Enzyklopädie des Märchens

Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung

de Gruyter

Enzyklopädie des Märchens

Band 9

Enzyklopädie des Märchens

Handwörterbuch zur historischen
und vergleichenden Erzählforschung

Begründet von Kurt Ranke

Mit Unterstützung der
Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

herausgegeben von
Rolf Wilhelm Brednich, Göttingen

zusammen mit Hermann Bausinger, Tübingen
Wolfgang Brückner, Würzburg · Helge Gerndt, München
Lutz Röhrich, Freiburg · Klaus Roth, München

Redaktion
Ines Köhler-Zülch – Ulrich Marzolph
Christine Shojaei Kawan – Hans-Jörg Uther, Göttingen

Band 9

Magica-Literatur · Neẓāmi

1999

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Lieferung 1 (1997) Magica-Literatur–Megas, Georgios A.
Lieferung 2 (1998) Megas, Georgios A.–Motivkataloge
Lieferung 3 (1999) Motivkataloge–Neẓāmi

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-AINSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Enzyklopädie des Märchens : Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung / begr. von Kurt Ranke. Hrsg. von Rolf Wilhelm Brednich zusammen mit Hermann Bausinger ... – Berlin ; New York : de Gruyter.
Bd. 1–4 hrsg. von Kurt Ranke zusammen mit Hermann Bausinger ...

Bd. 9. Magica-Literatur – Neẓāmi. – 1999
ISBN 3-11-015453-6

© Copyright 1997/1998/1999 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Datenkonvertierung und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Fuhrmann KG, Berlin

Gefördert mit Mitteln der Bund-Länder-Finanzierung/Akademienprogramm

HINWEISE FÜR DIE BENUTZUNG

Anordnung der Stichwörter

Die Stichwörter sind in alphabetischer Reihenfolge geordnet. Die Umlaute ä, ö, ü, äu werden wie a, o, u, au behandelt, der Buchstabe ß gilt als ss. Bei manchen Stichwörtern folgen Singular- und Pluralformen direkt aufeinander, woraus sich geringfügige Abweichungen von der alphabetischen Anordnung ergeben (Baum, Bäume, Baumann).

Die Schreibung richtet sich grundsätzlich nach den Regeln der Duden-Rechtschreibung. Die Benutzer werden gebeten, die Möglichkeit einer Schreibvariante von sich aus in Betracht zu ziehen (c unter k, ae unter ä, f unter ph etc.).

Dem Familiennamen vorangehende Zusätze werden in der landesüblichen Weise alphabetisiert (Friedrich von der Leyen unter: Leyen, Friedrich von der; Carl Wilhelm von Sydow unter: Sydow, Carl Wilhelm von; Aulnoy, Marie Catherine d'; dagegen: De Gubernatis, Angelo).

Transkriptionen

Namen, Werktitel und Begriffe aus Sprachen, die nicht das lateinische Alphabet benutzen, sind nach den heute wissenschaftlich gebräuchlichen Transkriptionssystemen umgeschrieben (siehe: Schürfeld, C.: *Kurzgefaßte Regeln für die alphabetische Katalogisierung an Institutsbibliotheken.* Bonn ^{4}1970).

Abkürzungen

Das jeweilige Stichwort wird innerhalb des Artikels abgekürzt. Alle anderen Abkürzungen sind im Verzeichnis der Abkürzungen aufgelöst; Flexionsendungen können den abgekürzten Substantiven angefügt sein. Ethnische, geographische und Religionsgemeinschaften betreffende Adjektive werden um die Endungen gekürzt, soweit sie nicht eigens im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt sind. Für die biblischen Bücher und außerkanonischen Schriften ist das in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (^{3}1957) t. 1, p. XVI sq. verwendete Abkürzungssystem maßgebend. Die für wichtige Sammlungen, Nachschlagewerke, Buchreihen und Zeitschriften gebrauchten Kurztitel können anhand des Verzeichnisses 2 aufgeschlüsselt werden.

Literaturangaben und Anmerkungen

Weiterführende Literatur ist am Ende jedes Artikels, bei längeren Artikeln auch unter einzelnen Abschnitten in einem chronologisch oder nach Ethnien geordneten Verzeichnis angegeben. Anmerkungen zu einzelnen Textstellen sind mit hochgestellter Zahl gekennzeichnet. Manche Autoren verwenden auch die Kurzzitierweise (Autor, Jahr, Seite), die anhand der Literaturangabe aufgeschlüsselt werden kann.

Was Erzähltypen und -motive betrifft, so richtet sich die EM nach den Anordnungsprinzipien und dem Nummernsystem des international verwendeten Typenkatalogs Aarne-Thompson (AaTh), des Motiv-Index von Stith Thompson (Mot.) und der zahlreichen Regionalverzeichnisse. Die Angaben von Typen und Motivnummern im Text oder in den Anmerkungen sind als weiterführende Hinweise zu verstehen. Werktitel, Erzähltypen und -motive werden im Text kursiv wiedergegeben. Verweise auf andere Artikel sind durch Pfeile (Verweiszeichen: →) angezeigt.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN*

1. Allgemeine Abkürzungen

Abb.	Abbildung
Abhdlg	Abhandlung
a. Chr. n.	ante Christum natum
afrik.	afrikanisch
ags.	angelsächsisch
ahd.	althochdeutsch
Akad.	Akademie
allg.	allgemein
amerik.	amerikanisch
Anh.	Anhang
anthropol.	anthropologisch
app.	appendix
aram.	aramäisch
Art.	Artikel
Assoc.	Association
A. T.	Altes Testament
Aufl.	Auflage
Aug.	August
Ausg.	Ausgabe
Ausw.	Auswahl
Bearb., bearb.	Bearbeitung, bearbeitet
Beitr.	Beitrag
Ber.	Bericht
bes.	besonders, besonderer
betr.	betreffend
Bibl.	Bibliothek
bibl.	biblisch
Bibliogr., bibliogr.	Bibliographie, Bibliography, bibliographisch, bibliographic etc.
Biogr., biogr.	Biographie, biographisch; Biography, biographic etc.
Bl., Bll.	Blatt, Blätter
bret.	bretonisch
bulg.	bulgarisch
byzant.	byzantinisch
bzw.	beziehungsweise
ca	circa
cf.	confer
chin.	chinesisch
col.	columna
d. Ä.	der Ältere
Dez.	Dezember
d. Gr.	der Große
d. h.	das heißt
Dict.	Dictionary, Dictionnaire
Diss.	Dissertation
d. J.	der Jüngere
dt.	deutsch
ead.	dieselbe
ed., edd.	edidit, ediert von, edited, editio, editor etc.
Einl.	Einleitung
Enc., Enz.	Encyclopedia, Encyclopédie, Enzyklopädie etc.
erg.	ergänzt
erw.	erweitert
etc.	et cetera
ethnol.	ethnologisch
ethnogr.	ethnographisch
etymol.	etymologisch
europ.	europäisch
Faks.	Faksimile
Febr.	Februar
Festschr.	Festschrift
fol.	folio
Forts.	Fortsetzung
frz.	französisch
geb.	geboren
gedr.	gedruckt
geogr.	geographisch
germ.	germanisch
Ges.	Gesellschaft
gest.	gestorben
G. W.	Gesammelte Werke
H.	Heft
Hb., Hbb.	Handbuch, Handbücher
hebr.	hebräisch
hist.	historisch
Hl.	Heilige(r)
hl.	heilig
Hs., Hss.	Handschrift, -en
hs.	handschriftlich
Hwb.	Handwörterbuch
ibid.	ibidem
id.	idem
ide.	indoeuropäisch
idg.	indogermanisch
i. e.	id est
ill.	illustriert
indon.	indonesisch
Inst.	Institut

* Hier nicht aufgelöste Abkürzungen siehe Verzeichnisse in den vorherigen Bänden.

internat.	international
isl.	isländisch
ital.	italienisch
J.	Journal
Jahrber.	Jahresbericht
Jan.	Januar
jap.	japanisch
Jb., Jbb.	Jahrbuch, Jahrbücher
Jg	Jahrgang
Jh.	Jahrhundert
Kap.	Kapitel
kgl.	königlich
Kl.	Klasse
Kl.(re) Schr.	Kleine(re) Schriften
lat.	lateinisch
Lex.	Lexikon
Lfg	Lieferung
Lit.	Literatur
literar.	literarisch
MA., ma.	Mittelalter, mittelalterlich
masch.	maschinenschriftlich
mhd.	mittelhochdeutsch
Mittlg	Mitteilung
Monogr.	Monographie
monogr.	monographisch
Ms., Mss.	Manuskript, -e; manuscript, -s etc.
mündl.	mündlich
mythol.	mythologisch
Nachdr.	Nachdruck
ndd.	niederdeutsch
ndl.	niederländisch
N. F.	Neue Folge
nördl.	nördlich
norw.	norwegisch
not.	nota
Nov.	November
N. R.	Neue Reihe
N. S.	Neue Serie, New Series etc.
N. T.	Neues Testament
num.	numerus
n. u. Z.	nach unserer Zeitrechnung
Okt.	Oktober
Orig.	Original
österr.	österreichisch
östl.	östlich
p.	pagina
pass.	passim
p. Chr. n.	post Christum natum
phil.	philosophisch
philol.	philologisch
port.	portugiesisch
Proc.	Proceedings
Progr.	Programm
prov.	provenzalisch
Pseud.	Pseudonym
psychol.	psychologisch
Publ.	Publikation, Publication etc.
Qu.	Quelle
Quart.	Quarterly
rätorom.	rätoromanisch
Reg.	Register
rev.	revidiert, revised
Rez.	Rezension
rom.	romanisch
s. a.	sine anno
Sb.	Sitzungsbericht
Schr.	Schriften
schriftl.	schriftlich
schweiz.	schweizerisch
Sept.	September
skand.	skandinavisch
s. l.	sine loco
Slg	Sammlung
slov.	slovenisch
Soc.	Société, Society etc.
sog.	sogenannt
soziol.	soziologisch
sq., sqq.	sequens, sequentes
St.	Sankt, Saint etc.
südl.	südlich
Suppl.	Supplement
s. v.	sub verbo (voce)
t.	tomus
Tab.	Tabelle
theol.	theologisch
typol.	typologisch
u. a.	und andere, unter anderem
Übers.	Übersetzer, Übersetzung
übers.	übersetzt
u. d. T.	unter dem Titel
ukr.	ukrainisch
ung.	ungarisch
Univ.	Universität, University etc.
Unters.	Untersuchung
u. ö.	und öfter
V.	Vers
v.	vide
Var.	Variante
verb.	verbessert
Verf.	Verfasser
Veröff., veröff.	Veröffentlichung, veröffentlicht
Verz.	Verzeichnis
vietnam.	vietnamesisch
Vjh.	Vierteljahr(e)sheft
Vjschr.	Vierteljahr(e)sschrift

Vk.	Volkskunde	Z.	Zeile
Vorw.	Vorwort	ZA.	Zeitalter
v. u. Z.	vor unserer Zeitrechung	z. B.	zum Beispiel
Wb.	Wörterbuch	Zs., Zss.	Zeitschrift, -en
westl.	westlich	z. T.	zum Teil
Wiss., wiss.	Wissenschaft, wissenschaftlich	Ztg	Zeitung

2. Lexika, Motiv- und Typenkataloge, Textausgaben, Fachliteratur, Reihentitel und Zeitschriften

AaTh	Aarne, A./Thompson, S.: The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Second Revision (FFC 184). Helsinki 1961.
Acta Ethnographica	Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae.
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie 1–56. Leipzig 1875–1912.
Afanas'ev	Afanas'ev, A. N.: Narodnye russkie skazki 1–3. ed. V. Ja. Propp. Moskva 1957.
Amades	Amades, J.: Folklore de Catalunya. Rondallística. Barcelona 1950.
Andreev	Andreev, N. P.: Ukazatel' skazočnych sjužetov po sisteme Aarne. Leningrad 1929.
Angelopoulou/Mprouskou	Angelopoulou, A./Mprouskou, A.: Epexergasia paramythiakōn typōn kai parallagōn AT 700–749. Athen 1994.
Aprile	Aprile, R.: Indice delle fiabe popolari di magia. 1: AT 300–451. Berlin 1995.
Arājs/Medne	Arājs, K./Medne, A.: Latviešu pasaku tipu rādītājs (The Types of the Latvian Folktales). Rīga 1977.
ArchfNSprLit.	Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen.
Arewa	Arewa, E. O.: A Classification of the Folktales of the Northern East African Cattle Area by Types. Diss. Berkeley 1966.
ARw.	Archiv für Religionswissenschaft.
AS	Acta Sanctorum. N. F. Paris 1864 sqq.
Äsop/Holbek	Holbek, B.: Æsops levned og fabler 1–2. Christiern Pedersens oversættelse af Stainhöwels Æsop. København 1961/62.
Babrius/Perry	Babrius and Phaedrus. ed. B. E. Perry. London/Cambridge, Mass. 1965.
Balys	Balys, J.: Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore. Kaunas 1936.
Barag	Barah, L. R. [Barag, L. G.]: Sjužéty i matyvy belaruskich narodnych kazak. Minsk 1978.
Basset	Basset, R.: Mille et un contes, récits et légendes arabes 1–3. Paris 1924–26.
Baughman	Baughman, E. W.: Type and Motiv-Index of the Folktales of England and North America. The Hague 1966.
Bausinger	Bausinger, H.: Formen der Volkspoesie. Berlin (1968) ^{2}1980.
Bebel/Wesselski	Wesselski, A. (ed.): Heinrich Bebels Schwänke 1–2. München/Leipzig 1907.
Bédier	Bédier, J.: Les Fabliaux. Paris (1893) ^{5}1925.
von Beit	Beit, H. von: Symbolik des Märchens 1–3. Bern (1952/57). t. 1 (^{8}1997), t. 2 (^{6}1997), t. 3 (^{6}1997).
Benfey	Benfey, T.: Pantschatantra 1–2. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Leipzig 1859 (Nachdruck Hildesheim 1966).
Berze Nagy	Berze Nagy, J.: Magyar népmesetípusok 1–2. Pécs 1957.
BFP	Daskalova-Perkowska, L./Dobreva, D./Koceva, J./Miceva, E.: Katalog na bŭlgarskite folklorni prikazki. Sofia 1994 (= Daskalova-Perkowski, L./Dobreva, D./Koceva, J./Miceva, E.: Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen. ed. K. Roth [FFC 257]. Helsinki 1995).
Bihari	Bihari, A.: Magyar hiedelemmonda katalógus. Budapest 1980.
Boberg	Boberg, I. M.: Motif-Index of Early Icelandic Literature. København 1966.

Boccaccio	Giovanni Boccaccio. Das Dekameron. Aus dem Italienischen übertragen von A. Wesselski 1–2. Leipzig ^{4}1912.
Bødker, Indian Animal Tales	Bødker, L.: Indian Animal Tales. A Preliminary Survey (FFC 170). Helsinki 1957.
Boggs	Boggs, R. S.: Index of Spanish Folktales (FFC 90). Helsinki 1930.
Bordman	Bordman, G.: Motif-Index of the English Metrical Romances (FFC 190). Helsinki 1963.
BP	Bolte, J./Polívka, G.: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 1–5. Leipzig 1913–32 (Nachdruck Hildesheim 1963).
Brückner	Brückner, W. (ed.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin 1974.
Camarena/Chevalier	Camarena, J./Chevalier, M.: Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Madrid 1995 sqq.
Chauvin	Chauvin, V.: Bibliographie des ouvrages arabes 1–12. Liège 1892–1922.
Chavannes	Chavannes, E.: Cinq cents Contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français 1–4. Paris 1910–35 (Neudruck Paris 1962).
Child	Child, F. J.: The English and Scottish Popular Ballads 1–5. (Boston/New York 1882–98) New York ^{3}1965.
Childers	Childers, J. W.: Motif-Index of the Cuentos of Juan Timoneda. Bloomington 1948.
Childers, Tales	Childers, J. W.: Tales from the Spanish Picaresque Novels. A Motif-Index. Albany 1977.
Choi	Choi, I.-H.: A Type Index of Korean Folktales. Seoul 1979.
Christiansen, Migratory Legends	Christiansen, R. T.: The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants (FFC 175). Helsinki 1958.
Cirese/Serafini	Cirese, A. M./Serafini, L.: Tradizioni orali non cantate. Roma 1975.
ČL	Český lid.
Clarke	Clarke, K. W.: A Motif-Index of the Folktales of Culture Area 5, West Africa. Diss. Bloomington 1958.
Coetzee	Coetzee, A./Hattingh, S. C./Loots, W. J. G./Swart, P. D.: Tiperegister van die Afrikaanse Volksverhaal. In: Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal 23 (1967) 1–90.
Cosquin	Cosquin, E.: Contes populaires de Lorraine 1–2. Paris 1886.
Cross	Cross, T. P.: Motif-Index of Early Irish Literature. Bloomington 1952.
D'Aronco, Italia	D'Aronco, G.: Le fiabe di magia in Italia. Udine 1957.
D'Aronco, Toscana	D'Aronco, G.: Indice delle fiabe toscane. Firenze 1953.
DBF	Briggs, K. M.: A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language. Part A: Folk Narratives 1–2. London 1970; Part B: Folk Legends 1–2. London 1971.
Dekker/van der Kooi/Meder	Dekker, T./Kooi, J. van der/Meder, T.: Van Aladdin tot Zwaan kleef an. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties. Nijmegen 1997.
Del Monte Tàmmaro	Del Monte Tàmmaro, C.: Indice delle fiabe abruzzesi. Firenze 1971.
Delarue	Delarue, P.: Le Conte populaire français 1. Paris 1957.
Delarue/Tenèze	Delarue, P./Tenèze, M.-L.: Le Conte populaire français 2 sqq. Paris 1964 sqq.
DF	Danmarks Folkeminder. København 1908 sqq.
DFS	Dansk Folkemindesamling. København 1908 sqq.
Dh.	Dähnhardt, O. (ed.): Natursagen 1–4. Leipzig/Berlin 1907–12 (Nachdruck Hildesheim 1983).
Dicke/Grubmüller	Dicke, G./Grubmüller, K.: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen. München 1987.
DJbfVk.	Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. (Fortgesetzt unter dem Titel:) Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte.
Dömötör	Dömötör, Á.: A magyar protestáns exemplumok katalógusa. Budapest 1992.

DSt.	Danske Studier.
DVldr	Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien 1–4. Berlin 1935–59; t. 5 sqq. Freiburg 1965 sqq.
DVLG	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.
Dvořák	Dvořák, K.: Soupis staročeských exempel. Praha 1978.
DWb.	Deutsches Wörterbuch der Brüder Grimm u. a. Leipzig 1854 sqq.
Eberhard/Boratav	Eberhard, W./Boratav, P. N.: Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden 1953.
Eberhard, Typen	Eberhard, W.: Typen chinesischer Volksmärchen (FFC 120). Helsinki 1937.
EI^1	Enzyclopaedie des Islam 1–5. Leiden/Leipzig 1913–38.
EI^2	The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden /London 1960 sqq.
El-Shamy, Folk Traditions	El-Shamy, H. M.: Folk Traditions of the Arab World. A Guide to Motif Classification 1–2. Bloomington/Indianapolis 1995.
EM	Enzyklopädie des Märchens.
ERE	Hastings, J. (ed.): Encyclopaedia of Religion and Ethics 1–13. Edinburgh 1908–26.
Ėrgis	Ėrgis, G. U. (ed.): Jakutskie skazki 2. Jakutsk 1967.
Erk/Böhme	Erk, L./Böhme, F. M.: Deutscher Liederhort 1–3. Leipzig 1893/94.
Espinosa	Espinosa, A. M.: Cuentos populares españoles 1–3. Madrid ^{2}1946–47.
FFC	Folklore Fellows Communications. Helsinki u. a. 1907 sqq.
FL	Folklore.
Flowers	Flowers, H. L.: A Classification of the Folktales of the West Indies by Types and Motifs. Diss. Bloomington 1953.
Frenzel, Motive	Frenzel, E.: Motive der Weltliteratur. Stuttgart 1976.
Frenzel, Stoffe	Frenzel, E.: Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart (1963) ^{7}1988.
Frey/Bolte	Jacob Freys Gartengesellschaft (1556). ed. J. Bolte. Tübingen 1896.
Gašparíková	Gašparíková, V.: Katalóg slovenskej l'udovej prózy/Catalogue of Slovak Folk Prose 1–2. Bratislava 1991/92.
Gesta Romanorum	Oesterley, H.: Gesta Romanorum. Berlin 1872 (Nachdruck Hildesheim 1963).
Ginzberg	Ginzberg, L.: The Legends of the Jews 1–7. Philadelphia 1909–38 (^{2}1946–59).
Goedeke	Geschichte der deutschen Dichtung 1–3. ed. K. Goedeke. Dresden ^{2}1884–87. – Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen von K. Goedeke 4–15. Dresden u. a. ^{2}1891–1966 (Band 4, 1–4, $5^3$1910–60). – Goedekes Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. N. F. Berlin 1962 sqq.
Goldberg	Goldberg, H.: Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives. Tempe 1998.
González Sanz	González Sanz, C.: Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses. Zaragoza [ca 1996].
Gonzenbach	Gonzenbach, L.: Sicilianische Märchen. Theil 1–2. Leipzig 1870.
Granger	Granger, B. H.: A Motif Index for Lost Mines and Treasures Applied to Redaction of Arizona Legends, and to Lost Mine and Treasure Legends Exterior to Arizona (FFC 218). Helsinki/Tucson 1977.
Grimm DS	Brüder Grimm: Deutsche Sagen. t. 1–2 ed. H.-J. Uther; t. 3 ed. B. Kindermann-Bieri. München 1993.
Grimm, Mythologie	Grimm, J.: Deutsche Mythologie 1–3. ed. E. H. Meyer. Gütersloh/Berlin 1876/78.
Grimm, Rechtsalterthümer	Grimm, J.: Deutsche Rechtsalterthümer 1–2. ed. A. Heusler/R. Hübner. Leipzig 1899.
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift.
Guerreau-Jalabert	Guerreau-Jalabert, A.: Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e–XIII^e siècles). Genf 1992.
Gullakjan	Gullakjan, S. A.: Ukazatel' sjužetov armjanskich volšebnych i novellističeskich skazok. Erevan 1990.
Günter 1910	Günter, H.: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910.
Günter 1949	Günter, H.: Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. Freiburg 1949.

György	György, L.: A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai. Budapest 1934.
Haboucha	Haboucha, R.: Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales. New York/London 1992.
Hahn	Hahn, J. G. von: Griechische und albanesische Märchen 1–2. Leipzig 1864.
Hansen	Hansen, T. L.: The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic, and Spanish South America. Berkeley/Los Angeles 1957.
Haring	Haring, L.: Malagasy Tale Index (FFC 231). Helsinki 1982.
HDA	Bächtold-Stäubli, H. (ed.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1–10. Berlin/Leipzig 1927–42 (Nachdruck Berlin 1986).
HDM	Mackensen, L. (ed.): Handwörterbuch des deutschen Märchens 1–2. Berlin 1930–40.
HDS	Peuckert, W. E. (ed.): Handwörterbuch der Sage. Lieferung 1–3. Göttingen 1961–63.
Herbert	Herbert, J. A.: Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum 3. London 1910 (Nachdruck 1962). (Band 1–2 → Ward).
Hervieux	Hervieux, L.: Les Fabulistes latins 1–5. Paris 1893–99.
HessBllfVk.	Hessische Blätter für Volkskunde.
Hodne	Hodne, Ø.: The Types of the Norwegian Folktale. Oslo/Bergen/Stavanger/ Tromsø 1984.
Hodscha Nasreddin	Wesselski, A. (ed.): Der Hodscha Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke. 1–2. Weimar 1911.
Hoffmann	Hoffmann, F.: Analytical Survey of Anglo-American Traditional Erotica. Bowling Green, Ohio 1973.
Honti	Honti, H.: Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen (FFC 81). Helsinki 1928.
Höttges	Höttges, V.: Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelssagen (FFC 122). Helsinki 1937.
IFA	Israel Folktale Archives. Universität Haifa.
Ikeda	Ikeda, H.: A Type and Motif-Index of Japanese Folk-Literature (FFC 209). Helsinki 1971.
Jacques de Vitry/Crane	Crane, T. F.: The Exempla, or, Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry. London 1890.
JAFL	Journal of American Folklore.
Jason	Jason, H.: Types of Jewish-Oriental Oral Tales. In: Fabula 7 (1965) 115–224.
Jason, Indic Oral Tales	Jason, H.: Types of Indic Oral Tales. Supplement (FFC 242). Helsinki 1989.
Jason, Iraq	Jason, H.: Folktales of the Jews of Iraq. Tale-Types and Genres. Or Yehuda 1988.
Jason, Types	Jason, H.: Types of Oral Tales in Israel 2. Jerusalem 1975.
JFI	Journal of the Folklore Institute.
Jolles	Jolles, A.: Einfache Formen. (Halle 1930) Tübingen ^{6}1982.
JSFO	Journal de la Société finno-ougrienne (Suomalais-ugrilaisen Seuran aikakauskirja).
Karlinger	Karlinger, F. (ed.): Wege der Märchenforschung. Darmstadt 1973.
Kecskeméti/Paunonen	Kecskeméti, I./Paunonen, H.: Die Märchentypen in den Publikationen der Finnisch-ugrischen Gesellschaft. In: JSFO 73 (1974) 205–265.
Keller	Keller, J. E.: Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla. Knoxville, Tennessee 1949.
Keller/Johnson	Keller, J. E./Johnson, J. H.: Motif-Index Classification of Fables and Tales of Ysopete Ystoriado. In: SFQ 18 (1954) 85–117.
Kerbelytė	Kerbelytė, B.: Lietuvių liaudies padavimų katalogas. Vilnius 1973.
KHM/Rölleke	Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen 1–3. ed. H. Rölleke. Stuttgart 1980/80/^{2}83.
KHM/Uther	Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen 1–4. ed. H.-J. Uther. München 1996.

Kippar	Kippar, P.: Estnische Tiermärchen. Typen- und Variantenverzeichnis (FFC 237). Helsinki 1986.
Kirchhof, Wendunmuth	Kirchhof, H. W.: Wendunmuth. Buch 1–7. ed. H. Österley. t. 1–5. Tübingen 1869.
Kirtley	Kirtley, B. F.: A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives. Honolulu 1971.
Klapper, MA.	Klapper, J.: Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext. Breslau 1914.
Klipple	Klipple, M. A.: African Tales with Foreign Analogues. Diss. Ann Arbor, Michigan 1938.
Kl. Pauly	Ziegler, K./Sontheimer, W. (edd.): Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 1–5. Stuttgart u. a. 1964–75.
KNLL	Kindlers Neues Literatur Lexikon 1–20. ed. W. Jens. München 1988–92.
Köhler/Bolte	Köhler, R.: Kleinere Schriften 1–3. ed. J. Bolte. Weimar/Berlin 1898–1900.
Kongreß Kiel/Kopenhagen 1959	Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen (19.8.–29.8.1959). Vorträge und Referate. ed. K. Ranke. Berlin 1961.
van der Kooi	Kooi, J. van der: Volksverhalen in Friesland. Lectuur en mondelinge overlevering. Een typencatalogus. Groningen 1984.
Kovács, Állatmesék	Kovács, Á.: Magyar állatmesék típusmutatója (Néprajzi közlemények 3, 3). Budapest 1958.
Kovács, Rátótiádák	Kovács, Á.: A rátótiádáktípusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349). Budapest 1966.
Krzyżanowski	Krzyżanowski, J.: Polska bajka ludowa w układzie systematycznym 1–2. Wrocław/ Warszawa/Kraków ^{2}1962–63.
Kurdovanidze	Kurdovanidze, T. L.: Služety i motivy gruzinskich volšebnich skazok (Sistematičeskij ukazatel' po Aarne-Tompsonu). In: Literaturnye Vzaimosvjazi 6. Tbilisi 1976, 240–263.
Lambrecht	Lambrecht, W.: A Tale Type Index for Central Africa. Diss. Berkeley 1967.
Laport	Laport, G.: Les Contes populaires wallons (FFC 101). Helsinki 1932.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie 1–8. ed. E. Kirschbaum/ W. Braunfels. Rom/Freiburg/Basel/Wien 1968–76.
Legenda aurea/Benz	Jacobus de Voragine: Die Legenda aurea. Aus dem Lateinischen übersetzt von R. Benz. Heidelberg ^{10}1984.
Legenda aurea/Graesse	Jacobi a Voragine Legenda aurea. ed. T. Graesse. Osnabrück 1965 (Nachdruck der 3. Auflage von 1890).
Legros	Legros, E.: Un Examen de la classification internationale des contes dans sa seconde revision. In: Les Dialectes Belgo-Romans 19,2 (1962) 77–115.
Liungman	Liungman, W.: Sveriges samtliga folksagor 1–3. Stockholm 1949–52.
Liungman, Volksmärchen	Liungman, W.: Die schwedischen Volksmärchen. Berlin 1961.
LKJ	Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur in drei Bänden mit einem Ergänzungs- und Registerband. ed. K. Doderer. Weinheim/Basel 1975–82 (Sonderausgabe 1984 und öfter).
Lo Nigro	Lo Nigro, S.: Racconti popolari siciliani. Firenze 1957.
Loorits	Loorits, O.: Livische Märchen- und Sagenvarianten (FFC 66). Helsinki 1926.
Lőrincz	Lőrincz, L.: Mongolische Märchentypen. Wiesbaden 1979.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche 1–10 und Register-Band. Begründet von M. Buchberger. ed. J. Höfer/K. Rahner. Freiburg ^{2}1957–67.
Lüthi, Märchen	Lüthi, M.: Märchen. Stuttgart (1962) ^{8}1990.
Martinez	Martinez, Q. E.: Motif-Index of Portuguese Tales. Diss. Chapel Hill 1955.
Marzolph	Marzolph, U.: Typologie des persischen Volksmärchens. Beirut 1984.
Marzolph, Arabia ridens	Marzolph, U.: Arabia ridens 1–2. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht. Frankfurt a. M. 1992.
MdW	Die Märchen der Weltliteratur (ab 1904 Jena, ab 1949 Düsseldorf/Köln, ab 1982 Köln, ab 1988 München).

Megas	Megas, G. A.:To hellēniko paramythi. Athen 1978.
de Meyer, Conte	Meyer, M. de: Le Conte populaire flamand (FFC 203). Helsinki 1968.
de Meyer/Sinninghe	Sinninghe, J. R. W.: Vijftig sprookjes als vervolg op de Meyer's catalogus. In: Volkskunde 74 (1973) 130–132; 77 (1976) 121–123.
MGH	Monumenta Germaniae Historica. Hannover/Leipzig/Berlin 1842 sqq.
MNK	Magyar népmesekatalógus. ed. Á. Kovács. Budapest 1982 sqq.
Montanus/Bolte	Martin Montanus: Schwankbücher (1557–1566). ed. J. Bolte. Tübingen 1899 (Nachdruck Hildesheim/New York 1972).
Moser-Rath, Predigtmärlein	Moser-Rath, E.: Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes. Berlin 1964.
Moser-Rath, Schwank	Moser-Rath, E.: „Lustige Gesellschaft". Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stuttgart 1984.
Mot.	Thompson, S.: Motif-Index of Folk-Literature 1–6. Copenhagen 1955–58.
MPG	Patrologiae cursus completus [...]. ed. J. P. Migne. Series Graeca. Paris 1857 sqq.
MPL	Patrologiae cursus completus [...]. ed. J. P. Migne. Series Latina. Paris 1844 sqq.
MSFO	Mémoires de la Société finno-ougrienne (Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia).
Müller/Röhrich	Müller, I./Röhrich, L.: Dt. Sagenkatalog. 10: Der Tod und die Toten. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 13 (1967) 346–397.
NDB	Neue Deutsche Biographie. 1953 sqq.
Neugaard	Neugaard, E. J.: Motif-Index of Medieval Catalan Folktales. Binghampton, N. Y. 1993.
Neuland	Neuland, L.: Motif-Index of Latvian Folktales and Legends (FFC 229). Helsinki 1981.
Neuman	Neuman, D.: Motif-Index of Talmudic-Midrashic Literature. Diss. Bloomington 1954.
Nowak	Nowak, U.: Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens. Diss. Freiburg 1969.
Noy	Noy, D.: The Jewish Animal Tale of Oral Tradition. Haifa 1976.
NUC	The National Union Catalog (alle Ausgaben der Library of Congress. Washington, D. C.).
Nyman	Nyman, Å.: Faroese Folktale Tradition. In: Fenton, A./Palsson, H.: The Northern and Western Isles in the Viking World. Edinburgh 1984, 292–336.
O Súilleabháin/Christiansen	O Súilleabháin, S./Christiansen, R. T.: The Types of the Irish Folktale (FFC 188). Helsinki 1963.
ÖZfVk.	Österreichische Zeitschrift für Volkskunde.
Pauli/Bolte	Pauli, J.: Schimpf und Ernst 1–2. ed. J. Bolte. Berlin 1924.
Pauly/Wissowa	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. ed. G. Wissowa u. a. Stuttgart 1894 sqq.
Peñalosa	Peñalosa, F.: El cuento popular maya: Hacia un indice (Versión preliminar. Es incompleta y necesita correción). Rancho Palos Verdes [ca. 1992].
Perry	Perry, B. E. (ed.): Aesopica 1. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name. Urbana, Illinois 1952.
Phaedrus/Perry	v. Babrius/Perry.
Pino Saavedra	Pino Saavedra, Y.: Cuentos folklóricos de Chile 1–3. Santiago de Chile 1960–63.
Plenzat	Plenzat, K.: Die ost- und westpreußischen Märchen und Schwänke nach Typen geordnet. Elbing 1927.
Poggio	Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Bracciolini. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von A. Semerau. Leipzig 1905.
Polívka	Polívka, J.: Súpis slovenských rozprávok 1–5. Turčiansky sv. Martin 1923–31.

Pujol	Pujol, J. M.: Contribució a l'index de tipus de la rondalla catalana. Lizentiatsarbeit Barcelona 1982.
Qvigstad	Qvigstad, J.: Lappische Märchen- und Sagenvarianten (FFC 60). Helsinki 1921.
RAC	Klauser, T. (ed.): Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1950 sqq.
Ranke	Ranke, K.: Schleswig-holsteinische Volksmärchen 1–3. Kiel 1955–62.
Raudsep	Raudsep, L.: Antiklerikale estnische Schwänke. Typen- und Variantenverzeichnis. Tallinn 1969.
Rausmaa	Rausmaa, P.-L.: A Catalogue of Anecdotes (NIF Publications 3). Turku 1973.
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Begonnen von O. Schmitt. Stuttgart 1937 sqq.
RDL	Kohlschmidt, W./Mohr, W. (edd.): Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin ^{2}1958–84.
Rehermann	Rehermann, E. H.: Das Predigtexempel bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts. Göttingen 1977.
RGG	Galling, K. (ed.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 1–6 und Registerband. Tübingen ^{3}1956–66.
Robe	Robe, S. L.: Index of Mexican Folktales. Berkeley u. a. 1973.
Röhrich, Erzählungen	Röhrich, L.: Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart 1–2. Bern/München 1962–67.
Röhrich, Märchen und Wirklichkeit	Röhrich, L.: Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden (1956) ^{4}1979.
Röhrich, Redensarten	Röhrich, L. (ed.): Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten 1–3. Freiburg/Basel/Wien 1991–92.
Röth	Röth, D.: Kleines Typenverzeichnis der europäischen Zauber- und Novellenmärchen. Baltmannsweiler 1998.
Rotunda	Rotunda, D. P.: Motif-Index of the Italian Novella in Prose. Bloomington 1942.
RTP	Revue des traditions populaires.
RusF	Russkij fol'klor.
Sabitov	Sabitov, S. S.: Sjužety marijskich volšebnych skazok. In: Osnovnye tendencii razvitija marijskogo fol'klora i iskusstva. Joškar-Ola 1989, 20–45.
SAVk.	Schweizerisches Archiv für Volkskunde.
SbNU	Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis (Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina).
Scherf	Scherf, W.: Lexikon der Zaubermärchen. Stuttgart 1982.
Scherf, Märchenlexikon	Scherf, W.: Das Märchenlexikon 1–2. München 1995.
Schmidt	Schmidt, S.: Katalog der Khoisan-Volkserzählungen des südlichen Afrikas 1–2. Hamburg 1989.
Schullerus	Schullerus, A.: Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten (FFC 78). Helsinki 1928.
Schwarzbaum	Schwarzbaum, H.: Studies in Jewish and World Folklore. Berlin 1968.
Schwarzbaum, Fox Fables	Schwarzbaum, H.: The Mishlé Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan. Kiron 1979.
SE	Slovenski etnograf.
Seki	Seki, K.: Types of Japanese Folktales. In: Asian Folklore Studies 25 (1966) 1–220.
SF	Studia Fennica.
SFQ	Southern Folklore Quarterly.
Simonsuuri	Simonsuuri, L.: Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC 182). Helsinki 1961.
Sinninghe	Sinninghe, J. R. W.: Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten (FFC 132). Helsinki 1943.
Smith	Smith, R. E.: Type-Index and Motif-Index of the Roman de Renard. Uppsala 1980.
Soboleva	Soboleva, N. V.: Tipologija i lokal'naja specifika russkich satiričeskich skazok Sibiri. Novosibirsk 1984.
SovÉ	Sovetskaja ėtnografija.

StandDict.	Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend 1–2. ed. M. Leach. New York 1949–50.
STF	Svod tadžikskogo fol'klora 1. ed. I. Levin/Dž. Rabiev/M. Javič. Moskau 1981.
Stroescu	Stroescu, S. C.: La Typologie bibliographique des facéties roumaines 1–2. Bucureşti 1969.
SUS	Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka. ed. L. G. Barag/I. P. Berezovskij/K. P. Kabašnikov/N. V. Novikov. Leningrad 1979.
Sveinsson	Sveinsson, E. O.: Verzeichnis isländischer Märchenvarianten (FFC 83). Helsinki 1929.
von Sydow	Sydow, C. W. von: Selected Papers on Folklore. Copenhagen 1948.
1001 Nacht	Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten 1–6 (nach der Calcuttaer Ausgabe 1839 übertragen von E. Littmann). Leipzig 1921–28 (Wiesbaden 1953 u. ö.).
Thompson/Balys	Thompson, S./Balys, J.: The Oral Tales of India. Bloomington 1958.
Thompson/Roberts	Thompson, S./Roberts, W. E.: Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon (FFC 180). Helsinki 1960.
Tille	Tille, V.: Verzeichnis der böhmischen Märchen (FFC 34). Porvoo 1921.
Tille, Soupis	Tille, V.: Soupis českých pohádek 1–2. Praha 1929–37.
Ting	Ting, N.-T.: A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature (FFC 223). Helsinki 1978.
Toldo 1901–1909	Toldo, P.: Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter. In: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 1 (1901) 320–353; 2 (1902) 87–103, 304–353; 4 (1904) 49–85; 5 (1905) 337–353; 6 (1906) 289–333; 8 (1908) 18–74; 9 (1909) 451–460.
Tomkowiak	Tomkowiak, I.: Lesebuchgeschichten. Erzählstoffe in Schullesebüchern 1770–1920. Berlin/New York 1993.
TRE	Theologische Realenzyklopädie. ed. G. Krause/G. Müller. Berlin/New York 1977 sqq.
Tubach	Tubach, F. C.: Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (FFC 204). Helsinki 1969.
Verflex.	Stammler, W./Langosch, K. (edd.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 1–5. Berlin 1933–55; zweite, völlig neu bearbeitete Auflage ed. K. Ruh u. a. Berlin/New York 1978 sqq.
Virsaladze	Virsaladze, E.: Zγaparta sinžetebis sadziebeli (Aarne Andreevis mixesvit) (Typenverzeichnis georgischer Tiermärchen [Nach dem System Aarne-Andreev]). In: Literaturuli dziebani 13 (1961) 333–363.
de Vries	Vries, J. de: Volksverhalen uit Oost Indië 1–2. Zutphen 1928.
Wander	Wander, K. F. W.: Deutsches Sprichwörter-Lexicon 1–5. Leipzig 1867–80.
Ward	Ward, H. L. D.: Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum 1–2. London 1883–93 (Nachdruck 1961–62). (Band 3 → Herbert).
Waterman	Waterman, P. P.: A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives (FFC 238). Helsinki 1987.
Wesselski, Arlotto	Wesselski, A. (ed.): Die Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto 1–2. Berlin 1910.
Wesselski, MMA	Wesselski, A.: Märchen des Mittelalters. Berlin 1925.
Wesselski, Theorie	Wesselski, A.: Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg i. B. 1931.
WF	Western Folklore.
Wickram/Bolte	Georg Wickrams Werke 3 (Rollwagenbüchlein. Die Sieben Hauptlaster). ed. J. Bolte. Tübingen 1903 (Nachdruck Hildesheim 1974).
Wienert	Wienert, W.: Die Typen der griechisch-römischen Fabel. Mit einer Einleitung über das Wesen der Fabel (FFC 56). Helsinki 1925.
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.
ZfVk.	Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Fortgesetzt unter dem Titel:) Zeitschrift für Volkskunde.

3. Verlagsorte

Amst.	Amsterdam	L.	London
Antw.	Antwerpen	L. A.	Los Angeles
B.	Berlin	Len.	Leningrad
Berk.	Berkeley	Lpz.	Leipzig
Bloom.	Bloomington	M.	Moskau
Bud.	Budapest	Mü.	München
Buk.	Bukarest	N. Y.	New York
Cambr.	Cambridge	Ox.	Oxford
Chic.	Chicago	P.	Paris
Fbg	Freiburg im Breisgau	Phil.	Philadelphia
Ffm.	Frankfurt am Main	SPb.	St. Petersburg
Hbg	Hamburg	Stg.	Stuttgart
Hels.	Helsinki	W.	Warschau
Kop.	Kopenhagen	Wash.	Washington

Magica-Literatur, Name einer Büchergattung der → Kompilationsliteratur des 16. und 17. Jh.s mit Erzählungen von zauberisch interpretierten, meist der → Hölle zugeordneten Geschichten, Erscheinungen, Verhexungen und dergleichen. In jüngster Zeit wird dieser von einem Buchtitel des → Manierismus abgeleitete Begriff von der Forschung als Unterbegriff der Memorabiliensammlungen (→ Memorabile) neben → Prodigien, Tragica (→ Mordgeschichten) und Ethnica (mythol. und exotisches Fremdheitsinteresse; → Exotik, Exotismus) verwendet[1]. Damit stimmt nicht ganz überein, was im vorigen Jh. alles zur ‚Bibliotheca magica et pneumatica' gezählt wurde. J. G. T. → Grässe hat 1843 unter diesem Titel eine Quellenbibliographie der heute meist Occulta genannten Lit. für die ältere Aberglaubens-, Zauber- und Hexenforschung zusammengestellt[2]. Sie bildete die Grundlage späterer Sekundärliteratur zum Thema → Magie in der frühen Neuzeit und dem Theoriekonzept des Evolutionismus über ein sog. → magisches Weltbild der vorrationalen Menschheit.

Der engere Büchergattungsbegriff ist dem Titel und der Machart einer anonymen protestant. Publ. durch den Drucker und Verleger Henning Grosse entnommen: *Magica seu mirabilium historiarum de spectris et apparitionibus spirituum: Item de magicis et diabolicis incantationibus; de miraculis, oraculis, vaticiniis, divinationibus praedictionibus, visionibus, revelationibus, et aliis eiusmodi multis ac variis praestigiis, ludibriis, et imposturis malorum daemonum libri duo* (Eisleben 1597), erschienen als dicker Quartband mit Hunderten von einschlägigen Geschichten, meist ohne Quellenangaben, aber oft aus Jean → Bodin, Johannes → Weyer und der Chronikliteratur des 16. Jh.s, den Wunderberichten des Job → Fincel, Johannes → Manlius und aus → Luthers Colloquia. Grässe hat dieses Buch notiert und führt noch eine lat. Duodezausgabe (Lyon 1656) an. Für die Wirkungsgeschichte wurde die dt. Quartausgabe (zwei Bücher in einem Band) bei Grosse wichtig: *Magica, Daß ist Wunderbarliche Historien Von Gespensten und mancherley Erscheinungen der Geister [...] Hiernechst auch von allerley betrug der bösen Geister, dadurch sie die Menschen zur anruffung der verstorbenen Heiligen, anbetung der Bilder, und bestetigung des Gedichts vom Fegfeuer, und sonsten allerley Aberglauben verführet haben* (Eisleben 1600). Zeitgenössische Bibliogr.n haben das Werk einem antiken Autor zugeordnet: Macrobius, einem röm. Philosophen aus der Zeit um 400 p. Chr. n., der dem MA. bis ins 15. Jh. hinein durch einen Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* bekannt war, jedoch mit dieser Geschichtensammlung nicht das geringste zu tun hat, allerdings mit der Vermittlung neuplatonischen Gedankenguts, wie es um die Wende zum 17. Jh. in Mitteleuropa allenthalben neuerlich rezipiert wurde. Es war auch die Zeit vielfältiger Magiespekulationen und großer Hexenverfolgungen. Fast gleichzeitig erschienen 1599 des Jesuiten Martin → Delrio *Magicarum libri sex*, in denen, unterstützt von ‚Sagenbelegen', genau über jene Phänomene der teuflischen Vexierbilder heftig theoretisiert wurde. Insofern gehört auch Delrios juristischer Traktat über die Inquisition der → Hexen für den Erzählforscher zu den Magica im engeren Sinne. Das gilt bes. von den beiden Zusammendrucken einschlägiger Flugschriften: *Theatrum diabolorum* (Ffm. 1569, ^{3}1587/88; → Teufelsliteratur) und *Theatrum de veneficis* (Ffm. 1586; → *Malleus maleficarum*), die sich zu Recht ‚vieler fürnemmem Historien und Exempel' rühmen[3] und in ihrer Gebrauchsfunktion eher Erzählkompendien darstellen als theoretische Abhdlgen zu zeitgenössischen Sachthemen.

Magica und Tragica stehen am Beginn der modernen → Sensationsschriftstellerei im damals entwickelten unterhaltsamen Buchtypus volkssprachlicher Ausg.n. Bezogen auf die Hauptpunkte Teufelsbuhlschaft und Mordanschlag läßt sich auch hier das heute noch gültige Grundmuster der Motiv- und Themenhäufung von ‚sex and crime' notieren.

[1] Brückner, 122 (Tabelle). – [2] Grässe, J. G. T.: Bibliotheca magica et pneumatica oder wiss. geordnete Bibliogr. der wichtigsten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens vorzüglich älterer Zeit einschlagenden Werke. Lpz. 1843 (Nachdr. Hildesheim 1960, 1973). – [3] Theatrum de veneficis, das ist: Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereitern, Schwartzkünstlern, Hexen und Unholden, vieler fürnemmem Historien und Exempel. Ffm. 1586.

Würzburg Wolfgang Brückner

Magie

1. Begriff – 2. Magische Prinzipien – 3. Erklärungsmodelle – 4. Magische Elemente in Märchen und Sagen

1. Begriff. Diskussionen über M. bewegen sich häufig in einem hist. und kulturell nicht exakt abgegrenzten Rahmen und setzen Unvergleichbares gleich. Versteht man M. als Zaubertheorie (→ Zauber), d. h. als logisches Konstrukt[1], das im Laufe der Geistesgeschichte tiefgreifende soziale und kulturelle Veränderungen bewirkte, so muß man zugleich die Komplexität dieses Phänomens in den verschiedenen Kulturen und Kulturräumen konstatieren. Weder die anthropol. noch die ethnol. oder religions- und sozialhist. Forschung konnten bis heute den M.begriff klar fassen. Wesentlich erscheint die Beobachtung, daß M. und Religion in einem genetischen Zusammenhang stehen, ungeachtet ihrer verschiedenen Entwicklungsformen[2]. Daher ist eine Analyse magischer Verhaltensweisen nur innerhalb eines spezifischen Kulturraums bzw. einer Kultur im diachronen Vorgehen möglich. Im folgenden werden daher nur die wesentlichen Aspekte im Rahmen des abendländ.-christl. Kulturraums skizziert.

Die Wurzeln der M. reichen bis in vorgeschichtliche Zeiten zurück (→ Magisches Weltbild). Magische Texte sind bereits aus der Zeit um 2000 v. u. Z. bekannt (cf. → *Gilgamesch*)[3]. In der hellenist. Zeit hatte M. eine soziale Funktion im Alltagsleben und war noch nicht vom religiösen Kult getrennt[4]. Bereits bei dem Stoiker Poseidonios von Apameia (gest. 51 v. u. Z.) taucht der Begriff der kosmischen Sympathie auf[5]. M. war gewissermaßen ein empirisches präwiss. System, das der antiken mediterranen Welt durch griech. schreibende Gelehrte aus Babylonien vermittelt wurde[6]. In den beiden letzten vorchristl. Jh.en wurden magische Texte aus Mesopotamien systematisiert und kanonisiert. Durch Neuplatoniker wie Iamblichos (gest. 330 n. u. Z.) wurde magisches Wissen aufgenommen, umgeformt und in ein theol.-kosmologisches Denksystem eingebunden[7]. Auch → Christus wurde von den Zeitgenossen als Magier bezeichnet[8].

In der Geschichte der abendländ. M. lassen sich zwei Entwicklungsstränge ausmachen, deren Wirkungen bis in die Neuzeit zu verfolgen sind: (1) ein zauberisch-dämonologischer Strang (→ Dämonologie), der → Teufelsglaube, Inquisition, → Hexenverfolgung, Spiritismus und Okkultismus im Gefolge hat, und (2) ein magisch-naturphil., der über die Alchemie (→ Alchemist) zur modernen Naturwissenschaft führt[9]. Die Trennung von M. und Naturwissenschaft erfolgte erst im 18. Jh. Während die phil.-naturwiss. M.diskussion des ausgehenden MA.s und des Renaissance-Humanismus weitgehend unter Gelehrten (d. h. in lat. Sprache) geführt wurde, existierte von Anfang an eine Tradition zauberischer ‚Vulgärmagie', die der weißen M., dem Heilzauber, als schwarze M., → Schadenzauber, mit der Aktivierung dämonischer, böser Mächte gegenüberstand.

Die abendländ. M. ist ein Denksystem, das auf der „Vorstellung von den sympathetischen Strukturen des Kosmos" beruht. „Die Verwobenheit von Makro- und Mikrokosmos ermöglicht ein Netz von Kommunikationsmöglichkeiten zwischen dem Menschen und den Göttern, beziehungsweise Dämonen, wobei das magische Ritual eine bild- und zeichenhafte Handlung für die diese ausführenden medialen Wesen darstellt"[10]. Eine andere Definition sieht M. „als Inbegriff menschlicher Handlungen, die auf gleichnishafte Weise ein gewünschtes Ziel zu erreichen suchen"; M. bezeichne die dahinterstehende Denkform, im bes. Sinne ein rationalisiertes und konventionalisiertes System von zwingenden Handlungen, bei denen naturwiss. nicht faßbare, aber von den Handelnden angenommene übernatürliche Kräfte beansprucht werden[11].

Dies unterscheidet sich nur wenig von der religionswiss. Sicht der M. Sie versteht unter M. ein auf bewußter oder unbewußter Theorie beruhendes Handeln bzw. eine Praxis, eine Technik der Selbstbehauptung des sich von Gefahren bedroht fühlenden Menschen (Weltbemächtigung), und weiterhin ein systematisches Hantieren mit vorausgesetzten höheren Mächten, die manipulierbar sind[12].

2. Magische Prinzipien. Was M. in erster Linie bestimmt, ist ihr instrumentaler Charakter, die ‚Praxis', die freilich nur wirkungsmächtig ist innerhalb eines mehr oder weniger differenzierten kollektiven Glaubenssystems. Zur M. gehört die praktische Ausübung. Dies wird auch in der Aussage sichtbar, M. sei „in Praxis umgesetzte dynamistische Weltauffassung"[13]. Erst in der Anwendung bestimmter Mittel, Handlungen, Riten, Gebärden vollendet sich der magische Endzweck[14].

Bes. Sprechweisen und Beschwörungsformeln gehören ebenso dazu wie → Kreuzzeichen, Umkreisen, dreimaliges Anrühren oder → Schlagen.

Bereits im MA. wird zwischen weißer und schwarzer M. (Theurgie/Goëtie) unterschieden[15]. Kriterium ist weniger die Methode als die Zielsetzung des Zauberns. Weiße M. (magia licita) besteht meist in öffentlich und gemeinschaftlich durchgeführten Ritualen (teils apotropäischen Charakters), die dem Nutzen der Gruppe dienen sollen (→ Regen, Regenwunder; → Wetter; → Abwehrzauber; Jagdrituale; Fruchtbarkeitszauber). Im sozialen Kontext wird weiße M. als ein innerhalb der Gruppe geduldetes Handeln gesehen, schwarze M. (magia illicita, magia daemoniaca; Nigromantie, Nekromantie) gilt dagegen als antisozial. Sie dient egoistischen Zwekken, die nur dem einzelnen M.-Ausübenden zugute kommen sollen: Schadenzauber, der sich auf die Beseitigung von Hindernissen oder Erlangung von Vorteilen durch Schädigung anderer (z. B. eines Nebenbuhlers) richtet; Liebeszauber, der die geliebte Person geneigt machen soll, wie auch sämtliche in den Hexenprozessen erscheinenden Gravamina (Milchzauber, Wetterzauber etc.)[16]. Dabei ist zu beachten, daß die Begriffe M. und Zauber (= performative M.) meist unkritisch und synonym verwendet werden. Bei den definitorischen Schwierigkeiten einer Differenzierung von M. als Wissen und M. als Handlung[17] ist zu bedenken, daß sich M. als bildhafte Handlung im Zauber ausdrückt, d. h. Zauber ist die Performanz der M. im magischen Ritual.

Eng verbunden mit dem instrumentalen Charakter der M. ist die Überzeugung von der automatisch wirkenden, zwingenden Kraft des magischen Ritus. Wesentlich erscheint auch der Aspekt der Tradition, den M. Mauss betont: „Handlungen, die sich nicht wiederholen, sind nicht magisch. Handlungen, an deren Wirksamkeit eine ganze Gruppe nicht glaubt, sind nicht magisch."[18]

Magisches Denken ist für Erfahrungsdaten unempfindlich, „es nimmt weder die Erfolglosigkeit der magischen Praktiken zur Kenntnis, noch wird es von der Einsicht berührt, daß realistische [d. h. rationalistische] Verhaltensweisen wesentlich öfter von Erfolg begleitet sind"[19]. Daher ist es schwierig, M. von → Wunder zu trennen. In der Antike bezeichnete der Terminus dynamis (Kraft) sowohl die Fähigkeit, Wunder zu wirken, als auch die zu zaubern[20]. Das Wunder steht im Gegensatz zu den Naturgesetzen und in Korrelation zum Glauben. Es geschieht durch göttliche Einwirkung und hat Öffentlichkeitscharakter. Zum Wesen des Wunders gehört es, daß es, im Gegensatz zur Magie, seine unmittelbare Wirkung bezeugt.

Ein elementarer Aspekt von M. ist der Sympathieglaube, der in der schon in der Antike bekannten Lehre von der Sympathie des Alls begründet ist und von der archaischen Anschauung ausgeht, „daß Mensch und Natur im Wesensgrunde identisch seien und alles in der Natur mit allem verwandt" (E. Spranger)[21]. Auf dem Sympathieglauben beruhen Vorstellungen von sympathetischen Pflanzen und Sympathietieren (griech. sympathein: mitleiden). In KHM 85, AaTh 303: *Die zwei → Brüder* wachsen zwei → Lilien als sympathetische Pflanzen zusammen mit den beiden Goldkindern heran und zeigen das Schicksal der beiden in der Fremde an (→ Lebenszeichen). Die Metaphysik der sympathetischen Zusammenhänge beruht auf der Vorstellung der Umweltbeseelung (→ Dingbedeutsamkeit, -beseelung), deren einfachste Form in der → Personifikation bzw. → Anthropomorphisierung von Gegenständen der umgebenden Natur besteht (→ Animismus). A. Gehlen beschreibt diesen sympathetischen Zusammenhang als eine „Erkenntnisform des Instinkts"[22], die in ein ritualisiertes Verhalten mündet.

Auf dem Sympathieglauben beruhen die sympathetische M. (→ Sympathiezauber) bzw. das magische Prinzip ‚Ähnliches bewirkt Ähnliches' (→ Similia similibus) und das Prinzip des Gegensatzes (contraria contrariis). Beide Prinzipien spielen in den → Zauber- und Segenssprüchen und ihren Heilanweisungen eine dominierende Rolle. Auch die Riten des Fruchtbarkeits- und Wetterzaubers sind nach dem Prinzip der imitativen M. angelegt: Will man etwa Regen herbeizaubern, so muß Wasser fließen; → Krankheiten werden zum abnehmenden Mond in Beziehung gebracht, damit sie verschwinden. Der kontagiösen M. (Berührungszauber) liegt der Glaube zugrunde, daß ein äußerlicher Kontakt auch zu einer inneren Beziehung führe (cf. → Antaios) bzw. daß

Dinge, die einmal zusammengehörten, auch nach der Trennung etwas von der Essenz des Ganzen enthalten[23]. Auf dieser Vorstellung beruht weitgehend der → Reliquienkult: Jedes Partikel vom Leib eines → Heiligen enthält nach magischer Vorstellung die gleiche Kraft, die ihm als Ganzem eignet[24]. Dies führt unmittelbar auf den Grundsatz des → Pars pro toto als Ausdrucksform der mystischen → Partizipation: Was einem Teil geschieht, geschieht auch dem Ganzen; d. h. → Blut, Nägel, → Haare des Menschen sind ein Teil von ihm und sind mit seiner Lebenskraft verbunden (cf. auch → Archaische Züge im Märchen).

In KHM 89, AaTh 533: *Der sprechende → Pferdekopf* gibt die Königin ihrer Tochter einen Lappen mit, auf den sie drei Blutstropfen fallen läßt. Stellvertretend für die Königin geben sie Antwort auf die Klagen der Königstochter. Als sie den Lappen verliert, freut sich die böse Kammerjungfer, „denn damit, daß diese die Blutstropfen verloren hatte, war sie schwach und machtlos geworden". Auch → Speichel, Kleidungsstücke oder Hausrat können stellvertretend für die Person stehen, wie es bei der in unterschiedlichen Märchen vertretenen Episode der → Magischen Flucht (AaTh 313 sqq.) sichtbar wird.

Insgesamt setzen derartige magische Vorstellungen den Gedanken voraus, daß die den Dingen, Lebewesen und Erscheinungen innewohnende Kraft im negativen wie im positiven Sinne übertragbar ist. Die Kraft kann auch durch bloße Nennung, also allein durch das Wort, übertragen werden; umgekehrt kann man Macht über ein Wesen durch die Kenntnis seines → Namens gewinnen (cf. AaTh 500: → *Name des Unholds*). Sprache und weitergehend die Schrift vermögen magische Wirkungen freizusetzen. Die Vorstellungen der kontagiösen und der imitativen M. liegen auch den magischen Manipulationen mit Bildern bzw. Abbildern eines Menschen zugrunde (→ Bild, Bildzauber), die dem Liebes- oder Schadenzauber dienen. Die imitative M. beruht auf der äußeren Ähnlichkeit von Erscheinungen und folgert daraus deren innere Übereinstimmung (Analogiezauber). Hier liegen jedoch keine kausalen Beziehungen vor, sondern assoziative Schlußfolgerungen, die auf äußerlichen Analogien beruhen.

3. Erklärungsmodelle. In der Haltung, die der M.-Ausübende gegenüber den von ihm in Anspruch genommenen numinosen Kräften einnimmt, kann man eines der konstituierenden Kennzeichen der M. sehen[25]. Diese Haltung oder Einstellung des magischen Menschen ist in der Vorstellung von einer zwingenden Kraft des magischen Ritus begründet, der sich die höheren Mächte unterwerfen müssen. Der „Wille zur Nötigung der Gottheit"[26] steht hier der gläubigen Bitte und Anheimstellung des religiösen Menschen gegenüber. Mit einer derartigen dichotomischen Definition von M. versus Religion wird jedoch ein Gegensatz postuliert, der im Grunde nicht besteht. Wenn B. → Malinowski M. von Religion scheidet, indem er erstere als „eine Anzahl rein praktischer Handlungen" versteht, die als „Mittel zu einem Zweck ausgeführt werden", weist er nur auf die allg.menschliche Bedeutung der M. hin[27].

Ob man M. nun als spezifische Art von Religion betrachtet wie E. Ehnmark[28], oder M. durch magische Weltsicht ersetzt, die zudem nur auf primitive Gesellschaften beschränkt sei, wie M. und R. Wax meinen[29], so bleibt doch das entscheidende Phänomen bestehen, daß es vor und in den sog. Hochreligionen Formen gibt, die als magisch bezeichnet werden müssen. Ein wichtiger Schritt scheint in diesem Zusammenhang der Verzicht auf die Dichotomie M./Religion zu sein, denn zweifellos handelt es sich hier nicht um reale Gegensätze. Religiöse Vorstellungen sind, ebenso wie magisches Denken, ihrem Wesen nach nicht rational. O. Petterson geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet die wiss. Diskussion über die Beziehungen zwischen M. und Religion als eine „Diskussion über ein künstliches Problem, das dadurch erzeugt wurde, daß man ‚Religion' anhand des idealen, christlichen Grundmusters definierte"[30]. Er löst den Gegensatz völlig auf, indem er, ausgehend von den konstituierenden Grundhaltungen Fordern (M.) und Unterwerfen (Religion) feststellt: „Tatsächlich aber gehören beide Aspekte zur Sphäre des Heiligen, d. h. zum Glauben des Menschen an die übernatürliche Macht, die als letzte Instanz für die Wünsche und Schicksale der Menschen begriffen wird"[31].

Auch wenn man die ethnol. Komponente ausklammert und davon absieht, „daß die theoretischen Dichotomien Magie/Wissenschaft und Magie/Religion einfach nicht den Wirklichkeiten des sozialen Lebens nichtwest-

licher Völker entsprechen"[32], bleibt immer noch das Phänomen unerklärt, daß etwa in der volkstümlichen Religiosität innerhalb der Hochreligionen fast sämtliche magischen Formen, vom Animismus über den Bildzauber bis zu Elementen sympathetischer, kontagiöser und imitativer M., verbreitet sind.

Auf der psychol. Ebene kann man mit K. Beth M. als „die einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches in der menschlichen Vorstellung"[33] bezeichnen. Ungeachtet aller M.theorien und Hypothesen über das Verhältnis von M. und Religion scheint dies eine anthropol. Grundkomponente (cf. → Archetypus) zu kennzeichnen, die es ermöglicht, magische Elemente im Märchen in ihrem funktionalen Bezug besser einzuordnen.

4. Magische Elemente in Märchen und Sagen. B. Bettelheim geht auf die Tendenz des Märchens zur Wunscherfüllung (→ Wunschdichtung) im Sinne von Spannungsabfuhr, Problemlösung, aber auch Projizierung von Glückssehnsüchten ein[34]. Sie verleiht dem Märchen seine zeitlose Attraktivität.

Viele der in Märchen benutzten magischen Mittel beruhen auf dem Wunsch, Räume und Zeiten mühelos zu überwinden. Dabei orientieren sich zauberische → Fluggeräte wie etwa ein hölzerner Adler in einem russ. Märchen[35] oder ein aus Ebenholz und Elfenbein gefertigtes Luftpferd in den Erzählungen aus → *Tausendundeinenacht*[36] ebenso wie Flugmaschinen aus der Frühzeit der Technik an einem zoomorphen Erscheinungsbild. Bei anderen Fortbewegungsmitteln ist die natürliche Funktion durch magische Mittel und Praktiken gesteigert, so bei einem fliegenden Wagen, einer wie von tausend Rossen gezogenen blitzschnellen Kutsche oder einem → Schiff zu Wasser und zu Lande (AaTh 513 B).

Im magischen Bewußtsein wirkt die Kraftübertragung gewissermaßen automatisch; nur eine stärkere Kraft wiederum kann (im Gegenzauber etwa) die Kraftwirkung neutralisieren. Die Übertragung magischer Kräfte ist oft mit bestimmten Gebärden (bes. der Hände) verbunden. Bekannt ist die magische Kräfteableitung im Meineidszauber durch die nach unten weisenden Schwurfinger der linken Hand bei der Eidesleistung mit der Rechten (→ Eid, Meineid). Hier wird zugleich das Gesetz des Gegensatzes (actus contrarii) wirksam. Die Kompensationsgebärde zeigt sinnfällig, wie konkret wiederum solche magischen Kräfteübertragungen vorzustellen sind[37]. In einem pommerschen Märchen muß der Held Fohlen hüten, und als sie weglaufen, bannt er sie fest, indem er mit drei Zäumen in der Hand drei Kreuze vor ihnen schlägt (→ Festbannen)[38]. Magische Gegenstände, im Fahrzauber etwa, müssen erst durch das Zitieren eines Zauberspruchs in Funktion gesetzt werden: „Renne, renne, mein Bett, renne, wohin man dich haben will", heißt es im isl. Märchen vom Königssohn Hlini (AaTh 317 A*: *Peasant Girl Seeks Prince*)[39].

Magische Beschwörungsformeln, Zaubersprüche mit appellativem Charakter, werden in Märchen manchmal wörtlich zitiert. Wie andere (nicht-magische) → Verse im Märchen gehören sie meist zu den ältesten, konstant gebliebenen Bestandteilen eines Märchentypus[40]. Gerade in nord. Märchen haben sich solche Formeln, deren Anwendung ursprünglich mit dem gleichzeitigen Einritzen in Runenstäbe verbunden war, erhalten: „Ich zaubere, daß du sollst mäßigen nicht Fahrt und nicht Flug, bis du zu meinem Bruder in die Unterwelt kommst", spricht die Riesin im Steinboot[41]. Die dem Wort innewohnende Kraft, verbunden mit der dezidierten Anweisung, bewirkt die magische Veränderung.

Neben der Wortmagie, die zu den ursprünglichsten Formen der M. überhaupt gehört, sei auf den umfangreichen Komplex des Gebotszaubers hingewiesen, der die magischen Mittel und Praktiken umfaßt, „mit denen in Zeiten der Not dämonische, ganz selten natürliche Helfer oder von diesen zu sendende Hilfe in freiwillig übernommenem oder dem Gebotsmittel inhärentem Folgezwang herbeigerufen werden"[42]. K. Heckscher faßt unter diesem aus der Rechtsvolkskunde übernommenen Begriff akustische, wortmagische, optische und numinose Mittel zusammen, die alle den Zweck haben, jemanden durch magischen Zwang herbeizurufen. Dieser Folgezauber, als positive Entsprechung des Hinderungszaubers in den Märchen vom Typus der magischen Flucht, kann durch den unartikulierten Schrei oder durch Namensnennung ebenso veranlaßt werden wie durch das Reiben von Haaren (cf. AaTh 314: → *Goldener*), das Blasen auf eine

→ Feder, das Klopfen auf den Deckel einer Wunschdose[43] oder auch, wie in AaTh 561: → *Alad(d)in*, das Reiben der Wunderlampe. Auch durch das Drehen eines → Rings kann der Gebotszauber ausgeübt werden (cf. AaTh 560: → *Zauberring*; cf. auch → Gürtel).

Sehr viel konkreter werden magische Praktiken und Denkweisen in Sagen geschildert. Hier handelt es sich oft um → Memorate bzw. Erlebnissagen, deren subjektive Glaubwürdigkeit nicht bestritten werden kann. Neben → Zauberern, Hexen und Teufelsbündnern (→ Teufelspakt) sind es bestimmte soziale Gruppen, nämlich Minderheiten, Randgruppen und Außenseiter wie → Juden, → Zigeuner, → Freimaurer u. a. (cf. ethnische → Stereotypen), die nach populärer Glaubensüberlieferung im Besitz übernatürlicher Kräfte sind[44], die sie zur Ausübung von M. befähigen. Daneben besitzt fast jede Region lokal bekannte Zauberer[45], die ihre Künste aus dem *6. und 7. Buch Moses* oder den *Egypt. Geheimnissen Alberti Magni* (→ Albertus Magnus) beziehen[46]. Zahlreiche Sagen bzw. Volksglaubensberichte erzählen von ihrem Wirken[47]. Neben diesen nur in ihrem engsten Lebensumkreis bekannten Zauberern sind es die Freimaurer, hinter deren geheimen Riten man Teufelskünste sah[48].

In der populären Sagentradition gilt das ‚Gefrieren' als eine der wichtigsten Künste der Hexer. Weitverbreitet sind auch Sagen über Schlangenbanner, die häufig mit dem Tod des Banners enden (→ Bann)[49]. Nach der Vorstellung des → Fernzaubers kann man z. B. eine mißliebige Person prügeln, auch wenn sie weit entfernt ist, indem man stellvertretend ein Kleidungsstück mit einem Stock schlägt. Nachweislich sind solche Sagen Zauberbüchern des 19. Jh.s wie dem *Romanusbüchlein*[50] entnommen. Die dieser Zauberhandlung zugrundeliegenden Gedankengänge finden sich bereits bei → Paracelsus erklärt[51].

Herausragende Personen, denen man geheimes Wissen und die Kenntnis der M. nachsagte, waren → Vergil[52], Albertus Magnus, → Faust, Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Johannes Trithemius und viele andere. Ihr naturkundliches Wissen wurde als geheime und durch übernatürliche Mittel erworbene Macht über die Natur gedeutet und brachte sie in den Ruf von Magiern und Teufelsbündnern. Andere, wie der Herzog von Luxemburg[53], der → Alte Fritz, der alte Dessauer oder General Ziethen, waren nach dem Volksglauben kugelfest (→ Hieb- und stichfest), konnten aus Häcksel Soldaten machen oder Soldaten auf der Flucht in Büsche verwandeln[54]. Derartige Volksglaubensberichte über Zauberpraktiken sind „Abbreviaturen einstmals entfalteter ritueller Handlungen"[55], d. h. Späterscheinungen einer Vulgärmagie, die erst nach dem 17. Jh. über die populären Schriften der Zauberliteratur in die unteren Sozialschichten gelangte[56].

[1] Daxelmüller, C.: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der M. Zürich 1993, 319. – [2] Petzoldt, L. (ed.): M. und Religion. Beitr.e zu einer Theorie der M. Darmstadt 1978, VII. – [3] Thomsen, M.-L./Harmening, D./Daxelmüller, C.: M. In: Kindlers Enz. Der Mensch 6. Zürich 1983, 688–706, hier 688 sq. – [4] ibid. – [5] Luck, G.: M. und andere Geheimlehren in der Antike. Stg. 1990, 2. – [6] Thomsen u. a. (wie not. 3) 690. – [7] Harmening, D.: Zauberei im Abendland. Würzburg 1991, bes. 9–20. – [8] Smith, M.: Jesus der Magier. Mü. 1981 (engl.: Jesus the Magician. L. 1978). – [9] Thomsen u. a. (wie not. 3) 688 sq. – [10] Daxelmüller (wie not. 1) 25 sq.; cf. id./Matuska, M. E. von: M. In: Lex. des MA.s 6. Mü. 1993, 82–86. – [11] M. In: Brockhaus Enz. 11. Wiesbaden [17]1970, 786 sq., hier 786. – [12] Goldammer, K.: Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Stg. 1991, 29. – [13] ibid. – [14] cf. Beth, K.: Religion und M. bei den Naturvölkern. Lpz./B. [2]1928; Bertholet, A./Edsman, C.-M.: M. In: RGG 4 ([3]1960) 595–601, hier 596. – [15] cf. Loomis, C. G.: White Magic. Cambr., Mass. 1948. – [16] Petzoldt (wie not. 2) VIII. – [17] cf. Zingerle, A./Mongardini, C. (edd.): M. und Moderne. B. 1987, 109. – [18] Mauss, M.: Soziologie und Anthropologie. 1: Theorie der M. Soziale Morphologie. Mü. 1974, 52. – [19] Martino, E. de: Katholizismus, M., Aufklärung. Mü. 1982, 110. – [20] Luck, G.: M. und andere Geheimlehren der Antike. Stg. 1990, 171. – [21] Spranger, E.: Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins. B. 1934, 622. – [22] Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur. Ffm. [3]1975, 234. – [23] Petzoldt, L.: Zaubertechnik und magisches Denken. Erscheinungsformen und Funktion magischer Elemente im Märchen. In: id.: Märchen, Mythos, Sage. Beitr.e zur Lit. und Volksdichtung. Marburg 1989, 1–11, hier 4. – [24] Bertholet/Edsman (wie not. 14) 597. – [25] Petzoldt (wie not. 2) XI. – [26] Dartapp, A. u. a.: M. In: LThK 6 ([2]1961) 1274–1280, hier 1278. – [27] Malinowski, B.: Die Kunst der M. und die Macht des Glaubens [1973]. In: Petzoldt (wie not. 2) 84–108, hier 85. – [28] Ehnmark, E.: Religion und M. Frazer, Söderblom und Hägerström [1956]. ibid., 302–312. – [29] Wax, M. und R.: Der Begriff der M. [1963]. ibid., 325–384. – [30] Pettersson, O.: M. – Religion [1957]. ibid., 313–324, hier 323. –

[31] ibid. – [32] Wax (wie not. 29) 353. – [33] Beth (wie not. 14) 121. – [34] Bettelheim, B.: Kinder brauchen Märchen. Stg. 1977, 39. – [35] Heckscher, K.: Fahrzauber. In: HDM 2 (1934–40) 8–42, hier 25; cf. auch Hambruch, P.: Südseemärchen. MdW 1979, num. 39. – [36] 1001 Nacht 3, 350–385. – [37] Fischer, H.: Heilgebärden. In: Antaios (1961) 318–347, hier 322. – [38] Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen. Norden/Lpz. 1891 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973), 25. – [39] Rittershaus, A.: Die neuisl. Volksmärchen. Halle 1902, num. 41. – [40] Kahlo, G.: Die Verse in den Sagen und Märchen. Lpz. 1919, 31–36. –
[41] Rittershaus (wie not. 39) num. 44. – [42] Heckscher, K.: Gebotszauber. In: HDM 2 (1934–40) 323–350, hier 323. – [43] ibid. – [44] cf. Petzoldt, L.: Dt. Volkssagen. Mü. (1970) [2]1978, bes. num. 22–81. – [45] cf. ibid., bes. num. 48–51. – [46] Peuckert, W.-E.: Die egypt. Geheimnisse. In: Arv 10 (1954) 40–96. – [47] Kühnau, R.: Schles. Sagen 3. Lpz./B. 1913; Petzoldt (wie not. 44) 351–365. – [48] id.: Hist. Sagen 1–2. Mü. 1976/77, hier t. 2, num. 437. – [49] Röhrich, L.: Die Sage vom Schlangenbann. In: Volksüberlieferung. Festschr. K. Ranke. Göttingen 1968, 327–344. – [50] Spamer, A.: Romanusbüchlein. B. 1958. –
[51] cf. Peuckert, W.-E.: Schäferlicher Stockzauber. In: Zs. für dt. Philologie 72 (1953) 181–194. – [52] Petzoldt, L.: Virgilius Magus. Der Zauberer Virgil in der literar. Tradition des MA.s. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Ffm. u. a. 1995, 549–568. – [53] Kippenberg, A.: Die Sage vom Herzog von Luxemburg und die hist. Persönlichkeit ihres Trägers. Diss. Lpz. 1901. – [54] cf. Petzoldt (wie not. 48) 1, num. 286, 300, 302–306. – [55] Zingerle/Mongardini (wie not. 17) 107. – [56] Daxelmüller, C.: Die Erfindung des zaubernden Volkes. In: Jb. für Vk. N. F. 19 (1996) 60–80.

Innsbruck Leander Petzoldt

Magische Flucht (AaTh 313 sqq.), zentrale dramatische Episode mehrerer Erzähltypen mit verschiedenen Einleitungen und Schlußpassagen[1], die auch in Balladenform verbreitet ist[2]. In internat. Typenkatalogen werden AaTh 313: *The Girl as Helper in the Hero's Flight*[3], mit den Subtypen AaTh 313 A: *The Girl as Helper*[4], AaTh 313 B: *The Forbidden Box*[5] und AaTh 313 C: *The Forgotten Fiancée*[6], sowie AaTh 314: → *Goldener* unter dem Thema M. F. subsumiert. Die Episode kann jedoch als Wandermotiv auch in weiteren Erzähltypen auftreten, z. B. in Var.n von AaTh 310: → *Jungfrau im Turm* oder von AaTh 425 B: cf. → *Amor und Psyche*[7].

Die M. F. (cf. auch → Flucht) wird im wesentlichen auf zwei Arten ausgeführt: durch → Verwandlung der Verfolgten oder durch Hintersichwerfen von magischen Gegenständen, die für den Verfolger zu Hindernissen werden. Als Unterkategorie zu letzterem mag das Hinterlassen von sprechenden → Gegenständen, die die Anwesenheit der Flüchtigen vortäuschen und derart die Verfolgung verzögern, angesehen werden. Beide Fluchtarten deuten auf ein hohes Alter (Nichthinschauendürfen, Umdreh-Verbot; → Tabu) bzw. auf eine Verwurzelung in Tiefenschichten des Bewußtseins (Alptraum [→ Traum], Angstzustände, Paranoismus). Sie bilden ein wesentliches Spannungselement der Erzählung (→ Retardierende Momente). Die Fliehenden sind meist ein Liebespaar, ein Königssohn im Machtbereich eines Ogers und dessen Tochter, die über magische Fähigkeiten verfügt. Dieses Verhältnis kann auch umgekehrt erscheinen, z. B. in pers. Var.n zu AaTh 425 B, in denen der Tierbräutigam dem Mädchen zur Flucht verhilft[8]. Verfolger sind jeweils Mutter oder Vater des über magische Fähigkeiten verfügenden Fluchtpartners.

Sowohl die Versionen mit Protagonistenverwandlungen wie die mit Objektverwandlungen in Hindernisse enden gewöhnlich mit der Vernichtung des Verfolgers bzw. dem Aufgeben der Verfolgung und weisen eine große Bandbreite von Variationsmöglichkeiten auf. Zum Strukturskelett der Episode gehört, daß Verfolger wie Verfolgte über magische Fähigkeiten verfügen und daß sich der Vorgang (meist in Abwandlungen) dreimal (→ Drei, Dreizahl) analog wiederholt. Die Verwandlung der Verfolgten (Mot. D 671) ist ebenso stereotyp in ihren Variationen (Rose und Dornbusch, Kirche und Priester, Weinstock und Rebe, See und Ente etc.) wie das Auswerfen von Gegenständen (Mot. D 672; Bürste, Kamm, Spiegel, Schale, Büchse etc. werden zu Bergen, Wäldern, Seen, Flüssen, Feuer etc.). Die Verfolger erscheinen zuweilen in Form einer Wolke (z. B. griech.[9]).

Das allg. Schema bei AaTh 313 sieht sechs Episoden vor, von denen der Subtyp AaTh 313 A nur die ersten drei, AaTh 313 B die ersten vier Episoden enthält, während AaTh 313 C alle sechs Episoden umfaßt. Größere Konsistenz weisen nur die Episoden III–V auf.

Episode I: Der Held gelangt in die Macht eines Ogers (Menschenfressers).

Episode II: Er muß unlösbare → Aufgaben erfüllen, was ihm mit Hilfe der Tochter des Ogers gelingt. Die Subtypen AaTh 313 A und AaTh 313 B bringen andere Einleitungen als die ‚Aufgabenfassung' bzw. AaTh 314: *Goldener*[10]: In AaTh 313 A ist der Held ein dem Teufel versprochenes Kind (→ Kind dem Teufel verkauft oder versprochen); in AaTh 313 B handelt es sich um das Motiv des verbotenen Kästchens (cf. → Pandora), das ein dankbarer Adler (oder dessen Verwandte) dem Vater schenkt, der es trotz Verbot öffnet; dies wird zur Ursache dafür, daß er sein Kind dem Teufel verspricht. Der vor allem im mediterranen Bereich belegte Erzähltyp AaTh 313 C: *The Forgotten Fiancée* motiviert die Gefangennahme des Königssohns durch den leprösen (grindigen) König (cf. → Aussatz) dadurch, daß dieser durch das → Blut des 40 Tage lang mit Süßigkeiten gefütterten Jünglings von seiner Krankheit geheilt werden soll; seine Tochter verliebt sich in den fremden Jüngling, und sie fliehen zusammen[11]. Diese häufig als Sultansnovelle bezeichnete[12] Einleitung ist in der ital. Novellenliteratur seit dem *Mambriano* (1509) von Francesco Cieco da Ferrara geläufig und hat in Süditalien, Griechenland und z. T. in der Türkei die anderen Einleitungen ersetzt[13].

Episode III bringt die M. F., die in vielen mediterranen Var.n mit einem Fluch der verfolgenden Zauberin endet[14], der zur Ursache für die folgenden Episoden wird. Der 2. Teil von AaTh 313 (Episoden IV–VI) handelt vom Schicksal der vergessenen → Braut und hängt nur lose mit dem 1. Teil zusammen. Er verfügt über eine unterschiedlich akzentuierte Erzähldynamik, kommt auch ohne die M. F. aus und tritt noch in anderen Erzähltypen auf (AaTh 884: cf. → Frau in Männerkleidung)[15].

Episode IV erzählt, wie der Held entgegen der Warnung der vorläufig zurückgelassenen Braut (um in der Heimat die Hochzeit vorbereiten zu können) seine Mutter küßt (Hund; Mutter küßt ihn im Schlaf etc.) oder Speisen seiner Familie ißt und sie vergißt (→ Kuß; → Vergessen und Erinnerung).

Episode V bringt die Handlungen und Strategien der vergessenen Braut zur Erweckung des Helden aus dem magischen Vergessen:

(1) In einem Haus dem Königspalast gegenüber zaubert sie drei Liebhaber fest (der dritte ist manchmal ihr Bräutigam), die sich beim König beschweren; er läßt sie rufen, sie erzählt ihre Geschichte und erweckt den Prinzen durch einen Ring aus dem Vergessen; (2) sie formt magische Tauben, die in den Palast fliegen und durch ihr Gespräch den Königssohn an sie erinnern[16]; (3) sie repariert den gebrochenen Hochzeitswagen des Prinzen, wird zum Fest eingeladen, wo Hahn und Henne im Gespräch den Bräutigam an seine vergessene Braut erinnern; (4) sie erkauft sich von der neuen Braut drei → Nächte mit dem Bräutigam, erst in der dritten Nacht erwacht er aus dem Zauberschlaf und hört ihre Erinnerungsverse. Var.n (1) und (2) sind vor allem im mediterranen Raum geläufig, (3) in Skandinavien[17] und (4) in Westeuropa.

Der magische Bann des Vergessens wird meist durch Gesang oder → Verse gebrochen (Erinnerungsverse, Lebenserzählung; Mot. H 10–H 13)[18]. In den kret. und manchen ägä. Var.n sind Dialogverse einer Gerichtsszene erhalten, in der der vergessenen Braut der Prozeß gemacht wird (wegen Festzaubern, Verprügeln, Geldzahlung für versprochene Liebesnacht), sie dem König ihre Geschichte erzählt und der Zauberbann durch einen neuerlichen Kuß der Königin und Backenstreich gelöst wird. Die Dialogszene dürfte auf eine verlorene kret. Komödie des 17. Jh.s zurückgehen (*Fiorentinos kai Dolcetta*) und stellt den seltenen Fall der mündl. Tradierung eines Dramenbruchstücks im Märchengenre dar[19]. Die Erinnerung kann auch durch einen Ring herbeigeführt werden, durch Gegenstände der M.n F., durch Essen eines Apfels, durch einfachen Anblick etc. (→ Erkennungszeichen; → Wiedererkennen)[20].

In den Versionen mit einer neuen Braut folgt noch Episode VI, die Wahl zwischen beiden Bräuten, die durch die Erzählung vom wiedergefundenen alten → Schlüssel entschieden wird.

AaTh 314 hat eine andere Einleitung und einen gänzlich unterschiedlichen Schluß: Ein dem Teufel versprochener Jüngling tritt in das verbotene → Zimmer, und sein Haar wird golden. Mit dem Zauberpferd führt er die M. F. (Werfen von Gegenständen) durch, kommt als Gärtner verkleidet an den Königshof, gewinnt mit dem Zauberpferd ein Turnier oder tötet einen Drachen, wobei sich am Ende das Pferd nach Erlösung durch Enthauptung als verzauberter Königssohn erweist.

Erzählungen mit der Episode der M.n F. sind weltweit bekannt. A. → Aarne befürwortete eine Herkunft des Motivs aus dem Indien des 11. Jh.s[21]. Das später vergessene Mädchen als Fluchthelferin erinnert an den → Jason/→ Medea-Komplex in der → Argonautensage[22], die auf einen hethit. Mythos zurückgehen soll[23], ebenso wie an die Geschichte von → Theseus und → Ariadne, doch fehlt die eigentliche M. F.; die M. F. deshalb für eine der Argonautensage später hinzugefügte Episode halten zu wollen, scheint spekulativ[24], da die Ähnlichkeiten über gewisse Strukturelemente nicht hinausreichen. Deutlich läßt sich jedoch der mediterrane Ökotyp der vergessenen Braut mit der Einleitung vom leprösen König auf die ital. Novellenliteratur z. T. schon vor → Basile (3,9) auf den *Mambriano* (1509) zurückführen[25].

Die vollständige Fassung der M.n F. wird zu den ältesten Märchen gerechnet[26]. V. Ja. → Propp bringt den Raub der Ogertochter (später erotisiert als Geliebte) wie die Flucht mit Übergangsriten in eine andere Welt in Zusammenhang und interpretiert sie als Rückkehr in einen Bereich, in den der verfolgenden Person der Zutritt versagt ist[27]. Beide Erzählteile der M.n F. sind in AaTh 313 C durch den Fluch der Mutter zusammengehalten und fußen auf ähnlichen Motivkomplexen: Verwandlung als Täuschung und Verwandlung als Identitätskrise, mit einer deutlichen Spannungssteigerung. Die Verdrängung der Erinnerung des Helden an die eigene Hilflosigkeit führt zur Hilflosigkeit der Fluchthelferin, die sich jedoch aus der fatalen Situation ein zweites Mal befreien kann. Psychol. Interpretationen stellen die mehrfach verklammerten Eltern-Kinder-Beziehungen der Erzählung heraus: Der Fluch der Mutter gefährdet den Reifungsprozeß des Helden; durch das Vergessen regrediert er vom Mann zum Muttersohn, während die vergessene Braut, von Mutter und Schwiegermutter verstoßen, jeglicher menschlicher Beziehung verlustig geht (autobiogr. Lamentation)[28]. Ihre äußere Gefährdung ist zugleich die innere Gefährdung des Helden; der Todgeweihte des ersten Teils läuft nun Gefahr, den Lebenssinn zu verfehlen.

[1] Grundlegend Köhler/Bolte 1, 161–175; Aarne, A.: Die m. F. (FFC 92). Hels. 1930; His, M.: Die m. F. und das Wettverwandeln. In: SAVk. 30 (1930) 107–129; Knapp, G.: The Motifs of the ‚Jason and Medea Myth' in Modern Tradition. A Study of Märchentypus 313. Diss. Stanford 1933; Manusakas, M. I./Puchner, W.: Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannten kret. Komödie des 17. Jh.s in den griech. Märchenvar.n vom Typ AaTh 313 C. Wien 1984; Goldberg, C.: The Forgotten Bride (AaTh 313 C). In: Fabula 33 (1992) 39–54. – [2] Child 1, num. 44. – [3] Ergänzend zu AaTh 313: Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; de Meyer, Conte; Hodne; Kecskeméti/Paunonen; Gašparíková, num. 100, 168, 198, 233, 273, 376, 555; Berze Nagy; Archiv G. A. Megas, Athen; Delarue/Tenèze; Pujol; Cirese/Serafini; Lőrincz; Ėrgis, num. 101 sq., 107, 126 sq., 213, 215, 235; Gullakjan; Jason; Haboucha; Jason, Types; Jason, Iraq; Schwarzbaum p. 86, 459; Nowak, num. 221; Jason, Indic Oral Tales; Ikeda; Choi; Haring; Flowers; Robe. – [4] Ergänzend zu AaTh 313 A: Baughman; de Meyer, Conte; van der Kooi; Tomkowiak; Nyman; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; MNK; Gašparíková, num. 100, 168, 198, 233, 273, 376, 555; Lőrincz; Sabitov; Gullakjan; Kurdovanidze; BFP; Archiv G. A. Megas, Athen; Cirese/Serafini; Camarena/Chevalier; Pujol; Nowak, num. 227; Ting. – [5] Ergänzend zu AaTh 313 B: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Archiv G. A. Megas, Athen; Cirese/Serafini; Sabitov; Ėrgis, num. 108 sq., 112; Kurdovanidze; Gullakjan. – [6] Ergänzend zu AaTh 313 C: Baughman; de Meyer, Conte; de Meyer/Sinninghe; Nyman; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; BFP; Archiv G. A. Megas, Athen; MNK; Gašparíková, num. 100, 198, 529; Cirese/Serafini; Camarena/Chevalier; Pujol; Sabitov; Kurdovanidze; Gullakjan; Ting; Schmidt. – [7] Lüthi, M.: Die Herkunft des Grimmschen Rapunzelmärchens. In: Fabula 3 (1960) 95–118, hier 109; diese Kontamination ist häufig auch im griech. Märchen von der ‚Blondhaarigen' (Xanthomallusa) zu finden, cf. Meraklis, M. G.: Paratērēseis sto paramythi tēs Xanthomallousas (Anmerkungen zum Märchen von der Blondhaarigen). In: Laographia 21 (1963/64) 443–465; Marzolph 425 B, bes. *425 B. – [8] cf. Marzolph 425 B (VI a). – [9] Meraklis, M. G.: Das Bild der Wolke. In: Verwandlung und Totenauferstehung als Gattungselemente der griech. Volkslit. In: id.: Studien zum griech. Märchen. ed. W. Puchner. Wien 1992, 83 sq. – [10] Aarne (wie not. 1) 94–118. – [11] Manusakas/Puchner (wie not. 1) 93–95, 98–111 (Motiv A + B des griech. Ökotyps); Gonzenbach, num. 13 sq., 54 sq.; Dawkins, R. M.: Forty-five Stories from the Dodekanese. Cambr. 1950, 485; Karlinger, F.: Die Funktion des Liedes im Märchen der Romania. Salzburg/Mü. 1968, 7 sq.; Cirese/Serafini 313 C. – [12] cf. Goldberg (wie not. 1). – [13] Rua, G.: Novelle del Mambriano del Cieco da Ferrara. Torino 1888, 84–101; BP 2, 525, not. 2; Penzer, N. M.: The Pentamerone of Giambattista Basile 2. L./N. Y. 1932, 286–319, bes. 305–309; zur Detailanalyse cf. Manusakas/Puchner (wie not. 1) 33–60. – [14] Goldberg (wie not. 1) 45, 50. – [15] cf. Köhler/Bolte 1,

161–175. – [16] Häufig im mediterranen Bereich (wie auch Version [1]), wo auch mit AaTh 310 kontaminiert; bei Basile 2,7 ohne M. F. – [17] cf. Christiansen, R. T.: Studies in Irish and Scandinavian Folktales. Kop. 1959, 81–108. – [18] Zu Märchensingversen cf. Karlinger (wie not. 11); Moser, D.-R.: Märchensingverse aus mündl. Überlieferung. In: Jb. für Vk. 13 (1968) 85–122; Meraklis (wie not. 9) 99–114. – [19] Textrekonstruktion in Manusakas/Puchner (wie not. 1) 203–209. – [20] Knapp (wie not. 1) 359 sq. – [21] cf. Kritik von Hampl, F.: Vergleichende Sagenforschung. In: id./Weiler, I.: Vergleichende Geschichtswiss. Darmstadt 1978, 132–169, not. 23. – [22] Knapp (wie not. 1) 1–7. – [23] Haas, V.: Jasons Raub des goldenen Vlieses im Lichte hethit. Qu.n. In: Ugarit-Forschungen 7 (1975) 227–233; Burkert, W.: Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berk./L. A./L. 1977, 7–10. – [24] So Goldberg (wie not. 1) 52; zur Vorgängigkeit von Märchen oder Mythos cf. Krappe, A. H.: The Story of Iason and Medea. In: FL 36 (1925) 308–322. – [25] Detailnachweis bei Manusakas/Puchner (wie not. 1) 55–60, 131–143. – [26] cf. Scherf, W.: Lex. der Zaubermärchen. Stg. 1982, 138–141, hier 141. – [27] Propp, V.: Die hist. Wurzeln des Zaubermärchens. Mü./Wien 1987, 436–449. – [28] Rusch-Feja, D.: The Portrayal of the Maturation Process of Girl Figures in Selected Tales of the Brothers Grimm. Ffm. u. a. 1995, 197–225; Scherf, Märchenlexikon, Reg. s. v. M. F.

Athen Walter Puchner

Magisches Weltbild. Das m. W. ist bestimmt durch den Grundsatz der ‚Sympathie des Alls' (→ Magie), den Gedanken, daß alles mit allem zusammenhängt. Dieser Sympathieglaube führt zu der Vorstellung, daß Ähnliches Ähnliches bewirkt (→ Similia similibus). Daher kann man von einem bildhaften Handeln sprechen, in dem die Welt durch Analogien strukturiert ist und „die Dinge nach morphologischen Aspekten geordnet und wechselseitig aufeinander bezogen werden"[1].

Bereits die spätantike Naturphilosophie hatte mit der Feststellung von der Teilhabe der → Dämonen „sowohl am menschlichen Leib wie an den menschlichen Wünschen" den Rahmen eines m. W.es abgesteckt, das zugleich als Grundlage einer ‚Zaubertheorie' dienen konnte, denn „es bedurfte lediglich der Kenntnis geheimer Symbole, Zeichen und Wörter, um sie [die Dämonen] zur Ausführung des menschlichen Willens zu bewegen"[2].

In der Folge wurden die Theorien des Neuplatonismus mit ihrer Verknüpfung dämonologisch-kosmologischer Vorstellungen, die von einem hierarchisch geordneten Kosmos ausgingen, für die Entwicklung eines m. W.es wichtig[3]. Ausgehend von einem obersten Prinzip, durch dessen Emanation die einzelnen Stufen des Kosmos belebt werden, konnten in einer späteren Entwicklung diese Emanationen als Kräfte konkretisiert werden. Durch die Übers. magischer und naturphil. arab. Schriften wurde das Abendland mit der astrologischen Magie und der Bedeutung der Planeten bekannt. Gegen den Determinismus des magisch-astrologischen Weltbildes wandten sich die Vertreter des Florentiner (Neu-)Platonismus, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, in der 2. Hälfte des 15. Jh.s, indem sie die menschliche Autonomie betonten[4].

Einer der ersten abendländ. Gelehrten, der sich im Sinne seiner Zeit als Magier bezeichnete, war → Albertus Magnus (*De animalibus* 1, 26). Obwohl dieser einen grundsätzlich naturwiss.-rationalistischen Ansatz verfolgte[5], war er dem Denken seiner Zeit verhaftet und glaubte an die ‚schwarze Magie', an → Incubus und Succubus und die Möglichkeit der ‚impotentia ex maleficio'. Für ihn, wie auch für die späteren Renaissance-Humanisten, die den Neuplatonismus wieder aufnahmen, bedeutete die magia naturalis das Wissen um Naturzusammenhänge, und die Gelehrten, die sich damit beschäftigten, erhoben „Anspruch auf echte Wissenschaftlichkeit im damals geläufigen Sinne"[6]. Der magia naturalis steht die ‚dämonische' bzw. rituelle oder ‚schwarze' Magie gegenüber, die von der Kirche immer verpönt bzw. verfolgt wurde. Mit ihr beschäftigen sich nicht die Gelehrten, sondern als Schadenbringer (malefici), Wahrsager (nigromantici) etc. bezeichnete → Zauberer[7]. Die magia naturalis war eng mit der Religion, der Heilkunst und der Astrologie verbunden, so daß Marsilio Ficino, der seinerseits zwischen diabolischer und natürlicher Magie unterschied, der Auffassung war, natürliche und künstliche Objekte (wie etwa → Amulette und Talismane) erhielten ihre geheimen Kräfte von den Sternen[8].

Die Entwicklung einer christl. → Dämonologie und Superstitionstheorie ist ausgehend von Augustinus über Albertus Magnus bis hin zur Wiederbelebung der Magie in der Renaissance mehrfach dargestellt worden[9]. Dabei ist zu beachten, daß bereits von den Anfängen

her das Studium und die praktische Ausübung von Magie und damit die theoretische Begründung eines m. W.es im weitesten Sinne auf eine kleine Schicht der jeweiligen wiss. Elite beschränkt war. In dem für die theoretische Grundlegung magischen Denkens bedeutsamen 16. Jh. erarbeiteten die Humanisten eine sublime Systematik der Magie auf der Grundlage antiker bzw. neuplatonischer Theorien. Die Humanisten „bewegten sich innerhalb eines in sich schlüssigen Systems, in dem Welt und Kosmos, Menschen und Gestirne, Amulette und Planetenkonstellationen, Wörter, Zeichen und Wirkungen in unauflöslicher Verbindung zueinander standen. Der Mensch als Mikrokosmos war ein Bild des Makrokosmos."[10] Magie ist in diesem Sinne weder ein Handeln noch eine dazugehörende Theorie, sondern eine „Lehre vom Funktionieren des Kosmos"[11].

Was bis zum Beginn der Neuzeit als Domäne der Wiss. galt, die eine naturwiss. orientierte Magie entwickelt hatte, wurde im 17. Jh. konkretisiert, simplifiziert und Bestandteil des populären Bewußtseins einer sozialen Unterschicht, die sich im „mechanistischen Zauberversuch nach dem Denken in Analogien"[12] übte. Allerdings muß man davon ausgehen, daß „populäre Vorstellungen über das Wesen von Geistern, Dämonen und Teufeln, über die Tätigkeiten der Hexen und die Wirksamkeit von Zauberei [...] grundsätzlich auch unter dem Gesichtspunkt zu betrachten [sind], ob sich in ihnen nicht gelehrte Überlieferungen spiegeln"[13].

Im 20. Jh. trat neben den Versuch, sich dem Phänomen Magie hist. zu nähern, der interkulturelle, ethnol. Vergleich. Hier ist bes. L. → Lévy-Bruhls *La Mentalité primitive* (P. 1922) zu nennen. Mit dem Gesetz der mystischen → Partizipation geht Lévy-Bruhl über das → Animismus-Konzept von E. B. → Tylor und J. G. → Frazer hinaus und beschreibt die Mentalität der Menschen in archaischen Kulturen als ‚prälogisch' in einem Sinn, der einer von den Kulturvölkern erreichten logischen Phase vorausgeht und also nicht als para- oder antilogisch verstanden werden darf. Sein ‚Gesetz der Teilhabe', nach dem Wesenheiten, Phänomene und Gegenstände zugleich sie selbst und andere sein können, fand in der wiss. Diskussion weite Beachtung. Lévy-Bruhl exemplifizierte seine These vor allem am Problem der → Kausalität; anstelle kausaler Beziehungen versteht der ‚Primitive' die ihn umgebende Natur als komplexes Gewebe mystischer Partizipationen, in dem das Natürliche wie das Übernatürliche eine magische Totalität bilden. Diese Denkweise schließt, neben anderem, auch den Zufall aus dem menschlichen Leben aus, da sich in jedem Ereignis eine übernatürliche Macht kundtut, die nur intuitiv zu erfassen ist[14].

Lévy-Bruhl distanzierte sich in seinen letzten Jahren weitgehend selbst von der evolutionistischen Konsequenz seiner Thesen. Diese sind heute überholt, da sie das Vorhandensein ‚prälogischer' Strukturen und Reaktionen auch in den fortgeschrittenen Kulturen der Gegenwart nicht hinreichend zu erklären vermögen; dennoch waren sie von großer Tragweite. Von ihnen führte der Weg zu einer Aufhellung des Denkens in seinem ‚wilden Zustand', das sich von dem „zwecks Erreichung eines Ertrages kultivierten oder domestizierten Denken unterscheidet" (C. → Lévi-Strauss)[15].

In bezug auf das Märchen läßt sich feststellen, daß sich die „Denkformen der primitiven Magie, der Sympathievorstellung, der Partizipation und der Analogie" bis in die unmittelbare Gegenwart erhalten und in der Volksüberlieferung immer wieder erneuern konnten, weil sie „nicht an ein bestimmtes religiöses Weltbild gebunden sind"[16]. So vollzieht in KHM 76, AaTh 652: → *Prinz, dessen Wünsche in Erfüllung gingen* der Jäger (ein Königssohn), der „wünschliche Gedanken hat", also zaubern kann, einen regulären Jagdzauber. Freilich sind derartige Zusammenhänge im europ. Märchen nicht mit der gleichen Deutlichkeit zu erkennen wie in der Überlieferung mancher Naturvölker (cf. → Naturvölkermärchen). Hier stößt man in Schichten vor, die religionsgeschichtlich zu den ältesten des Märchens gehören. Gerade im Bereich jägerischer Glaubensvorstellungen (→ Jägerzeitliche Vorstellungen) oder genauer im Verhältnis Mensch und Tier spielen magische Denkweisen und zauberische Riten eine dominierende Rolle. Am Beispiel der Tierhelfer (→ Helfer, Kap. 1.3, 2.2.5) lassen sich Parallelen europ. Märchenmotive zu geglaubter kollektiver Überlieferung bei Naturvölkern nachweisen[17].

Das wirft die Frage der zeitlichen Schichtung des Märchens auf (→ Altersbestimmung des Märchens), die im Zusammenhang mit dem Problem des m. W.es von bes. Bedeutung ist. Gerade die → Magische Flucht (AaTh 313 sqq.) zeigt archaische Motive der → Verwandlung: Aus dem totemistischen Denken (→ Totemismus) heraus ist in vielen Naturvölkermärchen die Selbstverwandlung des Menschen in ein Tier oder einen Gegenstand oder umgekehrt (→ Anthropomorphisierung, → Theriomorphisierung, → Tierverwandlung) ein Vorgang, der ohne magischen Einfluß wie selbstverständlich vor sich geht. L. → Röhrich ist der Ansicht: „Diese Verwandlung ohne Zauber ist weit urtümlicher als die durch Zauber bewirkte."[18] Aber nur wenige europ. Märchen zeigen diesen Zustand[19]. Es lassen sich hier verschiedene hist. Entwicklungsschichten feststellen, die z. T. in den Märchen nebeneinander bestehen.

Die mittels magischer Riten vollzogene Verwandlung (cf. auch → Erlösung) korrespondiert mit der sowohl in europ. Märchen als auch im Glauben von Naturvölkern belegten Vorstellung von der zeitweisen Ablegbarkeit der → Tierhaut (cf. AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*, AaTh 433, 433 A–C: *König Lindwurm*, AaTh 441: → *Hans mein Igel*). Das magische Element spielt in derartigen Erzählungen erst in dem Moment eine Rolle, in dem die sozusagen natürliche Verwandlung nicht mehr im Vorstellungsbereich des Menschen liegt und durch die bewußte, mittels magischer Riten vollzogene Verwandlung in ein Tier, sei es als → Schadenzauber oder als gewünschte Verwandlung, ersetzt wird.

Hier werden auch verschiedene Stufen des Realitätsbewußtseins sichtbar, und zwar in einer zweifachen Weise: Einmal in bezug auf die → Funktion einzelner Elemente in europ. Märchen, zum anderen in den von ihrer Genese her unterschiedlichen Vorstellungen von Naturvölkern. Damit wird die Frage nach der Realität des Magischen im Märchen gestellt (cf. auch → Realitätsbezüge). Sie ist eng verbunden mit der Glaubenswirklichkeit des Märchens überhaupt, und es wird deutlich, daß magische Rituale und zauberische Handlungen im Märchen eigenartig blaß wirken, was schon M. → Lüthi feststellen konnte[20].

[1] Thomsen, M.-L./Harmening, D./Daxelmüller, C.: Magie. In: Kindlers Enz. Der Mensch 6. Zürich 1983, 688–706, Zitat 691; cf. Peuckert, W.-E.: Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. B. 1968, 40 sq. – [2] Daxelmüller, C.: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993, 73. – [3] Harmening, D.: Zauberei im Abendland. Würzburg 1991, 10–13. – [4] ibid., 14 sq. – [5] Sturlese, L.: Die dt. Philosophie des MA.s. Mü. 1993, 342. – [6] Goldammer, K.: Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Stg. 1991, 16. – [7] ibid. – [8] ibid., 16, 34. – [9] Thomsen u. a. (wie not. 1) 691–696; Harmening (wie not. 3) 9–20; Daxelmüller (wie not. 2); cf. auch Harmening, D.: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Unters.en zur kirchlich-theol. Aberglaubenslit. des MA.s. B. 1979, 318 (zum Aussagewert der ma. Systematisierungen). – [10] Thomsen u. a. (wie not. 1) 698 sq. –
[11] Goldammer (wie not. 6) 30. – [12] ibid., 699. – [13] Harmening (wie not. 3) 7. – [14] Petzoldt, L. (ed.): Magie und Religion. Darmstadt 1978, XV sq. – [15] Lévi-Strauss, C.: Das wilde Denken. Ffm. 1973, 253 (frz. Orig.: La Pensée sauvage. P. 1962). – [16] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 63–102, hier 81. – [17] Petzoldt, L.: Zaubertechnik und magisches Denken. Erscheinungsform und Funktion magischer Elemente im Märchen [1982/83]. In: id.: Märchen, Mythos, Sage. Marburg 1989, 1–11, hier 7 sq. – [18] Röhrich, L.: Mensch und Tier im Märchen. In: SAVk. 49 (1953) 165–193, hier 179. – [19] Petzoldt (wie not. 14) 8. – [20] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [7]1981, 63 sq.

Innsbruck Leander Petzoldt

Magnetberg. Die Vorstellung vom M. ist ein anschauliches Beispiel für die Wechselwirkung von Sage und gelehrtem Wissen[1]. In der Antike erwähnt → Plinius d. Ä. (*Naturalis historia* 2, 211) als erster einen Berg in der Nähe des Indus, der → Eisen anziehe. Ähnliches berichtet Buzurg ibn Šahriyār in *ʿAǧāʾib al-Hind* (Die Wunder Indiens), einer etwa Mitte des 10. Jh.s verfaßten Slg von → Seemannsgarn, über einen Berg in China[2].

Während es sich bei diesen Berichten um einen Berg auf dem Festland handelt, gehen die meisten anderen Erzählungen auf eine von Ptolemäus (*Geōgraphía* 7, 2, 31; 2. Jh.) herrührende Tradition zurück, nach welcher sich der M. als Insel im ind. Meer erhebt; aus Furcht vor ihm dulden Indienfahrer kein Eisen auf ihren Schiffen. Der Bericht des Ptolemäus diente u. a. als Quelle des *Commonitorium Palladii*

(ca 5. Jh.), seinerseits als Bestandteil des → *Alexanderromans* weitverbreitet[3]. Daneben schöpfen aus Ptolemäus auch Prokopios (*Bella* 1, 19) sowie arab. Geographen und Kosmographen, u. a. Ibn al-Ǧazzār (gest. 1004), al-Idrīsī (gest. 1164) und al-Qazwīnī (gest. 1283)[4].

Ein anderer Überlieferungsstrang geht auf ein Aristoteles zugeschriebenes arab. Lapidarium des 9. Jh.s zurück, das in die medizinische Lit. des Abendlandes Eingang fand[5]. Träger dieses Überlieferungsstranges sind Constantinus Africanus (gest. 1087), Serapion d. J. (11. Jh.), Bartholomäus Anglicus (13. Jh.) und → Vincent de Beauvais (13. Jh.). Von der Abhdlg *De simplici medicina dictus Circa instans* des Platearius (12. Jh.) hängt die volkssprachliche Überlieferung in Deutschland und Frankreich ab[6]. Zwischen den geogr. und den sagenhaften Ber.en steht die Fassung der Reisebeschreibung des Jean de → Mandeville, deren Qu.n Palladius und andere Autoren sind[7].

Die Lit.en des Orients liefern weitere Belege: Außer in der talmudisch-midraschischen Lit. (Neuman F 754) begegnet der M. im arab. Volksroman *Al-Malik as-Saif* (König Saif)[8], in den Erzählungen aus → *Tausendundeinenacht*[9], in der weitgehend auf einem türk. Ms. beruhenden Slg → *Tausendundeintag*[10] und hiernach in einem türk. Märchen des späten 18. Jh.s[11]. Die Erzählung des 3. Bettelmönches aus *Tausendundeinenacht* erscheint in einem mündl. vorgetragenen fries. Märchen wieder, das in den 60er Jahren des 20. Jh.s aufgenommen wurde[12].

Im abendländ. MA. ist die M.sage Bestandteil der ndl. Reisefassung von → *Brandans Seefahrt*[13], des → *Herzog Ernst*[14], des *Wartburgkrieges* (hier vermischt mit der Sage von dem Zauberer → Vergil)[15], der Sage von Heinrich dem Löwen (cf. → Löwentreue)[16]. Im → *Kudrun*-Epos ist der M. hohl, in ihm lebt ein wunderbar reiches Volk[17]: Hier verarbeitet der anonyme Autor Motive aus der Sage von → Artus im Ätna (cf. → Entrückung)[18]. In Frankreich zeugt u. a. *Esclarmonde*, eine im 13. Jh. entstandene Forts. von → *Huon de Bordeaux*, von der Verbreitung der Sage und nährt sich mit Erzählmotiven aus der Brandanlegende und lat. Übers.en des *Herzog Ernst*[19]. In der Chanson *Ogier le Danois* (14. Jh.; → *Holger Danske*) steht der M. unweit der Insel vom Wunderschloß[20]. In *Bérinus* (14. Jh.) werden oriental. Motive um die M.sage gruppiert[21]. *Charles le Chauve* (15. Jh.) enthält die Rettung des Dieudonné, der vom Sturm an den M. verschlagen worden ist[22].

In diesen ma. Abenteuerromanen wurde die Vorstellung vom M. zu einem Motivkomplex ausgebaut. Hinzugefügt wurden die Motive vom Lebermeer (cf. Mot. F 711.2) und von der Rettung durch einen Riesenvogel (→ Phönix; Mot. B 42). Dabei kennen die abendländ. Fassungen insbesondere die Rettung durch Greife (cf. AaTh 936*: → *Hasan von Basra*; Schiff von Greifen [Walfisch] fortgezogen)[23]. Im oriental. Überlieferungsstrang erfolgt die Rettung hingegen mit Hilfe einer Zauberhandlung bzw. eines Geists. Im Laufe des 13. Jh.s drangen diese Motive in die westl. Überlieferung ein. Volksbücher stellen dann offenbar das Bindeglied zwischen der ma. Tradierung und der mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s dar, in der die Erzählung vom M. sehr selten belegt ist (AaTh 322*; nur fries., ung.)[24]. Sowohl phänomenologisch als auch überlieferungsgeschichtlich mit der M.sage vergleichbar ist die mit der Erzählung von der → Messingstadt verbundene quasi magnetische Anziehung bei Personen[25].

[1] Kirnbauer, F./Schubert, K. L.: Die Sage vom M. Wien 1957 (überholt); Lecouteux, C.: Die Sage vom M. In: Fabula 25 (1984) 35–65. – [2] Sauvaget, J. (Übers.): Les Merveilles de l'Inde. In: Mémorial J. Sauvaget 1. Damaskus 1954, 190–309, hier 247, num. 47; Buzurg ibn Shahriyar: The Book of the Wonders of India. ed. G. S. P. Freeman-Grenville. L./The Hague 1981, num. 48. – [3] Kübler, C.: Commonitorium Palladii. In: Rom. Forschungen 6 (1891) 203–237, hier 211. – [4] cf. Lecouteux (wie not. 1) 38, 42. – [5] ibid., 39. – [6] ibid., 39–43. – [7] ibid., 44 sq.; cf. Huet, G.: La Légende de la montagne d'aimant dans le roman de Bérinus. In: Romania 44 (1915–17) 427–453, hier 445 sq.; Mandevilles Travels 2. ed. M. Letts. L. 1953, 383 sq. – [8] Tekinay, A.: Materialien zum vergleichenden Studium von Erzählmotiven in der dt. Dichtung des MA.s und den Lit.en des Orients. Ffm./Bern/Cirencester 1980, 153. – [9] Lecouteux (wie not. 1) 45–48; Basset, R.: Notes sur les Mille et une Nuits. In: RTP 98 (1894) 377–380; Chauvin 5, 202 sq.; 7, 25. – [10] Pétis de la Croix, F.: Les Mille et un Jours. ed. P. Sebag. P. 1980, 374 sq. –
[11] cf. ibid., 505 sq. – [12] Poortinga, Y.: De Ring fan it ljocht. Ljouwert 1976, 145 sq.; cf. van der Kooi 322*. – [13] Lecouteux (wie not. 1) 48–50. – [14] ibid., 50–53. – [15] Siebert, J.: Virgils Fahrt zum Agetstein. In: Beitr.e zur Geschichte der dt. Sprache und Lit. 74 (1952) 193–225. – [16] cf. Lecouteux (wie not. 1)

54–57; Baumann, W.: Die Sage von Heinrich dem Löwen bei den Slaven. Mü. 1975, 74–113. – [17] Kudrun. ed. B. Symons. Tübingen [4]1964, V. 1126–1135. – [18] cf. Graf, A.: Miti, leggende e superstizioni del medio evo 2. Turin 1893, 303–335. – [19] Lecouteux (wie not. 1) 59 sq. – [20] ibid., 60. – [21] Huet (wie not. 7). – [22] Ghouirgate, A.: Des Mille et une Nuits à la littérature médiévale française. In: Weber, E. (ed.): Les Mille et une Nuits. Toulouse 1994, 213–220. – [23] Tekinay (wie not. 8) 138 sq., 152 sq. – [24] Ergänzend zu AaTh: MNK; van der Kooi. – [25] MNK 322*; cf. Lecouteux, C.: Der Menschenmagnet. In: Fabula 24 (1983) 195–214.

Gagny Claude Lecouteux

Magnum speculum exemplorum → Speculum exemplorum

Mahābhārata

1. Allgemeines – 2. Textgeschichte – 3. Inhalt – 3.1. Haupterzählung – 3.2. Eingeschobenes Erzählgut – 4. Rezeption – 4.1. Indien – 4.2. Südostasien – 4.3. Westen – 5. Forschungsgeschichte

1. Allgemeines[1]. Das M. (wörtl.: Die große [Erzählung vom Krieg] des Bhārata-Geschlechts) ist eine der beiden großen epischen Sanskritdichtungen des alten → Indien. Neben dem → *Rāmāyaṇa* und vielleicht mit größerem Recht als dieses kann es als das ind. Nationalepos bezeichnet werden: Alle damals bekannten Völkerschaften des ind. Subkontinents sind an dem Geschehen beteiligt. Als Epos ist das M. allerdings nur unvollkommen charakterisiert: Die alte Heldendichtung wurde durch große Mengen andersartigen, meist lehrhaften Materials erweitert und hat damit einen enzyklopädischen Charakter erhalten, hinter dem die Haupthandlung streckenweise völlig zurücktritt. Zusammen mit dem *Harivaṃśa*, einem der Kindheit und Jugend des Gottmenschen Kṛṣṇa gewidmeten Anhang, hat das M. in seinen Vulgata-Fassungen einen Umfang von mehr als 200 000 Verszeilen und gehört damit zu den längsten Dichtungen der Weltliteratur. Es ist in 18 Bücher (parvan: Knoten) von unterschiedlicher Länge eingeteilt, darüber hinaus in 100 kleinere Texteinheiten (ebenfalls parvan genannt), diese teilen sich wiederum in Vortragseinheiten (adhyāya), die durchschnittlich 30–40 Strophen umfassen. Die Sprache des M. ist ein einfaches, nicht immer den grammatischen Regeln der gelehrten Sprache folgendes Sanskrit.

2. Textgeschichte. Das M. geht offenbar auf die Tradition der Sūtas zurück[2], den Adligen nahestehende Barden, die eine mündl. improvisierende Technik beherrschten, wovon u. a. → Formelhaftigkeit und strukturelle Eigenheiten des M. zeugen[3]. Erste Erwähnungen eines Textes mit dem Titel *Bhārata* bzw. M. finden sich im 5./4. Jh. v. u. Z. in der spätvedischen Sūtra-Lit. und in der Grammatik des Pāṇini. Schon früh scheint das M. in die Überlieferung der Brahmanen integriert worden zu sein. Sein angeblicher Verf., Kṛṣṇa Dvaipāyana, bekannt als Vyāsa (Ordner, Kompilator), soll auch die der religiösen Lit. zugehörigen Veden und Purāṇas gesammelt und geordnet haben[4]. Sein Schüler Jaimini war Oberhaupt einer vedischen Schule, die sich anscheinend auch mit dem M. befaßt hat[5], während sein Schüler Vaiśampāyana das Epos anläßlich des ‚Schlangenopfers' des Königs Janamejaya zum erstenmal vorgetragen haben soll. Der äußere Rahmen der Dichtung legt das M. Vaiśampāyanas Schüler, dem Sūta Ugraśravas, in den Mund, der es einer Gruppe von Brahmanen bei einer zwölf Jahre dauernden Opferveranstaltung vorträgt.

Bei der weiteren Entwicklung des Textes scheint bes. das brahman. Geschlecht der Bhṛgus/Bhārgavas Einfluß ausgeübt zu haben[6]. Offenbar ist der Text über Jh.e gewachsen und umgestaltet worden. Nach Aussage des M. gab es neben der umfangreichen auch kürzere Fassungen. Die heute maßgebliche kritische Ausg.[7] scheint auf eine Fassung zurückzugehen, die kaum älter als 400 n. u. Z. sein dürfte[8] und schon weitgehend denselben enzyklopädischen Charakter wie die Vulgata-Versionen[9] zeigt. Offenbar hat es eine nord- und eine südind. Rezension gegeben, die sich dann jeweils in zahlreiche regionale Überlieferungen aufspalteten; zwischen diesen nehmen die Vulgata-Versionen eine Mittelstellung ein.

3. Inhalt[10]

3.1. Haupterzählung[11]. Das Zentrum des M. bildet der Bericht vom Krieg der fünf Pāṇḍavas und ihrer Alliierten gegen ihre bösen Vettern, die hundert Kurus (oder Kauravas).

Die ersten fünf Bücher leiten auf das Hauptgeschehen hin, wobei die Geschichte von Anfang an erzählt wird, d. h. nicht nur Kindheit und Jugend der Helden, sondern auch die Vorgeschichte von der Generation der Urgroßväter an. Trotz der realpolitisch-juristisch konzipierten Handlung weist der Anfangsteil auch märchenhafte Elemente auf: Die fünf Hauptheldеn (die drei Söhne der Kuntī, Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, und die beiden Söhne der Mādrī, die Zwillinge Nakula und Sahadeva), juristisch gesehen Söhne des Pāṇḍu, werden von Göttern gezeugt (Mot. T 518), deren Teilinkarnation sie zugleich sind. Ihre Widersacher, Inkarnationen von Dämonen, entstehen aus einem Fleischklumpen, der in 101 Stücke zerfällt (100 Söhne und eine Tochter, cf. Mot. T 569.1). Kindheit und Jugend sind reich an Abenteuern: Die Pāṇḍavas müssen sich der Mordanschläge ihrer Vettern erwehren. Sie retten sich und haben im Wald Kämpfe mit Dämonen zu bestehen. Sie gewinnen die Königstochter Draupadī als gemeinsame Braut (Mot. T 146.1) bei einem Bogenwettschießen (Mot. H 326.1.2), bei dem sie als → Brahmanen verkleidet auftreten. Arjuna heiratet später noch eine zweite Frau, die von ihm entführte Schwester seines Vetters Kṛṣṇa (→ Brautraub). Das Reich wird zwischen Pāṇḍavas und Kurus geteilt. Arjuna und Kṛṣṇa helfen dem Feuergott Agni, einen Wald mit allen Lebewesen zu verbrennen.

Mit dem 2. Buch beginnen die eigentlichen Verwicklungen: Yudhiṣṭhira, der älteste der fünf Brüder, verliert im Würfelspiel (Mot. K 92) gegen seinen Onkel Śakuni, der für die Seite der Kurus spielt (2. Buch). Die Pāṇḍavas müssen für zwölf Jahre im Waldexil leben – in dieser Zeit gelangt Arjuna in den Himmel (Mot. F 12), wo ihm die Götter magische Waffen (Mot. D 1080) verleihen (3. Buch). Danach müssen die Pāṇḍavas noch ein Jahr unerkannt unter Menschen verbringen. Zu diesem Zweck verdingen sie sich in verschiedenen Verkleidungen am Hofe des Königs Virāṭa (4. Buch). Obwohl alle Bedingungen erfüllt sind, erhalten die Pāṇḍavas ihre Hälfte des Reiches nicht wieder zurück, und nach dem Scheitern aller Vermittlungsversuche wird der Krieg unvermeidlich (5. Buch).

In einer 18 Tage währenden Schlacht fallen nacheinander die vier großen Feldherren der Kurus und diese selbst (6.–9. Buch). Aber auch das Heer der Pāṇḍavas wird in einem nächtlichen Überfall von Asvatthāman, einem der wenigen überlebenden Anhänger der Kurus, völlig vernichtet (10. Buch). Die Klage der Frauen bildet den Abschluß der Schlachtenbücher (11. Buch). Auf dem Schlachtfeld liegengeblieben ist der tödlich verwundete alte Bhīṣma, Großonkel der Pāṇḍavas, zu dem sich diese nun begeben, um von ihm Staatskunst, Moral, Philosophie und Religion zu lernen (12. und 13. Buch). Nach Bhīṣmas Tod vollziehen die Pāṇḍavas das ein Jahr in Anspruch nehmende Pferdeopfer, um sich von ihren Sünden zu reinigen (14. Buch). Den Inhalt der letzten, z. T. ganz kurzen Bücher bilden Totenbeschwörung, Tod der älteren Generation in einem Waldbrand (15. Buch), Tod Kṛṣṇas nach einem selbstzerstörerischen Kampf seines Clans (16. Buch) und letzte Wanderung der Pāṇḍavas (17. Buch), die beim heiligen Berg Meru mit ihrer Aufnahme in den Himmel endet (18. Buch).

3.2. Eingeschobenes Erzählgut[12]. Die Haupterzählung ist durch zahlreiche Einschübe mit Geschichten und Belehrungen unterbrochen, die der Erläuterung, Unterstreichung und Kommentierung des Hauptgeschehens dienen. Oft ist eine rudimentäre Erzählung nur Anknüpfungspunkt für lange Dialoge und Lehrreden; andere Erzählungen haben bedeutenden Umfang, wie z. B. die Liebesgeschichte von Nala und Damayantī (3, 50–78)[13], in der Parallelen zur *Odyssee* → Homers gesehen wurden[14]. Ähnlich bekannt ist die Erzählung von der treuen Sāvitrī, die ihren Gemahl vom Todesgott zurückgewinnt (3, 277–283).

Das M. ist eine der wichtigsten Qu.n der hinduist. Mythologie. Fast alle großen Göttermythen sind hier vertreten, oft in mehreren Var.n.

Der alte vedische Mythos vom Falken oder Adler, der den Trank der → Unsterblichkeit aus dem Himmel holt (cf. Mot. H 1321), wird im M. zu einer ausführlichen Erzählung mit volkstümlichen Motiven (wettende Tiere: Mot. N 2.1; 1, 18–30)[15]. Eine Var. der vorderasiat. Flutsagen (→ Sintflut) ist die Erzählung von Manu und dem Fisch (3, 185; Mot. A 1027). Bes. im 1. Buch finden sich zahlreiche Erzählungen von den Stammvätern der ind. Völkerschaften und von sonstigen Königen der Vorzeit, z. B. die Erzählung von König Yayāti, der sich von seinem jüngsten Sohn das Alter abnehmen läßt (1, 70–80; cf. Die verschenkten → Lebensjahre).

Nicht selten sind die Götter Teilnehmer am Geschehen. Oft illustrieren die Erzählungen die Rivalität zwischen dem Kriegeradel der Kṣatriyas und den Brahmanen, wobei letztlich die Überlegenheit der Brahmanen demonstriert wird, wie z. B. in der Geschichte von Rāma Jāmadagnya, der die Kṣatriyas vernichtet und fünf Seen mit ihrem Blut füllt (3, 115–117). Eine große Rolle spielen die Ṛṣis (hl. Seher und Asketen), die dank religiöser Praktiken über magische Kräfte verfügen. Auf einen alten Regenzauber (Mot. D 2143.1.12) weist die nicht nur im M. (3, 110–113) belegte Erzählung von der Verführung des Asketensohnes Ṛśyaśṛṅga, der nie eine Frau gesehen hat (Mot. J 1745; Var. der → Einhorn-Erzäh-

lungen und Berührung mit dem Enkidu des → *Gilgamesch*-Epos, cf. Mot. D 733.1)[16]. Beschreibungen von Wallfahrten (3, 80–153; 9, 34–53) geben Anlaß zu zahlreichen an die hl. Orte geknüpften mythischen und ätiologischen Erzählungen. Das 12. Buch enthält die meisten der Fabeln:

12, 112: Der Schakal als Minister des Tigerkönigs tritt wegen der Intrigen der Rivalen zurück. – 12, 113: Das Kamel wünscht sich einen langen Hals und wird von Schakalen gefressen, als es seinen Kopf bei Regen in eine Höhle steckt. – 12, 117: Ein Weiser verwandelt seinen Hund nacheinander in Leopard, Tiger, Elefant, Löwen und Śarabha (achtbeiniges Fabeltier; Mot. D 610). – 12, 135: Als ihr Teich abgelassen wird, kommt von drei Fischen nur der dümmste um (AaTh 246: *The Hunter Bends the Bow*). – 12, 136: Die Freundschaft von Maus und Katze dauert so lange wie die gemeinsamen Interessen (Mot. J 426; cf. AaTh 75: → *Hilfe des Schwachen*). – 12, 137: Der Vogel Pūjanī hackt aus Rache dem Königssohn die Augen aus.

In anderen Büchern finden sich folgende Fabeln: Der Schakal versetzt seine Freunde (Tiger, Maus, Wolf, Ichneumon) durch Lügen in Angst, um die Beute selbst zu fressen (cf. AaTh 8**: *The Fox Summons the Animals to the Reindeer Slaughter*)[17]. – 2, 38, 30–37: Die Vögel vertrauen der scheinheiligen Gans ihre Eier an (cf. Mot. K 2010). – Der Kater als falscher Asket überlistet die Mäuse (AaTh 113 B: → *Scheinbüßende Tiere*)[18]. – 5, 62, 5–14: Zwei Vögel fliegen mit dem Netz des Vogelstellers auf, gehen aber wegen Uneinigkeit zugrunde (Mot. K 687). – 8, 28: Die überhebliche Krähe scheitert beim Wettfliegen mit der Wildgans (Mot. L 394). – 12, 150 sq.: Der Śalmali-Baum bricht, als er den Wind herausfordert (cf. AaTh 298 C*: → *Baum und Rohr*).

Andere populäre Erzählmotive finden sich über das ganze M. verstreut:

Erzählungen von Nāgas (Mot. B 91.1), Schlangen, die sich in Menschen verwandeln können (bes. in Buch 1); sonstige → Tierverwandlungen, z. T. in Verbindung mit der Karma-Lehre (Mot. E 610); Götter in Tiergestalt, bes. um Menschen auf die Probe zu stellen (cf. Mot. H 1573.2.2; K 1811); Verwandlung von Frau in Mann (5, 192 sq.; → Geschlechtswechsel); → Wiederbelebungsmagie (1, 71; Mot. E 52); die fliegende Festung Saubha (3, 17–23; cf. Mot. F 771.2.1); der nur an den Fußsohlen verwundbare Kṛṣṇa (13, 144, 21 sq., 38 sq.; → Achillesferse).

4. Rezeption[19]

4.1. Indien. Das M. ist in Indien als autoritativer Lehrtext und Wissenskompendium, bes. aber als Ratgeber in Fragen der Moral, des praktischen Nutzens und des Weges zur Erlösung aufgefaßt worden, als ‚fünfter Veda', der – von der brahman. Elite gutgeheißen und propagiert – auch breiteren Schichten offenstand[20]. Seine religiöse Bedeutung verdankt es u. a. dem Umstand, daß Kṛṣṇa, der Vetter und Freund der Pāṇḍavas und Verkünder der *Bhagavadgītā* (6, 23–40), mit dem Hochgott Viṣṇu identifiziert wurde. Auf die spätere Sanskritliteratur hat es vielfältigen Einfluß ausgeübt[21]. Abgesehen von Nachdichtungen – so etwa der *Bhāratamañjarī* des Kṣemendra (1037) oder dem *Bālabhārata* des Amaracandra (13. Jh.) – und Dramatisierungen des Gesamtwerkes haben in zahllosen Fällen einzelne Episoden der Haupterzählung oder die im M. enthaltenen eingeschobenen Legenden und Mythenversionen als Grundlage späterer Dichtungen gedient. Am bekanntesten sind einige der Dramen Bhāsas (ca 300 n. u. Z.?), Kālidāsas Drama *Śakuntalā* (um 400) und die Kunstepen *Kirātārjunīya* des Bhāravi (um 600) und *Śiśupālavadha* des Māgha (7. Jh.). Einzelne Erzählungen des M. haben der späteren Erzähllliteratur wie dem → *Pañcatantra* oder dem *Kathāsaritsāgara* des → Somadeva als Qu. gedient[22], und ca 50 Verse des → *Hitopadeśa* sind offenbar dem M. entnommen oder von ihm beeinflußt[23].

Gestalten des M. kommen auch in der erzählenden Lit. der → Jainas[24] und im → Buddhist. Erzählgut (→ *Jātaka*)[25] vor, wenn auch die epische Handlung hier in z. T. stark veränderter Form erscheint. In der religiösen Lit. der Hindus sind bes. die Purāṇas, speziell diejenigen der Viṣṇu-Verehrer, von der M.-Tradition beeinflußt. Im MA. haben M.-Übers.en oder -Nachdichtungen in einigen Fällen die Verwendung der Volkssprachen zu literar. Zwecken eingeleitet. Dies gilt bes. im Bereich der drawid. Sprachen, wo die M.-Rezeption im 8. Jh. einsetzt (cf. → Drawid. Erzählgut)[26], während im Bereich der ide. Sprachen des Nordens das einfache Sanskrit des Epos wohl länger verstanden worden ist und die Übertragung in die Volkssprachen dementsprechend später, im 14. Jh., anfing[27]. Seitdem sind zahllose Bearb.en des M. in allen ind. Sprachen entstanden, bis zu Fassungen für den Unterricht in Volksschulen und modernen Comics. Neben diesen volkstümlichen schriftl. Versionen hat auch mündl. Überlieferung durch fah-

rende Sänger und Erzähler den Stoff des Epos in Indien lebendig erhalten[28]. Zur Popularität des M. Ende des 20. Jh.s hat gleichfalls eine 93teilige Fernsehserie beigetragen (die auch in Großbritannien gesendet wurde)[29].

Das traditionelle ind. Theater entnimmt seine Stoffe gerne den alten Epen[30], so auch das in Kerala beheimatete Tanzdrama Kathakali[31]. Im volksreligiösen Bereich ist die M.-Überlieferung oft in regionale und lokale Kulte eingegangen, und M.-Festivals können in den dörflichen Jahresfestzyklus integriert sein[32]: Die fünf Pāṇḍava-Brüder werden einzeln oder als Gruppe verehrt, und der vergöttlichten Heldengattin Draupadī sind in Südindien Hunderte von Tempeln gewidmet[33].

Im hochliterar. Bereich hat das M. bis in die neueste Zeit vielfach nachgewirkt[34]. Über Indien hinaus bekannt wurde der satirische Roman *The Great Indian Novel* von S. Tharoor (L. 1989), in dem der Verf. die jüngste ind. Geschichte auf Personen und Ereignisse des M. projiziert.

4.2. Südostasien[35]. Mit dem um die Mitte des 1. Jahrtausends n. u. Z. aufblühenden Handelsverkehr und der Gründung von durch die ind. Kultur beeinflußten Staaten gelangte (neben dem *Rāmāyaṇa*, das vielfach, so in → Birma und → Thailand, eine größere Rolle spielt als das M.) auch das M. nach Südostasien, so nach → Kambodscha[36] und vor allem nach → Indonesien[37]. Auf Java entstand um 1000 n. u. Z. eine M.-Fassung in altjavan. Prosa, der später weitere in der M.-Tradition stehende literar. Werke folgten, z. B. das *Bhāratayuddha* (1157). Nach dem Eindringen des Islam konnte sich die M.-Tradition noch auf Bali halten[38]. Das M. liefert zahlreiche Themen für das ind. und indones. → Schattenspiel. U. d. T. *Hikayat Pāndawa Djaya* ist das M. auch in die malai. Lit. eingegangen (→ Malaien)[39].

4.3. Westen[40]. Das M. scheint im 6. Jh. unter den Sassaniden in Iran bekannt geworden zu sein (Brief des Priesters Tansar an den König von Tabaristan)[41]. Drei der Tierfabeln aus dem 12. Buch des M. sind offenbar in die mittelpers. Fassung von → *Kalila und Dimna* gelangt[42]. Teile einer mittelind., stark abweichenden und vereinfachten M.-Version aus Sindh sind direkt ins Arabische und von dort 1026 ins Persische übers. worden[43]. Eine vollständige Übers. des M. ins Persische wurde 1585 unter dem Moghul-Herrscher Akbar vollendet[44].

Ob die klassische Antike Kenntnis vom M. hatte, bleibt trotz einer → Vergil betreffenden Vermutung[45] zweifelhaft. Die Parabel vom Mann im → Brunnen (Tubach, num. 5022), die durch → *Barlaam und Josaphat* im MA. bekannt wurde, ist zwar ind. Ursprungs, geht aber wohl nicht direkt auf das M. (11, 5–6) zurück. Erst seit C. Wilkins' *Bhagavadgītā*-Übers. (1785) wurde das M. als solches in Europa in gebildeten Kreisen bekannt, doch beschränkt sich die Wirkung des Textes im Westen im wesentlichen auf die religiös-phil. Lehren der *Bhagavadgītā*. Neuerliches Interesse für das M. hat Peter Brooks Dramatisierung und Verfilmung (1989) geweckt[46].

5. Forschungsgeschichte. Das M. ist in Europa erst nach und nach zum Gegenstand des Forschungsinteresses geworden[47]. Zunächst wurden nur solche Abschnitte ediert und übersetzt, die im ZA. der Romantik als uralte Weisheit des Ostens oder naive Volksdichtung auf Interesse stießen. Als seit 1834 mit der editio princeps der Gesamttext zugänglich wurde, begann die Auswertung des M. als hist. Quelle für die älteste Geschichte und Geographie Indiens[48]. Die Bewertung des Epos als hist. Quelle ist bis heute in der ind. Geschichtsschreibung üblich; auch in der westl. Forschung wurde versucht, den epischen Krieg hist. zu fixieren.

Als literar. Werk erregte das M. im Westen wegen der Kombination von Heldendichtung mit erzählerischem und didaktischem Material Befremden. Typisch für die Auffassung der Romantik war der Versuch A. Holtzmanns, das Epos auf eine Heldendichtung im Stil des → *Nibelungenliedes* zu reduzieren[49]. Die von ihm eingeleitete analytische Richtung wurde für die westl. M.-Forschung zunächst bestimmend[50]. Einen die Einheit betonenden Standpunkt nahm dagegen J. Dahlmann ein, der den Sinn des nach seiner Auffassung von einem vorbuddhist. Dichter stammenden Epos in der Illustration der geltenden Morallehre durch die epische Handlung sah[51]. Seine Thesen lösten eine lebhafte Diskussion aus, stie-

ßen aber im Westen weitgehend auf Ablehnung. In Indien dagegen, wo man seit jeher gewohnt war, die Dichtung als ein einheitliches Ganzes anzusehen, war die Reaktion positiver. Hier sind bis heute Auffassungen von Vyāsa, dem Weisen und großen Dichter, als Autor des M. populär geblieben[52], ebenso wie hier Moral und Recht (dharma) betreffende Fragen mit Vorliebe diskutiert werden[53]. Den philol., vor allem den analytischen Methoden kritisch gegenüber stand auch der Sozialanthropologe G. J. Held, der die Gesamtstruktur des M. in Analogie zu einer dualen Stammesstruktur deutete[54].

Natur-, speziell jahresmythol. Deutungen sind von A. Ludwig und neuerdings wieder von G. von Simson vorgeschlagen worden[55]. Durch die Anwendung von G. → Dumézils System der drei sozialen Funktionen auf die fünf Pāṇḍavas und die Aufdeckung der Korrespondenzen zwischen diesen und anderen M.-Helden einerseits und vedischen oder sogar vorvedischen Göttern haben S. Wikander und später Dumézil selbst das M. von idg. Traditionen her zu verstehen versucht[56]. Auf diesen sollen im übrigen auch die auffälligen Parallelen bei → Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 8: Schlacht bei Brávellir) beruhen[57]. M. Biardeau dagegen gelangt in ihrer Deutung vom klassischen Hinduismus her zu völlig anderen Ergebnissen[58]. A. Hiltebeitel bemüht sich, zwischen beiden Perspektiven zu vermitteln[59]. Strukturelle Übereinstimmungen zwischen Epos und Ritual wurden u. a. von C. Z. Minkowski beschrieben[60]. Für die Vk. am ergiebigsten sind die Arbeiten von P. A. Grincer und Ja. V. Vasilkov[61]. Grincer behandelt das M. auf vergleichender Grundlage als Ergebnis mündl. improvisierender Ependichtung und stuft es in die Kategorie der späten Epen ein, in der die Gegner des Helden nicht mehr übernatürliche Wesen (Drachen), sondern Menschen sind. Grincers Auffassung, daß die Übereinstimmung zwischen Mythos und Epos nur die Struktur der Komposition betreffe, dürfte sich im Lichte der Forschungsergebnisse Wikanders, Dumézils und anderer nicht halten lassen. Die ind. Vk. ist naturgemäß mehr an den folkloristischen Nachwirkungen des M. im heutigen Indien als an den Ursprüngen des Epos interessiert[62].

[1] Hoffmann, H.: M. In: KNLL 19 (1992) 61 sq.; Winternitz, M.: Geschichte der ind. Litteratur 1. Lpz. 1908, 259–403; id.: A History of Indian Literature 1. Kalkutta 1927, 311–475; Holtzmann, A. [d. J.]: Das M. und seine Theile 1–4. Kiel 1892–95; Hopkins, E. W.: The Great Epic of India. New Haven, Conn. [2]1920; Oldenberg, H.: Das M. Göttingen 1922; Nooten, B. A. van: The M. N. Y. 1971; Grincer, P. A.: Drevneindijskij ėpos, genezis i tipologija (Das altind. Epos, Genesis und Typologie). M. 1974; J. of South Asian Literature 20 (1985) 1–168 (Themenheft zum M.); Dandekar, R. N. (ed.): The M. Revisited. Neu Delhi 1990; Stietencron, H. von u. a. (edd.): Epic and Purāṇic Bibliography (up to 1985) 1–2. Wiesbaden 1992. – [2] Dandekar, R. N.: The M. Origin and Growth. In: id.: Select Writings 3. Delhi 1981, 65–85. – [3] Vasilkov, Ja. V.: Ėlementy ustno-poėtičeskoj techniki v Machabcharate (Elemente der mündl.-poetischen Technik im M.). In: Literatury Indii. ed. I. S. Rabinovič. M. 1973, 3–23; Grincer (wie not. 1); Ingalls, D. H. H. und D. H. H. junior: The M. Stylistic Study, Computer Analysis, and Concordance. In: J. of South Asian Literature 20 (1985) 17–46, hier 17–27. – [4] Sullivan, B. M.: Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the M. A New Interpretation. Leiden 1990. – [5] Parpola, A.: On the Jaiminīya and Vādhūla Traditions of South India and the Pāṇḍu/Pāṇḍava Problem. In: Studia Orientalia 55 (1984) 3–42. – [6] Goldman, R. P.: Gods, Priests and Warriors. The Bhṛgus of the M. N. Y. 1977. – [7] M. 1–19, Suppl. (Harivaṃśa) 1–2. ed. V. S. Sukthankar u. a. Poona 1933–71 (alle Stellenangaben nach dieser Ausg.); The M. 1–3. Übers. J. A. B. van Buitenen. Chic. 1973/75/78 (bis Buch 5). – [8] cf. Schlingloff, D.: The Oldest Extant Parvan-List of the M. In: J. of the American Oriental Soc. 89 (1969) 334–338; Fitzgerald, J. L.: India's Fifth Veda. The M.'s Presentation of Itself. In: J. of South Asian Literature 20 (1985) 124–140, hier 127. – [9] Ausg.n: M. 1–4. Kalkutta 1834–39; M. 1–18. Bombay 1862–63 (mit Nīlakaṇṭhas Kommentar); M. 1–19. Übers. K. M. Ganguli. (Kalkutta 1883–96) Delhi [3]1972–76 (nach dem Verleger bekannt als ‚P. C. Roy's Translation'); weitere Ausg.n und Übers.en cf. Stietencron (wie not. 1) 742–775. – [10] Jacobi, H.: M. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausg.n. Bonn 1903 (Nachdr. Hildesheim 1980); Sörensen, S.: An Index to the Names in the M. L. 1904–25 (Nachdr. Delhi 1963). –

[11] van Nooten (wie not. 1) 5–42. – [12] Winternitz (wie not. 1) 319–362; Porzig, W.: Die wichtigsten Erzählungen des M. 1–2. Lpz. 1923/24; Dange, S. A.: Legends in the M., with a Brief Survey of Folk-tales. Delhi 1969; Navanati, R. I.: Secondary Tales of the Two Great Epics. Ahmedabad 1982, 89–161. – [13] cf. Stietencron (wie not. 1) Reg. s. v. Nalopākhyāna. – [14] Schwarz, F. F.: Nalopakhyana und Odyssee. In: Festschr. H. Gerstinger. Graz 1966, 79–96; Gresseth, G. K.: The Odyssey and the Nalopākhyāna. In: Transactions of the American Philo-

logical Assoc. 109 (1979) 63–85. – [15] Simson, G. von: Myter, eventyr og epos. Et bidrag ut fra indisk materiale. In: Tradisjon 15 (1985) 19–34 (strukturalistische Analyse). – [16] id.: Ṛśyaśṛṅga. Ursprung und Hintergrund. In: Kahrs, E. (ed.): Kalyāṇamitrārāgaṇam. Festschr. N. Simonsson. Oslo 1986, 203–228. – [17] M. 1862–63 (wie not. 9) t. 1, 140, 25–49. – [18] ibid. 5 (1862) 160. – [19] van Nooten (wie not. 1) 81–120; Holtzmann (wie not. 1) t. 4. – [20] Fitzgerald (wie not. 8). – [21] Ghosh, J.: Epic Sources of Sanskrit Literature. Kalkutta 1963. – [22] van Nooten (wie not. 1) 89. – [23] Sternbach, L.: The Hitopadeśa and Its Sources. New Haven, Conn. 1960, 18 sq. – [24] van Nooten (wie not. 1) 91 sq. – [25] ibid., 81 sq.; Lüders, H.: Die Jātakas und die Epik. In: ZDMG 58 (1904) 687–714; Franke, R. O.: Jātaka-M.-Parallelen. In: Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes 20 (1906) 317–372. – [26] cf. van Nooten (wie not. 1) 94–96. – [27] ibid., 92–94. – [28] cf. Smith, J. D.: Scapegoats of the Gods. The Ideology of the Indian Epics. In: Blackburn, S. H. u. a. (edd.): Oral Epics in India. Berk. 1989, 176–194. – [29] Lal, P. (ed.): Vyasa's M. Creative Insights. Kalkutta 1992, 167–200. – [30] Frasca, R. A.: The Theater of the M. Terukūttu Performances in South India. Honolulu 1990. – [31] Zarrilli, P.: The Kathakali Complex. Neu Delhi 1984. – [32] Reddy, B. K.: M. Yagnam in Rayalaseema. In: Folklore (Calcutta) 23 (1982) 102–104. – [33] Hiltebeitel, A.: The Cult of Draupadī 1–2. Chic. 1988–91 (mit Lit.). – [34] van Nooten (wie not. 1) 113–119; Das, S. K.: A History of Indian Literature. 1911–1956. Neu Delhi 1995, 123–141; Mahapatra, S.: The M. and Modern Indian Literature. Neu Delhi 1988; Dandekar (wie not. 1) 245–289; Lal (wie not. 29). – [35] van Nooten (wie not. 1) 96–107. – [36] Sarkar, K. K.: Early Indo-Cambodian Contacts (Literary and Linguistic). In: Viśva-Bhāratī Annals 9 (1968) 1–77. – [37] Gonda, J.: Old Javanese Literature. In: Kähler, H. (ed.): Hb. der Orientalistik 3, 3, 1. Leiden 1976, 187–245; Sears, L. J.: Javanese M. Stories. Oral Performances and Written Texts. In: Flueckiger, J. B./Sears, J. J. (edd.): Boundaries of the Text. Epic Performances in South and Southeast Asia. Ann Arbour, Mich. 1991. – [38] Zurbuchen, M. S.: Palm Leaf and Performance. The Epics in Balinese Theater. In: Flueckiger/Sears (wie not. 37) 127–140. – [39] cf. van Nooten (wie not. 1) 105; Taib Bin Osman, M.: Classical and Modern Malay Literature. In: Kähler (wie not. 37) 117–186, hier 125. – [40] van Nooten (wie not. 1) 107–112, 114. – [41] Wikander, S.: Tansarnāmeh och M. In: Acta Orientalia 30 (1966) 213–217. – [42] Blois, F. de: Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. L. 1990, bes. 61 sq. – [43] Reinaud, J. T.: Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde. In: J. asiatique 4,4 (1844) 114–209, hier bes. 158–169; Chatterji, S. K.: An Early Arabic Version of the M. Story from Sindh. In: Indo-Asian Culture 7 (1958/59) 50–71. – [44] cf. Rypka, J.: History of Iranian Literature. ed. K. Jahn. Dordrecht 1968, 448, cf. 299, 724. – [45] Lallemant, J.: Une Source de l'Énéïde. Le M. In: Latomus 18 (1959) 262–287. – [46] O'Connor, G.: The M. Peter Brook's Epic in the Making. San Francisco 1990; Text: Carrière, J.-C.: The M. Übers. P. Brook. L. 1988. – [47] Jong, J. W. de: The Study of the M. 1–2. In: Hokke Bunka Kenkyū 10,3 (1984) 1–19; ibid. 11,3 (1985) 1–21. – [48] Lassen, C.: Beitr.e zur Kunde des Ind. Alterthums aus dem M. In: Zs. für die Kunde des Morgenlandes 1 (1837) – 4 (1842); id.: Ind. Alterthumskunde 1. Bonn 1847. – [49] Holtzmann, A. [d. Ä.]: Die Kuruinge. Ein ind. Heldengedicht. Karlsruhe 1846. – [50] cf. Sørensen, S.: Om M.s stilling i den indiske literatur. Kop. 1883; Hauptvertreter der Richtung waren Hopkins und Winternitz (wie not. 1). – [51] Dahlmann, J.: Das M. als Epos und Rechtsbuch. B. 1895; id.: Genesis des M. B. 1899. – [52] cf. Sukthankar, V. S.: On the Meaning of the M. Bombay 1957; Fitzgerald (wie not. 8) 126. – [53] Mehendale, M. A.: Reflections on the M. War. Simla 1995. – [54] Held, J. G.: The M. An Ethnological Study. L. 1935; Kosambi, D. D.: The Autochthonous Element in the M. In: J. of the American Oriental Soc. 84 (1964) 31–44. – [55] Ludwig, A.: Über die mythische Grundlage des M. (Sb.e der Kgl. Böhm. Ges. der Wiss.en 1895, 9). Prag 1895; Simson, G. von: The Mythic Background of the M. In: Indologica Taurinensia 12 (1984) 191–223; id.: Die zeitmythische Struktur des M. In: Sternemann, R. (ed.): Bopp-Symposium 1992 der Humboldt-Univ. zu Berlin. Heidelberg 1994, 230–247. – [56] Wikander, S.: Pāṇḍavasagan och M.'s mytiska forutsetningar. In: Religion och Bibel 6 (1947) 27–39 (frz. in: Dumézil, G.: Jupiter, Mars, Quirinus 4. P. 1948, 37–53 [mit Dumézils Kommentar, 55–85]); Dumézil, G.: Mythe et épopée 1. P. 1968; cf. ferner de Jong (wie not. 47) t. 2, 19 sq., not. 2. – [57] Wikander, S.: Germ. und indo-iran. Eschatologie. In: Kairos 2 (1960) 83–88. – [58] Biardeau, M.: Études de mythologie hindoue 4–5. In: Bulletin de l'École française d'Extrême Orient 63 (1976) 11–263; ibid. 65 (1978) 87–237. – [59] Hiltebeitel, A.: The Ritual of Battle. Krishna in the M. N. Y. 1976 (Nachdr. N. Y. 1990); cf. auch Katz, R.: Arjuna in the M. Columbia, S. C. 1989. – [60] Minkowski, C. Z.: Janamejaya's sattra and Ritual Structure. In: J. of the American Oriental Soc. 109 (1989) 401–420. Als verfehlt anzusehen ist die ritualistische Deutung von Gehrts, H.: M. Das Geschehen und seine Bedeutung. Bonn 1975. – [61] Jong, J. W. de: Recent Russian Publ.s on the Indian Epic. In: Adyar Library Bulletin 39 (1975) 1–42; cf. id. (wie not. 47) t. 2, 11–19; zu späteren Arbeiten der beiden Russen cf. Stietencron (wie not. 1). – [62] Singh, K. S. (ed.): M. in the Tribal and Folk Traditions of India. Simla 1993.

Oslo Georg von Simson

Mahl der Einfältigen (AaTh 1260, 1260 A, 1263). Unter diesem Lemma werden Schwänke subsumiert, in deren Handlungsver-

lauf dumme oder einfältige Protagonisten sich den Wohlgeschmack einer Mahlzeit einbilden oder z. T. bis ins Absurde gesteigerte törichte Handlungen bei der Zubereitung oder dem Verzehr von Essen vornehmen (→ Dummheit).

AaTh 1260: *The Porridge in the Ice Hole*[1] erzählt von ergebnislosen Kochversuchen einer Gruppe dummer Menschen, die dabei meist ihr Leben verlieren:

Zur Herstellung von Essen wird eine große Menge Nahrungsmittel in ein Gewässer (in eine brodelnde Stelle des Wassers, die den Handlungsträgern zum Kochen geeignet erscheint) geschüttet. Da die Mahlzeit am Grund des Gewässers vermutet wird, springt einer zum Kosten hinein. Als er nicht wieder auftaucht, springen die übrigen hinterher aus Angst, der erste esse alles allein.

Zu AaTh 1260 werden auch Var.n mit dem Motiv des selbstkochenden → Kessels gezählt:

Mehrere Männer (ein Mann) kaufen einen angeblich selbstkochenden Kessel. Doch der Topf kocht nicht von selbst. (1) Sie werfen ihn ins Wasser. Da das Wasser beim Versinken des Topfes brodelt, denken sie, er koche doch von selbst; einer (alle) springen ins Wasser[2]. (2) Der Mann ‚züchtigt' den Topf auf den Rat des Verkäufers hin und zerschlägt ihn dabei[3].

Das Motiv vom selbstkochenden Kessel – ebenso wie das Motiv von den Dummen, die ins Wasser springen – ist aus anderen Erzählkontexten[4] bekannt, bes. aus westeurop. Var.n von AaTh 1535: → *Unibos* (cf. auch AaTh 1539: → *List und Leichtgläubigkeit*)[5]. Im ital. Volksbuch *Storia di Campriano contadino* (um 1500)[6] sowie in der *Historia om de nordiska folken* (13,35; um 1520) des Olaus Magnus[7] wurde dieses Motiv schriftlich tradiert. Meist ist dabei die Geschichte aus der Perspektive des schlauen Topfverkäufers (→ Trickster) erzählt, während in AaTh 1260 der Schwerpunkt der Erzählung auf den erfolglosen Kochversuchen der Dummen liegt.

In dem von K. → Ranke[8] untersuchten Typ AaTh 1260 A: *Hare Soup*[9] unterliegen die Protagonisten der Illusion, eine schmackhafte Mahlzeit zu verzehren. Diese wird zubereitet, indem ein Tier oder eine Frucht (Korn, Birne) mit einer z. T. unverhältnismäßig großen Menge Wasser überwiegend nur flüchtig in Berührung kommt:

Wasser wird als würzige Brühe verzehrt, (1) obwohl ein Krebs (Heuschrecke, Tintenfisch), von dem die Protagonisten gehört hatten, daß er gut schmecke, schon längst dem kochenden Wasser entkommen ist[10], (2) weil der Schatten eines vorbeilaufenden Tieres (z. B. Hahn, Huhn) auf einen Wasserkessel fällt[11] (3) oder ein fliehender Hase durch eine Pfütze (Mühlteich) läuft, wodurch eine Hasensuppe entsteht[12].

Diese vor allem im dt.sprachigen Gebiet sowie in Belgien und den Niederlanden nachgewiesenen Var.n finden in einer fläm. Var. eine groteske Steigerung darin, daß sogar ein im fließenden Gewässer ertrinkender Hase dieses zur ‚ewigen' Suppe werden läßt[13]. In gleichstrukturierten Var.n mit Tieren als Protagonisten läßt eine Krähe (Sperling) ein Korn in einen Fluß (Pfütze, See) fallen und braut daraus Bier[14]. Im oriental. Erzählbereich weit verbreitet ist die Var. von → Hodscha Nasreddin, der sein Brot in einen Bach taucht, in dem vorher einige Enten schwammen, und der auf die Frage eines Vorübergehenden, was er da esse, antwortet: „Ententunke"[15]. Während im westl. Bereich eine Gruppe von Narren agiert, handelt es sich im oriental. Erzählbereich um einen einzelnen Narren „mit dem gleichen Gedanken der simplen Genügsamkeit"[16]. In korean. und südchin. Var.n reicht den Protagonisten das Waschen von vorher mit Fisch in Berührung gekommenen Händen bzw. das Auswaschen von zuvor mit Fleisch gefüllten Körben in Wasser, um dieses zur schmackhaften Suppe werden zu lassen[17]. Auffällig ist, daß es sich in den asiat. Var.n meist um Arme handelt und der soziale Bezug über die reale Bedürftigkeit in diesen Redaktionen offenkundig wird. Demgegenüber berührt in ma. arab. Texten ein wohlsituierter → Geiziger zum Verkauf angebotenes Fleisch, um sich dann zu Hause die Hände zu waschen und aus dem Waschwasser eine Suppe zu kochen[18].

Die von Ranke als Prototyp einer → generatio aequivoca (→ Polygenese) untersuchten Var.n von AaTh 1260 A fanden in unterschiedlichen Versionen weltweite Verbreitung[19]. Als gemeinsamen Grundzug der Redaktionen von AaTh 1260 A sieht er eine „einfältig pfiffige, nicht selten zur sozialen Selbstverspottung tendierende Genügsamkeit verbunden mit gemeinmenschlicher Anfälligkeit für Illusionen, die [...] fast schon wieder wie primitive Weisheit anmutet"[20].

AaTh 1263: *The Porridge Eaten in Different Rooms* erscheint als Episode in einer komple-

xen Handlung vorrangig in Verbindung mit AaTh 1384: → *Narrensuche*, AaTh 1245: → *Sonnenlicht im Sack* und AaTh 1450: → *Kluge Else*:

Ein Sohn (Ehemann) zieht hinaus in die Welt auf der Suche nach Menschen, die noch dümmer sind als seine Eltern (Frau). Dabei trifft er u. a. auf eine Familie (Dorfgemeinschaft), in der die Hausfrau (Bewohner) während einer Mahlzeit in einem fort mit einem Löffel in der Hand vom Tisch in den Keller (Scheune) läuft, um die zum Essen zugehörige Sahne zu holen. Erst sein Hinweis, diese doch lieber in einem Gefäß zum Tisch zu bringen, klärt die Betreffende(n) über die Unsinnigkeit ihrer Handlung auf.

Diese im Handlungsverlauf in allen bekannten Var.n nahezu identische und in ihrer Struktur konstante Episode ist am häufigsten in Nordosteuropa (karel., russ., litau., tschuwasch., lett. Var.n) nachgewiesen[21].

Die weite Verbreitung von AaTh 1260, 1260 A und 1263 steht im Zusammenhang mit allg. vorkommenden → Ortsneckereien. Oft erscheinen die Protagonisten als → Schildbürger ihrer Region. Die übertriebene Darstellung ihrer einfältigen bzw. törichten Verhaltensweisen ohne jeden Realitätsanspruch läßt das komische Element in den Vordergrund treten[22].

[1] Ergänzend zu AaTh 1260: Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Baughman; BFP; cf. auch BFP *1260***; Nowak, num. 415; Marzolph, U.: Nasreddin Hodscha. Mü. 1996, num. 551. – [2] cf. Schier, K.: Schwed. Volksmärchen. MdW [2]1974, num. 73; Christensen, A.: Molboernes vise gerninger. Kop. 1939, num. 5. – [3] cf. Kohl-Larsen, L.: Reiter auf dem Elch. Kassel 1971, 152–155 (lapp.). – [4] cf. Keller, W./Rüdiger, L.: Ital. Märchen. MdW 1959, num. 10. – [5] Müller, J.: Das Märchen vom Unibos. Jena [1934], 54–58. – [6] Storia di Campriano contadino. ed. A. Zenatti. Bologna 1884, 11–18, cf. 39–53. – [7] Liungman, Volksmärchen, 280, 308. – [8] Ranke, K.: Der Schwank vom Schmaus der Einfältigkeit (FFC 159). Hels. 1955. – [9] Ergänzend zu AaTh 1260 A: Rausmaa; Jason; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1200. – [10] z. B. Neumann, S.: Volksschwänke aus Mecklenburg. Aus der Slg R. Wossidlos. B. 1963, num. 428; id.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968, num. 27; Meyer, G. F.: Lönberger Dönken. Hbg/Lübeck 1922, 44 sq.; cf. auch Ranke (wie not. 8) 4–6. – [11] ibid., 6 sq. (liv.). – [12] z. B. Zs. des Vereins für rhein.-westfäl. Vk. 1 (1904) 268 sq.; Schmitz, J. H.: Sitte und Sagen des Eifler Volkes 1. Trier 1856, 107, num. 8; Zentralarchiv der dt. Volkserzählung, Marburg, num. 2630. – [13] Ons Volksleven 5 (1893) 135; Cornelissen, J.: Nederlandsche Volkshumor [...] 1. Antw. [1929], 254. – [14] Basset 1, num. 76; Scheu, H./Kurschat, A.: Pasakos apie paukščius. Žemait. Tierfabeln. Heidelberg 1913, num. 65; cf. Dh. 3, 238 (russ.); Bll. für Pommersche Vk. 2 (1893/94) 55, num. 1. – [15] Hodscha Nasreddin 1, 21, num. 40; cf. Finbert, E. J.: Les Contes de Goha. P. 1929, 155 (nordafrik.). – [16] Ranke (wie not. 8) 9. – [17] ibid., 10–13; cf. Eckhardt, A.: Korean. Märchen und Erzählungen [...]. St. Ottilien 1929, num. 26. – [18] Basset 2, 335, num. 81. – [19] Ranke (wie not. 8) 15. – [20] ibid., 4. –
[21] Ergänzend zu AaTh 1263: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; SUS; Cirese/Serafini. – [22] cf. Bausinger, 157.

Göttingen Martina Lüdicke

Mahlzeit im Himmel (AaTh 1806), eine zum Schwank tendierende Erzählung mit ernstem Hintergrund, die vor allem in zwei Versionen vorkommt. Die erste schildert die Situation vor einer Schlacht:

Ein hochrangiger Geistlicher (Offizier) ermahnt die → Soldaten vor Beginn des Kampfes, tapfer zu streiten und ihr Leben nicht zu schonen: Wer in der Schlacht falle, werde noch am Abend mit Gott tafeln und Vergebung für all seine Sünden erlangen. Aufgefordert, mit in das Treffen zu ziehen, erwidert der Redner jedoch, er sei nicht hungrig, und macht sich aus dem Staub.

Die erstmals Mitte des 15. Jh.s bei → Poggio (num. 19) belegte Erzählung kehrt, mehr oder minder abgewandelt, sporadisch sowohl in der dt.[1] als auch in der frz.[2] Lit. der folgenden Jh.e wieder, ist aber anscheinend kaum volkstümlich geworden. Lediglich aus Ungarn liegen zwei mündl. Belege vor[3].

Bekannter und verbreiteter ist die zweite Ausformung des Stoffes, die man als Arme-Sünder-Version bezeichnen könnte:

Ein zum Tode Verurteilter erhält auf seinem letzten Gang Beistand durch einen Geistlichen, der den armen Sünder damit tröstet, daß er schon am Abend an Gottes Tisch speisen werde. Darauf bietet der Delinquent dem Geistlichen an, doch mit ihm zu tauschen, was dieser freilich ablehnt (wobei z. T. der eine oder der andere als Schein-Argument anführt, er faste gerade).

Diese Erzählung wird nur vor dem Hintergrund der ma. Strafjustiz verständlich, die verlangte, daß der geständige Sünder willig den Tod als Sühne für begangenes Unrecht auf sich nahm und sich vorher reuig in Gottes Hand begab (→ Galgen, → Gehenkter, → Hin-

richtung)[4]. Darauf hatte der ihn betreuende Geistliche hinzuwirken. Dabei lag es nahe, dem Delinquenten auch die himmlischen Freuden auszumalen, was als konstitutives Motiv in der Erzählung wiederkehrt.

Der für diese Version bisher älteste bekannte Beleg findet sich in Heinrich → Bebels *Facetiae* (1508)[5]. Er endet damit, daß der Dieb den Priester bittet, für ihn das Himmelsmahl einzunehmen – eine Kurzform des Stoffes, die in der weiteren dt. Schwankliteratur häufiger begegnet[6]. Daneben erscheint seit dem 17. Jh. die Vollform, nach der der Priester das Angebot dankend zurückweist[7]. Sie war nach H. Merkens in der dt. Erzähltradition des 19. Jh.s auch vielfach mündl. anzutreffen[8], wurde jedoch selten aufgezeichnet.

Variationsreicher scheint die ältere Überlieferung des Stoffes in Westeuropa gewesen zu sein. In dem engl. Schwankbuch *A C Mery Tales* (1526)[9] z. B. schlägt der Delinquent vor, statt seiner den Priester zu hängen, der besser auf den Himmel vorbereitet sei als er. In Lodovico → Domenichis *Facezie* (1548)[10] stößt der Verurteilte seinen Tröster, der vom Himmelsmahl redet, empört in eine tiefe Schlucht – ein Schluß, der dann im 17./18. Jh. auch in dt. Belegen vorkommt[11]. In frz. Belegen[12] wird teils, etwa bei Montaigne (1580)[13], nur kurz auf den Erzähltyp angespielt, teils, etwa bei Guillaume Bouchet (1585)[14], ist er zur Schilderung der ganzen Hinrichtungsszenerie ausgeweitet. Die knappe lat. Fassung von → Luthers Freund Georg Sabinus (1558)[15] regte sowohl im Deutschen[16] als auch im Englischen[17] zu Nachdichtungen an. Bei AaTh ist aus neuerer Zeit nur je ein span. und ein kroat. Beleg (mit geringfügig abweichendem Inhalt: Mot. J 1261.3) vermerkt.

Während die Schlacht-Version wohl die Doppelzüngigkeit derer bloßstellen sollte, die Soldaten mit scheinheiligen Versprechen in den Tod schickten, war die Funktion der Arme-Sünder-Version vielfältiger. Zum einen wurde der Hinrichtungsakt genüßlich ausgemalt (z. B. bei H. W. → Kirchhof)[18] oder der Delinquent als Verbrecher geschildert und mit harten Worten belegt (z. B. bei M. C. Lundorff)[19], zum anderen wurde dessen Schlagfertigkeit betont und der fromme Zuspruch des Geistlichen als bloßes Lippenbekenntnis enthüllt. Aus diesen Belegen spricht sowohl bitterer → Galgenhumor wie verhaltener Pfaffenspott und Religionskritik – und z. T. Mitleid mit den armen Sündern.

[1] Texte im EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), 343, num. 60; Gerlach, Eutrapeliae 1 (1647), num. 706; Zincgref/Weidner, Apophthegmata 5 (1655), 56; Sackpfeiffer (1663), 21 sq. – [2] Amusements françois ou Contes à rire 1. Venedig 1752, num. 18; cf. Nachweise zu Poggio, num. 19. – [3] György, num. 101. – [4] Dülmen, R. von: Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit. In: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jh.). ed. id./N. Schindler. Ffm. 1984, 203–245. – [5] Bebel/Wesselski 1,2, num. 42. – [6] Frey/Bolte, num. 126; Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 298; Rehermann, 520, num. 10; Texte im EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), 502, num. 9; Gerlach, Eutrapeliae 1 (1647), num. 693; de Memel, Lustige Gesellschaft (1656), num. 319; Polyhistor 4 (1729), num. 84; Bienenkorb 7 (1771), num. 74; Talitz, Reyßgespan (1663), num. 205. – [7] Texte im EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 496; Fasciculus facetarium (1670), 231, num. 7; Kurtzweiliger Zeitvertreiber (1685), 231; Wolgemuth, Hauptpillen (1669), 212 sq., num. 99; Scheer-Geiger (1673), 212, num. 28; Historien-Schreiber (1729), 387, num. 50. – [8] Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt 2. Jena [1895], num. 189. – [9] Shakespeare's Jest Book. A Hundred Mery Tales. ed. H. Oesterley. L. 1866, num. 13. – [10] Domenichi, L.: Facetie, motti e burle. Florenz 1566, 144. – [11] [Lundorff, M. C.:] Wißbadisch Wisenbrünlein 1. Ffm. 1610, num. 85; Texte im EM-Archiv: Zeit-Verkürzer (1702), num. 679; Polyhistor 1 (1729), num. 45; Lustigmacher (1762), num. 85. – [12] cf. Poggio, 205. – [13] Montaigne, M.: Essais [1580]. P. 1838, 121, num. 40; cf. auch Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände. Ins Dt. übers. [von J. J. Bode] 2. B. 1793, 216; L'Élite des contes du Sieur d'Ouville [1643]. ed. P. Ristelhuber. P. 1876, num. 48. – [14] Bouchet, G.: Les Sérées [1585] 3. ed. C. E. Roybet. P. 1874, 58 sq. – [15] Sabinus, G.: Poemata. Heidelberg 1606, 266 (Text bei Prior, M.: The Literary Works 1. ed. H. B. Wright/M. K. Spears. Ox. 1971, 459 sq., cf. auch 956 sq., not.). – [16] Sandrub, L.: Delitiae historicae et poeticae. Ffm. 1618, num. 73. – [17] Prior (wie not. 15). – [18] Kirchhof, Wendunmuth 1,1, num. 298. – [19] Lundorff (wie not. 11).

Rostock Siegfried Neumann

Mahrtenehe: Die gestörte M.

1. Definition – 2. Die M. – 3. Die Saligenehe – 4. Wald- und Wildfrauenliebe – 5. Andere Verbindungen mit übernatürlichen Wesen – 6. Feenlieben – 7. Hist. Zeugnisse

1. Definition. Der von F. → Panzer in die Fachliteratur eingeführte Terminus M. ist ein von der Folkloristik benutzter, jedoch nicht genuin volksläufiger Begriff zur Kennzeichnung einer → Ehe oder eheähnlichen Verbindung mit einem nächtlichen Druckgeist (→ Dämon). In erweiterter Beziehung wird der Ausdruck auch generell zur Kennzeichnung von Feenlieben oder Liebesverhältnissen mit mythischen Wesen, d. h. zur Umschreibung jeglicher erotischen oder sexuellen Verbindung eines Menschen mit einem übernatürlich-jenseitigen Wesen gebraucht (→ Erotik, Sexualität)[1].

2. Die M. Mahr, Mahrt, Nachtmahr (mhd. mâra) ist im ndd. Raum der Name des nächtlichen Druckgeistes, des Verursachers des Alpdrucks (cf. engl. nightmare, frz. cauchemar). Der nächtliche Druckgeist ist im Volksglauben meist weiblichen Geschlechts. Im dt. Südwesten heißt der entsprechende Alpdämon Schratt (ahd. scrato), im bayer.-österr. Raum Trud (Drud), in der alemann. Schweiz Toggeli oder Doggi, in Mitteldeutschland Alb[2]. Der Alp gehört zu den ältesten und verbreitetsten mythischen Vorstellungen der Menschheit und war bereits in der Antike bekannt (→ Incubus und Succubus). Zweifellos handelt es sich auch um ein ubiquitär verbreitetes Phänomen, bei dem man von einer polygenetischen Entstehung ausgehen kann[3]: Der vom Alp angegriffene Schläfer glaubt, daß ein Wesen tierischer oder menschlicher Gestalt sich auf seiner Brust niederlasse und ihn bis zur Erstickungsgefahr drücke. Er fühlt sich dabei im Zustand hochgradiger → Angst und außerstande, sich zu rühren oder einen Laut von sich zu geben[4]. Häufig kommt der nächtliche Druckgeist durch das Schlüsselloch, ein Astloch oder durch irgendeine kleine Öffnung in der Tür und kann nicht mehr entweichen, wenn die Öffnung verstopft worden ist. Dabei erscheint der Alp zunächst in vielfältigen Verwandlungsgestalten als Tier (Maus, Fliege, Käfer, Katze, Kröte) oder Gegenstand (Strohhalm, Wollknäuel, Feder, Apfel); als Mensch findet man ihn meist erst am nächsten Morgen. Wenn der Alp gefangen wird, bleibt er bei seinem Fänger, bis die Eintrittsöffnung freigegeben wird. Obwohl der Alpdruck von den Betroffenen als quälend und beängstigend empfunden wird, sind damit doch auch erotische Vorstellungen verbunden[5]. Soweit die Sagen Angaben über die Beziehungen zwischen dem Alp und seinem Opfer machen, werden die Betroffenen im allg. von einem Alp des anderen Geschlechts gequält.

Eine unter mehreren Möglichkeiten, mit dem gefangenen Alp zu verfahren, ist die Heirat. Allerdings findet sich das Motiv dieser M. nur bei einem relativ kleinen Anteil (ca 8%) der Alpdrucksagen[6]; dabei tritt die charakteristische Plagetätigkeit des Alps zugunsten der Schilderung der M. in den Hintergrund: Die Mahr ist ein schönes, nacktes Mädchen. Bezeichnenderweise kommt es nie aus dem näheren Lebenskreis des Alpopfers, sondern immer aus weiter Ferne, während der Alp sonst eher in der näheren Umgebung, der Nachbarschaft, vermutet wird[7].

Die Heirat des Alps mit einem Menschen erfolgt unfreiwillig. Die Alpfrau wird ungefragt vom ehemaligen Opfer, das jetzt der Überlegene ist, geheiratet. Sie übernimmt nun die Rolle der fleißigen Hausfrau und treusorgenden Mutter.

Manchmal weiß sie nicht, woher sie gekommen ist, verspürt nur eine unerklärliche Sehnsucht und denkt nicht mehr an → Flucht, bis das Loch, durch das sie hereingekommen ist und durch das sie allein entfliehen kann, geöffnet wird. Meist hat die Mahr die erklärte Absicht zu fliehen und wendet allerlei Listen an, um das Fangloch freizubekommen. In den meisten Fällen ist der Weggang endgültig. Manchmal kommt die Mahr nachts oder am Samstag unsichtbar zurück, um Mann und Kinder zu versorgen, den Haushalt zu führen, frische Wäsche zu bringen oder die Kinder zu nähren[8]. Nur selten bleibt die Mahr endgültig bei ihrer Familie, nachdem der Mann sie gesucht hat. Die erfolgreiche → Suchwanderung ist eigentlich märchentypisch und hier wohl als Kontamination zwischen Sagen- und Märchenvorstellung zu sehen. Manchmal muß die Mahr nach erfolgreicher Suche noch einmal getauft oder erneut geheiratet werden, damit sie endgültig vom Alpgehen erlöst ist und bei den Menschen bleiben kann.

Insgesamt läßt sich feststellen, daß diese Art der M. in entscheidenden Punkten von der Vorstellung über die M. anderer Sagengestalten abweicht. Hauptkennzeichen der Alp-M. ist die Unfreiwilligkeit der Verbindung einer Mahr mit einem Menschen und demzufolge der häufig geäußerte Wille zur Flucht. Erwähnenswert scheint, daß die Mahr nicht selten als Dienende gesehen und als bes. fleißig bezeich-

net wird, aber nie – wie → Melusine oder Salige – als diejenige auftritt, die Forderungen stellt[9].

3. Die Saligenehe[10]. Eine weitere Gruppe von Volkserzählungen, in denen das Motiv der gescheiterten M. eine zentrale Rolle spielt, sind die Sagen von den Saligen Frauen, kurz Saligen. In Tirol und Kärnten sind sie geradezu regionale Dominanzfiguren des Volksglaubens. Mit dem Begriff ‚Salig' wurde vermutlich zunächst ein glückbringendes Wesen bezeichnet (mhd. Frau Saelde).

Die Saligen – im ganzen sehr menschenähnliche übernatürliche Wesen, vor denen es kein numinoses Erschauern gibt – haben wie kein anderes dämonisches Wesen engen Kontakt mit Menschen, der von Ratschlägen für die Landwirtschaft bis hin zum Dienst bei Bauern und eheähnlichen Verhältnissen reicht. Das sexuell-erotische Moment spielt in diesen Sagen eine weit größere Rolle als in anderen Sagenkreisen. Immer wieder werden die Saligen als schöne und begehrenswerte junge Frauen geschildert. Die Verbindung mit einer Saligen ist im allg. glücklich und mit Kindern gesegnet. Vielfältig sind aber die Bedingungen der Ehe: Eine Salige darf nicht geschlagen (→ Schlag, schlagen) oder beschimpft werden, auch soll man ihr das Essen nicht mit der linken Hand anreichen. Ein noch häufigeres → Tabu ist die → Namensnennung oder die neugierige → Frage nach der Herkunft der übernatürlichen Frau (Mot. C 31; cf. auch → Lohengrin)[11]. Abwinkende Handbewegungen vertreiben Salige, auch wenn der Bauer nur die Hühner oder Schafe damit vertreiben wollte[12]. Fast alle Liebesbeziehungen und Ehen von Saligen mit Menschen scheitern am Unvermögen des männlichen Partners, die zunächst so leicht erscheinende Bedingung einhalten zu können.

4. Wald- und Wildfrauenliebe. Die sog. Wilden Frauen, Wildfräulein etc. der Alpenländer (→ Wildmenschen)[13] kommen – ebenso wie die Saligen – in die Schlafkammern der verheirateten Bauern und legen sich in deren Betten. Sie wollen sich ausruhen und aufwärmen oder bei dem Bauern liegen, wenn z. B. die Bäuerin ganz früh aufgestanden ist. Sie verlangen aber nun ihrerseits absolute Treue. Doch eifersüchtige Ehefrauen schneiden aus Rache das schöne Haar der übernatürlichen Frau ab, wenn sie sie in flagranti erwischen; und so enden zumeist auch diese Verbindungen. Solche → Ehebruchgeschichten mit übernatürlichen Frauen zeigen den Wunsch und das Verlangen von Männern, aus christl. moralischen und gesellschaftlichen Konventionen und Zwängen auszubrechen.

In Schweden[14] und Norwegen gibt es die Volksglaubensvorstellung von → Waldgeistern, die in weiblicher Gestalt versuchen, einsame → Köhler oder Waldarbeiter in ein Liebesverhältnis zu locken[15]. Der Waldgeist wird als überaus schönes, liebeslüsternes Weib geschildert, das aber eine häßliche Rückseite als wahre Natur enthüllt. Auch hier dominieren erotische Phantasievorstellungen[16] der Männer, die sich ähnlich auch bei Hirten und Sennen, die einen ganzen Sommer lang nicht von ihren Viehherden wegkommen, finden[17].

Die psychol. Schule C. G. → Jungs sieht weibliche dämonische Naturwesen, die in Beziehung zu einem Mann stehen, als Verkörperungen der Anima an, d. h. als einen → Archetypus des Weiblichen[18]. In einem weiteren Sinne darf man wohl auch die Sennenpuppen-Geschichten zu den Sagen von einer gestörten M. rechnen. Die in Alpensagen geschilderte sommerlange Verbindung mit einer von den Männern auf einer Alm gefertigten Puppe steht ebenfalls unter dem Zeichen von Tabuverletzungen. Die Sennenpuppe wird zunächst zu einem übernatürlichen Wesen, das mit den Sennen in erotischer Beziehung lebt, dann allerdings zu einem gefährlichen Dämon, der dem Obersenn bei lebendigem Leib die Haut abzieht[19].

5. Andere Verbindungen mit übernatürlichen Wesen. Die → Schwanjungfrauen werden durch die Wegnahme ihrer Kleider zum Dableiben und zur Ehe gezwungen (cf. AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*)[20]. Ebenso geht es in den Überlieferungen von → Wassergeistern fast immer um erotische und familiäre Bande, wie z. B. in den Sagen und Balladen von Wassermanns Frau[21]: Die Frau des Wassermanns verlangt, ihre Heimat wiederzusehen, besucht ihre Verwandten und bleibt dort länger, als es ihr gestattet ist (Mot. C 761.2; AaTh 425 C: cf. → *Amor und*

Psyche); die Verletzung des Tabus zwingt den übernatürlichen Ehemann zur Aufgabe der Verbindung. Weibliche Wassergeister, Nixen, → Sirenen, Meerfrauen, Meerweibchen etc. sind dämonische Verführerinnen. Sie suchen menschliche Männer in ihren Bereich zu ziehen[22]. Bei den dämonischen Mischwesen (Sirene, Nixe, Zentaur etc.) ist sinnigerweise immer der Unterleib tierisch.

In den Erzählungen von zwergenhaften Spinnhelfern (AaTh 500: → *Name des Unholds*) geht es oft darum, daß der Dämon ein Mädchen zur Heirat zwingen will, falls sein Name nicht erraten oder behalten wird[23]. Auch in einer Reihe von erzählenden Liedern spielen erotische Beziehungen zu übernatürlichen Wesen eine Rolle, wie z. B. in dem dän. Lied von Erlkönigs Tochter, die den zu seiner Hochzeit reitenden Oluf durch einen Schlag aufs Herz in einen Todkranken verwandelt[24]. Der → Mädchenmörder Blaubart (bzw. seine Balladen-Äquivalente Ulinger oder Halewijn[25]; cf. AaTh 312) ist ursprünglich ein übernatürliches Wesen, dessen Ehe mit einer Menschenfrau unter dem Tabu der verbotenen → Tür steht.

6. Feenlieben. Auch die sog. Feenlieben (→ Fairy, → Fee) werden als M. bezeichnet[26]. Sie schildern nicht nur ähnliche erotische Beziehungen zu übernatürlichen Wesen, sondern ebenso auch die bes. Bedingungen, unter denen diese Ehen stehen, und ihr Scheitern. Der Unterschied liegt eher in den sozialen Umständen: Die meisten Feenlieben spielen im ma.-aristokratischen Milieu. Eine der bekanntesten Erzählungen ist die von → Melusine, die in der volkstümlichen und literar. Tradition im kelt., frz. und dt. Sprachraum verbreitet ist. Anders als in den Volkssagen um die albenden Quälgeister bieten die Feen der in höfischer Lit. beheimateten Melusinensagen aus eigenem Antrieb dem irdischen Helden ihre Liebe und damit verbunden Wohlstand und gesellschaftliches Ansehen.

Um gescheiterte erotische Beziehungen mit dem Übernatürlichen geht es auch in den Sagen und ma. Erzählungen vom → Schlangenkuß[27]. Verwandt sind ferner andere Wasserfrauerzählungen wie die von → Undine[28] und → Rusalka[29]. In diesen Zusammenhang gehören auch die mhd. Versnovelle → *Peter von Staufenberg*[30], das Epos → *Friedrich von Schwaben*, → Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur* oder der höfische Abenteuerroman → *Abor und das Meerweib*. Feenlieben schildern ferner die sagenhaften Überlieferungen von Minnesängern wie → Tom der Reimer und → Tannhäuser, mit umgekehrten Geschlechterverhältnissen auch die Erzählungen vom → Schwanenritter.

Feenlieben haben mit den M.n gemeinsam, daß sie unter von den übernatürlichen Partnern gesetzten Tabubedingungen stehen, die durch den menschlichen Partner nicht eingehalten werden, so daß die so geschlossenen Verbindungen scheitern. In der Regel geht es auch hier um die Erfüllung männlicher erotischer Wünsche. Bevor es zum schlimmen Ende kommt, erlebt der Held eine Zeit außergewöhnlichen Glücks. Strukturell wie psychol. gesehen sind M.n das exakte Gegenbild einer Happy-End-Verbindung. Während das Märchen gewöhnlich durch einen glücklichen Abschluß gekennzeichnet ist[31], ist die M. in der Sage gattungstypisch mit einem unglücklichen Ausgang verbunden. Weil aber die Thematik der gestörten M. eine allg. anthropol. Struktur aufweist, indem sie das Zustandekommen und Scheitern von Liebesbeziehungen und Partnerschaften schildert (Enttäuschungen, falsche Vorstellungen, Dreiecksverhältnisse, Ehebruch, Verführung, Vergewaltigung, Sehnsucht, Partnerverlust, Trennung), ist die Thematik auch ungezählte Male Inhalt von Dichtungen, Dramen, Gedichten, Erzählungen, Kunstmärchen etc. geworden[32] und läßt sich dementsprechend auch hist. zurückverfolgen und belegen.

7. Hist. Zeugnisse. In seinem *Liber de nymphis* sagt → Paracelsus von den Nymphen, daß sich diese → Elementargeister von dem Menschen dadurch unterscheiden, daß sie keine Seelen haben. Sie könnten aber eine solche gewinnen, wenn sie geliebt werden. Sie bemühen sich deshalb um Ehen mit den Menschen[33].

Ein ganzes Kompendium von M.n und Feenlieben kompilierte Heinrich → Kornmann in seinem Buch *Mons Veneris* (1614)[34]. Er handelt darin von Elementargeistern, Wasser-, Luft-, Erd- und Feuerwesen (Nymphen, Salven, Pygmäen, Salamandern), die sich mit Menschen geschlechtlich vereinen können; da

sie keine Seele haben, buhlen sie mit den Menschen, um auf diese Weise der Taufe teilhaftig zu werden. In Hans von Vintlers *Pluemen der tugent* (1411; → *Fiore di virtù*) wird ein Mann erwähnt, der von ‚den Elben geminnt' wurde[35]. Schon bei Burchard von Worms (gest. 1025) tauchen liebeslustige Wilde Frauen (feminae agrestes) auf, von denen gesagt wird, daß sie sich den Männern zeigten und sie zu ihren Liebhabern wählten[36].

Das ind. *Ṛgveda* (2. Jh. p. Chr. n.) kennt die Erzählung von der Nymphe Urvaci, die bei der Eheschließung verlangt, daß ihr Gemahl Pururavas sich ihr niemals nackt zeigen dürfe. Als dies beim Strahl eines Blitzes doch geschieht, entschwindet sie[37]. Schon in der Antike galten Faune und Sylvane als lüsterne Waldgeister. Letztlich gehören auch die Götterliebschaften der antiken Überlieferung in den erweiterten Umkreis der Thematik, also die mythischen Liebschaften von → Zeus und Leda, → Danae, Antiope, Europa etc., Dionysos und Ariadne, → Venus und Adonis. In den größeren Zusammenhang gehören ferner die Erzählungen von → Tierbraut und Tierbräutigam[38].

[1] Albrecht von Scharfenberg: Merlin und Seifrid de Ardemont. ed. F. Panzer. Tübingen 1902, LXXII; cf. Wolf, B.: Die M. in der europ. Hoch- und Volkslit. Magisterarbeit (masch.) Augsburg 1968, 1; Ranke, F.: Alp. In: HDA 1 (1927) 281–305, hier 305; Röhrich, Erzählungen 1, 27–61; Lecouteux, C.: Das Motiv der gestörten M. als Widerspiegelung der menschlichen Psyche. In: Vom Menschenbild im Märchen. ed. H. Gehrts/H. Ossowski. Kassel 1980, 59–71. – [2] Ranke (wie not. 1); id.: Mahr, Mahrt. In: HDA 5 (1932–33) 1508–1512; Peuckert, W.-E.: Alb. In: HDS 1 (1961–63) 186–250; Lixfeld, G.: Der Alp. Magisterarbeit (masch.) Fbg 1980. – [3] Petzoldt, L.: Kleines Lex. der Dämonen und Elementargeister. Mü. 1990, 15–17, 126; Hufford, D. J.: The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions. Phil. 1982. – [4] Ranke (wie not. 1) 281. – [5] cf. Lixfeld (wie not. 2) 47. – [6] ibid., 58. – [7] z. B. Jahn, U.: Volkssagen aus Pommern und Rügen. Stettin 1886, num. 463; cf. Kvideland, R./Sehmsdorf, H. K. (edd.): Scandinavian Folk Belief and Legend. Minneapolis 1988, 56–58. – [8] Die Vorstellung ist auch aus dem Totenglauben bekannt, cf. Müller/Röhrich F 12. – [9] Lixfeld (wie not. 2) 58–61. – [10] Zum folgenden cf. allg. Börsken, M.: Salige. Versuch einer Motivanalyse. Magisterarbeit (masch.) Fbg 1981, 191–199; Petzoldt, L.: Die Haare der Saligen [1989]. In: id.: Märchen, Mythos, Sage. Marburg 1989, 145–156. – [11] z. B. Alpenburg, J. N. von: Dt. Alpensagen. Wien 1861, num. 275. – [12] z. B. Graber, G.: Sagen aus Kärnten. Lpz. 1914, num. 66,5. – [13] cf. Bernheimer, R.: Wild Men in the Middle Ages. Cambr., Mass. 1952; Die wilden Leute des MA.s. Ausstellungskatalog Hbg 1963; Bartra, R.: Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness. Ann Arbor 1994. – [14] cf. Granberg, G.: Skogsraet i yngre nordisk folktradition. Uppsala 1935. – [15] Peuckert, W.-E.: Ehe. Hbg 1955, bes. 222–235. – [16] Granberg (wie not. 14) Kap. 9 und p. 294 (dt. Zusammenfassung). – [17] cf. Peuckert (wie not. 15) 223; Kvideland/Sehmsdorf (wie not. 7) 214–222. – [18] Jung, E.: Die Anima als Naturwesen [1955]. In: Laiblin, W. (ed.): Märchenforschung und Tiefenpsychologie. Darmstadt [2]1976, 237–283. – [19] cf. Isler, G.: Die Sennenpuppe. Basel 1971. – [20] cf. Wolf (wie not. 1). – [21] cf. Röhrich, L./Brednich, R. W.: Dt. Volkslieder 1. Düsseldorf 1965, 36–42; Röhrich, L.: Sagenballade. In: Brednich, R. W./Röhrich, L./Suppan, W.: Hb. des Volksliedes 1. Mü. 1973, 108–114; Pomeranceva, E.: Der Wassermann in der russ. Volksdichtung. In: DJbfVk. 15 (1969) 50–65. – [22] cf. Rachewiltz, S. de: De Sirenibus. N. Y./L. 1987; Almqvist, B.: Of Mermaids and Marriages. In: Béaloideas 58 (1990) 1–74; Roebling, I. (ed.): Sehnsucht und Sirene. Pfaffenweiler 1992; Balty, J. C. u. a. (edd.): Sirènes m'étaient contées. Brüssel 1992. – [23] cf. Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 287–289; Petzoldt, L.: Dt. Volkssagen. Mü. 1970, num. 398 a, 398 b. – [24] cf. Siuts, H.: Herr Oluf. Herders Übers. eines dän. Liedes und deren Wirkung auf die dt. Kunst- und Volksdichtung. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschr. F. von der Leyen. Mü. 1963, 213–230. – [25] Röhrich/Brednich (wie not. 21) 27–35; Nygard, H. O.: The Ballad of Heer Halewijn (FFC 169). Hels. 1958; Röhrich (wie not. 21) 106–108. – [26] cf. Röhrich, Erzählungen 1, 250–252; Wolf (wie not. 1); Balys, J.: Sagen von den litau. Feen. In: Die Nachbarn 1 (1948) 31–71, bes. 41–43; Briggs, K.: The Fairies in Tradition and Literature. L. 1967; Sorlin, É.: Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques (FFC 248). Hels. 1991; Wolf, B.: Die M. in der europ. Hoch- und Volkslit. Magisterarbeit (masch.) Augsburg 1988; Petzoldt (wie not. 10) 152 sq.; Hirhager, U.: Das Motiv von der Verbindung mit dem Wesen aus der Anderswelt. Diplomarbeit (masch.) Wien 1993. – [27] cf. Frank, E.: Der Schlangenkuß. Lpz. 1928. – [28] cf. Ferlan, F.: Le Thème d'Ondine dans la littérature et l'opéra allemandes au XIX[ème] siècle. Ffm./N. Y./P. 1987; Moog, H. (ed.): Die Wasserfrau. Köln 1987; Max, F. R. (ed.): Undinenzauber. Stg. 1991; Bessler, G.: Von Nixen und Wasserfrauen. Köln 1995. – [29] cf. Pomeranceva, E.: Russian Folklore about the ‚Rusalka'. In: Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae 19 (1970) 303–318. – [30] Röhrich, Erzählungen 1, 27–61, 243–253. – [31] cf. id.: Der Arme und der Reiche. Glück, Geld und Gold im Märchen. In: Universitas 50 (1995)

516–532. – [32] cf. Guthke, K. S.: Die Herkunft des weltliterar. Typs der ‚Femme fatale' aus der dt. Volkssage. In: GRM N. F. 6 (1956) 294–296; Frenzel, Motive, 737–751. – [33] Theophrastus Paracelsus: Werke 3. ed. W.-E. Peuckert. Darmstadt [2]1976, 480 sq. – [34] Kornmann, H.: Mons Veneris. (Ffm. 1614) Nachdr. Lpz. 1978, 97–116. – [35] Peuckert, W.-E.: Dt. Volksglaube des späten MA.s. Stg. 1942 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1978), 131. – [36] cf. Schmitz, H. J.: Die Bußbücher und die kanonischen Bußverfahren 2. Düsseldorf 1898, 382. – [37] cf. Jung (wie not. 18) 238–240. – [38] Midwestern Folklore 15 (1989) 69–125 (Special Issue: Type 425, „The Search for the Lost Husband").

Freiburg/Br. Lutz Röhrich

Mähwette → Wettstreit mit dem Unhold

Mai und Beaflor, in Kärnten oder der Steiermark von einem anonymen Verf. zwischen 1270 und 1280 geschaffenes in zwei Hss. überliefertes Gedicht (ca 9600 Verse)[1].

Der röm. König Telion versucht nach dem Tod seiner Frau, sich seiner schönen und tugendhaften Tochter B. mit Gewalt zu bemächtigen (→ Inzest). Von ihren Pflegeeltern unterstützt, flieht sie allein auf einem Schiff und erreicht ein Land, in dem der Graf M. herrscht. Dieser heiratet B. gegen den Willen seiner Mutter. Noch vor Ablauf eines Jahres bittet ihn sein Onkel, König von Spanien, um Hilfe im Kampf gegen die Heiden. Während sich M. dabei auszeichnet, gebiert B. einen Knaben. Die Briefe mit der Nachricht an den Vater bringt M.s Mutter an sich und fälscht sie, indem sie B. der Untreue bezichtigt und mitteilt, zur Strafe habe sie ein Ungeheuer (→ Tiergeburt) geboren. Auch M.s Antwortbrief wird von der Mutter abgefangen und durch den Befehl ersetzt, B. und das Kind zu töten. M.s Räte verhelfen B. und ihrem Sohn zur Flucht. Bei seiner Rückkehr erfährt M. von den Vorfällen, durchschaut die Intrige seiner Mutter und ersticht sie. Nur mit Mühe kann man ihn vom Selbstmord abhalten. Wiederum lenkt Gottes Hand das Schiff der B. nach Rom hin, wo es von B.s Pflegeeltern entdeckt wird. Das Kind geben sie für ihr eigenes aus, der Papst selbst hebt es aus der Taufe. In großer Angst vor dem noch lebenden Vater hält sich B. bei den Pflegeeltern verborgen, wo der Knabe zu einem Jüngling heranwächst. Nach achtjährigem Büßerleben unternimmt M. eine Wallfahrt nach Rom, um vom Papst selbst Vergebung seiner Sünden zu erlangen. Es fügt sich, daß er bei B.s Pflegeeltern einkehrt, wo es zur Wiedererkennung der Gatten kommt. Der röm. König und Kaiser bekennt sein Vergehen und übergibt dem Schwiegersohn die Krone. M. und B. leben glücklich und tugendhaft.

Über Vorlage und Auftraggeber[2] heißt es im Prolog, ein Ritter habe die Geschichte in einer Prosachronik gelesen, dem Verf. erzählt und sie zu versifizieren gebeten. Zu den hist. Voraussetzungen gehören Machtverschiebungen in Rom, fränk. Staatenbildungen in Griechenland und die Maurenkämpfe Ferdinands III. von Kastilien (1217–52). Mehrere Ortsnamen im Roman lassen sich verifizieren. Es bestehen Beziehungen zur höfischen Lit. (→ Hartmanns von Aue → *Iwein;* Wolframs von Eschenbach → *Willehalm*; Gottfrieds von Straßburg → *Tristan*), bes. in Darstellungsformen und Stil bis hin zu wörtlichen Entsprechungen. Jedoch deuten Traditionsbrüche und individuelle Personenzeichnung in eine neue Richtung. Prolog und Exkurse enthalten Zeitklagen in Form der laudatio temporis acti über den Verlust von ere, zuht, vröude und minne vor allem beim Adel. Das Erzählthema der unschuldig verfolgten → Frau (Kap. 3.1.2) wird mit einer Bewährungsprobe der Liebenden verbunden; der männliche Protagonist übt Ritterschaft in höchster Erfüllung im Heidenkampf wie in Kreuzzugsepen. Ein Erzählziel könnte die Gegenüberstellung verschiedener Eheauffassungen sein (kirchlich favorisierte Konsensehe gegen feudale Ehepraxis aus politischen, dynastischen oder wirtschaftlichen Gründen)[3]. Die Figurenzeichnung weist auf Individualität und Identitätsbildung voraus[4]. Lit.geschichtlich handelt es sich um ein Werk der Nachklassik, einen „erbaulichen Liebesroman"; sein Gattungsprofil stellt „die Variante eines Romantyps dar, der aus der Verbindung des spätantiken Liebes- und Reiseromans mit dem Gattungsschema der Legende hervorgegangen ist"[5].

Im Zentrum der zweigeteilten Handlung steht eine Frau. Den ersten Teil bestimmt das Inzestmotiv, den zweiten, der im Dreischritt (Glück eines Paares – Krise/Trennung – Wiederfinden und erneutes Glück) verläuft, dominiert das Motiv von der verleumdeten und verstoßenen Frau. Weitere Motive sind z. B. Büßerleben und weltliches Heil, Wiedererkennung, Muttermord; dazu kommen Motive des Heldenepos wie Turnier und Schwertleite.

M. und B. bietet die dt. Version (eine vermutete frz. Vorlage wurde bisher nicht nachgewiesen) eines Stoffes, der mit wechselnden Namen und Lokalisierungen, aber relativ kon-

stanten Motiven (cf. z. B. AaTh 712: → *Crescentia*, → Genovefa, → Helena von Konstantinopel, → Sibylla) weit verbreitet war und in Märchenfassungen des 19./20. Jh.s nachwirkt[6]. Diese gehen nur selten auf ma. Bearb.en zurück, in der Regel handelt es sich um verschiedene Ausprägungen des Stoffes von der unschuldig verfolgten Frau (z. B. AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*, AaTh 883 A: *Das unschuldig verleumdete* → *Mädchen*)[7].

[1] [Vollmer, A. J. (ed.):] M. und B. Eine Erzählung aus dem 13. Jh. Lpz. 1848 (Nachdr. 1974); Fechter, F.: M. und B. In: Verflex. 5 ([2]1985) 1163–1166; Schmolinsky, S.: M. und B. In: Lit. Lex. 7. Gütersloh/Mü. 1990, 427 sq. – [2] Cieslik, K.: Auftraggeber und Dichterpersönlichkeit in der spätma. dt. Epik. Unters.en zu ‚M. und B.' und Hans von Bühels ‚Die Königstochter von Frankreich'. In: Figures de l'écrivain au moyen âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales de l'Université de Picardie. Göppingen 1991, 73–84. – [3] Kasten, I.: Ehekonsens und Liebesheirat in M. und B. In: Oxford German Studies 22 (1993) 1–20. – [4] Mertens, V.: Herrschaft, Buße, Liebe. Modelle adliger Identitätsstiftung in ‚M. und B.' In: German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Festschr. R. Wisbey. Tübingen 1994, 391–410. – [5] Kasten (wie not. 3) 3 sq. – [6] Suchier, H.: Œuvres poétiques de Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir 1. P. 1884, XX–XCVI. – [7] Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 117–119; Bennewitz, I.: Mädchen ohne Hände. Der Vater-Tochter-Inzest in der mhd. und frühneuhochdt. Lit. In: Spannungen und Konflikte des menschlichen Zusammenlebens in der dt. Lit. des MA.s. ed. K. Gärtner/I. Kasten/F. Shaw. Tübingen 1996, 157–172.

Göttingen Klaus Düwel

Mailáth, Johann (Majláth, János), Graf von Székhely, * Pest 5. 10. 1786, † Starnberg (bei München) 3. 1. 1855, ung. Staatsmann, Historiker, Schriftsteller und Folklorist. M. studierte Philosophie in Erlau und Jura an der Rechtsakademie von Raab. 1808–48 lebte er in Wien, war einige Jahre in der Hofkanzlei tätig, bis er aufgrund eines Augenleidens 1817 den Staatsdienst aufgeben mußte. Nach seiner Genesung lebte M. als freier Schriftsteller und war in den 40er Jahren auch als Polizeispitzel tätig. Er gehörte der Wiener Gruppe der kaisertreu-kathol. ung. ‚volkstümlichen' Schriftsteller und Folkloristen (darunter G. von → Gaal und Alois Mednyánszky) sowie dem Kreis um den österr. Historiker J. Hormayr an. Als Konservativer kämpfte M. gegen die Reformen L. Kossuths und auch für eine neue politische Einordnung der Slovaken. 1848 siedelte er nach München über, war 1853–54 Geschichtslehrer der späteren österr.-ung. Kaiserin Elisabeth und wurde Auslandsmitglied der Kgl. Bayr. Akad. Völlig verarmt beging M. 1855 gemeinsam mit seiner Tochter Selbstmord[1].

M.s dichterische Versuche (*Gedichte*. Wien 1824) blieben weniger erfolgreich. Er beschäftigte sich daneben mit Themen aus Randgebieten der Wiss. (z. B. *Der animalische Magnetismus als Heilkraft*. Regensburg 1851). Bedeutung erlangte M. vor allem als hist. Schriftsteller zur Geschichte Ungarns, Wiens und des österr. Kaiserreichs[2]. Zusammen mit J. P. Köffinger edierte M. den *Kaloczaer Codex altdt. Gedichte* (Pesth 1817) (u. a. den *Armen Heinrich* → Hartmanns von Aue, den *Pfaffen Amis* des → Stricker, Fassungen des → Reineke Fuchs, → *Crescentia* [AaTh 712]) und publizierte *Auserlesene altdt. Gedichte* (Stg. 1818)[3]. 1840–48 gab M. den von ihm gegründeten Lit.almanach *Iris* heraus.

Indirekt angeregt durch die Sammeltätigkeit der Brüder → Grimm veröffentlichte M. die volkskundlich bedeutsame Slg *Magyar. Sagen und Mährchen* (Brünn 1825, mit zwölf Texten, darunter vier Märchen; 2. Aufl. u. d. T. *Magyar. Sagen, Mährchen und Erzählungen* 1–2. Stg./Tübingen 1837, mit 24 Texten, darunter sechs Märchen)[4]. Über das Entstehen der Slg und die Gewährsleute ist nichts bekannt. Die Struktur des ung. Volksmärchens bleibt in der literar. Bearb. M.s erhalten. Nach der Einschätzung von J. → Berze Nagy war M.s Wirkung auf die ung. Lit. und Folkloristik zweitrangig[5].

[1] Csáky, M.: M. v. Székhely, J. Graf. In: NDB 15 (1987) 706 sq.; Krones: M., J. Graf. In: ADB 20 (Nachdr. 1970) 101–105; cf. Graf J. M. In: Dt.-österr. Lit.geschichte 2 (1750–1848). ed. J. W. Nagl/J. Zeidler/E. Castle. Wien/Lpz. 1914, 1055–1057; Fülöp, G.: M., János. In: Új magyar irodalmi lex. 2. Bud. 1994, 1300 sq. – [2] M., J.: Geschichte der Magyaren 1–5. Wien 1828–31 (2. vermehrte und verb. Aufl. Regensburg 1852–53); id.: Geschichte der Stadt Wien von der Gründung derselben bis 1830. Wien 1832; id.: Geschichte des österr. Kaiserstaates 1–5 (t. 1 u. d. T. Geschichte von Österreich).

Hbg 1834–50. – [3] Ferner id.: Magyar. Gedichte. Übers. J. M. Stg./Tübingen 1825. – [4] Ung. Übers. aus der 2. Aufl.: Kazinczy, G. (ed.): Gróf Majláth János. Magyar regék, mondák és népmesék. Pest 1864. – [5] Berze Nagy 2, 688.

Lit.: Bognár, T.: Idegen eredetű népmeséink (Unsere Volksmärchen fremden Ursprungs). In: Katolikus Szemle (1893) 539–562, 793–804. – Várady, Z.: Gróf Majláth János szerepe a magyar irodalomban (Die Rolle J. M.s in der ung. Lit.). Máramarossziget 1911. – Horváth, J.: Kisfaludy Károly évtizede (Ein Jahrzehnt ung. Lit. um Károly Kisfaludy). Bud. 1936, 3–23. – Kolos, I.: Gróf Majláth János 1786–1855 (Graf J. M.). Bud. 1938. – Deréky, P.: Hormayrs ung. Kreis. Diss. Wien 1980. – Csáky, M.: Die Bedeutung der dt.sprachigen Zss. Ungarns. In: Zeman, H. (ed.): Die österr. Lit. Ihr Profil im 19. Jh. Wien 1982, 91–106. – Voigt, V.: A magyar mese- és mondakutatás bécsi triásza (Die Wiener Triade der ung. Märchen- und Sagenforschung). In: Csáky, M./Haselsteiner, H./Klaniczay, T./Rédei, K. (edd.): 2. Nemezetközi hungarológiai kongresszus. Bécs 1986. Bud. 1989, 375–379.

Budapest Vilmos Voigt

Maimonides, Moses (genannt Rambam, kurz für Rabbi Moshe ben Maimon) * Córdoba 3. 3. 1135, † Kairo 13. 12. 1204, bedeutender jüd. Arzt und Philosoph, → Kristallisationsgestalt der jüd. Erzählüberlieferung[1]. Nach der Invasion der Almohaden lebte M. seit ca 1149 im nordafrik. Fes und seit 1166 in Ägypten, wo er seinen Lebensunterhalt zunächst im Handel mit ind. Edelsteinen, später als Arzt (u. a. Hofarzt des Ayyubidenherrschers al-Malik al-Fāḍil) verdiente. In Kairo war er Oberhaupt und offizieller Sprecher der jüd. Gemeinde. Neben etwa zwölf medizinischen Werken verfaßte M. ca 1190 den berühmten und wirkungsmächtigen theol.-phil. Traktat *Dalālat al-ḥā'irīn* (Führer der Verwirrten)[2].

Als prominente Figur der jüd. Geschichte erscheint M. in zahlreichen Erzählungen[3]. Derartige Geschichten entstammen ursprünglich der mündl. Überlieferung in den jüd. Gemeinden der Diaspora und sind bes. bei den jüd.-oriental. Gemeinden (Nordafrika, Ägypten, Jemen, Syrien, Irak, Kurdistan, Iran) verbreitet. Sie wurden zunächst hs. niedergelegt, dann in gedr. Slgen veröffentlicht. Erste wiss. Veröff.en zu M. erschienen Ende des 19. Jh.s[4]; mittlerweile liegen mehrere Studien und Slgen über ihn vor[5]. Frühe Fassungen der Erzählungen über M. sind in den unterschiedlichsten Werken der talmudisch-midraschischen Lit., in rabbinischen Kompendien und den Addenda religionsrechtlicher Werke nordafrik. Rabbiner vertreten[6]. Auch hebr. Slgen von Volkserzählungen des 19./20. Jh.s enthalten Überlieferungen über M., die z. T. in der judäo-arab. Presse gedruckt worden waren, z. B. in *Maggid Mesharim* (Kalkutta), der Wochenschrift der irak. Juden, oder in der jüd.-tunes. Monatsschrift *Or Hallevana* (Djerba)[7]. In den Israel Folktale Archives (Haifa) sind mehr als einhundert M.-Erzählungen unterschiedlicher Herkunft nachgewiesen[8]. Diese breite Überlieferung ist die umfangreichste zu einer Einzelgestalt in der jüd. Geschichte.

Aus den unterschiedlichen Erzählsammlungen läßt sich eine vollständige narrative Biogr. zusammenstellen, die teilweise auf einem hist. Kern beruht. Folgende Themenkreise werden behandelt:

(1) Die Geburtsgeschichte ähnelt der zahlreicher → Helden und Heiliger (→ Hagiographie): M. wird nach göttlicher Offenbarung geboren[9]; er verlebt eine Kindheit ohne Eltern (→ Aussetzung). In den Kindheitserzählungen werden sein Vater sowie Rabbi Josef ben Megasch, Zaken (der Alte), der Prophet → Elias, einmal sogar Gott selbst als Thoralehrer genannt. In den Jugendgeschichten ist M. schon als Jüngling → Richter, der zu den schwierigsten Fragen kluge Lösungen findet (cf. → Salomonische Urteile).

(2) Die Beziehungen des M. zu seinem Lehrer während des Medizinstudiums nehmen in den Erzählungen einen breiten Raum ein; sie sind teilweise von den Geschichten über den arab. Weisen → Luqmān beeinflußt[10]. Später wird M. als berühmter Arzt am Hofe des Sultans und in der Sprechstunde in seinem Haus geschildert, wo er seine Patienten unentgeltlich behandelt.

(3) M. war nicht nur Hofarzt des Sultans, sondern auch Architekt und weiser → Ratgeber. Wegen seiner Weisheit wurde er am Hofe hoch geschätzt, denn er beherrschte alle Wiss.en. Ein zentrales Motiv ist die Feindschaft der Wesire, die sich im übrigen auch aus persönlichen Briefen des M. belegen läßt[11].

(4) Die jahrhundertelang von Feindschaft, Konkurrenz und Neid geprägte Beziehung des rabbinischen Judentums zu der Gruppierung der Karäer hat auch in den Volkserzählungen über M. Niederschlag gefunden. So gibt es Geschichten über fachliche Disputationen zwischen M. und karä. Ärzten oder Religionsgelehrten[12].

(5) In islam. Qu.n (gelehrte Lit. und Volkserzählungen) wird behauptet, daß M., um sich vor Verfolgung zu schützen, zum Islam konvertierte und sich erst später in Ägypten wieder zum Judentum be-

kannte. Die jüd. Volksüberlieferung schildert M. demgegenüber als einen Gelehrten, der sich in Disputationen stets gegenüber dem Islam als überlegen erwies und sich durch Flucht vor den Verfolgungen rettete[13]. Über sein Verhältnis zum Christentum gibt es nur eine Erzählung über eine Auseinandersetzung zwischen M. als Architekt und einem christl. Künstler[14].

(6) Viele Volkserzählungen thematisieren die Entscheidungen des M. in zentralen Fragen der Religion. Hauptsächlich waren diese Geschichten in den aschkenas. Gemeinden verbreitet, nur selten bei oriental. und sephard. Juden. Bes. populär ist die Erzählung über einen Traum, in dem → Moses und Rabbi Maimon, der Vater des M., erscheinen, um ihn zur Vollendung eines seiner Werke zu segnen. In Volkserzählungen der Kabbalisten und chassid. Juden erscheint er als Gelehrter der → Kabbala, obwohl hierfür keinerlei hist. Hintergrund besteht[15].

(7) M. war ein entschiedener Gegner der Zauberer, Magier und Amuletteschreiber und wandte sich gegen abergläubische Vorstellungen[16]. Dennoch wird von seinen magischen Fähigkeiten erzählt, mit denen er andere berühmte Zauberer besiegte[17]. Bes. in den Geschichten zweier Erzählzyklen (aschkenas. aus Syrien und Irak[18]; judäo-arab. aus Algerien[19]) zeichnet sich M. als Zaubermeister aus, der übernatürliche Wunder durch die Anwendung des geheimen Gottesnamens vollbrachte (Niederlage des Feindes, Synagogenbau, Wiederbelebung, Weissagung der Zukunft, beinahe die Schöpfung des ewig lebenden Menschen).

(8) In der populären Maxime ‚Von Moses bis Moses war keiner wie Moses' wird M. mit Moses auf die gleiche Stufe gestellt. Beider Leben hat über die Geburtsgeschichte hinaus viele gemeinsame Züge: Leben am ägypt. Königshof, Rettung Israels, Vollbringung von Wundertaten, Verfolgung und Todesgefahr, Verbindung ihrer Namen mit der Thora (die Thora des Moses und *Mishne Thora* von M.), beide waren Führer des Volkes Israel. Sogar von einem Treffen zwischen beiden wird erzählt. Gelegentlich wird M. auch mit → Joseph, → Daniel und Ibn Ezra verglichen[20].

(9) Bei der Bestattung des M. wie auch beim Transport des Sarges von Ägypten ins Heilige Land geschehen Wunder. Eine Legende berichtet, warum Tiberias als Bestattungsort gewählt wurde. Manchmal wird das Heilige Land auch zum Ort der Geburt von M.[21]

(10) Zahlreiche Volkserzählungen handeln von der Erscheinung des M. in → Träumen. Er hilft bei der Lösung von Problemen und Erfüllung von Bitten, so seinem Sohn Abraham oder dem Rabbi David ben Zikri (13. Jh.)[22]. Rabbi Jona Gerundi, der Meinungsverschiedenheiten mit M. hatte, akzeptierte dessen Meinung nach dem Traum[23].

Neben internat. verbreiteten Wandermotiven werden mit M. auch Stoffe jüd. Ursprungs (Geschichten über Nachmanides, Ibn Ezra, Rabbi Jehuda ha-Chassid)[24] und Erzählungen arab. Herkunft (Geschichten über Mūsā ibn Nuṣair aus → *Tausendundeinenacht* in der jemenit.-jüd. Überlieferung)[25] verbunden.

[1] cf. allg. Vajda, G.: Ibn Maymūn. In: EI² 3 (1979) 876–878; Maier, J.: Mose ben Maimon. In: TRE 23 (1994) 357–362. – [2] Grünewald, H. I.: Moreh Nevuchim. In: KNLL 10 (1990) 900 sq. – [3] Vajda, G.: M., Man of Action. P. 1980, 155–167; Dinur, B. Z.: Rabbenu Moshe ben Maimon. Tel Aviv 1935; Ha-Cohen Maimon, Y. L.: Rabbi Moshe ben Maimon. Jerusalem 1960. – [4] Neubauer, A.: Documents inédits. Une pseudo-biogr. de Moïse M. In: Revue des études juives 4 (1882) 173–178; id.: Pseudo-biografie von M. In: Israelit. Litterbode 7 (1881/82) 14–17. – [5] Berger, Y.: Ha-Rambam be-Aggadat ha-'Am (M. in Volkserzählungen). In: Massad 2 (1936) 216–238; Ratzaby, Y./Qaphih, Y.: Ha-Rambam be-Aggadat ha-Temanit (M. in jemenit. Erzählungen). In: Yeda-'Am 27–28 (1965) 47–58; Avishur, Y.: Shivche ha-Rambam (Lobpreisungen des M.). Jerusalem (im Druck). – [6] Ibn Yechya, G.: Shalshelet ha-Kabbala (Die Kette der Kabbala). Venedig 1857, 42ᵇ–46ᵃ; Heilperin, Y.: Seder ha-Doroth (Chronologie der Generationen). W. 1902, 156 sq.; Ibn Virgo, S.: Shevet Yehuda (Der Stamm Jehuda). Jerusalem 1947; Neubauer, A.: A Medieval Jewish Chronicle. Ox. 1887; Zacuto, A.: Sefer Yohasin (Buch der Genealogie) [Konstantinopel 1566]. L. 1857. – [7] cf. Avishur (wie not. 5). – [8] Alexander, T./Romero, E.: Érase una vez ... M. Cuentos tradicionales hebreos. Córdoba 1989; Avishur (wie not. 5). – [9] Fischel, W. W.: Maqama al ha-Rambam ve-Aviv (Die Maqame über M. und seinen Vater). In: Tarbiz 6 (1935–36) 421–425; Avishur (wie not. 5). – [10] Berger (wie not. 5). –
[11] Noy, D.: Ha-Rambam shav Mimezulot Yam (M. kommt zurück aus den Meerestiefen). In: Machanayim 68 (1962) 100–110. – [12] Avishur (wie not. 5). – [13] Wolfson, I.: Mūsā ben Maimūn. Kairo 1936. – [14] Noy (wie not. 11); Avishur (wie not. 5). – [15] Scholem, G.: Mechoqer le-mequbbal (Vom Gelehrten zum Kabbalisten). In: Tarbiz 6 (1935–36) 90–98. – [16] Bazaq, Y.: Lema'la min ha-Chushim (Über die Gefühle). Tel Aviv 1968, 91–98. – [17] Dan, Y.: Qovetz Ma'assiyot Bichtav Yad 'al ha-Rambam (Slg hs. Geschichten über M.). In: Sinai 75 (1974) 112–118. – [18] Noy, D.: Ba'ale Nissim be-Sippurenu ha-ʿAmamiyim (Wunderwirker in den Volkserzählungen). In: Machanayim 63 (1962) 78–85; Avishur (wie not. 5). – [19] ibid. – [20] ibid. –
[21] Vilnay, Z.: Le Tombeau de Maimonide (légende). In: Cahiers juifs 16–17 (1935) 21 sq.; Avisar, A.: Sefer Teberya (Das Buch von Tiberias). Jerusalem 1973; Avishur (wie not. 5). – [22] Katz, S.: Pittuchim Petuchim ve-Aturim (Ornamente und Schmuck). Jerusalem 1992. – [23] Avishur (wie not. 5). – [24] Dan (wie not. 17). – [25] Avishur (wie not. 5).

Haifa Yitzhak Avishur

Mainardi, Arlotto, * Pezzatole bei Florenz 25. 12. 1396, † Florenz 26. 12. 1484, florentin. Kaufmann, der in den geistlichen Stand trat und 1426 von Martin V. mit der Pfarrei von St. Cresci in Maciòli in Mugello, Diözese Fiesole, belehnt wurde. Auch als Priester ging er seinem kaufmännischen Beruf weiter nach und unternahm des öfteren Geschäftsreisen nach Flandern und Großbritannien. Dies trug zum Wohlstand seiner Pfarrei bei und ermöglichte ihm u. a., die Kirche durch Giuliano da Maiano renovieren zu lassen[1].

M. war im 15. Jh. in Florenz wegen seines Humors, seines scharfen Witzes und seiner Neigung zu Späßen und Streichen allg. bekannt. Über ihn liefen zahlreiche Anekdoten um, die schon vor 1478 teilweise vom Autor des *Bel Libretto* aufgenommen wurden. Dieses wurde dem ‚Padre Stradino' (i. e. G. Mazzuoli aus Strada) zugeschrieben und als erster Teil der *Facezie* (Florenz 1548) von Lodovico → Domenichi veröffentlicht; als Autor des *Bel Libretto* gilt aber seit A. → Wesselski allg. Angelo → Poliziano[2]. Ein lebendiges Porträt des Pfarrers findet sich im *Simposio* (8, 25–48) Lorenzos des Prächtigen[3]; Luigi Pulci (1432–84) erinnert sich an ihn als einen berühmten Feinschmecker und führt seine ‚spaßhaften Predigten' sowie seine schlagfertige → Grobheit als sprichwörtlich an[4]. Auch Bartolomeo Sassetti, ein bekannter florentin. Kaufmann, Politiker und Freund M.s, erwähnt den Pfarrer in seinen *Ricordanze* mehrfach[5].

Nach dem Tode M.s verfaßte ein namentlich nicht bekannter Freund (der sicher dem Kreis der toskan. schriftstellernden Kaufleute angehörte) zwischen 1485 und 1488 die Slg *Motti e facezie del Piovano A.*, die er mit einer kurzen Biogr. zu M. versah[6]. Bartolomeo, Sohn des Dichters Mariotto Davanzati und der Lisa Pulci, einer Schwester der Schriftsteller Luca und Luigi Pulci, und Autor der Oktavenversion der *Novella del Grasso legnaiuolo* (ca 1493), die wohl mehr zufällig mit den Hss. der *Motti* überliefert ist, könnte, wenn nicht sogar mit der ursprünglichen Planung, so doch mit der Neubearbeitung der *Motti* im späten 15. Jh. etwas zu tun gehabt haben[7].

Zu einem Kern von etwa 80 Schwänken traditionellen Inhalts, die schon im *Bel Libretto* vertreten und somit vor dem Tod M.s bekannt waren, kamen nach 1485 noch einmal ebensoviele Anekdoten, vor allem über kleinere Begebenheiten aus seinem Leben. Die Slg bildete ein organisches Ganzes und präsentierte sich als possenhafte Biogr. einer Persönlichkeit, die für Witzworte prädestiniert ist und mit dem eigenen Namen Spott treibt (toskan. arlotto, von altprov. arlot, bedeutet Spitzbube oder Tölpel, Taugenichts)[8]. Erst später wurden diese ‚spaßhaften' Geschichten aus dem mündl. Repertoire von Kaufleuten und Hofleuten durch Rückgriff auf ein aus dem 14. Jh. stammendes Florilegium von Maximen, das *Libro de la vita de' filosofi e delle loro elegantissime sentenze extracto da Diogene Laerzio e da altri antiquissimi autori* (Venedig 1480, neun weitere Ausg.n bis 1499), angereichert. Anders als der Titel ankündigt (und von Wissenschaftlern fälschlich bis heute behauptet wird), hat dieser Text nichts mit dem im 14. Jh. noch unzugänglichen Diogenes Laertios zu tun, sondern erwies sich als Vulgarisierung des *Liber de vita et moribus philosophorum* des engl. Philosophen Walter Burleigh (Gualterus Burlæus, 1275–1357)[9].

Die *Motti* sind ein Produkt der typisch florentin. Verbindung der humanistischen Fazetie mit der bes. von den toskan. Kaufleuten des MA.s gepflegten städtischen Überlieferung. Die umfassendste Analyse erzählerischer Parallelen der M. zugeschriebenen Anekdoten stammt von Wesselski[10]. Als Quellen lassen sich neben dem Tagebuch des Poliziano[11] → Boccaccios *Decamerone*, Franco → Sacchettis *Trecento novelle*, das *Pecorone* des Giovanni Fiorentino (Ende 14. Jh.) und die Fazetiensammlung → Poggios nachweisen. Eine Anzahl von Erzählungen kursierte möglicherweise auch in der Florentiner mündl. Überlieferung[12]. Viele der obszönen Anekdoten, die gewöhnlich von den Wissenschaftlern nicht kommentiert wurden, gehen auf das Repertoire von Spielleuten und Gauklern zurück[13].

Die hs. und gedr. Überlieferung der *Motti* zeigt den heterogenen Charakter des Werks, der auf mindestens zwei unterschiedliche Fassungen zurückzuführen ist. In der älteren der beiden erhaltenen Hss. (Ende 15. Jh./Anfang 16. Jh.)[14] fehlt der Abschnitt mit den Maximen aus dem *Libro de la vita de' filosofi*. Diese erscheinen jedoch in einer anderen Hs. (Abschrift um 1540)[15]. Die editio princeps, die einen verschiedentlich umgearbeiteten Text ent-

hält, wurde von B. Pacini u. d. T. *Motti et facetie del Piovano A. prete fiorentino piacevole molto* in Florenz zum Druck gebracht (undatiert, ca 1512–16). Dieses Büchlein (ca 150 Seiten) erlebte bis 1538 zwölf Aufl.n in Florenz, 1548–54 drei Aufl.n in Venedig; 1560 wurde der Text von den Verlegern Giunti in Florenz durch Hinzufügung von anderen berühmten Persönlichkeiten zugeschriebenen Anekdoten fast verdoppelt und u. d. T. *Scelta di facezie, tratti, buffonerie, motti e burle cavati da diversi autori* veröffentlicht. Der eigentliche Erfolg des Büchleins begann mit dem Nachdr. dieser Ausg. u. d. T. *Facezie, motti, buffonerie et burle del Piovano A., del Gonnella e del Burlacchia* (Florenz 1565; cf. auch → Gonnella), auf den bis 1624 mehr als 24 Nachdr.e folgten[16]. Verschiedene Scherze M.s finden sich auch bei Tommaso → Garzoni[17].

Erzähltypen und -motive[18]: *Motti*, num. 2 = Mot. J 1265.1: *Like Christ on Palm Sunday.* – 5 = Mot. J 1371: *The account-book of mistakes.* – 6 = AaTh 1804 A: → *Scheinbuße.* – 7 = Mot. X 442: *Whistling at mass.* – 8 = AaTh 1826: *The Parson has no Need to Preach.* – 9 = Mot. J 2481: *The horse that went like a ship.* – 10 = Mot. J 1604: *The fish in the sleeve.* – 16 = cf. Mot. U 12: *Largest burdens laid on smallest asses: best offices to most ignorant men.* – 17 = Mot. U 11.1.1.2: *Penitent in confession worries about little sins and belittles the big ones.* – 21 = Mot. J 2474: *The hunter's mass.* – 22 = Mot. K 1971.8: *Hidden man behind image gives unwelcome answer to suppliant.* – 23 = AaTh 1479**: *Statue Avenged.* – 24 = cf. Mot. J 1741: *Priests (schoolmasters) ignorant of Latin.* – 26 = Mot. V 51.4: *Woman taught that it is better to pray before Christ's image than before a saint's.* – 29 = Mot. E 367: *Return from dead to preach repentance.* – 31 = Mot. J 513.1: *Birds seeking richer lands are nearly all killed.* – 33 = Mot. J 1343.2: *Before, during and after.* – 34 = Mot. K 341.1: *Trickster reports lost money; searchers leave him in possession of premises.* – 41 = AaTh 1591: *Die drei → Gläubiger.* – 45 = Mot. J 1322.2: *Sleeping on salt.* – 48 = Mot. J 1212.1: *The doubly-bribed judge* (→ Bestechung). – 50 = Mot. K 714.1: *Victim tricked into prison and kept there.* – 51 = Mot. J 1563.1: *The guest who could not keep warm.* – 54 = cf. Mot. J 1290: *Reductio ad absurdum of question or proposal.* – 59 = Mot. J 1291.2: *Theological questions answered by propounding simple questions in science.* – 64 = Mot. V 66.1: *Witty funeral sermon.* – 65 = AaTh 1574: → *Schneider mit der Lappenfahne.* – 67 = Mot. J 1141.4: *Confession induced by bringing an unjust action against accused.* – 68 = AaTh 1651: → *Katze als unbekanntes Tier.* – 71 = Mot. J 1356: *The flatterer's retort.* – 72 = cf. Mot. J 1351: *Women call each other prostitutes.* – 81 = Mot. K 335.0.2: *Owners frightened away from goods by report of deadly epidemic.* – 82 = Mot. J 1582.2: *Sulphur in the censer.* – 89 = AaTh 1568**: *The Master and the Pupil Quarrel.* – 90 = Mot. U 221: *Monk under pressure from abbot forgives the crucifix which has fallen and hurt him.* – 91 = Mot. J 1714.3: *When with fools, act foolish.* – 92 = Mot. K 242: *Creditor falsely reported insane when he demands money* (cf. AaTh 1585: → *Patelin*). – 93 = AaTh 110: → *Katze mit der Schelle.* – 95 = AaTh 1365 D*: *Which Shall Eat the Third Egg.* – 97 = Mot. J 1552.4: *Better to donate half of what is asked than lend all.* – 105 = AaTh 1562 F*: *Boy Puts both Hands into the Soup Bowl.* – 106 = Mot. J 1564: *Talker keeps person from eating.* – 113 = AaTh 1833 A: *„What Says David?"* – 117 = cf. AaTh 1848: → *Sündensteine.* – 122 = Mot. J 1382.2: *The weighted order-cards.* – 131 = AaTh 217: → *Katze und Kerze.* – 133 = cf. Mot. T 251.5: *Strength in words, in herbs, and in stones.* – 153 = Mot. J 1561.1: *Clothes thrown into the cooking food.* – 155 = Mot. X 427: *A bad year for priests: few funerals.* – 168 = Mot. J 1291.1: *Black beans, white soup.* – 171 = cf. Mot. K 441: *Double reward successfully claimed.* – 172 = cf. Mot. J 1074: *Value of silence.* – 183 = Mot. T 251.4: *Socrates and Zanthippe: „After thunder rain"* (→ Sokrates). – 184 = cf. Mot. T 251: *The shrewish wife.* – 186 = Mot. J 1381: *Where you got it last year.* – 191 = cf. AaTh 910: *Die klugen → Ratschläge.* – 198 = Mot. K 191: *Peace between sheep and wolves* (cf. AaTh 62: → *Friedensfabel*). – 199 = Mot. J 1482: *Keeping the secret.* – 208 = Mot. J 1074.1: *Parson's apology for not answering challenge.* – 209 = Mot. J 1411: *The hay wagon and the gate.* – 210 = Mot. J 2244: *Climb down as you climb up.* – 211 = cf. Mot. J 2496.1: *Boy who worked for „nothing at all" goes to town and demands „nothing at all".* – 214 = Mot. J 1744: *Ignorance of marriage relations.* – 215 = Mot. J 1369.1: *Man decides to spend 100 florins to become known.* – 216 = AaTh 1645 B: *Der gesiegelte → Schatz.* – 217 = Mot. J 1322.1: *Will take care of the thirst.* – 219 = Mot. J 2342.3: *She knows best.* – 222 = AaTh 921 C: *Why Hair of Head is Gray before the Beard.* – 223 = cf. Mot. J 1291: *Question answered by absurd counterquestion.*

[1] Casini Wanrooij, M.: Il Piovano A., Giuliano da Majano e la chiesa di S. Cresci a Macioli. In: Antichità viva 27 (1988) 39–44. – [2] Wesselski, A.: Angelo Polizianos Tagebuch (1477–1499). Jena 1929, bes. XVI–XIX. – [3] Medici, L. de': Scritti scelti. ed. E. Bigi. Turin 1965, 205. – [4] Pulci, L.: Il Morgante. ed. F. Brambilla-Ageno. Mailand/Neapel 1955, 895 sq. (25, 217–220); id.: Opere minori. ed. P. Orvieto. Mailand 1986, 33. – [5] cf. Kent, F. W./Lillie, A.: The Piovano A. New Documents. In: Florence and Italy. Festschr. N. Rubinstein. L. 1988, 347–367. – [6] Amalfi, G.: Wer hat die Facetien des Piovano A. kompiliert? In: ZfVk. 7 (1897) 261–270, 370–382. – [7] cf. Rossi, L.: Bartolomeo Davanzati e i Motti e facezie del Piovano A. In: Lettere italiane (1997)

312–328. – [8] Migliorini, B.: Dal nome proprio al nome comune. Florenz 1968, 157 sq. – [9] Cherchi, P.: Su una fonte del Piovano A. In: Forum Italicum 26 (1992) 5–13. – [10] Wesselski, Arlotto; Wesselski (wie not. 2). –
[11] Poliziano, A.: Detti piacevoli. ed. T. Zanatto. Rom 1983, cf. bes. die Kommentare zu num. 88, 215–217, 242, 256, 263, 314, 341–357. – [12] cf. Testa, A.: Simulazione di parlato. Fenomeni dell'oralità nelle novelle del Quattro-Cinquecento. Florenz 1991, 27–55, 173–222. – [13] cf. Rossi, L./Straub, R. (edd.): Fabliaux érotiques. P. 1992, 89–105. – [14] Biblioteca Vaticana, Ms. Ottoboniano latino 1394; cf. Petrocchi, G.: Un secondo manoscritto delle Facezie del Piovano A. In: Studi di filologia italiana 22 (1964) 621–633; Mastroddi, G.: Sulla redazione ottoboniana di Motti e facezie del Piovano A. In: Rassegna della letteratura italiana 92 (1988) 307–317. – [15] Florenz, Biblioteca Laurenziana, Ms. XLII 27. – [16] Bottasso, E.: La prima circolazione a stampa. In: La novella italiana 1. Atti del Convegno di Caprarola (19–24 sett. 1988). Rom 1989, 245–264. – [17] Garzoni, T.: L'hospidale de' pazzi incurabili. Venedig 1601, fol. 49r–50v. – [18] Nach Wesselski, Arlotto, zusammengestellt im EM-Archiv, Göttingen.

Zürich Luciano Rossi

Maioli, Simone → Kompilationsliteratur

Maispiele → Volksschauspiel

Major, Georg (eigentlich Maier, Meier), * Nürnberg 25. 4. 1502, † Wittenberg 28. 11. 1574, einer der bedeutendsten Vertreter der zweiten Generation der Wittenberger Reformatoren. Der nach ihm benannte majoristische Streit war eine erbittert geführte Auseinandersetzung über die protestant. Rechtfertigungslehre.

M. nahm 1521 in Wittenberg das reguläre Studium der Humaniora und der Theologie auf, wurde 1522 Bakkalaureus und vermutlich im Oktober 1523 Magister. 1529 erhielt er einen Ruf als Rektor an das Johannesgymnasium in Magdeburg. Ostern 1537 kehrte er als Prediger an die Schloßkirche in Wittenberg zurück und lehrte seitdem an der Artistischen und seit 1541 auch an der Theol. Fakultät. Am 18.12.1544 promovierte → Luther ihn zum Doktor der Theologie. Zu Trinitatis 1545 erhielt er die Univ.sprofessur für neustestamentliche Exegese. Im Aug. 1547 wurde M. Stiftssuperintendent in Merseburg. Nach Konsolidierung der Univ. (die während des Schmalkald. Krieges aufgelöst worden war) kehrte er Anfang März 1548 nach Wittenberg zurück. Im Dez. 1551 wurde er für ein Jahr als Superintendent der Grafschaft Mansfeld nach Eisleben entsandt. 1552 übernahm er wieder seine Wittenberger Ämter, seit 1558 bis zu seinem Tod war er ständiger Dekan der Theol. Fakultät (Rektorat 1540/41, 1544/45, 1561 und 1567)[1].

M.s zahlreiche Schr. sind in vielen Aufl.n erschienen. Von Luther und → Melanchthon gefördert, hatte er schon 1525/26 mit dem Publizieren begonnen. Allein für das 16. Jh. sind 226 Drucke ausgewiesen[2]. Neben den theol. Traktaten und Polemiken gab er Schulbücher zum Memorieren der Rhetorik nach Melanchthon und → Erasmus von Rotterdam (52 Ausg.n), Lehrbücher der griech. und lat. Grammatik (2 Ausg.n) und Luthers *Kleinen Katechismus* lat.-ndd. (zwischen 1531 und 1540 in sechs Aufl.n) heraus. Bedeutsam für Stofftradierung und Gattungsgeschichte der europ. Erzählliteratur sind insbesondere zwei Titel M.s: zum einen die zwischen 1534 und 1583 in mindestens 15 Aufl.n erschienene Sprichwortsammlung *Sententiae veterum poetarum locos communes digestae*, deren Wirkungsgeschichte nahezu unerforscht ist, wohl auch weil sie im Gegensatz zur *Adagia* des Erasmus von Rotterdam (1500, vollständig 1515 u. ö.) oder den ersten hochdt. Sammlungen des Johannes Agricola (1529 u. ö.) nur in Latein und in keiner Nationalsprache veröffentlicht wurde; zum anderen die von Luther angeregte und mit einem Vorw. versehene altkirchliche Heiligensammelbiographie *Vitae patrum in usum ministrorum verbi*, die in den Jahren 1534 bis 1598 acht lat. Aufl.n erfuhr und 1604 in dt. Übers. in Druck gegeben wurde (→ Hagiographie, → Heilige, → Vitae patrum)[3]. Diese Legendensammlung knüpft – unter Bereinigung der ma. ‚Lügenden' – direkt an das Leben der ‚Altväter' der vorklösterlichen Zeit an. Im 1. Teil finden sich im Lesebuch erbauliche Heiligengeschichten, z. B. über Johannes Eremita, Horus, Theon, Apollonius, Ammon, Copres, Paphnutius, → Paulus Eremita, Hilarion, Malchus, Paulus den Einfältigen, Pelagia, Eugenia, → Basilius und Effrem. Der 2. Teil mit *Patrum selecta facta et*

dicta listet exemplarisch (von *Abstinentia* bis *Verbum Dei*) auf, welche falschen Erzählungen über Heilige in der alten Kirche kursierten. Die *Vitae patrum* wurden in späteren Aufl.n (seit 1559) zusammen mit der *Farrago praecipuorum exemplorum* (1539) des Hermann → Bonnus aus Lübeck abgedruckt, einer Beispielsammlung über Apostel, Märtyrer, Bischöfe und Kirchenväter. Im 17. Jh. verlor die protestant. Publizistik ihr Interesse an dieser Art von Lit.

[1] Die aktuellste Biogr. mit umfänglichen Angaben der Sekundärlit.: Scheible, H.: M., G.: In: TRE 21 (1991) 725–730; davor: NDB 15 (1987) 718 sq.; ADB 20 (1884) 101–111; Fritz, J. A.: M., G. In: Wetzer und Welte's Kirchenlex. 8. Fbg [2]1893, 532–537; Kawerau, G.: M., G. In: Realenz. für protestant. Theologie und Kirche 12. Lpz. [3]1903, 85–91. – [2] Verzeichnis der im dt. Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jh.s. 13. Stg. 1988, 216–242 (= M 1989 bis M 2215). – [3] cf. Brückner, A. und W.: Zeugen des Glaubens und ihre Lit. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestant. Märtyrer und evangel. Lebenszeugnisse. In: Brückner, 521–578, hier 532–536; über die Wirkungsgeschichte einzelner Legenden cf. Alsheimer, R.: Katalog protestant. Teufelserzählungen des 16. Jh.s. In: Brückner, 417–519, hier 428 sq.

Bremen Rainer Alsheimer

Makarios, Hl.

1. M. der Ägypter – 2. M. der Alexandriner – 3. Erzählmotive über die beiden Makarioi

1. M. der Ägypter (d. Ä./d. Gr.), * Oberägypten um 300, † Wüste Sketis um 390, Einsiedler; Begründer des asketischen Mönchtums in der Wüste Sketis; Westkirche Fest: 15. Jan. (erstmals erwähnt im *Martyrologium* des Ado von Vienne)[1]. Zu Beginn seines asketischen Lebens zog sich M. in der Nähe seines Heimatdorfes in eine Zelle zurück. Um der Weihung zum Priester zu entgehen, floh er an einen anderen Ort, wo er Opfer von Verleumdungen wurde. Um 330 ließ er sich in der sket. Wüste (im heutigen Wādī en-Natrūn) nieder, wo er in seiner Jugend als Kameltreiber im Salztransport tätig gewesen war. Innerhalb der Sketis wechselte er mehrmals seinen Aufenthaltsort. In den Anfangsjahren seines Eremitendaseins hatte er Kontakt mit dem hl. → Antonius Eremita[2], als dessen Schüler er bes. in den kopt. Quellen gilt. Wohl unter seinem Einfluß ließ er sich im Alter von ca 40 Jahren zum Priester weihen. M. genoß hohes Ansehen bei seinen Mitbrüdern, die ihn als einen ‚Gott auf Erden' betrachteten[3]. Aufgrund der Weisheit, die er bereits in jungen Jahren besaß, erhielt er den Beinamen ‚paidariogéron'[4]. Euagrius Ponticus, der ca 40 km entfernt in den Kellien (‚Zellen'), einer der bedeutendsten Eremitensiedlungen Ägyptens im Süden der nitr. Wüste, lebte, kannte ihn persönlich[5]. Im Zusammenhang mit den arianischen Verfolgungen unter Bischof Lucius von Alexandria wurde M. 374 mit anderen Anhängern des nizänischen Glaubens – darunter seinem Namensvetter M. dem Alexandriner – für kurze Zeit auf eine Insel im Nildelta verbannt.

Aufgrund seiner großen Autorität werden M. neben Apophthegmata eine Reihe von Werken zugeschrieben (Homilien, Briefe, Gebete, kürzere Werke asketischen Inhalts)[6], die aber, vielleicht mit Ausnahme des Briefes *Ad filios Dei*[7], nicht von ihm stammen. Als Verfasser der *Geistigen Homilien* gilt heute der Messalianer Symeon von Mesopotamien[8].

Um die Gestalt des M., der schon zu Lebzeiten in den Ruf der Heiligkeit und Wundertätigkeit gelangte, ranken sich zahlreiche Legenden. Zentrale Themen sind Heilungen von Kranken und Besessenen (→ Wunderheilung), Befragung oder Auferweckung von Toten (→ Wiederbelebung) und der erfolgreiche Kampf gegen → Dämonen.

2. M. der Alexandriner (d. J./der Städter), * Alexandrien Ende 3./Anfang 4. Jh., † Kellien ca 394, Einsiedler in der nitr. und der sket. Wüste; Priester in den Kellien; Westkirche Fest: 2. Jan. (erstmals erwähnt im *Martyrologium* des Florus)[9]. Nach Palladius Süßwarenhändler, nach der kopt. Vita Schauspieler in Alexandria, wandte sich M. im Alter von ca 40 Jahren dem monastischen Leben zu. Obgleich er als Priester der Kirche der Kellien diente, hatte er auch eine Zelle in der nitr. und eine in der sket. Wüste. M. stand in Kontakt mit Pachomius und seinem Namensvetter M. dem Ägypter, mit dem er während der arianischen Verfolgungen verbannt wurde. Unter seinen Schülern sind Euagrius Ponticus, Paph-

nutius und Palladius zu nennen. Hervorstechendes Merkmal des Heiligen war sein Hang zu strengster Askese, in der er andere zu übertreffen suchte.

Die unter M. Namen überlieferten Schriften (ein Traktat über das Schicksal der Seele nach dem Tod, Gebete und Mönchsregeln) stammen nicht von ihm. Seine Wundermacht findet wie bei M. dem Ägypter vor allem in Heilungen und dem Kampf gegen Dämonen ihren Ausdruck.

3. Erzählmotive über die beiden Makarioi. Da viele Apophthegmata und Mirakel in den Quellen wechselweise M. dem Ägypter und M. dem Alexandriner zugeschrieben werden[10], sei auf die Tradition der verbreitetsten Erzählmotive für beide gemeinsam eingegangen:

Eine Frau erscheint durch Zauberei ihrem Mann als Stute. M. erkennt die vermeintliche Verwandlung als Blendwerk von Dämonen (Tubach, num. 2502, 2627)[11]. – M. erweckt einen Toten, um einen Häretiker von der Auferstehung des Leibes zu überzeugen[12]. – M. besucht den Garten der Zauberer Jannes und Jambres[13]. – M. heilt einen in Unzucht lebenden Priester erst von seinem Krebsgeschwür, nachdem dieser seine Sünde bekannt und gelobt hat, in den Laienstand überzutreten (Tubach, num. 3112)[14]. – M. heilt das blinde Junge einer Hyäne und erhält von ihr zum Dank ein Schaffell (Tubach, num. 2714)[15]. – M. gibt geschenkte Trauben an einen kranken Mönch weiter, der sie seinerseits weiterschenkt. Der Vorgang wiederholt sich mehrmals, bis die Früchte wieder bei M. ankommen, der die Enthaltsamkeit seiner Brüder lobt[16]. – M. heilt ein Mädchen, dessen Unterleib von Würmern befallen ist, durch Beten und Aufstreichen von geweihtem Öl. Nach der Genesung hat sie ihre weibliche Gestalt verloren (Tubach, num. 3104)[17]. – Während eines Gottesdienstes beobachtet M., wie Dämonen den Mönchen allerlei Bilder vorspiegeln. Er erklärt seinen Brüdern, daß sie für die Gaukeleien anfällig seien, da sie ihren Geist und ihr Herz nicht genug auf Gott ausgerichtet hätten (Tubach, num. 3122)[18]. – Satan verführt einen Mönch mit magischen Tränken; M. macht ihn durch ein verständnisvolles Gespräch zum strengen Widersacher des → Teufels (Tubach, num. 210, 3105)[19]. – Rettung einer Witwe und ihrer Kinder vor Sklaverei durch Befragung des verstorbenen Mannes nach anvertrautem Geld, das der Eigentümer zurückfordert[20]. – Dem Teufel gelingt es nicht, M. mit einer Sense zu töten (Tubach, num. 3106, 3119)[21]. – M. übernachtet in einem heidnischen Tempel, wo er einen der Sarkophage als Unterlage benutzt. Die empörten Dämonen versuchen vergebens, ihm Angst einzujagen[22]. – M. befragt den Schädel eines heidnischen Priesters und erfährt von ihm, daß es den Christen, die Gott verleugneten, in der Hölle noch schlimmer ergehe als den Heiden, die nichts von ihm wußten (Tubach, num. 3111)[23].

Über die Vermittlung der → *Vitae patrum* lebten viele Motive in Legenden- und Beispielsammlungen bis in das Barockzeitalter fort. Sie dienten Katholiken wie Protestanten als willkommene Exempla: Einzelne Motive sind bei → Jacques de Vitry, → Vincent de Beauvais, in der → *Legenda aurea* des → Jacobus de Voragine, bei Johannes → Herolt, Johann → Geiler von Kaysersberg, Kaspar → Goltwurm, Georg → Major, Leo → Wolff u. a. zu finden. Als volkssprachliche Bearb. verdient vor allem das mhd. (Vers-)*Väterbuch* Erwähnung[24].

Wie in der literar. Überlieferung ist es auch in der ikonographischen Tradition meist schwierig, M. den Ägypter von M. dem Alexandriner zu unterscheiden: Frühe byzant. Darstellungen zeigen beide als Asketen, die einen Bart bis über die Hüften tragen. Auf späteren erscheint M. der Ägypter vielfach am ganzen Körper behaart[25].

[1] Qu.n: Palladius: Historia Lausiaca 2. ed. C. Butler. Cambr. 1904, 43–47 (Kap. 17); Les Formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque. ed. R. Draguet. Louvain 1978, 120–130; zu kopt. Fragmenten cf. Bunge, G.: Palladiana 1. In: Studia monastica 32 (1990) 79–129, hier 87–91; zur griech. Rez. der „Historia monachorum in Aegypto" cf. Palladius und Rufinus. Ein Beitr. zur Qu.nkunde des ältesten Mönchtums. ed. E. Preuschen. Gießen 1897, 86–90 (Kap. 28) (ed. A.-J. Festugière. Brüssel [2]1971, 115–119 [Kap. 21]); Rufinus Aquileiensis: Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum. ed. E. Schulz-Flügel. B. u. a. 1990, 365–368 (Kap. 28); Mommsen, T. (ed.): Historia ecclesiastica 11.4. In: Schwartz, E. (ed.): Eusebius Werke. 2: Die Kirchengeschichte. Lpz. 1908, 1004–1008; Apophthegmata patrum. In: MPG 65, 71–439, hier 257 C–281 B, num. 1–41; Sokrates: Kirchengeschichte [Historia ecclesiastica]. ed. G. C. Hansen. B. 1995, 249–258 (4, 23 sq.); Sozomenos: Kirchengeschichte [Historia ecclesiastica]. ed. J. Bidez/G. C. Hansen. B. [2]1995, 118–125 (3, 14), 261–263 (6, 20); zu kopt. Qu.n cf. Amélineau, E. (ed.): Histoire des monastères de la Basse-Égypte. In: Annales du Musée Guimet 25 (1894) 46–117 (Vie d'Abba Macaire, dem Serapion von Thmuis [4. Jh.] zugeschrieben, aber wahrscheinlich erst später); zur syr. Version P. Bedjan in: Acta martyrum et sanctorum 5 (1895) 177–262, hier 118–202 (Des Vertus de saint Macaire), 203–234 (Apophthegmata). – [2] cf. Apophthegmata (wie not. 1) num. 4 und 26. – [3] ibid., num. 32. – [4] Palladius

(wie not. 1) Kap.anfang; cf. Curtius, E. R.: Europ. Lit. und lat. MA. Bern [9]1978, 108–112. – [5] cf. Guillaumont, A. und C. (edd.): Euagre le Pontique: Traité pratique ou Le moine 2. P. 1971, 696 sq. – [6] cf. MPG 34. – [7] Überliefert in lat. Übers. cf. MPG 34, 405 A–410 B; kritische Ausg. A. Wilmart. In: Revue d'ascétique et de mystique 1 (1920) 58–83. – [8] Hesse, O.: Makarius. In: TRE 21 (1991) 730–735. – [9] Qu.n: Palladius (wie not. 1) Kap. 18; Draguet (wie not. 1) 130–153; Bunge (wie not. 1) 91–98; Preuschen (wie not. 1) 92 (Kap. 30); Festugière (wie not. 1) 130 (Kap. 23); Schulz-Flügel (wie not. 1) 369–375; Mommsen (wie not. 1); Apophthegmata. In: MPG 65, 304 D–305 A; Hansen (wie not. 1); Bidez/Hansen (wie not. 1); Amélineau (wie not. 1) 235–261. – [10] cf. Guillaumont, A.: Le Problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum. In: Irénikon 48 (1975) 41–59. –
[11] Palladius (wie not. 1); ähnlich in Festugière (wie not. 1) und Schulz-Flügel (wie not. 1); cf. Wesselski, A.: Der Sinn der Sinne. Ein Kap. der ältesten Menschheitsgeschichte. Prag 1934, 26; Günter 1949, 124; Brückner, 162 sq., 428 sq., 454 (num. 255); Hebenstreit-Wilfert, H.: Wunder und Legende. Studien zu Leben und Werk von Laurentius Surius (1522–1578) [...]. Tübingen 1975, 141. – [12] Palladius (wie not. 1); cf. Günter 1949, 302. – [13] Palladius (wie not. 1) Kap. 18; Festugière (wie not. 1); Schulz-Flügel (wie not. 1) Kap. 29; Apophthegmata (wie not. 1) num. 2; cf. Günter 1949, 323; Hebenstreit-Wilfert (wie not. 11) 190; zu unterschiedlichen Versionen cf. Reitzenstein, R.: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen 1916, 174–178. – [14] Palladius (wie not. 1) Kap. 18. – [15] ibid.; Festugière (wie not. 1) Kap. 23; Toldo 1908, 19; Frenken, G.: Wunder und Taten der Heiligen. Mü. 1925, 69 sq.; Hebenstreit-Wilfert (wie not. 11) 174. – [16] Festugière (wie not. 1); Schulz-Flügel (wie not. 1) Kap. 29; Frenken (wie not. 15) 72. – [17] Schulz-Flügel (wie not. 1); Toldo 1905, 349. – [18] Schulz-Flügel (wie not. 1) Kap. 29; Günter 1949, 112. – [19] Apophthegmata (wie not. 1) num. 3; Günter 1949, 112 sq. – [20] Apophthegmata (wie not. 1) num. 7; Günter 1949, 65. –
[21] Apophthegmata (wie not. 1) num. 11; Hofmann, L.: Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielkatechismus von 1724. Würzburg 1987, 122, num. 571. – [22] Apophthegmata (wie not. 1) num. 13; cf. Frenken (wie not. 15) 77–79; Brückner, 473, num. 446. – [23] Apophthegmata (wie not. 1) num. 38; cf. Günter 1949, 289, 302; Brückner, 224; Hofmann (wie not. 21) 19, num. 30; cf. zu weiteren Motiven Tubach, num. 1994, 3103, 3105, 3107–3110, 3113–3118, 3120–3122, 4768. – [24] Reissenberger, K. (ed.): Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Hs. B. 1914, v. Reg. s. v. Macarius. – [25] Zu weiteren Motiven cf. Ritter, A. M.: Makarius der Ägypter, d. Ä., d. Gr. In: LCI 7 (1974) 474–476; Kaster, G.: Makarius Alexandrinus, d. J. (der Städter). ibid., 476 sq.

Lit.: Lenain de Tillemont, S.: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 8. P. [2]1713, 574–620 (M. der Ägypter), 626–650 (M. der Alexandriner). – Floss, H. J.: De sanctorum Macariorum [...] vitis quaestiones criticae et historicae. In: MPG 34, 1–176. – Schiwietz, S.: Das morgenländ. Mönchtum 1. Mainz 1904, 97–104 (M. der Ägypter), 104–106 (M. der Alexandriner). – Amann, E.: Macaire d'Égypte. In: Dict. de théologie catholique 9. P. 1926, 1452–1455. – id.: Macaire d'Alexandrie. ibid., 1440–1441. – Evelyn White, H. G.: The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn 2. N. Y. 1932, 60–72, 118–120. – Quasten, J.: Patrology 3. Utrecht/Antw. 1966, 161–168 (M. der Ägypter), 168–169 (M. der Alexandriner). – Sauget, J.-M.: Macario il Grande. In: Bibliotheca sanctorum 8. Rom 1967, 425–429. – id.: Macario l'Alessandrino. ibid., 412 sq. – Guillaumont, A.: Macaire l'Égyptien. In: Dict. de spiritualité ascétique et mystique [...] 10. P. 1980, 11–13. – id.: Macaire d'Alexandrie. ibid., 4 sq. – Mühleck, K.: Makarius der Ägypter. In: Biogr.-bibliogr. Kirchenlex. 5. Herzberg 1993, 596 sq.

Jena Gerlinde Huber-Rebenich

Malaien

1. Allgemeines – 2. Narrative Gattungen – 3. Erzählforschung

1. Allgemeines. Als Herkunftsgebiet der M. wird allg. Sumatra angenommen. In Malaysia, → Indonesien und Brunei stellen die M. die größte, in Singapur die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe dar, darüber hinaus finden sie sich im Süden → Thailands, in Teilen der → Philippinen sowie in Südafrika und Taiwan. In Brunei, Singapur und Malaysia ist Malaiisch (Malaisisch) die Nationalsprache, und auch die Bahasa Indonesia, die Staats- und Nationalsprache Indonesiens, hat sich aus dem Malaiischen entwickelt. Über Jh.e diente es in weiten Teilen → Polynesiens als Lingua franca. Obgleich das Malaiische heute als weltweit sechstgrößte Sprache (etwa 250 Millionen Sprecher) angesehen wird, ist es problematisch, angesichts der Vielfalt der sprachlichen und kulturellen Var.n vereinheitlichend von einer malai. Sprache und Lit. zu sprechen.

Die malai. Kultur verfügt über eine lange und reiche Tradition an mündl. und schriftl. Erzählformen; zugleich war sie immer offen für die Einwirkungen anderer Kulturen und

Religionen. Erste malai. Inschriften stammen aus dem Jahr 683 p. Chr. n. Aus → Indien und → China erreichten seit dem 7. Jh. hinduist. und buddhist. Einflüsse das Archipel, und mit Sanskrit als Sprache der Lehre an malai. Höfen fanden bes. ind. Elemente ihren Weg in die malai. Erzählkultur (cf. → Buddhist. Erzählgut). Mit der Islamisierung der Region kamen starke arab. Einflüsse hinzu (→ Arab.-islam. Erzählstoffe): Neue Erzählformen wurden adaptiert sowie eine modifizierte Schrift des Persisch-Arabischen für das Malaiische entwickelt, das Jawi. Die engl. Kolonialmacht begann ebenso wie die ndl., mit Ende des 19. Jh.s gezielt Einfluß auf die malai. Erzählüberlieferung zu nehmen (→ Kolonialismus). Missionare dagegen sahen im Malaiischen schon früh ein Medium zur Verbreitung des Christentums; die von ihnen popularisierten bibl. Geschichten beeinflußten das autochthone Erzählgut, bes. Schöpfungsmythen. Die Bedeutung der chin. Minorität in Hinblick auf die Sprach- und Lit.gestaltung im malai. Raum ist bisher wenig untersucht (Salmon 1981).

2. Narrative Gattungen. Im malai. Raum waren mündl. und schriftl. Überlieferung lange Zeit streng voneinander getrennt. Über Jh.e war das geschriebene Wort Privileg einer Elite, zumeist Gelehrter oder Priester am Hofe. Bes. mit wachsender Bedeutung des → Korans wurde das geschriebene Wort zunehmend in einen sakralen Zusammenhang gestellt.

Die malai. Erzähltraditionen bis zum späten 19. Jh. – am häufigsten mit dem Terminus hikayat für ‚Geschichte, Erzählung' bezeichnet (Winstedt 1979) – lassen sich grob in vier Kategorien unterteilen (cf. Taib Osman 1974, 19 sq.; Skinner 1978, 467): (1) Die sog. Volksliteratur umfaßt mündl. tradierte Erzählungen, Märchen, Legenden, Fabeln sowie Reime und Sprichwörter. Oft geben die Texte Vorstellungen vom Übernatürlichen wieder, erklären die Herkunft von Dingen, vermitteln in anekdotischer Form Lebensweisheiten oder beschreiben das Leben von lokal verehrten Heiligen, Helden oder Göttern. (2) Adaptierte ind. Mythen und Epen, die die Feudalgesellschaft idealisieren, zirkulierten ursprünglich vorwiegend in schriftl. Form und in höheren Gesellschaftskreisen. Gleichwohl haben diese Epen, vor allem das → *Mahābhārata* und das → *Rāmāyaṇa*, Eingang in die Volksliteratur gefunden. Außerdem stellen sie einen populären Teil des Repertoires des malai. → Schattenspiels (wayang) dar. (3) Oft sehr umfangreiche Texte, einerseits solche, die sich mit dem traditionellen Recht befassen (hikayat undang-undang, hikayat adat), andererseits die zahlreichen Historiographien und Chroniken (sejarah, salasilah), dienten vorrangig der Machtlegitimation der Herrschenden. Auch Erzählungen in hikayat-Form waren von Bedeutung für die Geschichtsschreibung und -auslegung. In der Regel von Hofliteraten verfaßt und als Schriftdokument in höfischen Bibl.en archiviert, war dieser Art offizieller Geschichtsschreibung mittels Lesungen und Rezitationen eine weite Verbreitung auch in der illiteraten Bevölkerung garantiert. (4) Bei den religiösen Texten handelt es sich meist um islam. ausgerichtete Schriften, aber auch um auf autochthone Glaubensformen und Bräuche zurückgehende Texte, z. B. Beschwörungsformeln (mantra, pawang).

Bei einer derartigen, vor allem auf Funktionszuweisung beruhenden Kategorisierung gilt es zu berücksichtigen, daß sich das malai. Lit.verständnis grundlegend von westl. Konzepten unterscheidet. In der mündl. wie schriftl. Lit. sind die Grenzen etwa zwischen hist. Beschreibung und mystischer Fiktion oder selbst traditioneller Gesetzgebung und romantischem Liebesgedicht fließend (Hussein 1974, 12). Trivialität oder Genialität sind im malai. Lit.verständnis keine relevanten Kategorien; auch der Originalitäts- bzw. Plagiatsgedanke ist keineswegs fest verankert. Über den Bereich der Oraltraditionen hinaus wurden und werden Texte als → Kollektivprodukt angesehen und entsprechend geformt und verändert.

Eine deutliche Zäsur in der Entwicklung der malai. Erzählformen brachten die Einführung des Druckverfahrens sowie das Eingreifen der Kolonialmächte im 19. Jh. Unter den neuen Vorzeichen veränderte sich das Verhältnis von Oral- und Schrifttraditionen zueinander. Jh.elang waren die tägliche Arbeit, das nachbarschaftliche und familiäre Miteinander nicht nur der einfachen Bevölkerung von Oraltraditionen geprägt gewesen. Nun entstanden leicht herzustellende und leicht zu verteilende

schriftl. Fassungen bislang mündl. tradierter Texte. Einige dieser verschriftlichten Oraltraditionen, in den Titeln der Drucke nun oft als hikayat oder sjair etikettiert, wurden mit der Zeit sogar als die ursprünglichen Fassungen angesehen (Sweeney 1973, 1).

Während in der Malaiologie nach wie vor eine deutliche Tendenz zur Dichotomisierung von Volksüberlieferung und klassischer Lit. besteht, unterstreicht A. Sweeney (1973; 1980, 13–17) die Wechselwirkung und den fließenden Übergang der verschiedenen Erzähltraditionen. Niederländer und Briten verschriftlichten und bearbeiteten mündl. Überlieferungen. Reime, Sprichwörter oder Fabeln, die vorher nur mündl. kursierten, tauchten nun in Lesebüchern in Schulen oder Bibl.en auf (cf. Maxwell 1886 b, 240). Schrifttexte ihrerseits wurden, nicht zuletzt auch über öffentliches Rezitieren, zunehmend einem breiteren Publikum zugänglich und wiederum häufig Gegenstand von Oralisierungsprozessen (cf. Sweeney 1980, 13–33). Der in der westl. Forschung oftmals aufgrund seiner als redundant empfundenen Wiederholungen und starren Erzählmuster als langatmig kritisierte Stil malai. Schrifttexte wird in Anbetracht der Vermischung mit oralen Erzählstrategien verständlich (Sweeney 1973, 1–3).

Die Verbreitung und Kanonisierung von Erzählmustern fand mit zunehmender Modernisierung immer seltener durch traditionelle Erzähler, sondern vorrangig über das Bildungssystem und die neuen Medien statt. Noch Ende des 19. Jh.s merkte W. E. Maxwell (1886 a, 87) mit Bezug auf Malaysia an: „Professional story-telling has not yet been quite killed in the East, by the gradual diffusion of printed and lithographed books and newspapers". Die wandernden Erzähler, wie ihre Geschichten penglipur lara genannt, nahmen bis dahin eine zentrale Vermittlerposition zwischen einfachem Volk und Adel ein: Sie waren mit ihren didaktisch-unterhaltsamen Erzählungen in allen Gesellschaftskreisen willkommen und transportierten zugleich Eindrücke und Informationen von einer Gesellschaftsgruppe zur anderen. Die Verbreitung gedr. Texte hat auch zu einer Entfeudalisierung großer Teile der malai. Lit. geführt (Hussein 1974, 9–11). Zwar deutlich reduziert, ist diese Art der mündl. Überlieferung doch bis heute in der malays. Gesellschaft vorzufinden (Sweeney 1973; Hussein 1974, 10 sq.).

3. Erzählforschung. Malai. Erzähltraditionen in → Birma (Hussain/Burmat 1984), Süd-Thailand, auf → Madagaskar (Hambruch 1922; Haring 1981), Taiwan oder den Philippinen sind bislang wenig erforscht. Mit malai. Erzähltraditionen in Südafrika beschäftigen sich u. a. H. Kähler (1971) und S. Schmidt (1991, 212–215). Erzählsammlungen aus dem malai. Archipel sind zwar etwas zahlreicher, doch zumeist älter. Eine Ausw. verschiedener Textsorten in dt. Übers. enthalten die Publ.en von R. Brandstetter (1893), P. Hambruch (1922) und H. Overbeck (1925), in engl. Sprache von W. W. Skeat (1900, 1901). Neueren Datums sind Z. bin Hitams Anthologie (1979) und J. Knapperts (1980) Textsammlung, welche neben einer allg. gehaltenen Einl. zu den malai. Erzähltraditionen engl. Übers.en von islam. und hinduist. ausgerichteten sowie autochthon malai. Erzählungen bietet. Darüber hinaus liegen bibliogr. Überblicke vor (Bernardo 1972; Hussein 1974; cf. auch die Bibliogr.n in Koster 1993; Braginsky 1993).

Eine große Anzahl von Studien zur malai. Erzählliteratur enthalten die Zss. *J. of the Straits Branch of the Royal Asiatic Soc.* (JSBRAS), später unbenannt in *J. of the Malayan (Malaysian) Branch of the Royal Asiatic Soc.* (JMBRAS), und *Bijdragen tot de Koninklijk instituut voor taal-, land- en volkenkunde* (BKI). Behandelt werden u. a. Sprichwörter, Rätsel und Kinderreime (Klinkert 1866, 1868, 1869; Maxwell 1878–83; Clifford 1891; Hose 1934), sozialhist. Komponenten von Textgattungen im traditionellen Kontext (Hale 1898), historiographische Aspekte (Winstedt 1911), mehrfach das Motiv des → Zwerghirsches, kancil (Winstedt 1906; Kläsi 1912), sowie westl. Motive in malai. Gestaltung (De Hollander 1871; Krappe 1937).

Die Geschichte der Erforschung malai. Erzähltraditionen gliedert sich in eine koloniale und eine postkoloniale Phase. Als sich Forscher im 19. Jh. gezielt der malai. Lit. zuwandten, geschah dies zunächst vorwiegend aus dem Interesse heraus, den Einflüssen anderer, als höherstehend eingeschätzter Kulturen auf das Malaiische nachzuspüren. So wurde die Adaption ind. Epen zum oft diskutierten Gegenstand der Forschung (Maxwell 1881 b, 1886 a; Tuuk 1881; Winstedt 1920, 1944; Zieseniss 1928), malai. Sprache und Lit. hingegen

schienen lediglich als Bestandteil von ‚greater India' und ‚greater Arabia' (Hussein 1974, 15) interessant.

Andere Unters.en folgten einem primär kompilativen und deskriptiven Anliegen. Ca 100 Jahre lang galt J. J. de Hollanders Studienhandbuch der malai. Sprache und Lit. (1845), das der Beschreibung und Charakterisierung malai. Erzählformen wenig Platz einräumt, als das Hauptwerk für malai. Studien. Das 1937 von C. Hooykaas herausgebrachte umfangreiche Werk zur malai. Lit. wurde kurz darauf von Winstedts *History of Classical Malay Literature* (1939) abgelöst. Obwohl Winstedts Lit.geschichte bis heute ein Standardwerk der Malaiologie darstellt, muß sie doch auch kritisch gesehen werden. Mit Verweis auf andere Schriften Winstedts stellt I. Hussein (1974) heraus, daß mittels einer vereinfachten Beschreibung der malai. Lit. die gesamte malai. Kulturentwicklung auf folgende Entwicklungsstufen reduziert wird: (1) malai. Volksliteratur, gleichgestellt mit primitiver, vorhinduist. Phase; (2) hinduist.-buddhist. Phase; (3) islam. Phase.

Bis heute ist von etwa 800 zugänglichen Werken bzw. 5 000 Mss. nur ein verschwindend geringer Teil in der Forschung berücksichtigt (Hussein 1974, 12). Neuere Forschungsansätze zeigen allerdings deutlich stärkeres Interesse an der Aufarbeitung unerschlossenen Materials, zunehmend auch mündl. überlieferter Texte. Die malays. Kultureinrichtung Dewan Bahasa dan Pustaka (Rat für Sprache und Lit.) hat inzwischen ein kleines Tonbandarchiv aufgebaut, das helfen soll, gefährdete Oraltraditionen zu dokumentieren und zu erhalten. Westl. Wissenschaftler widmen sich bes. der medialen Konservierung und analytischen Auswertung von Oraltraditionen (cf. Phillips 1981, 1991). Sweeney (1973, 1980, 1987) beschäftigt sich dabei schwerpunktmäßig mit den Erzählern, deren Verhältnis zum Publikum und der eigentlichen Performanz. Obwohl dem Zusammenspiel von Text und Musik in der malai. Überlieferung von jeher eine große Bedeutung zukam, liegen nur wenige neuere Unters.en zu diesem Aspekt vor (Sweeney/Malm 1974; Taib Osman 1974; Heins 1982; Matusky 1994). G. L. Kosters Diss., die das Phänomen kurz behandelt (Koster 1993, 70–75), ist eine der neueren kritisch-analytischen Arbeiten zur malai. Erzählkultur. Ähnlich wählt auch H. M. J. Maier (1988) interdisziplinäre Theorieansätze, die der malaiologischen Erzählforschung neue Erkenntnise ermöglichen.

Lit.: Hollander, J. J. de: Handleiding tot de kennis der Maleische taal- en letterkunde. Breda 1845. – Klinkert, H. C.: Eenige Maleische spreekwoorden en spreekwijzen. In: BKI 13 (1866) 38–87. – id.: Iets over de pantons of minnezangen der Maleijers. ibid. 15 (1868) 309–370. – id.: Verfolg op de Maleische spreekwoorden, benevens eenige Maleische raadsels en kinderspelen [...]. ibid. 16 (1869) 24–66. – Hollander, J. J. de: Westersche fabelen in een oostersch gewaad. ibid. 18 (1871) 55–76. – Maxwell, W. E.: Malay Proverbs. In: JSBRAS (1878) H. 1, 85–98; H. 2, 136–162; (1879) H. 3, 19–51; (1883) H. 11, 31–82. – id.: Aryan Mythology in Malay Traditions. In: J. of the Royal Asiatic Soc. N. S. 13 (1881 [a]) 399–409. – id.: Two Malay Myths. The Princess of the Foam and The Raja of the Bamboo. In: J. of the Royal Asiatic Soc. N. S. 13 (1881 [b]) 498–523. – Tuuk, H. N. van der: Pandjatanderan. Tamilsche omwerking van het Indische fabelboek de Panja-Tantra vermaleischt door Abdullah ben Abdil Qadir. Leiden 1881. – Maxwell, W. E.: Sri Rama. A Malay Fairy Tale, founded on the Ramayana. In: JSBRAS (1886 [a]) H. 17, 87–115. – id.: Raja Donan. Malay Fairy Tale. ibid. [b], H. 18, 240–269. – Clifford, H.: A New Collection of Malay Proverbs. ibid. (1891) H. 24, 87–120. – Brandstetter, R.: Charakterisierung der Epik der M. Luzern 1893. – Hollander, J. J. de.: Handleiding bij de beoefening der Maleische taal- en letterkunde. Breda 1893. – Hale, A.: Folklore and the Minangkabau Code in Negeri Sembilan. In: JSBRAS (1898) H. 31, 43–61. – Skeat, W. W.: Malay Magic. L. 1900. – id.: Fables & Folk-Tales from an Eastern Forest. Cambr. 1901. – Bezemer, T. J.: Volksdichtung aus Indonesien. Den Haag 1904. – Winstedt, R. O.: Some Mouse Deer Tales. In: JSBRAS (1906) H. 45, 61–69. – Wilkinson, R. J.: Papers on Malay Subjects, Malay Literature 1–3. Kuala Lumpur 1907. – Winstedt, R. O.: Literature of Malay Folk-Lore. Kuala Lumpur 1907. – id.: Tale of the Bearded Civet. In: JSBRAS (1909) H. 52, 121–172. – id.: The History of the Peninsula in Folk-Tales. ibid. (1911) H. 57, 183–188. – Kläsi, C.: Der malai. Reineke Fuchs. Frauenfeld 1912. – Ophuysen, C. A.: Het Verhaal van „De visch en het eekhoorntje" en zijne verspreiding op Sumatra. In: BKI 66 (1912) 348–368. – Wilkinson, R. J.: The Poetry of the Malays. In: id.: Notes [...]. Singapore 1913, 86–97. – Enc. van Nederlandsch-Indië: Maleiers 2. Leiden/'s Gravenhage ²1918, 652–654. – Winstedt, R. O.: The Indian Origin of Malay Folk-Tales. In: JSBRAS (1920) H. 82, 119–126. – Hambruch, P.: Malai. Märchen aus Madagaskar und In-

sulinde. MdW 1922. – Overbeck, H.: Malay Customs and Beliefs as Recorded in Malay Literature and Folklore 1–3. In: JMBRAS 2,3 (1924) 280–289; 3,1 (1925) 53–57; 3,3 (1925) 22–30. – id.: Malai. Erzählungen. Jena 1925. – Vries, J. de.: Volksverhalen uit Oost Indië 1–2. Zutphen 1928. – Zieseniss, A.: Die Rāma-Saga bei den M. Hbg 1928. – Winstedt, R. O.: Supplementary English Readers. Eastern Tales. Singapur 1933. – Hose, E.: Malay Proverbs. Singapore 1934. – Hooykaas, C.: Over Maleische literatuur. Leiden 1937. – Krappe, A. H.: Observations sur une variante malaise de la légende de Jezdegueerd Ier. In: J. asiatique (1937) 607–614. – Winstedt, R. O.: A History of Classical Malay Literature. Kuala Lumpur 1939. – id.: Nature in Malay Literature and Folk Verse. In: J. of the Royal Asiatic Soc. (1943) 27–33. – id.: An Undescribed Malay Version of the Ramayana. ibid. (1944) 62–73. – Kähler, H.: Studien über die Kultur, die Sprache und die arab.-afrik. Lit. der Kap-M. B. 1971. – Bernardo, G. A.: A Critical and Annotated Bibliography of Philippine, Indonesian and Other Malayan Folk-lore. Cagayan de Oro 1972. – Sweeney, A.: The Ramayana and the Malay Shadowplay. Kuala Lumpur 1972. – id.: Professional Malay Storytelling. In: JMBRAS 46,2 (1973) 1–53. – Hussein, I.: The Study of Traditional Malay Literature. With a Selected Bibliography. Kuala Lumpur 1974. – Sweeney, A./Malm, W. P.: Professional Malay Story-telling. Ann Arbor, Mich. 1974. – Taib Osman, M. (ed.): Traditional Drama and Music of Southeast Asia. Kuala Lumpur 1974. – Skinner, C.: Transitional Malay Literature. 1: Ahmad Rijaluddin and Munshi Abdullah. In: BKI 134 (1978) 466–487. – Hitam, Z. bin: Folk Tales of Malaysia. New Delhi 1979. – Winstedt, R. O.: Ḥikāya. 5: Malaya. In: EI² 3 (1979) 877. – Knappert, J.: Malay Myths and Legends. Kuala Lumpur 1980. – Sweeney, A.: Authors and Traditional Malay Literature. Berk. 1980. – Phillips, N.: Sijobang. Sung Narrative Poetry of West Sumatra. Cambr. u. a. 1981. – Salmon, C.: Literature in Malay by the Chinese of Indonesia. A Provisional Annotated Bibliography. P. 1981. – Haring, L.: Malagasy Tale Index (FFC 231). Hels. 1982. – Heins, E.: A Note on the Structure and Function of Melody in syair-Performance. In: Indonesia Circle 29 (1982) 15–17. – Hussain, A./Burmat, M. (edd.): Bunga Rampai Sastera Melayu Brunei (Anthologie malai. Lit. aus Brunei). Kuala Lumpur 1984. – Sweeney, A.: A Full Hearing. Orality and Literacy in the Malay World. Berk. u. a. 1987. – Maier, H. M. J.: In the Center of Authority. The Malay Hikayat Merong Mahawangsa. Ithaca, N. Y. 1988. – Phillipps, N.: Two Variant Forms of Minangkabau Kaba. In: Ras, J. J./Robson, S. O. (edd.): Variation, Transformation and Meaning. Leiden 1991, 73–86. – Schmidt, S.: Aschenputtel und Eulenspiegel in Afrika. Entlehntes Erzählgut der Nama und Damara in Namibia. Köln 1991. – Braginsky, V. I.: The System of Classical Malay Literature. Leiden 1993. – Koster, G. L.: Roaming Through Seductive Gardens. Readings in Malay Narrative. Phil. Diss. Leiden 1993. – Matusky, P.: Malaysian Shadow Play and Music. Continuity of an Oral Tradition. Kuala Lumpur 1994.

Darwin Doris Jedamski

Maler

1. Allgemeines – 2. Frühe Anekdoten – 3. Exempelhaftes Erzählgut – 4. Schwank – 5. Jüngere Anekdotenliteratur

1. Allgemeines. Bildnisse von künstlerischer Hand sind seit Tausenden von Jahren überliefert. Doch erst in der griech. Antike setzen Nachrichten über M.persönlichkeiten ein. So kennt man mit Apelles, Nikias, Parrasios oder Zeuxis einige berühmte Meister jener Zeit[1], die auch Anlaß zu ersten M.geschichten gaben[2].

Die M. des ma. Europa, deren vorwiegend sakrale Kunst z. T. noch erhalten ist, blieben in der Mehrzahl wieder anonym. In der Folge trat jedoch die Persönlichkeit der Künstler stärker in den Vordergrund, wie der schon zeitgenössische Ruhm Michelangelos oder Raffaels, Cranachs oder Dürers, Rubens' oder van Dycks u. a. bezeugt. Unter Bezug auf den hl. → Lukas, den Verf. des *Lukas-Evangeliums*, dem die Legende auch zahlreiche Marienbilder zuschrieb, bildeten sich im 13./14. Jh. regelrechte M.gilden, die die soziale Stellung anerkannter Künstler bekräftigen sollten[3].

Die mögliche Spannbreite der Existenz der M. zwischen der Gunst ihrer zumeist hochgestellten Auftraggeber und sozialer Not sowie die Besonderheit ihres künstlerischen Schaffens, das sowohl faszinieren wie Widerspruch erregen konnte, ließen zahlreiche M.anekdoten, teils mit exempelhaftem Einschlag, und M.schwänke entstehen, die über Jh.e in der Lit. wiederkehren[4]. Hier können aus der Fülle des Materials nur einige typische Beispiele angeführt werden, die vor allem der gut dokumentierten dt. Überlieferung des 16.–18. Jh.s entnommen sind.

2. Frühe Anekdoten. Bis in die Antike zurück lassen sich z. T. die Erzählungen verfolgen, die von außergewöhnlicher Malkunst oder vom Wettstreit (→ Wettkampf) unter M.n berichten:

So habe Apelles, der berühmteste M. der Antike und schon zu Lebzeiten Held vieler Anekdoten, einmal → Alexander d. Gr. zu Pferde gemalt, und als dieser das Werk nicht lobte, seinem freudig stampfenden Roß mehr Kunstverstand bescheinigt[5]. Von drei Schülern des Apelles stellt der erste den einäugigen König Antigonos in seiner tatsächlichen Häßlichkeit dar, der zweite als strahlenden Jüngling (bevor er sein Auge verlor), der dritte aber im Profil, so daß die Einäugigkeit nicht zu bemerken ist[6]. Von Zeuxis heißt es, sein Bild einer Rebe sei so getreu gewesen, daß die Vögel nach den Trauben gepickt hätten; Parrasios aber habe einen Vorhang gemalt, den Zeuxis wegziehen wollte (Mot. H 504.1.3)[7] – eine Anekdote, die auch in Abwandlungen erscheint (Mot. H 504.1.2)[8]. Ähnlich täuschend echt ist die von zweiter Hand hinzugefügte Fliege auf der Stirn eines Heiligen, die der Schöpfer des Bildes wegzujagen versucht (Mot. H 504.1.1)[9]. Ein trinkender Jüngling ist so lebensecht abgebildet, daß ein betrachtender M. meint, ihm fehle nur noch die Gabe der Rede[10]. Der Streit zwischen einem M. und einem Bildhauer schließlich, wer von ihnen der größere Künstler sei, wird von einem Blinden zugunsten des M.s entschieden[11].

Allerdings blieben auch berühmte M. keineswegs von Kritik verschont:

So soll ein Schuster bei einem → Venusbild des Apelles das unbequeme Schuhwerk getadelt haben[12]. In anderen Anekdoten kritisiert ein König ein Bild der Sonne, ein Bauer ein Erntebild[13] etc. Der röm. M. Mallius, darauf angesprochen, daß seine Bilder schön, seine Kinder aber häßlich seien, soll geantwortet haben, die einen mache er bei Tag, die anderen aber bei Nacht (Mot. J 1273)[14]. Und ein wenig begabter M. entschließt sich, Arzt zu werden, weil dann die Kunstfehler nicht zu sehen seien, sondern mit Erde bedeckt würden[15].

3. Exempelhaftes Erzählgut. Da die Malerei bis an die Schwelle der Neuzeit zumeist im Dienste der Religion stand, setzte man die Künstler vielfach auch in Bezug zu den von ihnen gemalten Gestalten:

So wird u. a. von einem Madrider M. berichtet, der ein Christusbild malen sollte, sich aber Jupiters Bild als Muster nahm, worauf ihm die frevelnde Hand verdorrte[16]. Ein ungestalter M., der aus Verbitterung → Christus ebenso ungestalt malt, wird durch das stürzende Gerüst erschlagen[17]. Auch der → Teufel, mit Absicht häßlich und in Pluderhosen abgebildet, wehrt sich und ohrfeigt den schuldigen M.[18] Ein Mönch, der den Teufel so häßlich wie möglich malt, wird von diesem ins Gefängnis gebracht, auf das Versprechen hin, es künftig nicht mehr zu tun, aber wieder befreit[19]. Als der Teufel allerdings den M. eines Bildnisses der Jungfrau Maria vom Gerüst stößt, hält das Bild ihn in der Luft fest, bis Hilfe kommt (Mot. D 1639.2)[20]. Auch als der Mönch Hieronymus, der die Jungfrau schön, den Teufel aber häßlich darstellt, von diesem zum Kirchenraub verführt wird, springt Maria helfend ein[21]. Und ein Bild der Mutter Gottes, das der hl. Lukas für ein Kloster gemalt hat, kehrt von selbst dorthin zurück, als der Papst es in seine Kapelle holen läßt[22].

Gelegentlich erregten die M. auch bei ihren geistlichen Auftraggebern Anstoß. So heißt es in einer verbreiteten Erzählung über Michelangelo, „so kurtz zuvor in die Päpstliche Capelle das Jüngste Gericht auffs künstlichste gemahlet", er habe unter den Verdammten in der Hölle auch einen Kardinal mit abgebildet, der sich daraufhin beim Papst beschwerte[23]. Raffael hingegen soll die Apostel → Petrus und → Paulus mit ganz roten Gesichtern gemalt haben, weil sie sich der jetzigen Kirchenfürsten auf Erden schämten[24]. Auch sonst erscheint die religiöse Thematik (cf. auch → Heiligenbild) mitunter recht eigenwillig behandelt:

Ein M. stellt auf seinem Bild den → Papst mit einer Fastenspeise, → Luther mit einem Schinken und Calvin mit einem Kalbsbraten dar[25]; ein zweiter gibt Jesus beim Abendmahl 13 → Apostel bei[26]; ein dritter ärgert sich darüber, daß die Mönche uneins sind, wie der hl. → Franz von Assisi abgebildet werden soll, und stellt ihn am Galgen hängend oder zugedeckt im Bett dar[27].

4. Schwank. Mehr oder minder schwankhaft erscheint die Beziehung zwischen M.n und weltlichen Auftraggebern:

Raffael malt Polyphem und Merkur nackt und belustigt sich an der gespielten Schamhaftigkeit junger Frauen[28]. Ein anderer M., der eine Jungfrau in natürlicher Größe abbilden soll, stellt sie kleiner dar, weil es keine Jungfern gebe, die schon so groß seien[29]. Ein Edelmann, der sich ein schönes nacktes Mädchen malen läßt, besteht darauf, daß der M. einen Vorhang davormalt, der es unsichtbar macht[30]. Ein Kaufmann wirft einen M. hinaus, der seine Frau porträtieren will; habe der Auftraggeber erst die Kopie, wolle er womöglich auch das Original[31]. Das Porträt eines alten Mannes, der eine junge Frau hat, versieht der M. mit Hörnern auf der Stirn, die er mit Wasserfarbe übermalt, so daß sie später beim Wischen zum Vorschein kommen[32].

Häufig geht es in den Erzählungen um die Bezahlung der Malerei:

Van Dyck verschönt nicht das Gesicht der häßlichen Königin von England, sondern ihre Hände, weil er von diesen seine Belohnung erwarte[33]. Einem braungebrannten Auftraggeber, der sein Porträt nicht abholt, droht der M., es dem Mohrenwirt als

Gasthofschild zu geben[34]. Als ein reicher Geizkragen sein Konterfei nicht bezahlen will, weil es ihm nicht ähnlich sehe, malt der Künstler dem Porträt Eselsohren (oder eine Narrenkappe) an und bietet es öffentlich feil[35]. Der M. Mantina, der in päpstlichem Auftrag die sieben Hauptlaster und -tugenden abbildet, sich aber schlecht entlohnt fühlt, fügt als achtes Laster die Undankbarkeit hinzu[36].

Von all diesen M.geschichten, die z. T. im Zuge der Antikerezeption in die dt. Überlieferung gelangten und wiederholt gedruckt wurden, ist offenbar nur weniges in die mündl. Überlieferung gedrungen.

5. Jüngere Anekdotenliteratur. Die Zahl der Anekdoten, die sich über bekannte M. des 19./20. Jh.s gebildet haben und verstreut in den verschiedensten Anthologien begegnen, ist kaum übersehbar. Zeitweise waren Künstleranekdoten sogar eine literar. Mode; sie führen allerdings auch vor allem ein literar. Dasein. Denn im Prinzip wird die moderne M.anekdote vorwiegend gelesen und kaum mündl. tradiert[37]. K. Dvořák hat einige ma. Teufelsexempel, in denen ein M. als Handlungsträger auftritt, bis in die jüngere mündl. Überlieferung verfolgt[38], in der das Motiv der Versöhnung zwischen M. und Teufel[39] wiederkehrt. Eine Parallele dazu bietet das Weiterleben des Schwanks von jenem vorgeblichen M., dessen Gemälde nur ehelich Geborene sehen könnten, vom MA. bis zur mündl. Überlieferung in der Gegenwart (AaTh 1620: → *Kaisers neue Kleider*). Insgesamt aber stand wohl der höfische oder akademische M. dem Volksleben zu fern, und der einfache Bilder- und Stuben-M. war nicht ‚interessant' genug, um zur stehenden Figur der Volkserzählung zu werden. So ist sein sporadisches Auftreten in den volkskundlichen Slgen des 19./20. Jh.s eher zufällig[40].

[1] Lippold, G.: Malerei. In: Pauly/Wissowa 14,1 (1928) 881–898; Kettler, F. H.: Malerei. In: Lex. der Alten Welt 3. Zürich/Mü. 1990, 1820–1835; Poeschel, H.: Kunst und Künstler im antiken Urteil. Mü. 1925; Thieme, U./Becker, F. (edd.): Allg. Lex. der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart 1–37. (Lpz. 1908–50) Nachdr. Zwickau 1961–64. – [2] Pauly/Wissowa 1 (1894) 2689–2693; ibid. 17,1 (1936) 338–341; ibid. 18,2 (1949) 1874–1880; ibid., Suppl. 15 (1978) 1481–1488; Stemplinger, E.: Antiker Humor. Mü. 1939. – [3] Baumgart, F.: Geschichte der abendländischen Malerei. Stg. [3]1960; Kindlers Malerei-Lex. 1–5. Zürich 1964–68; Wright, C. (ed.): The World's Master Paintings 1–2. L./N. Y. 1992. – [4] cf. z. B. Kris, E./Kurz, O.: Die Legende vom Künstler. Wien 1934; Die 75 ital. Künstlernovellen der Renaissance. ed. H. Floerke. Mü./Lpz. 1913; Hartmann, A. G.: Der Künstlerspiegel. M.-, Bildhauer-, Architekten-Anekdoten aus 6 Jh.en. Mü. 1920; Rauch, K.: Die Palette. Heiteres von M.n und anderen Künstlern. Esslingen 1954. – [5] Pauly/Wissowa 1 (1894) 2689; Thieme/Bekker (wie not. 1) t. 2 (1961) 23–26; Das Buch der Weisen und Narren. Lpz. 1705, num. 606. – [6] Pauly/Wissowa 1 (1894) 2418 sq.; EM-Archiv: Zeit-Verkürzer (1702), 379, num. 557; Köhler-Zülch, I.: Der politische Witz und seine erzählforscherischen Implikationen. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm. 1995, 71–85, hier 75. – [7] Plinius, Naturalis historiae 35,65; Pauly/Wissowa 18,2 (1949) 1877, num. 24; Thieme/Becker (wie not. 1) t. 36 (1964) 472 sq.; Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 3. ed. E. Götze/C. Drescher. Halle 1900, 328–330; 92 Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien. ed. J. Hertel. Lpz. 1922, num. 63. – [8] Pauly/Bolte, num. 410. – [9] Kris/Kurz (wie not. 4) 71; Pauli/Bolte, num. 411. – [10] EM-Archiv: Casalicchio, Utile cum dulci 2 (1702), 439 sq.; Zeit-Verkürzer (1702), num. 555; Abraham a Sancta Clara, Huy und Pfuy (1707), 62. – [11] EM-Archiv: Heer-Paucker (1660), 153 sq.; Zeit-Verkürzer (1702), num. 547. – [12] Thieme/Becker (wie not. 1) t. 2 (1961) 24; EM-Archiv: Wolgemuth, Haupt-Pillen 2 (1669), num. 29; Zeitvertreiber (1685), 299; Plener, Acerra philologica (1687), 176; Conlin, Narrn-Welt 4 (1708), 198 sq.; Schreger, Zeit-Anwendung (1766), 259; cf. auch Dömötör, num. 170. – [13] Krzyżanowski, num. 1712, 1711. – [14] Macrobius, Saturnalia 2, 2, 10; cf. Pauly/Wissowa 14,1 (1928) 912 sq.; Tubach, num. 3574; Floerke (wie not. 4) 83 sq.; Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt 1. Jena 1892, 255, num. 311. – [15] EM 1, 852; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1010; Moser-Rath, Schwank, 340, not. 16. – [16] EM-Archiv: Jasander, Historien-Schreiber (1780), num. 22. – [17] Pauli/Bolte, num. 413. – [18] Brückner, 422, 479 (num. 494), 498 (num. 666); EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 499 sq. – [19] Tubach, num. 3575. – [20] Tubach, num. 3573; Brückner, 238. – [21] Brückner, 242. – [22] Tubach, num. 3576. – [23] Moser-Rath, Schwank, 389, num. 87. – [24] Kirchhof, Wendunmuth 2, num. 57; Lundorff, M. C.: Wißbadisch Wisenbrünlein 1. Ffm. 1610, num. 94; weitere Nachweise bei Moser-Rath, Schwank, 441. – [25] EM-Archiv: Leyer-Matz, Correspondentz-Geist (1670), 262, num. 321. – [26] EM-Archiv: Zeit-Verkürzer (1702), num. 563. – [27] Poggio, num. 144; EM-Archiv: Gerlach, Eutrapeliae 1 (1647), num. 819; Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijetke. Zagreb 1963, num. 109; ähnlich Wickram/Bolte, num. 111 (Ausg. 1557). – [28] z. B. EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), 326, num. 5 u. ö.; ähnlich Marot (1660), 29 sq. – [29] z. B. Floerke (wie not. 4) 294; EM-Archiv:

Exilium melancholiae (1643), 82, num. 28; Bienenkorb 1 (1768), num. 236. – [30] Schumann, V.: Nachtbüchlein (1559). ed. J. Bolte. Tübingen 1893, 250, num. 38; EM-Archiv: Studenten-Confect (1667), num. 90; Fasciculus facetiarum (1670), 52, num. 8; Zeitvertreiber (1685), 303; ähnlich Polyhistor 3 (1729), num. 83; Zincgref/Weidner, Apophthegmata 3 (1653), 259. – [31] EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), num. 1; Gerlach, Eutrapeliae 1 (1647), num. 698; Zincgref/Weidner, Apophthegmata 1 (1653), 264 sq.; Fasciculus facetiarum (1670), 88, num. 48; Zeit-Verkürzer (1702), num. 548; Lyrum larum lyrissimum 2 (1710), num. 79; Polyhistor (1729), num. 38; Neues Vademecum 2 (1786), num. 368. – [32] EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 5 (1655), 83; Zeitvertreiber (1685), 305; abweichend EM 4, 454; Arājs/Medne, num. *1582*. – [33] EM-Archiv: Bienenkorb 8 (1772), num. 106; ibid. 6 (1771), num. 156. – [34] ibid. 3 (1769), num. 191. – [35] Moser-Rath, Predigtmärlein, num. 181; EM-Archiv: de Memel, Lustige Gesellschaft (1656), num. 674; Fasciculus facetiarum (1670), 87, num. 47; Casalicchio, Utile cum dulci 1 (1702), 145 sq.; Lyrum larum lyrissimum 2 (1710), num. 229; Hanß-Wurst (1712), num. 410; Kobolt, Schertz und Ernst (1747), 489 sq.; Bienenkorb 1 (1768), num. 193; Neues Vademecum 3 (1786), num. 223. – [36] EM-Archiv: Schola curiositatis 1 [1700], 29 sq.; Zeitvertreib (1693), num. 57; Lyrum larum lyrissimum 2 (1710), num. 228; Hilarius Salustius, Weeg-Gefärth (1717), 156; Bienenkorb 5 (1770), num. 23; Neues Vademecum 2 (1786), num. 106. – [37] cf. z. B. Zahn, L.: Kleine Kunstgeschichte des 19. Jh.s in Anekdoten. B. 1942; Scheffler, K.: Das lachende Atelier. Künstleranekdoten des 19. Jh.s. Wien 1943. – [38] Dvořák, K.: Eine ma. Teufelsgeschichte und ihr Nachleben in der mündl. Überlieferung. In: HessBllfVk. 58 (1967) 95–103. – [39] Tubach, num. 3575; Krzyżanowski, num. 483. – [40] z. B. Knoop, O.: Volkssagen und Erzählungen aus der Stadt und dem Landkreis Stolp. Stolp 1925, num. 166; Fox, N.: Märchen und Tiergeschichten. Saarbrücken 1942, num. 25.

Rostock Siegfried Neumann

Malinowski, Bronislaw Kasper, * Krakau 7. 4. 1884, † New Haven, Conn. 16. 5. 1942, Begründer der funktionalen Anthropologie (→ Funktionalismus)[1]. Nach dem Studium der Mathematik, Physik und Philosophie 1902–06 an der Jagellonischen Univ. in Krakau und einer Diss. über die Ökonomie des Denkens wandte er sich unter Einfluß von J. G. → Frazer der Anthropologie zu[2]. 1910 kam M. als Doktorand an die London School of Economics, wo er 1913–14 Privatdozent war. In London beschäftigte er sich eingehend mit der Soziologie É. Durkheims[3] und mit S. → Freuds *Totem und Tabu* (1912/13). 1914–15 hielt er sich zu Feldforschungen in Britisch-Neuguinea (heute Papua-Neuguinea) bei den Mailu auf, zwei weitere Reisen führten ihn 1917–18 zu den melanes. Trobriand-Inseln. Nach London zurückgekehrt, war M. 1921–22 Lektor der London School of Economics und 1924 Dozent der London Univ. und erhielt dort 1927 den (ersten) Lehrstuhl für Sozialanthropologie. M. unternahm viele Vortragsreisen in Europa, kürzere Forschungsreisen nach Süd- und Ostafrika, ab 1926 auch in die USA. 1936 wurde M. Ehrendoktor der Harvard Univ., 1939–40 hatte er eine Gastprofessur an der Yale Univ. inne, 1940–41 unternahm er Feldforschungen bei den Zapoteken in Mexiko. Kurz nach seiner Ernennung zum Ordinarius für Kulturanthropologie in Yale verstarb M.[4]

In London wurde er mit Vertretern der → anthropol. Theorie bekannt, u. a. Frazer, W. H. Rivers, C. G. Seligman. Praktische Ratschläge für Feldforschung erhielt M. von A. Radcliffe-Brown. Seine Beitr.e und Monogr.n publizierte er rasch[5] und berichtete außerdem in seinen (meist in poln. Sprache geschriebenen) Tagebüchern ausführlich und sehr sorgfältig über seine Forschungen und Beobachtungen[6]; seine antitotalitären politischen Reden und Schriften wurden postum publiziert[7]. In den 20er Jahren kämpfte er heftig gegen die ‚alte' anthropology, die ‚Kammergelehrten' und gegen die dt. → Kulturkreislehre. Er betonte die Wichtigkeit der Erforschung der → Funktionen innerhalb der primitiven Kulturen. M. beschäftigte sich hauptsächlich mit Erscheinungen der Verwandtschaft, der Ökonomie, des → Totemismus und der → Magie, des Geschlechtslebens, der Sitten und Bräuche, später auch mit dem Kulturwandel[8]. 1924 bezog er Position gegen die Vertreter der → Psychoanalyse und distanzierte sich vorsichtig vom Freudianismus[9]. Später gab es mit E. Jones und G. → Róheim Debatten darüber, ob der Ödipus-Komplex (AaTh 931: → *Ödipus*) in Melanesien[10] anzutreffen sei, was M. bestritt. Nach heutiger Sicht erweist sich M.s Auffassung als fehlerhaft und spekulativ[11].

Für die Ethnolinguistik wichtig ist seine Akribie in Beschreibung und Übers. (bes. mit Hilfe des engl. Sprachwissenschaftlers A. H. Gardiner) der Texte der Trobriand-Bewohner[12]. Er beschrieb eingehend seine Gewährsleute, und bes. in *Coral Gardens* (1935) finden sich präzise Darstellungen der Erzählsituationen. M. hatte eine unverkennbare Neigung zu naturwiss. Genauigkeit bei seinen Beschreibungen, die aber mit kulturtheoretischen und künstlerischen Abschweifungen verbunden ist. In Anlehnung an A. I. Richards und C. K. Ogdens Semantik beschrieb er die Bedeutungslehre der ‚Primitivsprachen'[13]. Nach P. Wegeners ‚Situationstheorie' schuf M. den Begriff ‚phatische Funktion' der Kommunikation, der von R. → Jakobson (1958) als eine der sechs Funktionen des Sprechens weiterentwickelt und kodifiziert wurde[14].

Viele Folkloristen und Nichtfolkloristen schätzten die Werke von M. als unübertroffene Meisterstücke der → Feldforschung ein. M.s Schüler (bes. R. Firth) betonten die Einflüsse der Vertreter der engl. Völkerkunde[15]. In Amerika dagegen machte man ihn zu einer Hauptfigur der allg. Kulturanthropologie; so ist z. B. nach B. → Holbek M.s Einfluß bei W. R. Bascom und J. L. Fischer spürbar[16]. In den letzten Jahrzehnten hoben poln. Forscher das Krakauer Milieu und eine europ. Synthese der Philosophie und empirischen Forschung in seinem Lebenswerk hervor[17].

M. gilt als bahnbrechend für sexologische Unters.en[18]. Für → Gattungsprobleme ist M.s Aufsatz *Myth in Primitive Psychology* (1926) von größter Bedeutung. Erst Bascom (1954) griff M.s dreigliedrige Einteilung der Erzählungen der Trobriand-Bewohner in Märchen (kukwanebu), Sagen (libwogwo), Mythen (liliu) auf[19]. D. Ben-Amos und L. → Honko (beide Gattungstheoretiker und von M. überzeugt) dagegen sprechen in ihren Übersichten[20] mehr von Problemen als von Ergebnissen in der Theorie der ‚globalen' bzw. ‚ethnischen' Gattungen der Volksüberlieferung. Tatsächlich ist in der Ethnologie nie die Gattungstheorie M.s weitergeführt worden. Neuere Theoretiker der mündl. Überlieferung (cf. → Orale Tradition) folgen M. nicht[21], die nord. Schule (von A. Eskeröd bis J. Pentikäinen) nur indirekt[22]. Zu M.s Mythentheorie hat I. Strenski eine tiefgehende Darstellung vorgelegt und damit die Vorarbeit für eine Analyse von M.s Gattungstheorie durchgeführt[23].

Nach frühem Enthusiasmus bei einigen Folkloristen wird M.s Lebenswerk heute eher als problematisch denn als modellhaft angesehen[24].

[1] Kluckhohn, C.: B. M. 1884–1942. In: JAFL 56 (1943) 208–219; cf. zum folgenden Voigt, V.: Zur Bedeutung B. M.s in der Folkloreforschung. In: Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. ed. L. Petzoldt/S. de Rachewiltz/P. Streng. Ffm. u. a. 1995, 425–442. – [2] M., B.: The Scientific Theory of Culture. Chapel Hill 1942, 179–221. – [3] Gluckman, M.: Of the Sociological Theories of B. M. Ox. 1949. – [4] Panoff, M.: B. M. P. 1972; Young, M. W. (ed.): The Ethnography of M. L. 1979. – [5] z. B. M., B.: The Family among the Australian Aborigines. L. 1913; id.: The Natives of Mailu. [L. 1915] Nachdr. L./N. Y. 1988; id.: Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. In: J. of the Royal Anthropological Inst.e of Great Britain and Ireland 46 (1916) 353–430; id.: Argonauts in the Western Pacific. L. 1922; cf. Thornton, R. J./Skalnik, P. (edd.): Early Writings of B. M. Cambr. 1993; cf. ferner A Comprehensive Bibliogr. of the Writings of B. M. In: M. between Two Worlds. The Polish Roots of an Anthropological Tradition. ed. R. Ellen u. a. Cambr. 1985, 210–228, 229–240 (= Inter duos mundos: B. M. W./Krakau 1985); M., B.: Schr. zur Anthropologie 4,2. Ffm. 1986, 267–272 (Ausw.bibliogr.); Mikołaczyk, M.: Bibliografia prac Bronisława Malinowskiego (Bibliogr. der Arbeiten B. M.s). In: Ludy i kultury Australii i Oceanii (Volk und Kultur Australiens und Ozeaniens). ed. E. Pietraszka/B. Kopydłowskiej-Kaczorowskiej. Wrocław 1988, 11–26; beste dt. Gesamtausg.: M., B.: Schr. in vier Bänden. ed. F. Kramer. Band 1–3, 4,1, 4,2. Ffm. 1979/79/81/85/86. – [6] M., B.: A Diary in the Strict Sense of the Term. Vorw. V. Malinowska. L. 1967. – [7] id.: Freedom and Civilization. N. Y. 1944. – [8] cf. id.: The Scientific Theory of Culture. Chapel Hill 1942; id.: The Dynamics of Culture Change. New Haven/L. 1945; id.: Magic, Science and Religion and Other Essays. Glencoe/Boston 1948. – [9] id.: Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex. Lpz./Wien/Zürich 1924. – [10] id.: The Father in Primitive Psychology. L. 1927; cf. dagegen Jones, E.: Mother-Right and the Sexual Innocence of Savages. In: Internat. J. of Psychoanalysis 6 (1925) 109–130; zusammenfassend Róheim, G.: Psychoanalysis of Primitive Cultural Types. ibid. 13 (1931) 1–224; Wax, M. L.: M., Freud und Oidipus. In: Internat. Review of Psycho-Analysis 17 (1990) 47–60. – [11] cf. zuletzt Spiro, M. E.: Oedipus in the Trobriands. Chic./L. 1982. – [12] cf. bes. M., B.: Coral Gardens and Their Magic 1–2. L. 1935; cf. Langendoen, D. T.: The London School of Linguistics. A Study of the Linguistic Theories of B. M. and J. R. Firth. Cambr., Mass. 1968; Singer, M.: Peirce, M.

and the Emergence of Semiotic Anthropology. In: Semiotics of Cities, Selves and Cultures. B./N. Y. 1991, 260–307, 321–323. – [13] M., B.: The Problem of Meaning in Primitive Languages. In: Ogden, C. K./Richards, A. I.: The Meaning of Meaning. L. 1923, 450–510. – [14] Jakobson, R.: Closing Statement: Linguistics and Poetics. In: Sebeok, T. A. (ed.): Style in Language. N. Y./L. 1960, 355; zur Kritik von M.s (und Jakobsons) Sprachfunktionslehre cf. Hymes, D.: Foundations in Sociolinguistics. Phil. 1974, 31–34, 84. – [15] Man and Culture. An Evaluation of the Work of B. M. ed. R. Firth. L. 1957. – [16] Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 390. – [17] Paluch, A. K.: M. W. 1980 ([2]1983); Brozi, K. J.: Antropologia funcjonalna Bronisława Malinowskiego. Lublin 1983; Ellen u. a. (wie not. 5); Pietraszka/Kopydłowskiej-Kaczorowskiej (wie not. 5). – [18] M., B.: Sex and Repression in Savage Soc. L./N. Y. 1927; id.: The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. L. 1929; id.: The Anthropological Study of Sex. In: Verhandlungen des 1. Internat. Kongresses für Sexualforschung 1. B./Köln 1929, 92–108. – [19] Bascom, W. R.: Four Functions of Folklore [1954]. In: Dundes, A.: The Study of Folklore. Englewood Cliffs, N. J. 1965, 279–298; id.: Folklore and Anthropology [1953]. ibid., 25–33; cf. auch id.: M.'s Contributions to the Study of Folklore. In: FL 94,2 (1983) 163–172 (jedoch ohne Hinweise auf die ‚empirische' Gattungstheorie von M.). – [20] Zuerst Honko, L.: Geisterglaube in Ingermanland 1 (FFC 185). Hels. 1962, bes. 140–150; Ben-Amos, D.: Folklore Genres. Austin/L. 1976, bes. xxiii–xxvi. – [21] cf. EM 4, 323 (L. Dégh); EM 7, 222 (B. Holbek). – [22] z. B. EM 7, 206–208 (R. Kvideland). – [23] cf. zusammenfassend Strenski, I.: M. and the Work of Myth. Princeton 1992; id.: Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and M. L. 1987, bes. 42–69, 204–207; cf. Stocking, G. W.: M., Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality. Madison 1986. – [24] cf. Voigt (wie not. 1); Geertz, C.: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. Mü. 1988, 14 sq. und pass.; Kohl, K.-H.: Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnogr. Erfahrung bei B. M., E. E. Evans-Pritchard und C. Lévi-Strauss. Wiesbaden 1979; Srivastava, V. K.: M. and a Reading of His Freedom and Civilization. In: Dialectical Anthropology 18,2 (1993) 177–204; Bakay, G.: Überlegungen zur Feldforschungstheorie B. M.s. In: Petzoldt u. a. (wie not. 1) 443–475.

Budapest Vilmos Voigt

Malleus maleficarum (dt. Bezeichnung: Hexenhammer), erster umfassend angelegter Hexereitraktat, entstanden zwischen 1485 und 1487[1]. Hauptverfasser ist der dem Dominikanerorden angehörige Inquisitor Heinrich Institoris (ca 1430–1505); sein Ordensbruder Jacobus Sprenger (ca 1436–95) beteiligte sich in nicht mehr feststellbarem Ausmaß an Konzeption und Niederschrift des Werks[2]. Nach dem ersten Druck (1487) sind bis 1523 zwölf weitere Aufl.n nachweisbar, nach einer Pause in der Druckgeschichte erschienen in den Jahren 1574–1669 weitere 15 Drucke[3]. In dieser Schlußphase wurde der M. m. meist mit anderen Hexereitraktaten (→ Traktatliteratur) zusammen in umfangreichen Sammelausgaben verlegt[4]; aus dem Werktitel entstand dabei durch Setzung des Plurals (‚Mallei') auf den Titelblättern eine Gattungsbezeichnung.

Der Werktitel[5] nimmt mit ‚Malleus' stillschweigend eine seit dem 4. Jh. von der Kirche vorerst auf Personen (als Ehrentitel) angewendete Metaphorik auf (1420 dann als Buchtitel: ‚Malleus iudeorum')[6]. Kommentiert wird dagegen die Verwendung der weiblichen Form („heresis dicenda est non maleficorum sed maleficarum, vt a potiori fiat denominatio"[7]). Der M. m. ist nach Form und Anspruch eine dämonologische Summe; er verrät eine umfassende Kenntnis des Themas, ist in den Grundlinien klar gedacht und gebaut (→ Dämonologie; → Hexe; → Teufel). In den drei Teilen (mit insgesamt 56 Quästionen) werden die einschlägigen Fragen theol. und juristischer Natur unter Prüfung der Argumente und Gegenargumente breit und systematisch erörtert; ergänzend kommen pastorale und medizinische Gesichtspunkte dazu. Den Leitgedanken für die Dreiteilung gibt die auf das Hexenwerk bezogene Formel[8] von origo (Voraussetzungen der Hexerei), progressus (Werke der Hexen) und finis (Bekämpfung durch die kirchliche und weltliche Justiz) ab. Nach diesem Muster des Gesamtwerks sind sodann auch die Einzelteile geordnet. Der 1. Teil[9] behandelt wohl in Anlehnung daran nacheinander den Dämon, die Hexe und die Frage der Zulassung durch Gott, der 2. Teil[10] untersucht Pakt (origo) und Wirken (progressus) der Hexen sowie Gegenmittel (finis) gegen die Malefizien; der 3. Teil[11] stellt Beginn, Durchführung und Abschluß des Hexereiprozesses dar. Die Triade hat zudem eine symbolische Dimension, liebt doch der Dämon in Nachäffung der → Trinität die → Dreizahl bes.[12] Sodann verweist die Formel auf die

Dreifaltigkeit selber[13], und sie nimmt schließlich durch das Element finis zeichenhaft die Überwindung der Hexerei vorweg. Mehrfache Zwischenbemerkungen der Autoren belegen eine zielbewußte Verwendung literar. Formen[14]. Die wichtigsten Grundmuster der Darstellung sind die scholastische Quaestio und das Exemplum; ihnen entspricht je eine Methode der Wahrheitsfindung, die rational gelenkte Auseinandersetzung mit den auctoritates einerseits[15], die experientia, Empirie, andererseits[16].

Hinsichtlich der Quellen lassen sich rund 1200 Zitate ausmachen[17]. Wichtigste Autorität nach der Bibel bildet Thomas von Aquin (9 Werke mit etwa 120 Verweisungen); oft herangezogen werden auch einschlägige Stellen des kirchlichen Rechts (Gratian, Dekretalen, *Liber sextus*). Umgekehrt spielen Autoren, die selten (Johannes → Nider) oder nie (Nicolaus Eymericus[18]) namentlich erwähnt werden, eine wichtige Rolle. Viel Material stammt daneben aus der eigenen Erfahrung der Autoren bei den von ihnen selbst geführten Prozessen oder aus Berichten von Zeitgenossen, namentlich Amtskollegen.

Seinem Selbstverständnis nach bietet der M. m. inhaltlich wenig Neues, stellt dieses längst Bekannte jedoch in neuartiger Form zusammen[19]. Diese Einschätzung kann aus heutiger Sicht bestätigt werden; die dämonologischen Bestände aus spätem Judentum, Spätantike und Patristik werden zum neuartigen Konstrukt der Hexe, die aufgrund eines → Teufelspaktes → Schadenzauber ausführt, geordnet. Neu ist – zumindest in dieser Entschiedenheit – die Zuspitzung des Hexereivorwurfs auf die Frauen, neu schließlich auch der ausführlich begründete Versuch, Hexereiprozesse von den Inquisitionsgerichten weg zu den bischöflichen Gerichtshöfen und auch den weltlichen Tribunalen zu verlegen[20].

Für den M. m. ist vom → Exemplum (Kap. 1) als einer Funktion auszugehen, denn es gelingt nicht, aufgrund des M. m. eine scharfumrissene und typische Form zu ermitteln. Immerhin lassen sich bei einer groben Charakterisierung als Formelemente fast immer eine – oft formelhafte – Überleitung vom argumentierenden Kontext zum Fallbericht sowie ein sehr vielgestaltiger Erzählteil ausmachen[21].

Das Repertorium in der Ausg. von A. Schnyder[22] listet insgesamt 279 Exempla auf (1. Teil: 90, 2.: 174, 3.: 15). Die Streuung und Ballung[23] erscheinen insofern nicht zufällig, als der 2. Teil eine detaillierte Erfahrungskunde der Hexerei bietet, während der 1. und 3. Teil eher generalisierend und abstrakt gehalten sind, beim 3. Teil zudem juristische Probleme im Vordergrund stehen. An den Überleitungsformeln[24] lassen sich neben Angaben über Quelle, Ort und Zeit des Geschehens wesentliche Funktionen des Exemplums ablesen: Es illustriert allg. Sachverhalte durch konkrete Fälle, es belegt theoretische Behauptungen durch empirisches Material, es dient der Diskussion kontroverser Fragen und soll schließlich den Leser emotional beeinflussen. So gesehen dominiert das docere gegenüber dem movere (eine Unterhaltungsintention wird gelegentlich faßbar[25]); dies paßt gut zum Profil der direkten Adressaten, einer kleinen ‚litteraten' Elite von Theologen und Juristen. Daneben rechneten die Autoren aber auch mit einem weiteren, nur indirekt (etwa durch die Predigt) erreichbaren Publikum von lateinunkundigen oder sogar analphabetischen Laien[26]. Hier dürfte eher das agitatorische Moment seine Wirkung entfaltet haben.

Die Bibel ist in rund 120 Fällen Quelle von Exempla; relativ oft sind daneben benutzt: der *Formicarius* des Johannes Nider (elfmal), der *Dialogus miraculorum* des → Caesarius von Heisterbach und die *Dialogi* → Gregors d. Gr. (je siebenmal). In etwa 70 Fällen berufen sich die Autoren auf Selbsterlebtes oder von Zeitgenossen Gehörtes[27]. Bei den Exempla aufgrund des Ravensburger (1484) und des Innsbrucker (1485) Prozesses verweist Institoris auf (z. T. noch erhaltene) Akten[28]. Altüberlieferte und schriftl. fixierte Geschichten genießen eine höhere Glaubwürdigkeit[29]. Damit ergibt sich ein Dilemma, denn die Autoren rechnen mit einer Verschlimmerung der Hexerei in der jüngsten Vergangenheit, so daß häufig neues Material beigebracht werden muß, weil vieles sich in der besten Quelle, der Bibel, noch gar nicht finden kann.

Die Länge der erzählenden Abschnitte schwankt zwischen wenigen andeutenden Worten (bei den ohnehin bekannten bibl. Geschichten bes. häufig) und rund 130 Druckzeilen. Die Erzählweise ist erst punktuell unter-

sucht. Sie scheint nicht selten sehr wirkungsbewußt und arbeitet mit einer Vielzahl von Mitteln (Dialoge, Wechsel zwischen Ich- und Er-Erzählung, Nachahmung des protokollarischen Stils, szenische Darstellung); oft werden Geschehnisse vom Ende her, also analytisch, erzählt. Diese Erzählweise ist aus mancherlei Gründen bes. günstig (es wird vom Leser kein Glauben auf Vorschuß gefordert, die Aufdekkung dunkler Geschehnisse ist bes. spannend, die Figuren, welche die Aufklärung des Vorgefallenen betreiben, eignen sich als Identifikationsfiguren für den Leser).

Die Anlage des M. m. als Summa und die Vielzahl seiner Quellen bringen es mit sich, daß das darin enthaltene Erzählgut von größter Buntheit ist[30], oft auch mit den zentralen Themen von Teufel, Hexe, → Zauberei nur noch, wenn überhaupt, in lockerer Verbindung steht. Eine thematisch geschlossene Gruppe von Exempla, die nicht direkt mit Hexerei und Dämonologie zu tun haben, bieten die Texte zur Schändlichkeit und Tugend der Frau (1,6)[31]. Zumindest in qualitativer Hinsicht bilden Exempel, die direkt mit dem Hexereikonstrukt verknüpft sind, das Schwergewicht (Mot. G 200 – G 299). Sie zeigen dessen Innenseite, die Beziehungen des Dämons mit der Hexe und der Hexen untereinander sowie deren Wirken nach außen. Der Dämon ‚rekrutiert' seine Hexen üblicherweise durch erotische Verführung (→ Incubus und Succubus), schließt mit ihnen den Pakt, sie fliegen zum → Sabbat (→ Luftreisen), verwandeln sich in Tiere (→ Tierverwandlung). Für alle diese Sachverhalte bietet der M. m. Exempla, wenn auch nicht in gleichmäßiger Dichte: Solche über den Flug sind selten (obwohl die Frage theoretisch erörtert wird[32]), die Sabbatvorstellung erscheint überhaupt – auch auf theoretischer Ebene – nur sehr schemenhaft. Nach außen macht sich die Hexe vor allem durch Schadenzauber bemerkbar. Diese Vorstellungen lassen sich wegen ihrer Fülle und wegen der Überschneidungen nur grob ordnen. Hier finden sich Exempla über Zauber im bäuerlichen Umfeld (→ Wetter, Viehkrankheiten und -sterben, → Milch- und Butterzauber) und über Zauber am Menschen (durch Erzeugen von körperlicher und geistiger → Krankheit [→ Besessenheit], Liebeszauber, Schädigung des Nachwuchses durch Töten, Verspeisen von Säuglingen, Herstellung von → Salbe aus deren Leichen, Darbringung der Kinder an den Dämon, Erzeugung von → Impotenz [hier gut vertreten die Geschichten um das Wegzaubern des Penis[33]]), schließlich durch blasphemisches Tun (→ Hostienfrevel)[34] und Behinderung der Strafverfolgung (eine Reihe von Geschichten beleuchtet die Maßnahmen zur Ermittlung von Hexen und bei ihrer Gefangennahme, den Schweigezauber, die Manipulation des Gottesurteils). Aus bibl. Erzählgut stammen die Geschichten von → Hiob, von → Tobias und Sara, von → Simson, von Saul und der Hexe von Endor, von → Bileams Eselin, von → Joseph und Potiphar, von Judith, → Esther, Deborah. Daneben stößt man auf Themen und Figuren aus der antiken Geschichte, Mythologie und Lit.: die → Sirenen, die Chimäre, → Circe und → Odysseus, → Helena, Kleopatra, → Sokrates und seine zänkischen Ehefrauen (Mot. T 251.4), den → Eselmenschen (in einer eigenständigen Version). Einen dritten Kreis bilden Geschichten und Motive wie jene vom Apfelschuß (Wilhelm → Tell), vom → Freischütz (hier ein früher Beleg), von Heinrich und → Kunigunde, vom hl. Germanus und den ‚bonae feminae' (→ Percht; → Frau Holle), Episoden aus der Bartholomäuslegende und dem Leben der Wüstenväter (→ Vitae patrum).

Die Rezeption des M. m. ist erst umrißhaft und in Bruchstücken erforscht[35]. Besser als aufgrund der wenig spezifischen (da allg. verbreiteten) inhaltlichen Elemente läßt sich – abgesehen von direkter Bezugnahme – die Wirkung im Bereich der dämonologischen Theorie mit Hilfe der Exempla verfolgen[36]. Neben der Übernahme einschlägigen Materials durch spätere Hexereitraktate (J. → Bodin[37], *De la démonomanie des sorciers* [J. → Fischart]; M. → Delrio[38], *Disquisitionum magicarum libri sex*; G. Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica*; S. Prierias, *De strigimagarum daemonumque mirandis*) zeigt sich eine deutliche Nachwirkung bei protestant. Kompilatoren des 16. Jh.s wie W. → Bütner, G. Gödelmann, K. → Goltwurm, J. Hocker, A. → Hondorff oder auch im *Theatrum de veneficis* (Ffm. 1586)[39]. Wenig Sicheres weiß man über die prozeßpraktische Bedeutung des M. m. (im Sinne einer direkten Anwendung durch die Richter oder durch die juristischen Aufsichtsbehörden); sie dürfte von der Forschung meist

überschätzt worden sein[40]. Indirekt hat das Werk im Bereich der Prozeßführung wohl durch seine Systematik, die Breite seiner Argumentation und durch die Forderung nach Einbezug der weltlichen Behörden in die Verfolgung eine gewisse Bedeutung gehabt.

[1] M. m. Von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt. Wiedergabe des Erstdrucks von 1487. ed. A. Schnyder. Göppingen 1991 (im folgenden nach Seite und Abschnitt zitiert); Schnyder, A.: M. m. [...]. Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487. Göppingen 1993; die immer wieder aufgelegte Übers. von J. W. R. Schmidt: M. m. Der Hexenhammer. [...]. B. 1906, ist mit zahlreichen, z. T. schwersten Fehlern belastet; dienlich ist die engl., frz. und ital. Übers., cf. Schnyder 1993, 455, 103–305 (ausführliche Inhaltsangabe). – [2] cf. Schnyder 1993 (wie not. 1) 25–102; zur Verf.frage ibid., 419–422. – [3] Beschreibung aller Drucke ibid., 1–23. – [4] cf. den Teilnachdruck der letzten Sammelausgabe Lyon 1669: M. m. [...]. Bruxelles 1969. – [5] In der Erstausg. erscheint der Buchname mangels Titelblatt erst am Ende der ‚Apologia', cf. Schnyder 1991 (wie not. 1) 2 B; seit 1512 weisen die Titelblätter oft Zusätze auf, welche der Metaphorik Nachdruck verleihen sollen, cf. Schnyder 1993 (wie not. 1) 4–23. – [6] cf. Hansen, J.: Qu.n und Unters.en zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im MA. Mit einer Unters. der Geschichte des Wortes Hexe. Bonn 1901 (Nachdr. Hildesheim 1963), 361 sq. – [7] Schnyder 1991 (wie not. 1) 45 A. – [8] ibid., 3 A. – [9] id. 1993 (wie not. 1) 439 und not. 133. – [10] id. 1991 (wie not. 1) 185 D sq. –
[11] ibid., 4 D, 193 D. – [12] ibid., 147 D. – [13] ibid., 2 B. – [14] cf. id. 1993 (wie not. 1) 441–445. – [15] id. 1991 (wie not. 1) 170 A sq. – [16] ibid., 20 D. – [17] cf. id. 1993 (wie not. 1) 103–305. – [18] Segl, P.: „Malefice [...] non sunt [...] heretice nuncupande". Zu Heinrich Kramers Widerlegung der Ansichten „aliorum inquisitorum in diuersis regnis hispanie". In: Papsttum, Kirche und Recht im MA. Festschr. H. Fuhrmann. Tübingen 1991, 369–382. – [19] Schnyder 1991 (wie not. 1) 2 B. – [20] Segl (wie not. 18) 381. –
[21] Schnyder, A.: Formen und Funktionen des Erzählens in einigen dämonologischen Exempla des M. m. (1487) von Institoris und Sprenger. In: Archivum fratrum praedicatorum 66 (1996) 257–292. – [22] Schnyder 1993 (wie not. 1) 351–417. – [23] cf. id.: Der Inquisitor als Geschichtenerzähler. Beobachtungen zur Ausgestaltung des Exemplums im ‚M. m.' (1487) von Institoris und Sprenger. In: Fabula 36 (1995) 1–24, hier not. 52. – [24] cf. id. 1993 (wie not. 1) 443–445. – [25] id. 1991 (wie not. 1) 87 B. – [26] Zur Beurteilung der intellektuellen Fähigkeiten der Laien cf. ibid., 81 D. – [27] Zum Nachweis der Qu.n im einzelnen cf. id. 1993 (wie not. 1) 413–415. – [28] id. 1991 (wie not. 1) 136 C, 147 A; ferner id.: Protokollieren und Erzählen. Episoden des Innsbrucker Hexereiprozesses von 1485 in den dämonologischen Fallbeispielen des ‚M. m.' (1487) von Institoris und Sprenger und in den Prozessakten. In: Der Schlern 68 (1994) 695–713. – [29] cf. id. 1991 (wie not. 1) 126 C. – [30] cf. id. 1993 (wie not. 1) 409–417 (Reg. zum Exempelrepertorium). –
[31] cf. Segl, P.: Heinrich Institoris. Persönlichkeit und literar. Werk. In: id. (ed.): Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des M. m. von 1487. Köln 1988, 103–126, 119–121. – [32] cf. z. B. Schnyder 1991 (wie not. 1) 104 C. – [33] cf. z. B. ibid. 117 D sq. (Exemplum von den Penissen im Vogelnest). – [34] cf. ibid., 112 C–113 D. – [35] Rummel, W.: Die Anfänge der Hexenverfolgung im Trierer Land. Alte und neue Qu.n. In: Landeskundliche Vierteljahresbll. 36 (1990) 121–133; Schnyder, A.: Der ‚M. m.' Fragen und Beobachtungen zu seiner Druckgeschichte sowie zur Rezeption bei Bodin, Binsfeld und Delrio. In: Archiv für Kulturgeschichte 74 (1992) 323–364. – [36] Zur Übernahme von Exempla durch spätere Autoren cf. id. 1993 (wie not. 1) 409–417 (Reg. zum Exempelrepertorium). – [37] Janson, S.: Jean Bodin – Johannes Fischart. De la Démonomanie des sorciers (1580) – Vom Außgelasnen wütigen Teüfelsheer (1581) und ihre Fallberichte. Ffm. 1980. – [38] Fischer, E.: Die Disquisitionum magicarum libri sex von Martin Delrio als gegenreformator. Exempel-Qu. Diss. Ffm. 1975. – [39] cf. Brückner, Reg. – [40] So ist das Werk etwa in den Rostocker und Greifswalder Akten nirgends erwähnt, cf. Lorenz, S.: Aktenversendung und Hexenprozeß. Dargestellt am Beispiel der Juristenfakultäten Rostock und Greifswald (1570/82–1630). t. 2: Die Qu.n. Ffm. 1983, 33–47; Belege für Bayern bietet dagegen Behringer, W.: Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. Mü. 1988, 50 (not. 27), 79 sq., 122 sq., 132, 148–150.

Muri bei Bern André Schnyder

Malta. Die maltes. Inselgruppe hat ca 370 000 Einwohner (1994). Mit der arab. Welt ist sie durch die semit. Sprache (mit rom. Überbau)[1] verbunden, mit Europa durch den Katholizismus und den vorherrschenden europ. Einfluß[2]. Auch hist. ist die maltes. Kultur von zwei Einflußbereichen geprägt, dem semit. und dem europ. Im 8./7. Jh. a. Chr. n. phöniz. kolonisiert, stand M. bis 218 a. Chr. n. unter der Oberhoheit von Karthago; nach der röm. Eroberung gehörte es zur Provinz Sizilien; nach 395 p. Chr. n. zählte M. zum Oström. Reich, war in der Völkerwanderungszeit von Wandalen und Ostgoten besiedelt, ab 533 by-

zant., 870–1127 arab. beherrscht[3]. Obwohl 1090 von den Normannen erobert, wurden die Araber erst 1240 endgültig vertrieben. Danach unterstand M. wie Sizilien wechselnden Herrschaften, bis es 1530 dem Johanniterorden zugesprochen wurde. 1798 von → Napoleon erobert, stellte M. sich 1800 unter den Schutz Großbritanniens, war ab 1814 brit. Kronkolonie und wurde 1964 unabhängig. Heute ist Englisch neben Maltesisch Amtssprache. Aufgrund seiner wechselvollen Geschichte bietet M. ein prägnantes Beispiel für die gegenseitige Beeinflussung europ. und semit. mündl. Erzähllliteratur.

Mit dem Sammeln maltes. Erzählungen wurde gegen Ende des 19. Jh.s begonnen. 1897 veröffentlichte L. Bonelli drei maltes. Erzählungen mit ital. Übers., die er 1894 während seiner Reise nach M. gesammelt hatte[4]. 1900–07 gab der maltes. Jesuit M. Magri ca 100 Märchen und Sagen (mit 51 Var.n) heraus[5]. 1904 veröffentlichte H. → Stumme 37 maltes. Erzählungen, die im selben Jahr in dt. Übers. publiziert wurden[6]. Nur in dt. Übers. kam 1906 eine Slg von B. (→ Kößler-)Ilg mit 139 maltes. Märchen und Schwänken heraus[7]. 1932 erschien eine engl. Übers. von fünf der Erzählungen Magris[8]. 1934–1936 veröffentlichte A. Farini in drei Schullesebüchern z. T. erheblich bearbeitete ital. Übers.en verschiedener maltes. Märchen, Sagen und anderer Erzählungen[9]. 1967 publizierte Ġ. Cassar Pullicino 52 zwischen 1940 und 1950 gesammelte Erzählungen[10]. Magri, Stumme und Ilg veröffentlichten zusammen mehr als 300 Erzählungen meist märchenhaften Charakters aus der mündl. Überlieferung. Sagen sind bislang nicht systematisch dokumentiert[11]. Die Slgen Magris und Cassar Pullicinos sind bislang die authentischsten in maltes. Sprache[12]. Die Übers. von Ilg enthält neben einer großen Anzahl von Texten, die offenbar aus Magris Slg übersetzt sind, auch solche, die dort nicht vertreten sind[13].

Die wiss. Unters. der maltes. Volksliteratur befindet sich erst in den Anfängen[14]. Magri propagierte die Theorie, die maltes. Erzählungen seien phöniz. Ursprungs[15]. Mit verschiedenen Argumenten versuchte er alle Vermutungen eines sizilian. oder anderen europ. Einflusses auf maltes. Volkserzählungen zu entkräften oder völlig abzustreiten. Magris Theorie ist daher inzwischen nur noch von hist. Interesse[16]. Demgegenüber war sich Stumme der Position M.s zwischen dem christl. Europa und dem islam. Nordafrika bewußt, sah aber wenig Sinn darin, die Priorität der Einflüsse zu klären[17]; allerdings betonte er, daß die von ihm selbst gesammelten Erzählungen „in Milieu und Kolorit ganz und gar europäisch“[18] seien. A. Cremona hat zahlreiche Parallelen zwischen maltes. Erzählungen und europ., bes. sizilian. und anderen ital., herausgearbeitet[19]. Seit den 70er Jahren hat die frz. Arabistin M. Galley eine Reihe kleinerer Arbeiten zu maltes. Volkserzählungen vorgelegt, so u. a. zu Ġaħan, dem maltes. Gegenstück des → Hodscha Nasreddin[20]. Ġ. Mifsud Chircop hat 1978 einen maltes. Typenkatalog erarbeitet[21], der auch (teilweise unveröff.) Sagen und Legenden einschließt, die nach dem System von R. T. → Christiansen[22] klassifiziert wurden. Der Typenkatalog wird ergänzt durch M. Mifsud Chircops maltes. *Motif-Index* (1981)[23]. Seit 1991 veröffentlichte Ġ. Mifsud Chircop zwei kritische Ausg.n maltes. Erzähllliteratur[24], wobei er u. a. Wert auf eine strukturelle Unters. legte[25].

[1] Aquilina, J.: The Structure of Maltese. Valletta 1959; cf. auch Cachia, P.: Cultural Cross-Currents in Maltese Idioms. In: J. of Maltese Studies 2 (1964) 226–237. – [2] cf. allg. Bradley, R. N.: M. and the Mediterranean Race. L. 1912. – [3] Luttrell, A. T.: Medieval M. Studies on M. before the Knights. L. 1975, 1–70. – [4] Bonelli, L.: Saggi del folklore dell'isola di M. Palermo 1895; id.: Il dialetto maltese. 1: Texti. In: Archivio glottologico italiano 4 (1897) 53–98, 6 (1898) 37–70. – [5] Magri, M.: Ħrejjef Missirijietna (Erzählungen unserer Väter) 1–4. Sliema 1902/02/03/04 (ed. Ġ. Mifsud Chircop. San Ġwann 1994); id.: X'Jgħid il-Malti fuq id-Dinja ta' Taħt u fuq l-Irjieħ (Was die Malteser über die Unterwelt und die Winde sagen). Sliema 1905; id.: X'Jgħid il-Malti jew l-Għerf bla Miktub tal-Maltin (Was die Malteser sagen, oder die ungeschriebene Überlieferung der Malteser). Sliema 1925; cf. auch id.: Précis de mythologie maltaise. In: Actes du XIVe Congrès internat. des orientalistes, Alger 1905. P. 1907, 23–35 (= Maltese Folklore Review 1,2 [1963] 102–109); cf. auch Cassar Pullicino, Ġ.: Ħżuż Manwel Magri – Ktieb tan-Notamenti dwar il-Folklor Malti (F. Magri's Skizzen. Ein Notizbuch der maltes. Folklore). Żurrieq 1991. – [6] Stumme, H.: Maltes. Studien. Eine Slg prosaischer und poetischer Texte in maltes. Sprache. Lpz. 1904; id.: Maltes. Märchen, Gedichte und Rätsel in dt. Übers. Lpz. 1904. – [7] Ilg, B.: Maltes. Märchen und Schwänke 1–2. Lpz. 1906;

cf. auch ead.: Maltes. Legenden und Schwänke. In: ZfVk. 19 (1909) 308–312; ead.: Maltes. Legenden von der Sibylla. ibid. 24 (1914) 63–71 (= Maltese Legends of the Sibylla. In: Maltese Folklore Review 1, 4 [1973] 339–347). – [8] Murray, M. A./Galea, L.: Maltese Folktales. Valletta 1932. – [9] Farini, A.: Fiabe, tradizioni e leggende maltesi 1–3. Ħamrun 1934–36. – [10] Cassar Pullicino, Ġ.: Stejjer ta' Niesna (Geschichten unseres Volkes). Valletta 1967; cf. auch id.: La leggenda maltese della Sposa dell a Mosta. In: J. of Maltese Studies 17–18 (1987/88) 164–180; id.: Kemużell. The Maltese Practical Joker. San Ġwann 1995. – [11] Bezzina, J./Grech, Ġ.: Forty Legends from Gozo. Valletta 1991; Bezzina, J.: Forty More Legends of Gozo. Victoria-Gozo 1994; Cassar Pullicino, Ġ.: Pauline Traditions in M. In: Scientia 10 (1944) 19–31; id.: Pirates and Turks in Maltese Tradition. ibid. 14 (1948) 164–190; id.: The French Occupation in Maltese Tradition. In: The Sundial 4 (1948) 27–32; Pisani, Ġ.: Għawdex Joħlom fil-Leġġendi (Gozos Träume in Sagen). Victoria-Gozo 1980; id.: Mill-Ġżira tal-Ħolm (Von der Insel der Träume). Pietà 1980. – [12] Cassar Pullicino, Ġ.: Linguistic Analysis of Fr Magri's Folktales. In: J. of Maltese Studies 1 (1961) 81–116; id.: Fr Magri's Collection of Folktales. In: Studies in Maltese Folklore (1992) 91–107. – [13] cf. eine vollständige Auflistung der Verweise von BP auf Ilg (wie not. 7) und Stumme (wie not. 6) bei Mifsud Chircop, Ġ.: The Three Stolen Princesses (AT 301). A Maltese Märchen within the Mediterranean Tradition Area. In: J. of Maltese Studies 13 (1979) 67–79, hier 68, num. 6. – [14] cf. BP 4, 82; Karlinger, F.: Inselmärchen des Mittelmeeres. MdW 1960, num. 19–36; id.: Märchen griech. Inseln und Märchen aus M. MdW 1979, num. 49–66; Cassar Pullicino, Ġ.: The Study of Maltese Folklore. In: Kongreß Kiel/Kopenhagen, 47–51. – [15] Magri 1925 (wie not. 5). – [16] cf. Mifsud Chircop (wie not. 5) 385–396. – [17] Stumme, Märchen (wie not. 6) VIII. – [18] ibid., XII. – [19] Cremona, A.: Le relazioni etnografiche del folklore narrativo e leggendario delle isole di M. In: Maltese Folklore Review 1,1 (1962) 53–61; 1,2 (1963) 126–138; 1,3 (1966) 244–264; cf. id.: Fdal ta' Qwiel Qodma fil-Ħrafa ta' Jannar, Frar u Marzu (Spuren alter Sprichwörter in dem Märchen über Jan., Febr. und März). In: Il-Malti 26 (1950) 13–17 (zu AaTh 934**: The Man Scorns the Storm); id.: Folklore maltese – lingua, credenze e costumi. In: Folklore 9, 1–2 (1954) 33. – [20] Galley, M.: Ġaħan. A Mediterranean Hero. In: J. of Maltese Studies 7 (1971) 70 sq.; cf. auch ead.: Celui qui amait sa mère ou le Samson maltais. In: Permanence et métamorphoses du conte populaire. ed. G. Calame-Griaule. P. 1975, 32–44; ead.: Un Conte maltais (AT 327–328). In: Littérature orale arabo-berbère 8 (1977) 161–173; id.: L'Île aux trésors existe-t-elle? In: Cahiers de littérature orale 23 (1988) 77–108; ead.: David et Goliath à Malte. In: Littérature orale arabo-berbère, Bulletin 7 (1978) 153–162 (zu AaTh 1060: cf. Wettstreit mit dem Unhold); ead.: L'Épée de chasteté (un conte maltais). ibid. 10 (1979) 113–118 (zu AaTh 303: Brüder: Die zwei B.). – [21] Mifsud Chircop, Ġ.: Type-Index of the Maltese Folktale in the Mediterranean Tradition Area. Magisterarbeit (masch.) Valletta 1978; cf. id.: The Dress of Stars, of Sea and of Earth (AT 510 B). An Analysis of the Maltese Cinderella Märchen within the Mediterranean Tradition Area. In: J. of Maltese Studies 14 (1981) 48–55. – [22] Christiansen, Migratory Legends. – [23] Mifsud Chircop, M.: Motif-Index of the Maltese Folktale. Magisterarbeit (masch.) Valetta 1981; cf. auch Mifsud Chircop, Ġ.: Motif-Index of „Stejjer ta' Niesna", Ġużè Cassar Pullicino Folklorista. (masch.) Malta 1972. – [24] Mifsud Chircop, Ġ.: Il-Praspar Miktuba minn Dun Xand Cortis (Die von Don Xand Cortis verf. Anekdoten). San Ġwann 1991; id. (wie not. 5). – [25] ibid., 458–465, 466–468; cf. auch Mifsud Chircop, Ġ.: Il-Ħrafa. Teoriji kontra Teoriji (The Folktale. Theories and Counter Theories). In: Neo 1, 1 (1987) 18 sq.

Malta — Ġużè Cassar Pullicino, Ġorġ Mifsud Chircop

Manas, nach dem Helden des 1. Teils benanntes kirgis. Epos (→ Kirgisen), dessen 2. und 3. Teil von der gefahrvollen Existenz der Nachkommen des M. erzählen. M. und seine Nachfahren sind Nogaier, die aus der Sicht der Erzähler als Vorfahren der Kirgisen betrachtet werden.

Das M.-Epos ist wie andere Epen-Trilogien nach dem Prinzip einer sich steigernden Reihung aufgebaut. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine lineare Steigerung etwa der Tapferkeit der zentralen Helden; im M.-Epos besteht die Reihenfolge vielmehr aus den drei Generationen der nogai. Herrscher: M. ist der Stifter, Semetej der Gefährder, Sejtek der Wiederhersteller des Khanats. Alle drei sind jeweils einzige Söhne; diejenigen aber, die letzten Endes die Linie aufrechterhalten, sind aus fremden Geschlechtern angeheiratete Frauen: M.' Mutter Bagdy-döölöt, seine vorbildhafte Frau Kanykej und Semetejs Gattin, die Schwanjungfrau Aj-čürök, die das Blut ihrer Feinde trinken. Parallel zu dieser stark auf Existenzbehauptung gegründeten Struktur wird der ethnische Aspekt dadurch verkompliziert, daß Almambet, M.' Milchbruder und Helfer in höchster Not, kein geborener Nogaier, sondern ein kalmück. Fürst, also eigentlich ein Erbfeind, ist, der allerdings schon vor der Geburt vom Himmel dem Islam geweiht

war. Demnach kann aus der Darstellung des Epos gefolgert werden, daß die (muslim.) Nogaier die → Kalmücken nicht aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit ablehnten, sondern wegen des aus ihrer Sicht niedrigen Ethos (als Anhänger des Buddhismus).

Das M.-Epos ist aus zwei unterschiedlichen Wurzeln entstanden. Einerseits verbinden alte Heldennamen wie Jamgyrčy, Kökčo, Agyš wie auch der Stammesname Nogai selbst das Epos über das Zwischenstück der kasach. Überlieferung mit der Goldenen Horde (15./16. Jh.)[1]. Andererseits ist die nicht hist. Gestalt des M. zumindest teilweise schamanistischen Ursprungs; seine ekstatische Anrufung der ‚Vierzig Kameraden' in der Not entspricht der Beschwörung der ‚Vierzig Čilten' (Geister) eines zentralasiat. Schamanen (→ Schamanismus). Da M. beim Leichenschmaus für den Nogaier-Khan Kökötöj dessen rechtmäßigen Erben, Kökötöjs Adoptivsohn Bok-murun, verdrängt, läßt sich vermuten, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt ein den Kirgisen liebgewordener Schamanenheld in die ursprünglich mit den → Kasachen geteilte nogai. Tradition eingedrungen ist.

Die bisher bekannte M.-Überlieferung ist in zwei voneinander zeitlich weit getrennten, ungleichgewichtigen Blöcken aufgezeichnet. Der erste Block umfaßt die Aufzeichnungen von Č. Č. Valichanov und W. → Radloff aus den Jahren 1856–69, insgesamt 15 705 Zeilen, die vollständig ediert, übersetzt, kommentiert und veröffentlicht sind[2]. Der zweite Block besteht (mit einer kleinen Ausnahme[3]) aus den seit den frühen 20er Jahren des 20. Jh.s gemachten Aufzeichnungen, die sich insgesamt auf vier Millionen Zeilen (Verse) belaufen sollen, welche allerdings noch nicht in kritischer Edition vorliegen[4].

Aus der älteren Periode existiert eine Aufzeichnung derselben Episode von unterschiedlichen Sängern. Ein Vergleich zeigt, wie stark die althergebrachte Struktur einer Episode bei allem Individualismus der Sänger beibehalten wurde[5]. Vermutlich zwischen 1870 und 1920 begannen die Sänger, die M.-Tradition zu verändern. Rein äußerlich merkt man den Zerfall des epischen Formelschatzes bei starker Erweiterung des sprachlichen Ausdrucks. Die Darstellung der Charaktere gleicht sich derjenigen in den volkstümlichen Romanen an, und märchenhafte Ungeheuer treten in den Vordergrund. Die Nogaier sind jetzt vollends in Kirgisen umbenannt, M. erscheint als Einiger der kirgis. Stämme und Führer des Volkes. In den Vorträgen der virtuosen Sänger und Medienpersönlichkeiten Sagymbaj Orozbakov (1867–1930) und Sajakbaj Karalaev (1894–1971) richtet sich der Kampf jetzt nicht nur gegen den kalmück. Erzfeind, sondern gegen eine Vielzahl von Stämmen und Völkern, die in der älteren Tradition unerwähnt bleiben, ja sogar gegen China, das früher nur schemenhaft hinter den Kalmücken stand. Um diese nationalistische Richtung einzudämmen, verlangte die sowjet. Regierung um 1950 freiwilligen Verzicht auf den Vortrag des M.-Epos, jedoch ohne Erfolg[6].

In modernen kirgis. Veröff.en wird der Eindruck vermittelt, seit jeher stehe ein ungeteiltes kirgis. Volk hinter dem M.-Epos. Demgemäß pflegt Kirgistan nach Gewinnung der Selbständigkeit 1991 seine M.-Tradition als überragendes Kulturerbe. Nur wenige M.-Texte sind nicht national ausgerichtet, so z. B. die im afghan. Pamir aufgezeichnete altertümliche Var. von M.' Hochzeit[7]. Der künftigen Forschung stellt sich die Aufgabe, zunächst die große Menge nicht edierter Verse auf Sängerschulen hin zu sichten, Überlieferungs-Stemmata aufzustellen und textlich einwandfreie Ausg.n zu besorgen. Die von S. A. Sadykov begonnene M.-Ausg. und bes. deren erster Band mit dem Überblick über 13 Sänger und die Aufzeichnungen ihrer Vorführungen, macht einen vielversprechenden Anfang[8].

[1] Žirmunskij, V.: M. Tjurkskij geroičeskij ėpos (M. Das Heldenepos der Turkvölker). Len. 1974, 387–516. – [2] Radloff, W.: Proben der Volkslitteratur der nördl. türk. Stämme. 5: Der Dialekt der Kara-Kirgisen. SPb. 1885, 1–371; Hatto, A. T.: The Memorial Feast for Kökötöy-Khan. Ox. 1977; id.: The M. of Wilhelm Radloff. Wiesbaden 1990. – [3] Almásy, G. von: Der Abschied des Helden M. von seinem Sohn Semetej. In: Keleti szemle 12 (1911/12) 216–223. – [4] cf. Sadykov, S. A.: M. 1–2. Frunse 1984/88, hier t. 1, 445 sq.; Ajtmatov, S. A.: Sejtek. Frunse 1991; Junusaliev, B. M.: M. 1–2. Frunse 1958/59; id.: Semetej. Frunse 1959; id.: Sejtek. Frunse 1960; Ajtmatov, Č.: M. Sagymbaj Orozbak uulunun varianty bojunca (Das M.-Epos nach der Variante des Sagymbaj Orozbakov) 1–3. Frunse 1978/80/81; Dor, R.: Un Fragment pamirien de M. In: Central Asiatic J. 26 (1982) 1–55. – [5] cf. Hatto 1977 (wie not. 2). – [6] cf. Hambly, G. (ed.):

Fischer Weltgeschichte 16. Ffm. 1966, 251. – [7] Dor (wie not. 4); Hatto 1990 (wie not. 2) I 3, V. 1234–1409. – [8] Sadykov (wie not. 4) (nach Sagymbaj, nur das Ende des ‚Großen Feldzugs' nach Sajakbaj).

Lit.: Valichanov, Č. Č.: Smert' Kuko-taj chana i ego pominki (Der Tod des Kuko-taj Khan und sein Totenschmaus). In: id.: Sočinenija. ed. N. I. Veselovskij. SPb. 1904, 208–222. – M. Velikij pochod (M. Der große Feldzug). ed. U. Djakišev u. a. M. 1946. – Lipkin, S./Pen'kovskij, L.: M. Ėpizody. M. 1960. – Bogdanova, M. I. u. a.: Kirgizskij geroičeskij ėpos M. (Das kirgis. Heldenepos M.). M. 1961. – Žirmunskij, V.: Narodnyj geroičeskij ėpos (Das volkstümliche Heldenepos). M./Len. 1962, 282–329. – Musaev, S.: M. Geroičeskij ėpos kirgizskogo naroda (Das Heldenepos des kirgis. Volkes). Frunse 1968. – Chadwick, N. K./Zhirmunsky, V.: Oral Epics of Central Asia. Cambr. 1969, bes. 29–37, 304–307, 314 sq. – Margulan, A.: Šokan jene M. (Šokan [Valichanov] und das M.-Epos). Alma-Ata 1971. – Hatto, A. T.: Ḥamāsa. 4: Central Asia. In: EI² 3 (1979) 115–119. – Musaev, S.: Ėpos M. Frunse 1979. – Hatto, A. T.: Kirghiz (Heroic Epic). Mid-Nineteenth Century. In: Traditions of Heroic and Epic Poetry 1. ed. id. L. 1980, 300–327. – Kydyrbaeva, R. Z.: Genezis ėposa M. (Die Entstehung des M.-Epos). Frunse 1980. – Sydykov, A.: Geroičeskie motivy v ėpose M. (Heldenmotive im M.-Epos). Frunse 1982. – Hatto, A. T.: The M. of Wilhelm Radloff. Wiesbaden 1990. – id.: M. In: EI² 6 (1991) 370–371. – Reichl, K.: Turkic Oral Epic Poetry. N. Y./L. 1992. – Wolfart, U.: M. In: KNLL 19 (1992) 68–70. – Hatto, A. T.: Reflections of a Non-Mongolist on W. Heissig's „Erzählstoffe". In: Ural-Altai. Jb. N. F. 12 (1993) 269–278.

London Arthur T. Hatto

Mandäer, seit dem 19. Jh. wiss. übliche Bezeichnung einer im südl. → Irak und südwestl. → Iran (Ḫuzistān) ansässigen Religionsgemeinschaft, die Ende des 20. Jh.s etwa 25 000 Mitglieder umfaßt. Die M. werden auch als Sabier (klass. arab. ṣābi'ūn, modern ṣubba: Täufer), Sichwaschende (arab. muġtasila), Johanneschristen (so port. Missionare im 17. Jh.), Johannesjünger oder Nasoräer (mandä. naṣuraiia: Observanten) bezeichnet. Das Wort M. bedeutet Wissende (von mandä. manda: Wissen), Gnostiker, und bezeichnet ursprünglich die Laien gegenüber den Priestern. Die M. werden zu den letzten Vertretern einer bes. Form der antiken oriental. → Gnosis gezählt[1]. Ihre Sprache, der ostaram. Dialekt Mandäisch (cf. → Aramäer), wird in einer eigenen semit. Schrift aufgezeichnet. Die mandä. Religion ist eine ausgeprägte Kultreligion; viele ihrer Zeremonien dienen der Erlösung der → Seele bzw. ihrer Stärkung, in erster Linie die regelmäßige → Taufe und die Totenmesse[2].

Die Entstehung der mandä. Gemeinde wird mindestens für das 1. Jh. p. Chr. n. angesetzt, und zwar im Rahmen der jüd.-baptist. Strömung und der Anfänge der Gnosis. Für die M. war → Johannes Baptista ein mandä. Priester, der sich gegen Jesus → Christus als ‚Lügen-Messias' wehren mußte, aber auch den Juden gegenüber ablehnend war. Nach der Zerstörung Jerusalems bzw. des jüd. Tempels flohen die ‚Johannesjünger' aus Palästina nach Harran und dem parth. Mesopotamien[3]. Hier bildeten sie im 3. Jh. Teile des Milieus, aus dem der Manichäismus erwuchs. Wie alle Anhänger nichtzoroastr. Religionen, wurden sie unter den Sassaniden verfolgt[4]. Unter dem Islam (seit 637) konnten sich die M. als die im Koran (2, 62; 5, 69; 22, 17) genannten Sabier Duldung als Besitzer einer hl. Schrift verschaffen, was allerdings wiederholte schwere Unterdrükkungen nicht verhinderte. Ende des 20. Jh.s wird die Lage durch die Wirkung der beiden Golfkriege (1980/86 und 1990/91), innergemeindliche Spannungen zwischen Priestern und Laien und Emigration nach Europa, den Vereinigten Staaten von Amerika und Australien bestimmt[5].

Die mandä. Weltauffassung ist von einem strengen → Dualismus zwischen Licht und Finsternis beherrscht[6]:

> Die Erde ist nur gegen den Willen des höchsten Gottes, das erste Leben, von dem abgefallenen Lichtwesen Ptahil mit Hilfe der bösen Planeten geschaffen worden. Auch der Körper des ersten Menschen → Adam stammt aus diesem Akt. Nur die aus der Lichtwelt stammende Seele macht ihn lebendig, und um ihre Rettung geht es in der mandä. Erlösungslehre. Dazu sendet die Lichtwelt bzw. das Leben verschiedene Boten aus, zuerst zu Adam, um seine Seele als Urbild der Befreiung in das Lichtreich zu holen. Die Lichtboten tragen die Namen Erkenntnis des Lebens (Mandā ḏHaiji), Hibil (→ Abel), Anōš (Enosch) und Šitil (Seth). Bevor die Seele das Lichtreich erlangen kann, muß sie eine lange Reise durch die himmlischen Wachthäuser oder Purgatorien (bes. der Planeten einschließlich Sonne und Mond) durchmachen, die sie nur aufgrund der frommen Werke und der Hilfe der irdischen Zeremonien (Gebete und Totenmahl) bestehen kann. Die bösen Mächte, die

die Welt beherrschen, sind neben den sieben Planeten der Weltgeist Ruha und der Finsternisherrscher 'Ur. Das Weltende wird durch eine Zerstörung von Erde und Himmel eingeleitet, dem sich ein Gericht über die guten und bösen Seelen anschließt (→ Eschatologie; → Jüngstes Gericht); die abgefallenen Lichtwesen (wie der → Demiurg) werden rehabilitiert, ebenso die in den Purgatorien bestraften Seelen, soweit sie es verdienen; die anderen erleiden den zweiten Tod.

Die teils schon in vorislam. Zeit niedergeschriebene Lit. der M. ist sehr umfangreich und vielseitig[7]. Bis heute wird sie hs. vervielfältigt, entweder in Kodex- oder (überwiegend) in Rollenform. Die bedeutendsten Slgen in Europa besitzen die Pariser Bibliothèque Nationale, die Londoner British Library und bes. die Bodleian Library in Oxford (Slg Drower). Zu den wichtigsten bereits edierten und übers. Texten gehören vor allem wegen ihrer Erzähltraditionen: *Ginzā* (Der Schatz) oder *Sidra rba* (Das große Buch) und *Draša ḏJahja* (Das Buch des [Täufers] Johannes) oder *Drašia ḏmalkia* (Bücher der Könige [Engel])[8]. Beide Schriften sind Sammelwerke unterschiedlicher Traktate. Der *Ginzā* ist das umfangreichste Werk der M. Er enthält im ‚rechten Teil' die wichtigsten Qu.n der mandä. Mythologie, Theologie und Ethik, im kleineren ‚linken Teil' die bei der Totenmesse rezitierten Hymnen und Gebete, eingeleitet von den Legenden über Adams Tod und der Schilderung der Seelenreise ins → Jenseits. *Draša ḏJahja* enthält 37 Stücke, zu denen die Predigten des Täufers und die Geschichte von der standhaften Mirjai gehören, aber auch Gebete, Ermahnungen und mythol. Erzählungen.

Als Buch ist auch das wichtigste Ritualwerk überliefert, das die Texte (Gebete, Hymnen, Anweisungen) für die sonntägliche Taufe, die Totenmesse, die Tagesgebete und Waschungen enthält[9]. Ein großer Teil der mandä. Lit. ist in Rollen erhalten, oft bebildert und vorwiegend dem kultischen Bereich gewidmet, d. h. entweder Rituale oder Kommentare dazu enthaltend (Hochzeit, Priesterweihe, Taufe, Reinigungszeremonien, Totenmesse etc.)[10]. Eine Rolle beschreibt die mythische → Topographie des mandä. Weltbildes[11], eine andere die Schicksale der frühen Gemeinde[12], eine weitere mit zahlreichen Zeichnungen den gefährlichen Weg der Seele zum Lichtreich durch die himmlischen Purgatorien[13]. Die M. besitzen auch ein astrologisches Werk, das *Sfar Malwašia* (Buch des Tierkreises)[14]. Zu den für die Datierung wichtigen Zeugnissen gehören die bei den archäologischen Ausgrabungen im Irak oft gefundenen Zauberschalen und magischen Bleilamellen mandä. Herkunft (4.–7. Jh. und später)[15]. Es gibt aber auch kürzere und längere Zaubertexte, die bis heute (z. T. von Priestern) angefertigt werden. Sie enthalten oft Anspielungen auf die mandä. Mythologie und Geisterwelt.

Die mündl. Überlieferung der M. ist bisher wenig erforscht. Bereits 1937 hatte E. S. Drower Sagen, Volksglaubensvorstellungen und Folklore der M. publiziert[16]. In jüngster Zeit hat R. Macuch in seinen Arbeiten zu den neumandä. Dialekten ältere und jüngere orale Traditionen aufgenommen und übersetzt[17]. Neben der Wiedergabe der eigenen Überlieferung stehen die aus der iran. und arab. Überlieferung (→ Arab.-islam. Erzählstoffe) stammenden Erzählungen, wie die Anekdoten von Molla Nasreddin (→ Hodscha Nasreddin)[18] oder die Geschichte von Rustam und der Simurgh (→ Phönix; cf. → Firdausī)[19]. Zu den verbreitetsten Geschichten, meist Sagen mit Märchenmotiven, gehören die vom Zauberer Adam Abū'l-Farağ über einen in Šuštar spielenden Wettstreit[20] und die über die Besiegung eines Dämons, der den Bau der → Brücke von Šuštar behindert[21]. Darüber hinaus variieren viele mündl. Erzählungen die aus den religiösen Schriften bekannten Geschichten.

[1] Rudolph, K.: Die M. 1–2. Göttingen 1960/61; id.: Antike Baptisten. B. 1981; id.: M. In: TRE 22,1 (1991) 24 sq.; Fahd, T.: Ṣābi'a. In: EI² 8 (1995) 675–678. – [2] cf. Drower, E. S.: The Mandaeans of Iraq and Iran. Ox. 1937 (Nachdr. Leiden 1962); Rudolph, K.: Mandaeism. Leiden 1978. – [3] Drower, E. S.: The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa. Vatikanstadt 1953; Macuch, R.: Die Anfänge der M. In: Altheim, F./Stiehl, R.: Die Araber in der Alten Welt 2. B. 1965, 76–190; Rudolph, K.: Qu.n-probleme zum Ursprung und Alter der M. In: Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Festschr. M. Smith. Leiden 1975, 112–142. – [4] cf. id.: Die M. heute. In: Zs. für Religionswiss. 2 (1994) 161–184, bes. 169–172. – [5] ibid., 175–184. – [6] cf. id.: Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandä. Schr. Göttingen 1965; id.: Die Gnosis. Göttingen ³1990, 384–386. – [7] cf. Drower, E. S.: A Mandaean Bibliography. In: J. of the Royal Asiatic Soc. (1953) 34–39; Rudolph, K.: Die mandä. Lit. In: Studia Mandaica 1. ed. R. Macuch. B. 1975,

147–170; id.: Mandä. Qu.n. In: Foerster, W. (ed.): Die Gnosis. Kopt. und mandä. Qu.n. Zürich 1995, 173–419 (mit Lit.). – [8] Lidzbarski, M.: Ginza. Der Schatz oder das große Buch der M. Göttingen 1925 (Nachdr. 1979); id.: Das Johannesbuch der M. 1–2. Gießen 1905–15 (Nachdr. B. 1965). – [9] id.: Mandä. Liturgien. B. 1920 (Nachdr. Hildesheim 1962); Drower, E. S.: The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Leiden 1959. – [10] cf. Rudolph (wie not. 4) 164 sq.; id. 1995 (wie not. 7) 417 sq. – [11] id.: Der mandä. „Diwan der Flüsse". B. 1982. – [12] cf. Drower (wie not. 3). – [13] ead.: Diwan Abatur or Progress through the Purgatories. Vatikanstadt 1950. – [14] ead.: The Book of the Zodiac. L. 1949. – [15] Eine Ausw. bei Yamauchi, E. M.: Mandaic Incantation Texts. New Haven, Conn. 1967. – [16] Drower (wie not. 2) 249–399. – [17] Macuch, R.: Neumandä. Chrestomathie. Wiesbaden 1989, 105–161, 163–191; id.: Neumandä. Texte im Dialekt von Ahwāz. Wiesbaden 1993, 104–359. – [18] ibid., 330–359. – [19] Drower (wie not. 2) 369–385, 393–399. – [20] ibid., 292–300; Macuch 1993 (wie not. 17) 281–291; cf. auch id. 1989 (wie not. 17) 107 sq., 117 sq., 121 sq. – [21] Drower (wie not. 2) 289–292; Macuch 1989 (wie not. 17) 156–161.

Marburg Kurt Rudolph

Mandeville, Jean de. Der Autor des in frz. Sprache geschriebenen fiktiven → Reiseberichts (*Voyages*[1]) bezeichnet sich als Engländer, Ritter aus St. Albans, und teilt Tag und Jahr (29.9.1322) seiner Ausfahrt sowie das Jahr seiner Rückkehr (Kontinentale Version 1357, Insulare Version 1356) mit. Die bisherigen Versuche, den Autor zu identifizieren, legen die Vermutung nahe, daß das Werk in Lüttich entstand[2].

Der 1. Teil unterrichtet über mehrere mögliche Reiserouten ins Hl. Land. Der erste Weg (p. 232 sq.) führt von England durch Deutschland, Ungarn und Bulgarien nach Konstantinopel, das ausführlich beschrieben wird; von hier aus besteht die Möglichkeit, zu Land oder zu Wasser ins Hl. Land zu fahren. Den beliebtesten Weg von England über Venedig und Jaffa nach Jerusalem (297) beschreibt der Ich-Erzähler erst, nachdem er die Stadt erreicht hat und die hl. Stätten ausführlich dargestellt sind. M. beschreibt nicht die von ihm zurückgelegte Route, sondern nähert sich dem ersten Reiseziel, dem Hl. Land, von verschiedenen Seiten. Kompositorisches Zentrum dieses Teils ist Jerusalem mit dem Grab Christi (269–271). In einem 2. Teil setzt der Erzähler seine Reise vom Ausgangspunkt Trapezunt (311 sq.) über Armenien, Amazonien („cest la terre de Femmenie", 316) und Äthiopien nach Indien und China bis in das Reich des → Priesters Johannes fort. Erst nach der Durchquerung des Teufelstals muß er an der Schwelle zum → Paradies haltmachen und krankheitshalber die Rückreise (411) antreten – allerdings nicht ohne zu versichern, daß es durchaus möglich gewesen wäre, die Welt zu umrunden (407).

Die *Voyages* erzählen von der Welt, indem sie eine Reise um die Welt beschreiben. Die Vorstellung von der Erde als Kugel spiegelt sich im Erzählaufbau des Werkes wider: Die Zentralstellung Jerusalems als höchster Punkt der (Halb-)Kugel, die Reise von England nach Jerusalem und die Weiterreise auf der ‚anderen Seite' der Erde bis nach China bilden die wesentlichen Elemente der Strukturform. Die Auffassung von der Kugelgestalt der Erde, die der Autor in einem ausführlichen astronomisch-geogr. Exkurs etwa in der Werkmitte darlegt (330–335), ist in Reisehandlung umgesetzt[3].

M. gewinnt die insgesamt neue Reise- und Erzählbewegung durch die Kombination und Verschränkung zweier Texttypen: des Jerusalem-Pilgerberichts (→ Kreuzzüge, → Wallfahrt) und des Ostasien-Reiseberichts[4]. Der 1. Handlungsteil orientiert sich am *Itinerarius* Wilhelms von Boldensele, der in traditioneller Weise über seine Reise nach Palästina (1335) berichtet. Die Struktur des 2. Teils greift den Reiseverlauf im Bericht des Odorico da Pordenone auf, der von der Asienreise des Minoriten zum chin. Großkhan (1314/18–30) Zeugnis gibt. Punktuell nutzt der Autor zahlreiche weitere Quellentexte aus unterschiedlichen literar. Bereichen (z. B. Marco → Polo, → *Alexanderroman*, → Vincent de Beauvais)[5].

M. arbeitet in die fiktive Reisebeschreibung zahlreiche Wundererzählungen ein, die er zum größten Teil in seinen beiden Hauptquellen vorfand[6]. Im 1. Teil spielen die Wunder des christl. Glaubens (z. B. → Kreuzholzlegende, → Grabwunder), wie sie aus der Legenden- und Erbauungsliteratur sowie den Palästina-Pilgerberichten bekannt sind, eine bes. Rolle. Im 2. Teil überwiegen, vor allem in der Beschreibung des Reiches von Priester Johannes, die schon aus der antiken Lit. bekannten Wunder des Ostens (z. B. → Fabelwesen). Der Autor ‚konstruiert' auch selbst Wunder, für die keine direkten Qu.n, wohl aber literar. Traditionszusammenhänge (z. B. höfischer Roman) erkennbar sind. So lokalisiert M. die Er-

zählung von der in einen Drachen verwandelten Tochter des Hippokrates, die nur durch den Kuß eines Ritters zu erlösen ist – eine Kombination des → Schlangenkußmotivs (fier baiser) mit dem Erlösungsthema –, auf der Insel Langho (Kos) (240 sq.)[7] und die Geschichte von Dame und Sperber, bei dem ein Ritter drei Tage und Nächte wachen muß, um einen Wunsch erfüllt zu bekommen, auf einer Burg in Armenien (311 sq.)[8].

M.s Darstellung des Islam knüpft bewußt an die relativ unvoreingenommene Sicht des Wilhelm von Tripoli (*Tractatus de statu Saracenorum*, um 1273) an. Die vom westl. Bekenntnis abweichenden Glaubenssätze und Riten der Griechen und der christl. nationes im Hl. Land sind unpolemisch beschrieben, und noch die fremdartigsten Glaubensformen und religiösen Bräuche der verschiedenen Völker sieht er durch den Glauben an einen Gott, den ‚Gott der Natur', der eigenen Kultur verbunden[9].

Bemerkenswert sind die *Voyages* als literar. Synthese ma. Weltwissens. Die meisten Argumente für den zentralen Gedanken des Werkes, den Nachweis der Kugelgestalt der Erde und die damit verbundene Idee ihrer Umrundbarkeit, entlehnt M. den fachliterar. Standardwerken der Zeit, z. B. der *Sphaera* (1. Hälfte 13. Jh.) des Johannes von Sacrobosco, Gossouins de Metz *Image du monde* (1246), dem *Livre de Sidrac* (nach 1268) und dem ersten Buch von Brunetto Latinis *Livres dou tresor* (um 1265). Das Wissen aus diesen Qu.n übernimmt er allerdings nicht unverändert. Einzelne Segmente werden selektiert, im Übers.s- und Bearb.sprozeß literarisiert und mit dem Ziel, der für das Verständnis der *Voyages* grundlegenden Vorstellung von der Umfahrbarkeit der Erde eine ‚literar. Realität' zu geben, zu einer neuen Sinnstruktur kombiniert[10].

Fast 300 erhaltene Hss. und zahlreiche Druckauflagen zeugen vom Publikumserfolg der *Voyages* im MA.[11] Von den drei primären frz.sprachigen Textfassungen, der Kontinentalen (Pariser), der Lütticher (Ogier-) und der Insularen (normann.-frz.) Version, steht die Kontinentale Redaktion dem Autortext am nächsten. In der Lütticher Version, einer Bearb. der Pariser Fassung, wird der Text um z. T. umfangreiche Einschübe über → Holger Danske erweitert[12]. Noch im 14. Jh. setzt eine kontinuierliche Folge von Übers.en in andere Volkssprachen und auch ins Lateinische ein. Der Text wird im letzten Viertel des 14. Jh.s ins Niederländische und von dem Südtiroler Michel Velser sowie dem Metzer Domherrn Otto von Diemeringen ins Deutsche übersetzt. Die Übertragung Ottos, die auf der Lütticher Version basiert, wirkte am nachhaltigsten[13].

Vor allem die von M. kreierte neue narrative Darstellungsform der Welt, die imaginierte Weltreise, wird von der Reiseliteratur des 14. und 15. Jh.s übernommen[14]. Zahlreiche authentische und imaginäre Reiseberichte sind von den *Voyages* beeinflußt (z. B. J. Schildberger, F. Fabri). Die Verschränkung von naturkundlich-geogr. Wissen und Literarisierungen des Wunderbaren, Monströsen und Phantastischen machte das Werk für Autoren und Bearbeiter der Prosaromane des 15. Jh.s attraktiv. Die Motivzusammenhänge ‚feenhafte Schlangenfrau' und ‚Sperberburg' fließen über M. in den → *Mélusine*-Roman des Jean d'Arras[15]. Durch Thürings von Ringoltingen Übers. des Textes gelangt die Erzählung von der Sperberburg dann auch in den dt. Prosaroman (cf. z. B. AaTh 566: → *Fortunatus*)[16]. M.s Vorstellung von der Erde als Kugel hat sicher den nachhaltigsten Eindruck hinterlassen. Im Gefolge der Entdeckungsreisen des 15./16. Jh.s büßten die *Voyages* daher zunächst kaum etwas von ihrer Faszination ein. Bis weit in die Neuzeit galten sie als glaubwürdig[17]. Erst die Aufdeckung ihrer Qu.n Ende des 19. Jh.s gab den Blick auf den literar. Status des Textes im Grenzbereich von pragmatischer Schriftlichkeit und fiktionalem Erzählen frei.

[1] Eine kritische Ausg. des frz. Textes existiert nicht; zitiert wird im folgenden nach dem Abdruck der Hs. f. fr. nouv. acq. 4515 (Paris, Bibliothèque Nationale), des ältesten datierten Textzeugen (1371), cf. Letts, M. (ed.): M.'s Travels. Text and Translations 1–2. L. 1953, hier t. 2, 229–413. – [2] cf. Seymour, M. C.: Sir John M. Aldershot/Brookfield 1993; Ridder, K.: J. de M.s 'Reisen'. Studien zur Überlieferungsgeschichte der dt. Übers. des Otto von Diemeringen. Mü./Zürich 1991, 151–154; Deluz, C.: Le Livre de Jehan de M. Une „Géographie" au XIV^e siècle. Louvain-la-Neuve 1988, 3–24; Bennett, J. W.: The Rediscovery of Sir John M. N. Y. 1954 (Nachdr. 1971), 89–216. – [3] Ridder, K.: Übers. und Fremderfahrung. J. de M.s literar. Inszenierung eines Weltbildes und die Lesarten seiner Übersetzer. In: Wolfram-

Studien 14 (1996) 232–265. – [4] Huschenbett, D.: Die Lit. der dt. Pilgerreisen nach Jerusalem. In: DVLG 59 (1985) 29–46; Ganz-Blättler, U.: Andacht und Abenteuer. Ber.e europ. Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520). Tübingen 1990; Reichert, F. E.: Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im MA. Sigmaringen 1992. – [5] cf. die Auflistung bei Deluz (wie not. 2) 428–491 (mit Themen- und Motivverz.). – [6] cf. Röcke, W.: Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. In: Berger, G./Kohl, S. (edd.): Fremderfahrung in Texten des Spät-MA.s und der frühen Neuzeit. Trier 1993, 87–102. – [7] cf. Deluz (wie not. 2) 215–220; Loomis, R. S.: The Fier Baiser in M.'s Travels, Arthurian Romance, and Irish Saga. In: Studi medievali N. S. 17 (1951) 104–113; Huet, G.: La Légende de la fille d'Hippocrate. In: Bibliothèque de l'École des Chartes 79 (1918) 45–59. – [8] Karnein, A.: Zur Funktion und Struktur der Sperberaventiure im höfischen Roman. In: Hartmann, S./Lecouteux, C. (edd.): Dt.-frz. Germanistik. Festschr. E. G. Zink. Göppingen 1984, 107–121. – [9] cf. Morrall, E. J.: Der Islam und Muhammad im späten MA. Beobachtungen zu M. In: Gerhardt, C./Palmer, N. F./Wachinger, B. (edd.): Geschichtsbewußtsein in der dt. Lit. des MA.s. Tübingen 1985, 147–161; Ginzburg, C.: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Ffm. 1983, 79–81. – [10] cf. Ridder (wie not. 3). – [11] Deluz und Ridder (wie not. 2); Bremer, E.: J. de M. In: Verflex. 5 ([2]1985) 1201–1214; Bennett (wie not. 2) 265–385. – [12] Ausg. fehlt; cf. Poerck, G. de: Le Corpus mandevillien du ms. Chantilly 699. In: Fin du Moyen Âge et Renaissance. Festschr. R. Guiette. Antw. 1961, 31–48; Kock, J. de: Quelques Copies aberrantes des „Voyages" de J. de M. In: Le Moyen Âge 71 (1965) 521–537; Ridder (wie not. 2) 147–164. – [13] Bremer, E./Ridder, K. (edd.): J. de M.s Reisen. Nachdr. der Erstdrucke der dt. Übers.en des Michael Velser (Augsburg 1480) und des Otto von Diemeringen (Basel 1480/81). Hildesheim u. a. 1991; cf. Ridder (wie not. 2); Morrall, E. J. (ed.): Sir John M.s Reisebeschreibung in dt. Übers. von Michael Velser. B. 1974; Cramer, N. A. (ed.): De Reis van Jan van M., naar de middelnederlandsche handschriften en incunabelen. Leiden 1908; cf. Ganser, W. G.: Die ndl. Version der Reisebeschreibung Johanns von M. Amst. 1985. – [14] cf. Randles, W. G. L.: De la Terre plate au globe terrestre. Une mutation épistémologique rapide (1480–1520). P. 1980, 16. – [15] Roach, E. (ed.): Le Roman de Mélusine ou Histoire de Lusignan par Coudrette. P. 1982, 58–61. – [16] cf. Kästner, H.: Fortunatus – Peregrinator mundi. Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten dt. Prosaroman der Neuzeit. Fbg 1990, 41 sq. – [17] Zur Wirkungsgeschichte cf. Deluz (wie not. 2) 269–361; Ridder, K.: Werktyp, Übers.sintention und Gebrauchsfunktion. In: Ertzdorff, X. von/Neukirch, D. (edd. unter Mitarbeit von R. Schulz): Reisen und Reiselit. im MA. und in der Frühen Neuzeit. Amst./Atlanta 1992, 357–388, hier 384–388; Bennett (wie not. 2) 219–260.

Paderborn Klaus Ridder

Mandragora (M. officinarum/officinalis), mediterrane alkaloidhaltige → Pflanze aus der Familie der Nachtschattengewächse, deren Verwendung zu medizinischen und magischen Zwecken auf ihrer narkotischen Wirkung (→ Narkotika) und auf der gespaltenen, als menschenähnlich gedeuteten Form ihrer Wurzel basierte[1]. Der Name mandragoras ist die gräzisierte Form eines Worts bisher unbekannten Ursprungs und wurde in der *Septuaginta* für die Übers. von hebr. dūdā'īm (Gen. 30,14–16; Hhld. 7,14: mēla mandragorōn) benutzt[2]. Für lat. mandragora setzten ahd. Glossen zu Gen. 30,14–16 alrūna oder alrūn; der (die) Alraun(e) bezeichnet im engeren Sinn eine für magische Praktiken aus Wurzeln angefertigte puppenähnliche, u. a. auch Galgenmännlein genannte Figur[3]. Im nördl. Europa dienten einheimische Pflanzen (bes. bryonia alba) als Substitute der M.

Auf ägypt. Abb.en aus der Epoche des Neuen Reichs finden sich die frühesten Zeugnisse einer Kenntnis der Pflanze M.[4] In der griech. Antike stand die medizinische Verwendung der M. als Narkotikum im Vordergrund. Theophrast (372–288 a. Chr. n.) beschrieb unter M. (*Historia plantarum* 6,2,9) einerseits – wohl M. als Sammelnamen für Pflanzen ähnlicher Wirkung nehmend – die Tollkirsche (belladonna) und andererseits die botanische M. (9,9,1) sowie magische Praktiken beim Ausgraben der Wurzel, die er als unzutreffende Wichtigtuerei der Rhizotomen und Pharmakahändler wertete (9,8,8)[5]: Mit einem Schwert sollten drei Kreise um die Pflanze gezogen werden, ehe mit Blick nach Westen gegraben werde, während ein Helfer herumtanzen und viel von Liebessachen reden solle. Letzteres und andere griech. Belege weisen auf eine Verwendung der M. als Aphrodisiakum hin. Die M. galt auch als Zauberkraut der Hekate und → Circe[6]. Z. T. mit Theophrast, z. T. miteinander übereinstimmend stellten Dioskurides (2. Hälfte 1. Jh. p. Chr. n.; *Materia medica* 4,75 sq. u. ö.) und → Plinius (23/24–79 p. Chr. n.; *Naturalis historia* 25,148–150) die Pflanze dar: Dioskurides mit Unterscheidung der drei Arten der M. ausführlicher und exakter als Plinius, der ähnlich wie Theophrast die Ausgrabungszeremonie erwähnte. Ein verbreitetes Wissen um die narkotische Wirkung der M. veranschaulichen antike Anspielungen, Re-

densarten und Beschreibungen von → Kriegslisten (den Feinden zurückgelassener, mit M. versetzter Wein)[7].

Entscheidend für die Ausformung der späteren Alraunsage wurde ein Bericht über die gefahrvolle Beschaffung einer Pflanze, die zuerst bei → Josephus Flavius (*Bellum Judaicum* 7,6,3) für die Pflanze baaras, die der Austreibung böser Dämonen dienen soll, belegt ist: Diese leuchte nachts, entziehe sich dem Nahenden, es sei denn, man gieße weiblichen Harn oder Menstruationsblut darauf, und sie verursache bei Berührung den Tod; so solle man an der zuvor umgrabenen Wurzel einen Hund festbinden, der wolle dann dem, der ihn angebunden hat, folgen und reiße dabei die Wurzel heraus; stellvertretend für den Menschen sterbe der Hund auf der Stelle. Dieselbe Methode schilderten in ähnlicher Weise → Claudius Aelianus (*Historia animalium* 14,27) für die Pflanzen kynospastos und aglaōphotis und als erster Beleg direkt für die M. der während des MA.s vielrezipierte Pseudo-Apuleius (4./5. Jh.; *Herbarius* 131). Als Ursprungsgebiet dieser Überlieferung und allg. von Vorstellungen über magische Eigenschaften der M., mit der auch andere Pflanzen gleichgesetzt oder auf die Erzählungen über andere Pflanzen übertragen wurden[8], gilt der Nahe Osten[9]. Hier habe die M. im Liebes- und Fruchtbarkeitszauber (Mot. T 511.2.1) eine große Rolle gespielt, wie u. a. die Erzählung des A. T.s über die unfruchtbare Rahel, die die von Ruben gefundenen dūdā'īm erwarb (Gen. 30, 14–16)[10], der Bericht des Josephus Flavius, eine spätere Vermittlung arab. Gelehrter[11], wie Ibn al-Baiṭār (gest. 1248) und bes. Avicenna (gest. 1037), sowie bis ins 20. Jh. hinein geübte Praktiken[12] zeigten.

Gelehrte Hss. sorgten für Tradierung, Vermischung und Erweiterung der antiken Quellen im Abendland. Im 5. Jh. wurde bereits Dioskurides mit der Überlieferung vom Wurzel ausziehenden Hund in Zusammenhang gebracht[13]. Mit dem *Physiologus* (Mot. B 754.2: *Elephants have sexual desire only after eating mandrakes*; → Elefant, Kap. 2) und den Kirchenvätern begannen verschiedene christl. Symbolisierungen und Allegorisierungen der M. in Exegesen der beiden M.erwähnungen im A. T.[14] Das Interesse konzentrierte sich immer stärker auf eine schon in der Antike erwähnte menschenähnliche Gestalt der Wurzel, wie z. B. bei Hildegard von Bingen[15]. Von dem Schrei der Pflanze, der den, der die M. ausgraben will, töte (Mot. F 992.1), ein Erzähl- und Bildmotiv späterer Darstellungen, berichtet eine Honorius Augustodunensis zugeschriebene Hs. (1126/37)[16]. Ein weiteres Element der Alraunsage, daß die Pflanze unter dem Galgen aus dem Sperma oder Harn eines gehängten Diebs (→ Gehenkte) entstände (Mot. A 2611.5), ist bisher zum ersten Mal aus einem Kräuterbuch (1531) des Otho Brunfels bekannt, der sich hierbei allerdings auf Avicenna beriefl[17]. Überlieferungen über Prometheus (→ Feuerraub) und das sog. Prometheuskraut[18] sowie über Odin am Galgen[19] werden als Grundlagen solcher Vorstellungen gesehen.

Die seit dem 15. und bes. 16. Jh. zahlreichen gedr. europ. Herbarien beschrieben die M. und prangerten zwar Betrüger, die Fälschungen als Alraunwurzeln verkauften, an, stellten jedoch mit der M. und Alraune verbundene magische Vorstellungen ausführlich und auch illustriert dar. Barockautoren verschiedenster Provenienz[20], z. B. Johannes → Praetorius, stellten nun in ihren Kompilationen Glaubensvorstellungen über die Wurzel in den Vordergrund, nach denen diese vor allem Geld und allg. Glück bringen sollte. Gleichzeitig fand eine verstärkte Diabolisierung des Alraunglaubens statt, wie z. B. in *Simplicissimi Galgen-Männlin* (1673) von → Grimmelshausen, der magische Alraun-Praktiken als teuflischen Götzendienst und Sünde verdammte[21]. Zu den geschilderten Praktiken gehörte die Pflege des Alraunmännleins nach komplizierten Vorschriften über das Waschen, Kleiden und Speisen, die vermutlich von den europ. Alraun-Händlern als Absicherung beim ‚Versagen' ihrer Produkte in Umlauf gebracht worden waren. Vor allem aus der Zeit vom 16. Jh. bis zum Anfang des 18. Jh.s stammen Berichte über in kleinen Särgen aufbewahrte Alraunmännlein als Glücks- und Geldbringer, die durch Sargfunde belegt wurden[22], sowie Prozeßakten über Anklagen wegen Verkauf und Besitz von Alraunmännchen und M.wurzeln, wonach u. a. auch schon Jeanne d'Arc befragt worden war[23]. M. und Alraune waren zum Talisman (→ Amulett) geworden[24] und hatten sich in Europa mit Vorstellungen über andere Zauberpflanzen wie Farnkraut oder Spring-

wurzel, die in der Johannisnacht blühen, Zukünftiges und Vergangenes wissen (Mot. D 1311.13.1), unverletzlich machen (Mot. D 1344.10; → Unverwundbarkeit) und → Schätze anzeigen (Mot. D 1314.7.1), mit Anschauungen über Geldvermehrer wie Hecktaler oder Geldmännlein, die man, um dem Teufel nicht zu verfallen, vor dem Tod wieder loswerden muß[25], und schließlich allg. mit dem Glauben an → Kobolde und → Hausgeister vermischt – schon der Schweizer evangel. Pfarrer B. Anhorn nannte den Alraun einen Heinzelmann[26]. Frz. Bezeichnungen wie mandegloire für M. deuten auf Gemeinsamkeiten mit Vorstellungen über die main de gloire, die Diebshand (→ Dieb), hin[27]. Über M. und Alraune war offensichtlich meist in Form von Glaubensäußerungen und Gerüchten erzählt worden, wie die Dokumentationen in regionalen Abhdlgen über Volksglauben vermuten lassen[28]. Die dt.sprachigen Sagensammlungen des 19. Jh.s bieten als Alraun-Texte häufig Reproduktionen oder Zusammenfassungen aus der Lit. des 16.–18. Jh.s, darunter aus Kräuterbüchern[29], Prozeßakten[30], Chroniken[31] und der Kuriositätenliteratur[32]. Wiss. und belletristische Werke bes. des 19. Jh.s[33] trugen wiederum zu noch vorhandenen verschwommenen Vorstellungen über die Alraune bis ins 20. Jh. hinein bei[34], wie Redensarten[35] oder Verkaufsangebote von Glücksalraunen[36] zeigen.

Für das dt. Sprachgebiet sind weitere, nicht der antiken M.überlieferung verpflichtete Deutungen und Nutzungen des Begriffs Alraune anzuführen. J. → Grimm stellte den Namen Alraune „mit dem der weisen Frauen unsers höchsten alterthums" zusammen[37] und setzte damit eine seit dem Humanismus bestehende germ. Deutung fort[38]. Seit der 1. Hälfte des 16. Jh.s begann die dt. Rezeption der *Germania*, in der → Tacitus (Kap. 8) mit Albruna (Albrinia, Aurinia etc.) eine von den Germanen verehrte Frau bezeichnet hatte. Zu den vielzitierten Autoritäten im Barock gehörte der Humanist Aventinus (i. e. Johannes Turmair; 1477–1534), der z. B. 1714 von C. Calvör über eine weitere Zwischenquelle nach P. Laurembergs *Acerra philologica* (1637) mit der Aussage, Alraunen seien ehemals Priesterinnen und Wahrsagerinnen gewesen, wiedergegeben wurde. Calvör referierte einerseits, daß sich von diesen Frauen der zeitgenössische Alraun-Aberglaube herleite, und andererseits, daß er selbst eine Vermittlung von Name und Glaubensvorstellungen an die Goten durch chaldä. und ägypt.-arab. Priester für möglich halte[39]. Die Interpretation von Alraunen als heidnische Priesterinnen wurde im 18. Jh. auch durch Kalender verbreitet[40].

Weiter erscheint eine Göttin Alraune in Var.n der vom 13. Jh. bis ins 19. Jh. tradierten Geschichte über die Verspottung des Orakelglaubens am Beispiel einer unzufriedenen Ehefrau (Tubach, num. 5290; Der gefoppte → Beter)[41]: In lat. Texten soll eine Ehefrau das → Vaterunser vor dem Kraut averone (→ Étienne de Bourbon, num. 237), aurone (→ *Speculum morale* 3, 1, 3) oder verona (J. → Herolt, *Promptuarium exemplorum*, M 18) beten; die beiden letzten Wörter sollen nach J. → Bolte aus alruna entstellt sein[42], doch ist hier wohl an eine Nachfolge des Étienne-Textes zu denken. Als erste Belege für eine anzurufende Alrun finden sich dt.sprachige Verse innerhalb lat. Texte aus dem 15. Jh.[43], die in späteren Var.n, wie u. a. in einem Fastnachtspiel (1554) von Hans → Sachs[44] oder einem Predigtmärlein des Leo → Wolff[45], zu einer Göttin Alraun bzw. Allrauna wird, die wiederum J. Grimm zur Deutung von Alraune als eines germ. Wesens heranzog[46].

[1] Randolph, C. B.: The M. of the Ancients in Folk-Lore and Medicine. In: Proc. of the American Academy of Arts and Sciences 40,12 (1905) 487–537; Schlosser, A.: Die Sage vom Galgenmännlein im Volksglauben und in der Lit. Diss. Münster 1912; Starck, A. T.: Der Alraun. Baltimore 1917; Frazer, J. G.: Folk-Lore in the Old Testament 2. (L. 1918) Nachdr. Richmond 1994, 372–397. – [2] Steier, A.: Mandragoras. In: Pauly/Wissowa 14 (1928) 1028–1037, hier 1028, 1030; Rahner, H.: Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christl. Symbolik. In: Eranos-Jb. 12 (1945) 117–239, 172–239 (M.), cf. 174, 182 (führt M. auf pers. mardom-giyāh zurück). – [3] Marzell, H.: Alraun. In: HDA 1 (1927) 312–324; id.: Zauberpflanzen, Hexentränke. Stg. 1964, 10–22; Mengis, C.: Galgenmännlein. In: HDM 2 (1934–40) 304–310; Peuckert, W.-E.: Alraune (M.). In: HDS 1 (1961) 404–422. – [4] Steier (wie not. 2) 1031 sq. (jedoch gegen Beweisführung von M. als Liebeszauber durch Gleichsetzung von dūdā'īm mit ägypt. dedmet); cf. auch Ranke-Graves, R. von/Patai, R.: Hebr. Mythologie. Reinbek 1986, 276 (Gleichsetzung von hebr. dud'ym mit ugarit. ddym, 15./14. Jh. a. Chr. n.). – [5] Rahner (wie not. 2) 175, 185 sq.; zur Echtheit des 9. Buches von Theophrast cf. auch Regenbogen, O.:

Theophrastos. In: Pauly/Wissowa Suppl. 7 (1940) 1354–1562, hier 1450–1452. – [6] Steier (wie not. 2) 1035. – [7] Randolph (wie not. 1) 509–511. – [8] Der Glaube an Pflanzenseelen und -dämonen ist universell verbreitet, cf. z. B. Analogien bei der Gewinnung der Ginsengwurzel, v. Flitsch, M.: Der Ginsengkomplex in den Han-chin. Erzähltraditionen des Jiliner Changbai-Gebietes. Ffm. u. a. 1994, z. B. 19, 167–169 (menschengestaltige Wurzeln), 60 (Pflanze kann ‚fortlaufen'), 139 (Wurzel kann sich in kleines Kind in roter Kleidung verwandeln, kann schreien). – [9] cf. z. B. Starck (wie not. 1) 79; Rahner (wie not. 2) 194–201. – [10] cf. von Ranke-Graves/Patai (wie not. 4); Scheiber, A.: Éléments fabuleux dans l'"Eshkôl Hakôfer" de Juda Hadasi. In: Revue des études juives N. S. 8 (1948) 41–62, hier 55 sq. – [11] Starck (wie not. 1) 16–23, 28 sq. – [12] Starr, F.: Notes upon the Mandrake. In: American Antiquarian and Oriental J. 23 (1901) 267 (jüd. Amerikaner erhält M.wurzel aus Jerusalem); Marzell (wie not. 3) 20. – [13] In der Ill. einer Wiener Dioskurides-Hs., cf. Steier (wie not. 2) 1037. – [14] Brückner, W.: M. In: LCI 3 (1971) 149 sq. – [15] cf. Rahner (wie not. 2) 223 sq. – [16] Menhardt, H.: Die M. im Millstätter Physiologus, bei Honorius Augustodunensis und im St. Trudperter Hohenliede. In: Festschr. L. Wolff. Neumünster 1962, 173–194, hier 193. – [17] Brunfels, O.: Novi herbarii 2. [Straßburg] 1531, app. 184; cf. auch Schlosser (wie not. 1) 24; Starck (wie not. 1) 33. – [18] cf. Randolph (wie not. 1) 495 sq.; Clarc, R. J.: A Note on Medea's Plant and the Mandrake. In: FL 79 (1968) 227–231. – [19] cf. Schlosser (wie not. 1) 95, 101, 108, allg. 84–126 (von A. Kuhns und F. L. W. Schwartz' idg. Mythologie ausgehende Erklärung der Alraune als Blitz- und Somapflanze und sich auf Werke W. Mannhardts berufende Deutung als Totenpflanze wurden bereits widerlegt von Starck [wie not. 1] 67–72); Talley, J. E.: Runes, Mandrakes, and Gallows. In: Larson, G. J. (ed.): Myth in Indo-European Antiquity. Berk. u. a. 1974, 157–168; Schmidbauer, W.: Die magische M. In: Antaios 10 (1969) 274–316, hier 281. – [20] cf. Gräße, J. G. T.: Beitr.e zur Lit. und Sage des MA.s. Dresden 1850, 45–56, hier 56. – [21] Battafarano, I. M.: M. – Alraun – Galgen-Männlin. Grimmelshausens Auseinandersetzung mit dem Aberglauben. In: Jb. für Vk. N. F. 7 (1984) 179–194. – [22] Hävernick, W.: Wunderwurzeln, Alraunen und Hausgeister im dt. Volksglauben. In: Beitr.e zur dt. Volks- und Altertumskunde 10 (1966) 17–34. – [23] cf. Zs. für dt. Mythologie und Sittenkunde 2 (1855) 70 sq.; SAVk. 16 (1912) 102 sq.; ibid. 24 (1923) 127–129; Pernoud, R./Clin, M.-V.: Jeanne d'Arc. [P.] 1986, 182, 194; Randolph (wie not. 1) 497. – [24] cf. Hansmann, L./Kriss-Rettenbeck, L.: Amulett und Talisman. Mü. 1966, 61–63, 73, 76. – [25] Siebs, T: Heck(e)taler. In: HDA 3 (1930/31) 1613–1624. – [26] Anhorn, B.: Magiologia. Basel 1674, Angabe nach Schlosser (wie not. 1) 29 sq. – [27] Sébillot, P.: Le Folk-lore de France 3. P. 1906, 487; De Gubernatis, A.: La Mythologie des plantes 2. P. 1882, 216 sq.; Frazer (wie not. 1) 386 sq. – [28] z. B. Jaworskij, J.: Die M. im südruss. Volksglauben. In: Zs. für österr. Vk. 2 (1896) 353–361 (zur bryonia alba); cf. zu internat. Belegen Marzell 1927 (wie not. 3) 321 sq.; ZfVk. 15 (1905) 391 sq. (griech. M.sage); Frazer (wie not. 1) 384–387; Eliade, M.: Le Culte de la mandragore en Roumanie. In: Zalmoxis 1 (1938) 209–225 (der Terminus mătrăgună erscheint in Liebeszaubersprüchen in Zusammenhang mit Praktiken beim Sammeln von Belladonna). – [29] Vernaleken, T.: Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich. Wien 1859, num. 56; Panzer, F.: Bayer. Sagen und Bräuche 1–2. ed. W.-E. Peuckert. Göttingen 1954/56, num. 284, 359. – [30] Suter, P./Strübin, E.: Baselbieter Sagen. Liestal [2]1981, num. 153, 261; Birlinger, A.: Sagen, Legenden, Volksaberglauben 1. Wiesbaden 1874, 157 sq.; cf. auch Strackerjan, L.: Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Oldenburg [2]1909, num. 256 a. – [31] Kuoni, J.: Sagen des Kantons St. Gallen. Nachdr. Zürich 1979, num. 118; cf. auch Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 330. – [32] z. B. Grimm DS 84; cf. auch Haupt, K.: Sagenbuch der Lausitz. Lpz. 1862, num. 66. – [33] Achim von Arnim, Isabella von Ägypten (1812); Friedrich de la Motte-Fouqué, Das Galgenmännlein (1810) und M. (1827); Hans Heinz Ewers, Alraune. Die Geschichte eines lebenden Wesens (1913; Verfilmungen 1927, 1930 und 1952); allg. zu dt. und internat. literar. Werken cf. Schlosser (wie not. 1) 46–83, 135 sq.; Starck (wie not. 1) 48–57. – [34] cf. Hävernick (wie not. 22) 31 sq. – [35] Röhrich, Redensarten 1, 76. – [36] Marzell 1964 (wie not. 3) 22 (Anfang 20. Jh.), 19 (1955); Hansmann/Kriss-Rettenbeck (wie not. 24) 63; Peuckert (wie not. 3) 422 (in okkultistischen Zss. um 1960). – [37] Grimm, Mythologie 2, 1005–1007, hier 1005, cf. t. 1, 334 sq.; cf. auch Grimm DS 378. – [38] cf. Daxelmüller, C.: Disputationes curiosae. Würzburg 1979, 229–235. – [39] Calvör, C.: Saxonia inferior antiqva gentilis et christiana. Das ist: Das alte Heydnische und christl. Nieder-Sachsen. Goslar 1714, 66 sq. – [40] cf. Rochholz, E. L.: Schweizersagen aus dem Aargau 2. Aarau 1856, num. 268 („Der Hinkende Bote", 1753). – [41] Schumann, V.: Nachtbüchlein (1559). ed. J. Bolte. Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1976, num. 50; Frey/Bolte 287, num. 50; Pauli/Bolte, num. 135; BP 3, 44 sq.; Röhrich, Erzählungen 2, 323–352. – [42] Schumann (wie not. 41) 414. – [43] cf. ibid., 379 sq.; Grimm, Mythologie 2, 1005 sq., not. 2. – [44] Schumann (wie not. 41) 380–382. – [45] Moser-Rath, Predigtmärlein, num. 58. – [46] Grimm, Mythologie 2, 1005.

Göttingen Ines Köhler-Zülch

Mandschu

1. Allgemeines – 2. M.-Erzählgut – 3. Erzählforschung – 4. Charakteristik – 5. Sibe-Erzählgut

1. Allgemeines. Die ursprünglich in der nördl. Mandschurei (chin. dongbei = Nordosten Chinas) siedelnden südtungus. Stämme der Dschurtschen nannten sich seit 1635 offiziell M. Diese Stämme, vor dem 11. Jh. Mohe und vor dem 7. Jh. Wuji genannt, gelangten nur zu gewissen Zeiten zu Stammesförderationen oder Staaten, wie dem kulturell bedeutenden Bohai-Reich (698–926) unter der Herrschaft der Mohe, mit starken korean. und chin. Einflüssen. Aus einem Teil der Mohe ging die Gruppe der Dschurtschen hervor, die unter ihrem Anführer Aguda ab 1115 das Jin (‚Gold')-Reich bildete, das auch einen Großteil Nordchinas einschloß. Nachdem es 1234 der mongol. Macht erlegen war, gelang es erst seit Ende des 16. Jh.s einer Dschurtschengruppe unter ihrem Führer Nurhaci erneut, die Stämme zu einen, die gesamte Mandschurei zu unterwerfen und das Qing-Reich (1644–1911) zu gründen, das später nicht nur ganz China, sondern auch große Gebiete Zentralasiens umfassen sollte.

Bei den M. und ihren Vorläufern läßt sich das Zusammentreffen von nordasiat. Jägerkulturen, der Fischerkultur des Amurtales, zentralasiat. Hirtennomadismus sowie korean. und chin. Ackerbau-und Stadtkultur verfolgen. Der alte → Schamanismus und → Animismus verband sich hier mit Buddhismus, taoist. und konfuzianist. Vorstellungen, so daß vielfältige Überschneidungs- und Assimilationsprozesse entstanden, die sich gerade auch in Märchen widerspiegeln.

Seit Mitte des 18. Jh.s gaben die M. unter starkem chin. Einfluß allmählich ihre Sprache auf und übernahmen auch weithin die hanchin. Kultur. Allein in einigen abgelegenen Gegenden, vor allem in der Nordmandschurei, konnten sich einige Kulturinseln halten[1]. Sprache und Volkstum der M. haben sich am besten bei den Sibe-M. in Sinkiang erhalten (cf. Kap. 5)[2].

2. M.-Erzählgut. Die Volksliteratur der M. fand während der Qing-Dynastie praktisch keine Beachtung, ebensowenig richteten die chin. Volkskundler nach der 4.-Mai-Bewegung von 1915 (cf. → China, Kap. 4.2.1) oder jap. Volkskundler während der Okkupation der Mandschurei (1931–45) ihr Interesse auf die M. An M.-Erzählgut waren so bis etwa 1978 lediglich die Ursprungsmythe des mandschur. Kaiserhauses[3], eine Version des *Nišan saman-i bithe* (Sage von der Nišan-Schamanin; Var. A)[4], sechs von O. Lattimore gesammelte Erzählungen aus Jilin[5] sowie vier in China herausgegebene Märchen[6] bekannt. Die nach dem Ende der ‚Kulturrevolution' angelaufene umfangreiche Sammeltätigkeit brachte jedoch bis 1985 über 800 mündl. Überlieferungen der M., fast ausschließlich auf chin. erzählt, zutage, von denen ein Teil in Sammlungen, die Märchen, Mythen und Sagen vereinen, publiziert wurden[7]. Das Repertoire dreier Volkserzähler aus dem Kreis Xiuyan mit zahlreichen hanchin. Stoffen erschien gesondert[8]. Mythische ‚Biogr.n' schamanischer Gottheiten wurden von dem Erzähler Fu Yingren (geb. 1921) nach dem Gedächtnis aufgezeichnet[9]. Eine zweisprachige mandschur.-chin. Sammlung von Mythen und Sagen hat Aixin Jiaoluo Wulaxichun (mandschur. Aisin Gioro Ulhicun) ediert[10]. Mythen und Sagen zu den Dschurtschen wurde eine eigene Sammlung gewidmet[11]. Weitere Versionen des *Nišan saman-i bithe* (Var. B–H) erschienen[12]. Sagen über den Gründer des M.-Reiches, Nurhaci, wurden in einigen Sammlungen erfaßt[13], ebenso wie zahlreiche Lokalsagen, bei denen eine Zuweisung (mandschur. oder hanchin.) oft schwierig ist[14].

3. Erzählforschung. Obwohl erst seit kurzem dokumentiert, liegen für die M.-Volksliteratur bereits Gesamtdarstellungen[15], Unters.en gängiger Themen[16] wie auch zahlreiche Studien zu Detailfragen vor. Verschiedene Erzähler, bes. Fu Yingren[17], Tradierungsformen[18] und -wege[19] in der Volksliteratur und die Rolle des Schamanismus[20] dabei wurden untersucht. Zur schamanistischen geheimen Überlieferung gehörten die ‚Biogr.n' schamanischer Gottheiten[21] und Mythen[22], oft als Teile der schamanischen shenyu (göttliche Instruktionen)[23]. Hierunter haben die Sintflut-[24], → Feuerursprungs-[25] und → Schöpfungsmythen[26] am meisten Beachtung erfahren. Die Var.n der M.-Ursprungsmythe wurden hist.-vergleichend im Kontext der Nachbarvölker untersucht[27]. Die Mythen und Sagen über die Dschurtschen, bis zu Aguda zurückreichend, sind von großem kulturhist. Interesse[28].

Einen Schwerpunkt der Forschung bildet nach wie vor das *Nišan saman-i bithe*[29]. Poe-

tik[30], Sprache[31], taoist.-buddhist.-konfuzian. Einflüsse[32], der schamanistische Kontext[33], Beziehungen zum Epos[34], der Konflikt zwischen Patri- und Matrilinearität[35] sowie die Unterschiede zwischen den einzelnen Var.n[36] sind hier wichtige Themen. Es erschienen mehrere Übers.en, meist von Var. A[37].

Wenig erforscht sind bisher Motivik, Symbolik und typol. Zuordnung der Märchen[38]. Untersucht wurden z. B. der Märchentyp vom Froschkind[39], taoist. Einflüsse[40] sowie die ind. → *Vetālapañcaviṃśatikā*[41] in der M.-Volksliteratur. Die Frage nach M.-Epen wurde aufgeworfen[42]. Bes. Aufmerksamkeit erfuhren unter den Sagen die um Nurhaci[43]. Übers.en der nach 1978 gesammelten Märchen, Mythen und Sagen liegen bisher nur in geringer Zahl vor[44].

4. Charakteristik. Die frühere matrilineare Gesellschaft spiegeln am besten die Mythen der nordöstl. M. an der Japan-See (Ostmeer-Dschurtschen) mit ihrem Pantheon weiblicher Naturgottheiten, Stammesführerinnen/Schamaninnen und großer Freiheit der Frauen wider (→ Matriarchat)[45]. Dies klingt auch allg. in den vielen weiblichen Protagonisten der M.-Volksliteratur an. Die Sage von der Nišan-Schamanin zeigt, ebenso wie manche Märchen, bereits den Konflikt zwischen Matri- und Patrilinearität (→ Patriarchat)[46].

Häufig sind Märchen von der Ehe mit Tiermännern bzw. Tier- und Pflanzenfrauen vertreten (→ Tierbraut, Tierbräutigam, Tierehe), z. B. mit Fischen (Karausche, Karpfen), Hirsch, Hase, Frosch, Ginseng, Walnuß, oft als Söhne oder Töchter von Tierherren (cf. → Herr der Tiere) erkennbar[47] und zu Tierarten gehörend, die nicht getötet werden dürfen und dem Menschen Schutz und Hilfe gewähren (cf. → Totemismus)[48].

Es finden sich weit weniger Tiermärchen und Heldenmärchen als in Nord- und Zentralasien. Das Zaubermärchen ist selten vertreten[49]. Die schamanische Jenseitsfahrt gibt den Rahmen zu manchen Märchen und Sagen ab[50], Erzählungen schildern Brauchtum und Rituale[51].

Gute Wesen sind der muduri-Wasserdrache (→ Drache), Elster, Schwan und → Fuchsgeister, dämonische, unheilbringende Luchs-, Adler- oder Schildkrötengeister. Die Neunzahl (→ Zahl) steht für Höchstmaß und Vollendung, Weiß (→ Farben, Farbsymbolik) drückt wie bei Mongolen Gutes und Reinheit aus[52]. Die Weide symbolisiert Weltenbaum, Fruchtbarkeit und weibliche Sexualität[53], wie auch die Birke[54] eine weibliche Symbolik besitzt.

Chin. (taoist., buddhist., feudalistisch-konfuzianist.) Einflüsse (bes. durch das *Liaozhai zhi yi*) durchziehen die gesamte M.-Volksliteratur, am wenigsten die matrilinear geprägten Mythen. West- und zentralasiat. Vorstellungen bestimmen den Aufbau der dualistischen Weltschöpfungsmythen (→ Dualismus, → Schöpfung)[55], einem südl., austrones. Mythenkreis dürfte die M.-Ursprungsmythe angehören[56].

5. Sibe-Erzählgut. Die 1764 nach Nordwest-Sinkiang (Kreis Čapčal) verpflanzte Gruppe der Sibe (chin.: Xibo) hat im Unterschied zu den M. und den in der Mandschurei verbliebenen Sibe bis heute die M.-Sprache bewahrt. Zwar gelten sie oft als mandschur. Stamm, sie dürften aber auf die mongol. Shiwei des chin. MA.s zurückgehen. Bis zu ihrer Eingliederung in die M.-Bannerorganisation unterstanden sie den mongol. Qorčin. All dies erklärt die Eigenart der Sibe-Volksliteratur[57] und ihre Verwandtschaft nicht nur mit den M.-Überlieferungen, sondern auch mit denen der zentralasiat. turko-mongol. Völker[58]. Auf letztere deuten Heldenthematik, → Mangus-Ungeheuer, weniger weibliche Protagonisten, Beziehungen zum mongol. Schamanismus[59], zahlreiche Tiermärchen, aber kaum Mythen.

Die Tragik der Verpflanzungen dieses Volkes findet in epischen Langgesängen ihren Ausdruck[60]. Formal verwandt hiermit sind hist. Langgesänge chin. Thematik[61]. Märchen beider Sibe-Gruppen spielen z. T. noch im Heimatgebiet der Sibe im nördl. Großen Hsingan-Gebirge.

Seit 1980 ist eine intensive herausgeberische Tätigkeit von Werken in Sibe-Sprache und zur Sibe-Kultur zu beobachten.

[1] z. B. Jin Qizong: Manzu de lishi yu shenghuo (Geschichte und Leben der M.). Harbin 1981 (dt.: Geschichte und Leben der M. Übers. G. Stary. Hbg 1984); Zhang Qizhuo: Manzu zai Xiuyan (Die M. in Xiuyan). Shenyang 1984. – [2] Stary, G.: Manchu Studies. An Internat. Bibliogr. Wiesbaden 1990. – [3] In mehreren Versionen, z. B.: Jiu Manzhou dang

(Altmandschur. Akten). Taipei 1969, 4241 sq.; Manju-i yargiyan kooli (Wahrhafte Annalen der M.). Mukden 1937, 1–5. – [4] Volkova, M. P.: Nišan' saman-i bithe. Predanie o nišanskoj šamanke (Nišan saman-i bithe. Die Sage von der Nišan-Schamanin). M. 1961 (Var. A). – [5] Lattimore, O.: Wulakai Tales from Manchuria. In: JAFL 46 (1933) 272–286. – [6] cf. Fu Yuguang/Wang Honggang: Lun Manzu minjian wenxue de chuancheng fangshi (Zu Überlieferungsmustern der M.-Volkslit.). In: Minzu wenxue yanjiu 5 (1986) 19–24, 33. – [7] Yu Zhixian: Manzu minjian wenxue caifeng baogao (Ber. zur Slg der M.-Volkslit.). In: Minjian wenxue 10 (1980) 45–51; Manzu minjian gushixuan (Ausw. mandschur. Volkserzählungen) 1–2. Shenyang 1981/83; Manzu minjian gushixuan (Ausw. mandschur. Volkserzählungen). ed. Wu Bing'an/Li Wengang/Yu Zhixian/Jin Tianyi. Shanghai 1983; Manzu minjian gushi (M.-Volkserzählungen). In: Heilongjiang minjian wenxue 1 (1981) 66–100; ibid. 3 (1981) 142–156; Manzu minjian gushi zhuanji (Sondernummer von M.-Volkserzählungen). ibid. 7 (1983) 1–278; Yu Guang (ed.): Qi cai shenhuo (Das siebenfarbige Geisterfeuer). Changchun 1984; Qinglong Manzu minjian gushi (Volkserzählungen der M. aus Qinglong). Qinglong 1987; cf. auch die in den Ausg.n des Zhongguo minjian gushi jicheng verstreuten, nicht überarbeiteten M.-Märchen, Mythen und Sagen. – [8] Manzu san laoren gushiji (Slg von Erzählungen dreier alter M.). ed. Zhang Qizhuo/Dong Ming. Shenyang 1984. – [9] Fu Yingren: Manzu shenhua gushi (Mythische Erzählungen der M.). Harbin 1985. – [10] Aixin Jiaoluo Wulaxichun: Manju aiman julgei enduri juben/Manzu gu shenhua (Alte Mythen der M.). Hohhot 1987. – [11] Yu Youyan/Wang Yulang/Wang Honggang (edd.): Nüzhen chuanqi (Phantastische Überlieferungen zu den Dschurtschen). Changchun 1989. – [12] Gimm, M.: Die Lit. der Manjuren. In: Neues Hb. der Lit.-wiss. 23. Wiesbaden 1984, 192–216, hier 205 (Var. B); Stary, G.: Three Unedited Manuscripts of the Manchu Epic Tale „Nišan saman-i bithe". Wiesbaden 1985 (Var.n C–E); Jin Qizong (wie not. 1) 89–92; Mandschu-Orig.version cf. Aixin Jiaoluo Wulaxichun (wie not. 10) 88–106 (Var. F); Ji Yonghai/Zhao Zhizhong: Nishan saman (Die Nišan-Schamanin). In: Manyu yanjiu 2 (1988) 107–144 (Var. G); Jachontov, K. S.: Kniga o šamanke Nisan' (Das Buch über die Nišan-Schamanin. SPb. 1992 (Var. H). – [13] Nu'rhachi de gushi (Erzählungen zu Nurhaci). In: Lishi xiao gushi congshu. Jinan 1984, 303–348; Hanwang de chuanshuo (Sagen zu Nurhaci). Xinbin 1984; Jin Honghan: Qing Taizu chuanshuo (Sagen über den Kaiser Taizu der Qing). Shenyang 1987. – [14] z. B. Shenyang chuanshuo gushi xuan (Ausw. von Sagen aus Shenyang). Shenyang 1985; Qianshan fengwu chuanshuo (Landschaftssagen der Tausend Berge). Shenyang 1985; Changbaishan fengwu chuanshuo (Landschaftssagen aus dem Langen Weißen Gebirge). Shenyang 1985. – [15] Zhao Zhihui/Deng Wei/Ma Qingfu (edd.): Manzu wenxueshi (Geschichte der M.-Lit.) 1. Shenyang 1989; Zhao Zhizhong/Ji Yonghai: Manzu minjian wenxue (Die M.-Volkslit.). Peking 1987, 413–430; Ji Yonghai/Zhao Zhizhong: Manzu minjian wenxue gailun (Abriß der M.-Volkslit.). Peking 1991; Gimm (wie not. 12); Song Deyin: Lun Manzu wenxue zai minjian (M.-Lit., wie man sie im Volk findet). In: Heilongjiang minjian wenxue 1 (1981) 227–233; Wang Honggang: Minzu xinling de fengjing (Seelenlandschaften eines Volkes). In: Minzu wenxue yanjiu 3 (1994) 70–75; Bai Ping: Manzu minjian gushi zongheng tan (Kreuz und quer durch mandschur. Volkserzählungen). In: Manzu yanjiu 2 (1993) 70–79. – [16] Meng Huiying: Manzu buluo shidai gushi lun (Über Erzählungen aus der Epoche der M.stämme). In: Manzu yanjiu 1 (1987) 47–55; Ji Yonghai/Zhao Zhizhong: Samanjiao yu Manzu minjian wenxue (Schamanismus und mandschur. Volkslit.). In: Zhongyang minzu xueyuan xuebao 1 (1989) 80–85; Wang Lizhen: Manzu minjian wenxue zhong de xinyang xisu (Religiöse Bräuche in der M.-Volkslit.). In: Zhongyang minzu xueyuan xuebao 3 (1990) 88–91; Wen Zhongzhe: Cong Manzu minjian wenxue zuopin zhong de nüxing xingxiang kan Manzu renmin de funüguan (Das Frauenbild des M.volkes aufgrund von Frauenfiguren in Werken der M.-Volkslit.). In: Manzu yanjiu 3 (1994) 65–68; Meng Huiying: Manzu jingjilei minjian gushi tedian ji yiyi (Eigenart und Bedeutung mandschur. Volkserzählungen, die Wirtschaftsformen widerspiegeln). In: Shehui kexue jikan 1 (1987) 87–92. – [17] Jin Tianyi: Manzu minjian gushi jiangshujia Fu Yingren diaocha jianji (Notizen zum M.-Volkserzähler Fu Yingren). In: Minjian wenxue lunji 1 (1983) 193–200; Wang Shuben: Lao shu kai hua chun yu shi. Ji Manzu minjian gushijia Fu Yingren (Der alte Baum erblüht beim Frühlingsregen. Zum M.-Volkserzähler Fu Yingren). In: Heilongjiang minjian wenxue 7 (1983) 279–286; Jiang Lin: Tan Fu Yingren de Manzu minjian chuanshuo gushi (Über die M.-Volkssagen und Volkserzählungen des Fu Yingren). In: Minjian wenxue lunji 1 (1983) 179–192. – [18] Wang Honggang: Shi lun Manzu de ‚jiang gu' xisu (Über die Sitte der M., ‚von den alten Dingen zu sprechen'). In: Xueshu yanjiu congkan 1 (1985) 89–91; Jin Tianyi: Manzu jiang zu xisu de yanbian yu fazhan (Veränderungen und Entwicklung des M.-Brauches, von den Vorfahren zu erzählen). In: Manzu yanjiu 3 (1990) 60–65. – [19] Fu Yuguang/Wang Honggang (wie not. 6); Meng Huiying: Manzu minjian gushi chuanchengren de chengji luxian tanwei (Einzelheiten zu Tradierungslinien mandschur. Volkserzähler). In: Manzu luncong. Shenyang 1986, 230–239. – [20] Meng Huiying: Manzu minjian wenxue de samanjiao chuancheng (Die schamanistische Tradierung der M.-Volkslit.). In: Manzu yanjiu 2 (1990) 24–29, 56. – [21] Fu Yingren: Lüelun Manzu samanjiao gushi (Kurz zu schamanistischen Erzählungen der M.). In: Minjian wenxue luntan 2 (1989) 82–85; Stary, G.: Geister, Götter und Dämonen in Clan-bezogenen man-

dschur. Sagen. In: Fragen der mongol. Heldendichtung 5. ed. W. Heissig. Wiesbaden 1992, 264–304. – [22] Luo Qi: Manzu shenhua de minzu tese (Die nationale Eigenart der M.-Mythen). In: Manzu yanjiu 1 (1993) 76–85; Yu Hong: Cong chuancheng fangshi biaoxian neirong kan Manzu shenhua de minzu tese (Die nationale Eigenart der M.-Mythen unter dem Gesichtspunkt ihrer Überlieferungsmuster und des dargestellten Inhalts). In: Minzu wenxue yanjiu 2 (1990) 80–84; Gimm, M.: Man'čžurskaja mifologija (Mandschur. Mythologie). In: Mify narodov mira 2. M. 1982, 107–109; Guo Chonglin: Ning'an, Acheng Manzu shenhua, chuanshuo de wenhua beijing bijiao (Vergleich des kulturellen Hintergrundes der Mythen und Sagen der M. von Ning'an [Ningguta] und Acheng). In: Heilongjiang minzu congkan 2 (1990) 96–99; Wu Bing'an: Manzu shenhua tansuo (zhi yi). Tiandiceng, dizhenyu, shijieshu (Erforschung der mandschur. Mythologie [1]. Himmels- und Erdsphäre, Erdbebenfisch, Weltenbaum). In: Zhongguo shenhua 1 (1987) 31–44; Fu Yuguang: Samanjiao yu shenhua (Schamanismus und Mythen). Shenyang 1990; id./Yu Youyan: Manzu samanjiao nüshen shenhua chuxi (Erste Analysen mandschur. schamanistischer Mythen von Göttinnen). In: Shehui kexue zhanxian 4 (1985) 193–200; Li Jingjiang: Manzu shenhua zhong de nüshen xingtai (Gestalten von Göttinnen in M.-Mythen). In: Beifang minzu 1 (1990) 126–130; Xing Li: Beifang shaoshu minzu nüshen shenhua de saman wenhua tezheng. Yu Zhongyuan quyu nüshen shenhua zhi bijiao (Schamanistische Kultureigenarten der Mythen von Göttinnen der nördl. Minderheitenvölker). In: Minzu wenxue yanjiu 4 (1993) 24–30; Fu Yuguang: Samanjiao tianqiong guannian yu shenhua tankao (Forschungen zur schamanistischen Auffassung vom Himmelsgewölbe und den Mythen). In: Xueshu yanjiu congkan 4 (1987) 64–69; Wang Honggang: Lun Manzu samanjiao de tianqiong shenhua (Über die M.-Mythen vom Himmelsgewölbe). In: Minjian wenyi jikan 3 (1987) 20–36. – [23] Fu Yuguang/Hui Hui: Manzu de shenyu (Die ‚Göttlichen Instruktionen' der M.). In: Minzu wenxue yanjiu 3 (1989) 14–21; Bäcker, J.: Mündl. Überlieferung schamanischer Mythen. Die Weltschöpfungsmythe der M. In: Heissig, W. (ed.): Formen und Funktionen mündl. Tradition. Opladen 1995, 199–210. – [24] Li Jingjiang: Manzu hongshui shenhua fazhan yanbian (Entwicklung und Evolution der Sintflut-Mythe der M.). In: Beifang minzu 1 (1988) 124–127; Wang Binling: Lun Manzu shuishen ji hongshui shenhua (Zur mandschur. Wassergottheit und zu den Sintflutmythen). In: Minjian wenxue luntan 4 (1986) 15–24. – [25] Wang Binling: Zhongguo de Puluomixiusi: Tuoyalaha he Tuo'a enduri. Dong-Xifang dao huo yingxiong bijiao yanjiu (Chinas Prometheus: Tuwa yarha und Tuwa enduri. Eine vergleichende Unters. der Feuerraubhelden in Ost und West). In: Minjian wenyi jikan 3 (1988) 110–118. – [26] Bäcker, J.: Mandschur. Göttinnen und iran. ‚Teufel'. Die M.-Weltentstehungsmythen als Kultursynthesen. Wiesbaden 1997; id.: The Shamans' Sky. Manchu Mythology and Starlore in the Amur Valley. In: Ad Seros et Tungusos. Festschr. M. Gimm. Wiesbaden 1997, 21–44. – [27] Chen Huixue: Manzhou shizu shenhua yanjiu zongshu (Überblick über die Forschungen zur M.-Ursprungsmythe). In: Heihe xuekan 1 (1991) 83–85; Dong Wanlun: Lun Manzu san xiannü shenhua de xingcheng yu jiazhi (Zur Entstehung und zum Wert der M.-Mythe von den drei Feen). In: Minzu yanjiu 3 (1992) 32–39; Cheng Xun: Manzu shizu shenhua ‚san xiannü' yanjiu zhong de jige wenti (Einige Probleme bei der Erforschung der ‚drei Feen' in der M.-Ursprungsmythe). In: Xueshu yanjiu congkan 4 (1987) 54–57 und Heilongjiang minzu congkan 3 (1987) 82–85; Yuan Li: Yin Shang yu Manzu shizu shenhua tong yuan kao (Unters. zum gemeinsamen Ursprung der Ursprungsmythen der Shang-Dynastie und der M.). In: Minzu wenxue yanjiu 4 (1991) 34–40; Fuchs, W.: Bulhuri Omo. Die älteste Fassung der mandjur. Stammessage. In: Sinologische Arbeiten (Peking 1943) H. 1, 47–52; Matsumura, J.: On the Founding Legend of the Ch'ing Dynasty. In: Acta Asiatica 53 (1988) 1–23; Stary, G.: Mandschur. Miszellen. 1: Über die Fälschung des Ursprungsmythos des mandschur. Kaiserhauses. In: id.: Florilegia Mandjurica. Wiesbaden 1982, 76–79; Durrant, S.: Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative. In: Central Asiatic J. 22, 1–2 (1978) 32–43. – [28] Cheng Xun: Tan tan Nüzhenzu chuanshuo gushi suo fanying de hunyin yu jiating xingtai (Zu Heirats- und Familienformen, wie sie sich in den Sagen und Märchen der Dschurtschen widerspiegeln). In: Minjian wenyi jikan 8 (1986) 42–64; Li Jingjiang: Nüzhen tuteng shenhua chutan (Erste Forschungen zu totemistischen Mythen der Dschurtschen). In: Zhongguo shenhua 1 (1987) 71–86; Wang Binling: Nüzhen yingxiong chuanqi de lishi jiazhi (Der hist. Wert phantastischer Überlieferungen zu Helden der Dschurtschen). In: Minzu wenxue yanjiu 2 (1988) 16–21; Huang Renyuan: Nüzhen yuanshi shenhua xingxiang de gulao wenhua yunyi (Der Gehalt an alter Kultur bei den archaischen mythischen Gestalten der Dschurtschen). In: Manzu yanjiu 3 (1994) 61–64; Bäcker, J.: Schlangenschamanin und Weißer Adler. Mythische und epische Motive in Überlieferungen zu den Dschurtschen. In: Heissig (wie not. 21) 244–263. – [29] Zum Forschungsstand bis 1990 cf. Stary, G.: A New Altaistic Science: „Nishanology". In: Altaica Osloensia. Proc. from the 32nd Meeting of the Permanent Internat. Altaistic Conference. Oslo, June 12–16, 1989. Oslo 1990, 313–323; allg. Unters.en: Zhuang Jifa: Tan „Nišhan saman chuan" de Manwen shougao ben (Über die M.-Hss. der „Sage von der Nišan-Schamanin"). In: id.: Qingdai shiliao lunshu (Aufsatzslg zu Qing-zeitlichem Geschichtsmaterial). Taipei 1980, 193–218; Li Hsueh-chih: The Background to a Manchu Literary Tale: Nišan saman i bithe. In: Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Proc. of the 27th Meeting of the Permanent Internat. Altaistic Confer-

ence, Walberberg, June 12th to 17th, 1984. Wiesbaden 1989, 175–183 (chin. in: Minzu wenxue yanjiu 4 [1993] 44–49); Meng Huiying: Lun „Nishan saman" de lishi xingzhi (Zum hist. Charakter der „Sage von der Nišan-Schamanin"). In: Zhongyang minzu xueyuan xuebao 5 (1987) 83–87. – [30] Song Heping: Manzu shuochang wenxue „Nishan saman" kao (Unters. der prosimetrischen „Sage von der Nišan-Schamanin"): In: Minzu wenxue yanjiu 5 (1989) 47–51; cf. hierzu auch Stary, G.: Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese. Florenz 1977, 5–28; Tsumagari, T.: Analysis of the Manchu Poems in Nišan saman i bithe. In: The Annual Report on Cultural Science, Faculty of Letters, Hokkaido Univ. 28,1 (1980) 63–104; id.: A Manchu Wordplay in the Nišan saman i bithe. In: Coreanica et Altaica. Festschr. Park Eun-yong. Hayang 1987, 567–576; Zhuang Jifa (wie not. 29). –

[31] Tsumagari, T.: The Interpretation of Some Words in the Nišan saman i bithe. In: Manchu Studies Newsletter 3 (1979/80) 23–28; Stary (wie not. 21). – [32] Chen Jiexian: Lüe shu „Nishan saman chuan" zhong de Ru Shi Dao sixiang (Kurz zu konfuzian., buddhist. und taoist. Vorstellungen in der „Sage von der Nišan-Schamanin"). In: Manzu wenhua 15 (1991) 22 sq. – [33] Song Heping/Wei Beiwang: „Nishan saman" yu samanjiao wenhua (Die „Sage von der Nišan-Schamanin" und die schamanistische Kultur). In: Renqindao'rji/Lang Ying (edd.): A'rtai yuxi minzu xushi wenxue yu saman wenhua. Hohhot 1990, 273–284; He Ling: Xibozu „Samange" yu Manzu „Nishan saman" (Das „Schamanenlied" der Sibe im Vergleich mit der „Sage von der Nišan-Schamanin" der M.). ibid., 265–272; Novik, E. S.: Man'čžurskoe skazanie „Predanie o nišanskoj šamanke" v sopostavlenii s obrjadovym fol'klorom Sibiri (Die M.-Erzählung „Sage von der Nišan-Schamanin" im Vergleich mit der rituellen Volkslit. Sibiriens). In: Literatura stran Dal'nego Vostoka. M. 1979, 169–176. – [34] Stary, G.: Die Epenforschung und die M.lit. In: Die mongol. Epen. ed. W. Heissig. Wiesbaden 1979, 190–199. – [35] Song Heping: Nishan saman zhi si qian xi (Kurze Analyse des Todes der Nišan-Schamanin). In: Minzu wenxue yanjiu 2 (1990) 59–63; Durrant, S. W.: The Nišan Shaman Caught in Cultural Contradiction. In: Signs 5,2 (1979) 338–347. – [36] Zhao Zhizhong/Wu Xinyang: „Nishan saman" shouchaoben bijiao yanjiu (Vergleichende Unters. der verschiedenen Hss. der „Sage von der Nišan-Schamanin"). In: Minzu wenxue yanjiu 3 (1993) 74–78; Ji Yonghai: „Nishan saman" de banben ji qi jiazhi (Die Hss. der „Sage von der Nišan-Schamanin" und ihr Wert). ibid. 3 (1994) 59–62, 69; Zhao Zhizhong: Xin faxian de „Nishan saman" shouchaoben pingjia (Bewertung einer neu aufgefundenen Hs. der „Nišan-Schamanin"). ibid. 1 (1995) 71–76 (zu Var. H). – [37] Übers.en von Var. A: z. B. Volkova (wie not. 4); Seuberlich, W.: Die mandschur. Sage von der Nišan-Schamanin. In: Fernöstl. Kultur. Festschr. W. Haenisch. Marburg 1975, 197–240 (dt.); Übers.en von Var. F: Stary (wie not. 1) 142–148 (dt.); id. (wie not. 12) II–IV (engl.); Übers. von Var. H: Jachontov (wie not. 12). – [38] Erste Versuche bei Bäcker, J.: Märchen aus der Mandschurei. MdW 1988, 224–228, 234–255. – [39] Jiang Lin: Hama hai'r gushi chutan (Erste Forschungen zum Märchen vom Froschkind). In: Manzu yanjiu 1 (1986) 54–57. – [40] Cheng Xun: Manzu shenhua chuanshuo yu Daojiao xianhua (Die Mythen und Sagen der M. im Vergleich mit den taoist. Sagen von Unsterblichen). In: Minjian wenyi jikan 4 (1988) 77–91. –

[41] Ji Yonghai: „Shiyu gushi" zai Manzu zhong de liuchuan (Die Verbreitung der „Vetālapañcaviṃśatikā" bei den M.). In: Minzu wenxue yanjiu 4 (1993) 15–23. – [42] Stary (wie not. 34); Fu Yuguang: The Transmission and Value of the Manchu Shamanic Epic „Wubuxiben Mama". In: Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the Internat. Soc. for Shamanistic Research, Budapest, July 11–17, 1993. ed. M. Hoppál/P. Páricsy. Bud. 1993, 182–185; Pang, T. A./Stary, G.: On the Discovery of a Manchu Epic. In: Central Asiatic J. 38,1 (1994) 58–70; cf. Ma Mingchao/Guo Chonglin: Zhongjieqi Bei-Ya minzu shishi zhu leixing ji qi wenhua lianxi (Typen und kulturelle Beziehungen der Epen der nordasiat. Völker in der Endphase [ihres Vorkommens]). In: Renqindao'rji/Lang Ying (wie not. 33) 33–40 (dt. Übers. von J. Bäcker in: Zentralasiat. Studien 24 [1994] 171–179). – [43] Peng Bo: Das Bild von Nurhaci in der mündl. Lit. und die M.-Volkslit. In: Stary (wie not. 1) 430–445; Stary, G.: Der M.khan Nurhaci als Held mandschur. Sagen und Märchen 1. In: Fragen der mongol. Heldendichtung 3. ed. W. Heissig. Wiesbaden 1985, 410–445; Meng Huiying: Lun Nu'rhachi chuanshuo de minzu tezheng (Zur nationalen Eigenart der Nurhaci-Sagen). In: Minzu wenxue yanjiu 4 (1986) 82–89; Richtsfeld, B.: Der Hund rettet seinen Herrn vor dem Feuer. Anmerkungen zu einem Motiv in den Erzählungen über Nurhaci. In: Chinabll. 18 (1991) 247–263; Song Deyin: Qianlun Jingpohu de minjian gushi he chuanshuo (Kurz zu Volksmärchen und Sagen vom Jingpo-See). In: Heilongjiang minjian wenxue 4 (1982) 103, 104–114; id.: Bohaiguo yu Hongluonü kao (Unters. zur Beziehung zwischen dem Bohai-Land und dem „Mädchen im roten Gazekleid"). In: Yanbian daxue xuebao 3 (1983) 97–100; id.: Manzu minjian chuanshuo zhong de yike mingzhu. Lun „Hei fei" (Eine Perle unter den M.-Volkssagen. Zur „Dunklen Konkubine"). ibid. 3 (1985) 56–60. – [44] Ausw. bei Bäcker (wie not. 38); id. (wie not. 26); Nentwig, I.: Märchen der Völker Nordost-Chinas. MdW 1994, num. 1–4. – [45] cf. Wen Zhongzhe (wie not. 16); Li Jingjiang, Wang Binling (wie not. 24); Xing Li (wie not. 22); Bäcker (wie not. 25); Pang/Stary (wie not. 42); Fu Yuguang/Wang Honggang: Samanjiao nüshen (Die Göttinnen im Schamanismus). Shenyang 1995. – [46] cf. not. 33; Li Jingjiang (wie not. 24). – [47] cf. Bäcker (wie not. 38) num. 6, 9, 11, 17. – [48] cf. ibid., num. 6. – [49] cf. ibid., num. 8, 10, 16. – [50] cf. not. 4, 12, 29; Bäcker (wie not. 38) num. 5. –

[51] cf. ibid., 225. – [52] Ning Changying: Manzu de shang bai xisu (Der Brauch der M., Weiß zu verehren). In: Minzu wenhua 5 (1983) 25–29. – [53] cf. Wang Honggang: Shi lun samanjiao liu chongbai (Über den Weidenkult im Schamanismus). In: Minjian wenxue luntan 2 (1992) 19–24. – [54] cf. Bäcker (wie not. 38) num. 13, 249 sq.; Wu Bing'an u. a. (wie not. 7) 9–13. – [55] Bäcker (wie not. 26). – [56] Yuan Li (wie not. 27). – [57] Textausg.n von Märchen: (1) zu den Sinkiang-Sibe in Sibe-Sprache: Sibe uksurai irgen side jube (Volkstümliche Erzählungen des Sibe-Stammes) 1–8. Ürümqi 1984–92; Jube sonjon (Ausgewählte Erzählungen) 1–2. Ürümqi 1987/88; Kałużyński, S.: Die Sprache des mandschur. Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldscha 1–2. W. 1977; (1.1) Sibe-chin. zweisprachige Ausg.n: Zhuang Jifa: Manyu gushi yicui (Auslese mandschur. Märchen mit Übers.). Taibei 1993; (1.2) Ausg.n in chin. Sprache: Jin Bingzhe/He Yuxiu: Xibozu minjian gushi (Sibe-Volkserzählungen). Ürümqi 1988; Zhong Lu/Fu Xinchang/Wu Wenling/He Ling: Xibozu minjian wenxue zhuanji (Sondernummer für Sibe-Volkslit.). In: Xinjiang minjian wenxue 9 (1984) 4–56; (2) zu den Mandschurei-Sibe: Liaoning minjian wenxue ziliao ji (Materialslg zur Volkslit. der Provinz Liaoning). Shenyang 1984, 182–206; (3) beide Gruppen umfassend: Zhong Lu (ed.): Xibozu minjian gushi xuan (Ausw. von Sibe-Volkserzählungen). Shanghai 1991; (3.1) allg. Darstellungen: Zhong Lu: Xibozu minjian wenxue jianjie (Kurze Einführung in die Volkslit. der Sibe). In: Xinjiang minjian wenxue 9 (1984) 125–144; Duiqi: Xibozu minjian wenxue gailun (Abriß der Sibe-Volkslit.). In: Xibozu yanjiu. Ürümqi 1990, 136–159; Zhong Lu: Xibozu minjian wenxue de yansheng yu fazhan (Entstehung und Entwicklung der Sibe-Volkslit.). In: Sibe šuwen 15 (1993) 74–80. – [58] Tong Zhongming: Xibozu gulao minjian gushi yanjiu (Unters. zu den alten Volkserzählungen des Sibe-Volkes). In: Minzu wenxue yanjiu 1 (1994) 67–71. – [59] Qi Cheshan/He Ling/Dong Keli: Xibozu ‚Samange' yi zhu (Übers. und Kommentierung des „Schamanengesanges" der Sibe). In: Xinjiang shifandaxue xuebao 3 (1987) 55–60; He Ling: Xibozu „saman ge" chutan (Erste Forschungen zum „Schamanenlied" der Sibe). In: Xinjiang shehui kexue 6 (1987) 105–112; id. (wie not. 33); Stary, G.: Das „Schamanenbuch" der Sibe-Mandschuren. Wiesbaden 1992; id.: The Secret ‚Handbook' of a Sibe-Manchu Shaman. In: Shamans and Cultures. ed. M. Hoppál/K. D. Howard. Bud./L. A. 1993, 229–239. – [60] Zhang Fengwu: Lun Xibozu gudai minjian xushi shige (Über die alten epischen Gesänge der Sibe). In: Zhongyang minzu xueyuan xuebao 3 (1991) 81–84; Stary, G.: Epengesänge der Sibe-Mandschuren. Wiesbaden 1988. – [61] Guo Jinan: Tan Xibozu de „San guo zhi ge" (Über das „Lied von den Drei Reichen" des Sibe-Volkes). In: Minzu wenxue yanjiu 1 (1984) 107 sq.

Gummersbach Jörg Bäcker

Manekine → Mädchen ohne Hände

Mangelsituation. Ein Mangel (russ. nedostača) bzw. eine M. bildet die häufigste Ausgangssituation nach V. Ja. → Propps Beschreibung des Zaubermärchens (1929; → Morphologie des Erzählguts)[1], in der er 31 Funktionen (→ Funktion, Kap. 2.1) herausstellte, welche die → Struktur der Gattung bestimmen. Das Zaubermärchen entwickelt sich nach Propp aus einer → Schädigung oder M. über entsprechende Zwischenfunktionen zu einem Zustand, in dem das anfängliche Unglück gutgemacht bzw. der Mangel behoben ist. Die Rahmenfunktionen Propps haben auch Ähnlichkeit mit der ungefähr gleichzeitig entwickelten Theorie A. → Jolles', nach der das Märchen von einer ‚naiv unmoralischen' zu einer ‚naiv-gerechten Welt' hinführe (→ Einfache Formen)[2]. Später hat A. → Dundes am Beispiel nordamerik. Indianermärchen die Funktionen auf die kurze Formel lack/lack liquidated gebracht[3].

Während man Propp zustimmen mag, daß Schädigung bzw. M. sowie ihre Behebung für das Zaubermärchen obligatorisch sind[4], muß betont werden, daß die durch diese strukturelle Reduktion entstandene Definition auch auf andere Gattungen anwendbar ist. Bereits Hegel spricht in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* von der Situation der ‚Verletzung', welche die Handlung initiiert und „welche nicht als Verletzung bleiben kann, sondern aufgehoben werden muß". Diese Verletzung sei „eine Veränderung des ohne sie harmonischen Zustandes, welche selbst wieder zu verändern ist"[5]. Die textgrammatische und ästhetische Wichtigkeit der binären Opposition ‚Mangel/Mangel behoben' (cf. → Dichotomie)[6] bzw. der dreigliedrigen Formel ‚Problemsituation – Weg zur Lösung – Lösung' (cf. → Dreigliedrigkeit) deutet auf ein Grundphänomen, das anthropol. und soziale Aspekte aufweist: Das ‚Mangelwesen' Mensch[7] empfindet sein Leben als einen Weg, der „durch Einbau von Hindernissen zwischen Start und Ziel des Begehrens"[8] verläuft.

So bestimmt der Traum von mangellosem Zustand, der ewige Wunsch nach einer Welt, die in Ordnung ist, in der die Bedürftigkeit, ja auch die Begrenztheit mit Helfern rechnen können[9], als Kompensationsgedanke nicht nur die Struktur des Zaubermärchens, sondern auch diejenige vieler ätiologischer und mythischer Erzählungen und Romane aus Antike und MA.[10] Die Proppschen Rahmenfunktio-

nen sind auch auf Comics[11], Trivial- und bestimmte Werke der modernen Hochliteratur angewandt worden[12].

Der Wunsch nach Kompensation politischer, sozialer und ethnischer M.en, die durch Unterdrükkung und Diskriminierung verursacht werden, generiert neben Märchen benachteiligter Schichten und Volksgruppen auch zahlreiche Sozialschwänke sowie politische bzw. ethnische Witze[13].

Auch in bezug auf die Märchen selbst zeigt Propps Rückführung der wesentlichen Vorgänge auf die Grundfigur ‚Mangel/Behebung des Mangels' die Klarheit, aber auch die Allgemeinheit dieser Struktur: Sie birgt gerade dank dieser ihrer Eigenschaften eine Fülle von Möglichkeiten und Kontrastierungen (cf. → Kontrast) in sich[14]. Daß für Propp indessen die Art des Mangels verhältnismäßig gleichgültig war und daß er die funktionelle Gleichwertigkeit der verschiedenen → Bedürfnisse betonte, zeigt sich auch daran, daß er unter M. nur fünf Fehlelemente definiert hat[15]. Da die → Welthaltigkeit des Märchens es tatsächlich unmöglich macht, sämtliche M.en aufzulisten, sollen nur einige der häufigsten erwähnt werden:

Unfruchtbarkeit, Mißgeburt, Tod der Mutter, Wünsche, Nöte und Konflikte in der Familie, die oft aus Armut und Hunger entstehen, aber auch mangelnde Welterfahrung, Dummheit, gar geistige Beschränktheit bilden häufig die Anfangssituation, aus denen sich die Handlung entwickelt[16]. Alter und Krankheit des Königs, Heiratswunsch des Helden, Verlust des Partners veranlassen eine Suchwanderung. Auch der Behinderung kommt im Märchen als Chance große Wichtigkeit zu: Der Mensch kann am Mangel wachsen, durch ihn reifer, weiser, reicher werden[17]; Behinderung kann aber auch auf einen inneren Mangel hinweisen, welcher negative Kompensationsgedanken wachruft[18].

Versagen und/oder Schädigung durch menschliche und übernatürliche Gegenspieler oder das Fehlen natürlicher Lebensgrundlagen können zu einer Notlage bzw. M. führen, in der die Existenz des einzelnen oder die soziale, gar die kosmische Ordnung bedroht wird: Verrat eines Geheimnisses, Versprechung an einen Dritten (→ Kind dem Teufel verkauft oder versprochen), unbedachte Verwünschung und Inzestwunsch (KHM 65: *Allerleirauh* [AaTh 510 B: cf. → *Cinderella*]), Eifersucht und Neid, Hartherzigkeit gegen Tiere[19], Raub des Wassers und der Himmelskörper (→ Drache, Kap. 5.1; cf. AaTh 328 A*: *Three Brothers Steal Back the Sun, Moon, and Star*), das Fehlen von Ackerland, Nahrungsmitteln und menschlichen Fähigkeiten (cf. Mot. A 1400 – A 1499: *Acquisition of culture*) bilden elementare M.en, die im Interesse des Lebens aufgehoben werden müssen[20].

Als Antwort auf das anfängliche Ungleichgewicht setzt im Märchen eine Gegenhandlung ein[21], die das Gleichgewicht wieder herstellt. Es geht hier oft um verschiedene Ebenen. Die Märchenhandlung ist einerseits durch eine Rahmenspannung, andererseits durch Binnenspannungen charakterisiert (cf. → Berichtigungsmotiv, → Dynamik): Verbot/Übertretung, Bedürftigkeit/Hilfe, Aufgabe/Lösung, Kampf/Sieg, Verfolgung/Rettung, Entführung/Befreiung, Verwünschung/Entzauberung, Tod/Wiederbelebung, Versagen (Verbrechen)/Strafe ordnen sich dem Grundschema Mangel/Behebung des Mangels ein[22].

Während die M. meist Schicksalscharakter hat, manifestiert sich in der Gegenhandlung der Wille der Märchenhelden und -heldinnen[23], wobei es morphologisch wiederum gleichgültig ist, ob sie ihr Ziel durch körperliche Stärke oder Standhaftigkeit, durch Mut, List oder Betrug, durch Suchwanderung oder Flucht, durch Helfer und/oder Zaubermittel erreichen.

[1] Propp, V. Ja.: Morfologija skazki. Nachdr. M. 1969, 37 u. ö.; cf. Propp, V.: Morphologie des Märchens. ed. K. Eimermacher. Ffm. 1975, 31–66. – [2] Jolles, 240–242. – [3] Dundes, A.: The Morphology of North American Folktales (FFC 195). Hels. 1964, 61–64. – [4] Propp (wie not. 1) 40. – [5] Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Ästhetik 1. Ffm. 1970, 267. – [6] Güttgemanns, E.: Fundamentals of a Grammar of Oral Literature. In: Jason, H./Segal, D. (edd.): Patterns in Oral Literature. The Hague/P. 1977, 77–97, hier 90–94; Lüthi, M.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf/Köln 1975, 68–71. – [7] Brede, W.: Mängelwesen. In: Hist. Wb. der Philosophie 5. Basel/Stg. 1980, 712 sq.; Lüthi, M.: Gebrechliche und Behinderte im Volksmärchen [1966]. In: id.: Volkslit. und Hochlit. Bern/Mü. 1970, 48–62, hier 51–53. – [8] id.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [6]1978, 118 sq. – [9] id. (wie not. 7) 52 sq. – [10] Dundes, A.: Structural Typology in North American Indian Folktales. In: id.: Analytic Essays in Folklore. The Hague/P./N. Y. [2]1979, 73–79, hier 74; Lüthi (wie not. 8) 119; Ruiz-Montero, C.: The Structural Pattern of the Ancient Greek Romances and the ‚Morphology of the Folktale' of V. Propp. In: Fabula 22 (1981) 228–238, hier 229; Nolting-Hauff, I.: Märchen und Märchenroman. In: Poetica 6 (1974) 129–178, hier 166–178; 417–455, hier 432–436. –

[11] Riche, D./Eyzikman, B.: La Bande dessinée de science-fiction américaine. P. 1976, 16 sq.; Fresnault-Deruelle, P.: Récits et discours par la bande. Essais sur les comics. P. 1977, 80. – [12] Bausinger, H.: Anmerkungen zu Schneewittchen. In: Brackert, H.

(ed.): Und wenn sie nicht gestorben sind... Perspektiven auf das Märchen. Ffm. 1980, 39–70, hier 52 sq. – [13] Görög, V.: Miklós fils-de-jumet. Contes d'un tzigane hongrois. Bud./P. 1991, 48, num. 26; Neumann, S.: Der mecklenburg. Volksschwank. B. 1964, 47–61; Jason, H.: Studies in Jewish Ethnopoetry. Taipei 1975, 146–171; Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 15–22; Köhler-Zülch, I.: Der politische Witz und seine erzählerischen Implikationen. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 71–85, hier 73 sq., 78. – [14] Lüthi (wie not. 6) 68–70; Bausinger (wie not. 12) 65. – [15] Propp (wie not. 1) 147. – [16] Maennersdoerfer, M. C.: Schicksal und Wille in den Märchen der Brüder Grimm. Diss. Bonn 1965, 63 sq., 66–70. – [17] Lüthi (wie not. 7) 59 sq.; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 41 sq. – [18] Lüthi (wie not. 7) 49; Uther (wie not. 17) 59–63. – [19] Maennersdoerfer (wie not. 16). – [20] Dundes (wie not. 3) 62; Lödel, R. und H. (edd.): Indon. Märchen. Ffm./Lpz. 1992, num. 4, 5. – [21] Dundes (wie not. 3) 61; Propp (wie not. 1) 148–150. – [22] Dundes (wie not. 3) 64–84; Lüthi (wie not. 6) 68–70; Maennersdoerfer (wie not. 16) 64–70. – [23] ibid., 64.

Basel Katalin Horn

Mangus, riesiges, meist männliches Ungeheuer, das im Gegensatz zu anderen Dämonen kaum im Volksglauben, sondern vor allem in Märchen und Heldenepen der → Mongolen und einiger Turkvölker Zentralasiens und Sibiriens unter verschiedenen Namensformen vorkommt. Dem M. entsprechen nach Wesen und Rolle in der erzählenden Dichtung u. a. der altai. Djelbegen, der tibet. Angdulmu, der tuwin. Andalva (auch Andalva-Manggys)[1]. Die ältesten Belege für den M. finden sich in *Mongqol-un niuča tobča'an* (Geheime Geschichte der Mongolen; um 1228), wo der M. mit einer Riesenschlange bzw. einem riesenhaften Ungeheuer[2] verglichen wird, und in der mongol. Übers. eines buddhist. Textes von 1312 als Äquivalent für die in Sanskrittexten vorkommende Dämonengestalt des rākṣasa[3]. Vielleicht unter dem Einfluß benachbarter Religionen scheint sich die Vorstellung vom schlangen- oder drachenähnlichen zum eher menschengestaltigen Ungeheuer gewandelt zu haben.

Charakteristisch für die M.darstellungen sind die Vielzahl seiner Köpfe (3, 5, 7, 9, 12, 15, 18, 21, 25 und mehr; cf. → Drache) und Epitheta wie schwarz, gekrümmt, zusammengerollt (Hinweis auf ursprüngliche Schlangengestalt), schrumpelig, stinkend. Der M. ist verwandlungsfähig, hat mehrere Seelen (Seelensitz in einem seiner Köpfe oder als Außenseele z. B. in Vogelgestalt; cf. → External soul), ist daher unbesiegbar, solange eine von ihnen noch am Leben ist. Der M. lebt wie ein Mensch in schwer zu erreichenden öden Gegenden der zwischen oberer und unterer gelegenen mittleren Welt. Er überfällt die Nomadenlager, verwüstet alles, raubt Besitz, Vieh, Volk und Frauen. Seine Mutter und ältere Schwester sind häßliche Wesen; zur Frau nimmt er häufig ein entführtes Mädchen (→ Brautraub, → Entführung). Der Sohn des M. ist als Rächer zu fürchten, weswegen seine Tötung für eine endgültige Vernichtung des M. notwendig ist. Der M. gehört zu den Verschlingergestalten – er verschlingt Mensch und Vieh, selbst ganze Völkerstämme. Nach seiner Überwindung kommen sie heil wieder aus seinem Bauch hervor (cf. → Fressermärchen). Er ist einer der wichtigsten Widersacher des Helden in den zentralasiat. und sibir. Märchen, vor allem in den Recken- bzw. Heldenmärchen und den ihnen nahestehenden Heldenepen. Die Überwältigung des M. bildet in L. Lőrincz' mongol. Typenkatalog eine eigene Rubrik innerhalb der Zaubermärchen[4]; der Kampf mit dem M. und dessen Vernichtung sind nach W. Heissig das Hauptmotiv der mongol. Heldendichtung[5].

Außerhalb der Reckenmärchen und Heldenepen tritt der M. im Zaubermärchen einfach als Verschlinger und Blutsauger auf. In Mythen verschlingt er alle Lebewesen samt der Erde und wird zur Strafe – wie der altai. Djelbegen und die tuwin. J̌elbege – auf den Mond verbannt (cf. → Mann im Mond); in den Märchen vom dummen M. (cf. dummer → Teufel, → Riese) wird er von einem Schwächeren überlistet und in die Flucht geschlagen[6].

[1] Taube, E.: Folkloristischer und sachlicher Gehalt mongol. Märchenstoffe. Diss. Lpz. 1964, 120–123, 153 sq.; Kara, G.: Chants d'un barde mongol. Bud. 1970, 105; Lőrincz, L.: Die M.-Schilderungen in der mongol. Volkslit. In: Mongolian Studies. ed. L. Ligeti. Bud. 1970, 309–340; Taube, E.: Tuwin. Volksmärchen. B. 1978, 344 sq.; Nekljudov, S. Ju.: M. In: Mify narodov mira 2. M. 1982, 99 sq.; Heissig, W.: Erzählstoffe rezenter mongol. Heldendichtung 1–2.

Wiesbaden 1988, Reg. s. v. M.; cf. auch Aalto, P.: From Myth to Tale 5. Neu Delhi 1977, 4, 27. – [2] Geheime Geschichte der Mongolen. ed. M. Taube. Lpz./Weimar 1989 (Mü. 1989), 194. – [3] Cerensodnom, D./Taube, M.: Die Mongolica der Berliner Turfanslg. B. 1993, 80 sq. – [4] Lőrincz, num. 104–126. – [5] Heissig, W.: Geser-Studien. Opladen 1983, 229–245, hier 230. – [6] cf. z. B. Taube 1978 (wie not. 1) num. 58, 59; Lőrincz, num. 109, 115–117.

Markkleeberg Erika Taube

Manichäismus → Bogomilen, → Dualismus, → Gnosis, → Mandäer

Manierismus. Der Begriff maniera (Art, Weise, Manier, Stil) wird in der ital. Renaissance zunächst wertneutral für die handwerkliche und stilistische Arbeitsweise des einzelnen Künstlers (Malers, Bildhauers) verwendet, wie sie sich im Kunstwerk äußert[1]. Für die klassizistische Kunstkritik wird diese maniera dann problematisch, wenn der individuelle, artistische Gestaltungswille das Prinzip der Naturnachahmung dominiert[2]. Damit sind zwei Aspekte angelegt, die für die M.-Diskussion bis heute bestimmend geblieben sind: M. allg. als Stil und, kritisch, als Ausdruck einseitiger, betont origineller und darum problematischer künstlerischer Subjektivität[3]. Drittens dient M. als kunsthist. Begriff, ursprünglich zur Bezeichnung bes. von Sonderentwicklungen in der Epoche der europ. Kunst zwischen Renaissance und Barock[4], mittlerweile aber auch epochenübergreifend verwendet[5]. Der Begriff, den auch die Musikwissenschaft aufgenommen hat[6], wurde von E. R. Curtius auf die Lit. übertragen[7] – mit allen bis heute nicht hinreichend geklärten semiotischen Problemen: Texte sind nicht andere Bilder.

Lit.historisch ist es schwierig, von einer einigermaßen umreißbaren Epoche des M. zu sprechen, weil sich die Phase des frühneuzeitlichen M. in Deutschland mit der des → Barock weitgehend deckt[8]. Daher scheint es sinnvoller, von manieristischen Tendenzen, von manieristischen Elementen in der Lit. zu sprechen, ohne daß man deshalb einen Text insgesamt als manieristisch bezeichnen muß. In den Anwendungen des M.-Begriffs auf die frühneuzeitliche Lit. überlagern sich epochenspezifische Merkmale mit allg. stilistischen und wertenden (Konstruiertheit, forcierte Intellektualität, Schwulst, Dunkelheit). Curtius selbst wandte den Begriff des M. bereits auf die antike und ma. Lit. an, beiläufig sogar auf die Moderne. Sein Schüler G. R. Hocke prägte M. schließlich als allg. ästhetischen Begriff[9]. Der Terminus kam zu einem ganzen System kulturell eingespielter dichotomischer Begriffspaare hinzu (klassisch/romantisch, regulär/irregulär, natürlich/künstlich[10], rational/irrational etc.; mit kulturkritischem Einschlag schon in der antiken Rhetorik: attizistisch/asianisch, schärfer noch: gesund/krank). Hinter solchen Dichotomien, die leicht in eine zyklisch aufgefaßte Stilgeschichte münden, erscheint das grundlegende Modell von ‚Norm und Abweichung'[11], das bis heute in verschiedenen Spielarten herangezogen wird, um Kunst und Nicht-Kunst zu unterscheiden. Der mehr oder weniger deutliche normative Klassizismus in solchen Definitionen ist problematisch. Die Abwertung des M. zielt letztlich auf eine künstlerische Ethik.

Weil das manieristische Kunstwerk das ästhetische Verfahren artistisch zeigt[12], ja geradezu ausstellt, wirkt es reflektiert und selbstbezüglich. Dieses Kunst- und Gestaltungsbewußtsein läßt den Begriff des M. auf den ersten Blick als wenig geeignet für die volkskundliche Erzählforschung erscheinen. Zwar sind auch populäre Lit. und Kunst ästhetisch geformt, und sie können einzelne für den M. charakteristische stilistische Mittel (Hyperbel, Periphrase) ebenfalls nutzen, ohne darum manieristisch zu sein. Manieristische Verrätselungskunst ist z. B. das Anagramm, hinter dem sich Autoren verstecken, so Hermen Bote, Autor des *Eulenspiegelbuches* (→ Eulenspiegel, Kap. 6), Giambattista → Basile, Autor des *Pentamerone*, oder der florentin. Maler und Dichter Lorenzo → Lippi. Die kontrollierte Einfachheit des → Kunstmärchens oder der intellektuellen Volkspoesie (→ Naturpoesie) des späteren 18. Jh.s und der → Romantik ist hingegen nicht als manieristisch zu bezeichnen. Nicht alles, was kunstvoll ist, etwa die gezielte Verwendung des groben Tons (→ Grobheit), ist manieristisch. Populäre Lit. ist eben nicht selbstreferentiell auf die Sprache

konzentriert, die ästhetische Funktion ist für sie nicht zentral.

Dennoch gibt es Konvergenzen zwischen M. und populärer Lit., bes. in der vormodernen Erzählliteratur, also bevor sich während des 18. Jh.s die Dichotomie in ‚hohe' autonome und populäre Lit. durchsetzte. J. → Fischarts mythol. anspielungsreiches, phantastisches und groteskes, ausgreifendes und abschweifendes Erzählen treibt einerseits ein manieristisches Spiel mit der Sprache[13]; andererseits zeigt es, was Erzählen ist und was dabei möglicherweise passiert: Daß das Erzählen sich selbst fortzeugt, daß man sich in Geschichten verstricken und verlieren kann. Die Geschichten der Manieristen tradieren zudem populäre Themen und Stoffe, so bei G. P. → Harsdörffer. Dies hält die frühneuzeitliche manieristische Erzählliteratur für eine breite Rezeption offen. In seinen Tendenzen zum Grotesken und Bizarren, zum labyrinthischen Erzählen kann sich auch das Kunstmärchen (cf. u. a. → Tieck, → Mörike) mit dem literar. M. berühren.

[1] Treves, M.: Maniera. The History of a Word. In: Marsyas 1 (1941) 69–88; Link-Heer, U.: Maniera. Überlegungen zur Konkurrenz von Manier und Stil (Vasari, Diderot, Goethe). In: Gumbrecht, H. U./ Pfeiffer, K. L. (edd.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwiss. Diskurselements. Ffm. 1986, 93–114. – [2] Boehm, G.: M. In: Hist. Wb. der Philosophie 5. Basel/Stg. 1980, 724–726, hier 724. – [3] Zymner, R.: Zwischen ‚Witz' und ‚Lieblichkeit'. M. im Barock. In: Zs. für Lit.wiss. und Linguistik 25 (1995) 52–79, hier 54 (mit Lit.). – [4] Würtenberger, F.: Der M. Der europ. Stil des 16. Jh.s. Wien u. a. 1962. – [5] Hofmann, W.: Zauber der Medusa. Europ. Manierismen. Ausstellungskatalog Wien 1987. – [6] Federhofer, H.: Der M.-Begriff in der Musikgeschichte. In: Archiv für Begriffsgeschichte 17 (1973) 206–220. – [7] Curtius, E. R.: Europ. Lit. und lat. MA. Bern (1948) [7]1969, 277–305. – [8] cf. Henninger, G. (ed.): Beispiele manieristischer Lyrik. Mü. 1970; Lange, K. P.: Theoretiker des literar. M. Mü. 1968. – [9] Hocke, G. R.: Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europ. Kunst. Hbg 1957; id.: M. in der Lit. Hbg 1959. – [10] Shearman, J.: M. Das Künstliche in der Kunst. Weinheim 1994. – [11] cf. Fricke, H.: Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Lit. Mü. 1981. – [12] Zymner, R.: M. Zur poetischen Artistik bei Johann Fischart, Jean Paul und Arno Schmidt. Paderborn 1995. – [13] ibid.

Bielefeld Wolfgang Braungart

Manipulation. Der Bedeutungskreis des Begriffs M. umfaßt „bewußten und gezielten Einfluß auf Menschen"[1]. Im Gegensatz zu einem klar ausgesprochenen Befehl bringt der ‚Regisseur' die ‚Spieler' dazu, daß sie das, was er wünscht, selbst tun und dabei meinen, daß sie freiwillig handeln[2]. Die literar. Überformung moralischer, politischer, religiöser und pädagogischer Botschaften war allerdings immer schon beliebtes Mittel der Beeinflussung (cf. auch → Ideologisierung) und Propaganda. Bei H. Marcuse wird der M.sbegriff gar zur zentralen Kategorie seiner Gesellschaftskritik: Als ‚Agenturen der M.' fungieren nach ihm hauptsächlich die Massenmedien[3].

Grundsätzlich kann jede Erzählform didaktische Elemente aufnehmen. → Didaktisches Erzählgut intendiert eine bewußte Überzeugungsarbeit: lehrhafte Erzählungen wollen „betrigen zur wahrheit" (→ Luther)[4]. Populäre Erzählungen mit ihrem polarisierenden Figurenbestand (→ Polarisation), der gute → Identifikationsfiguren sowie positive und negative Projektionsmuster bietet, werden als bes. geeignetes Mittel der M. wahrgenommen. Durch moderne Heldenverehrung u. a. in populären Lesestoffen und Kriegsliedern werden im → Kollektivbewußtsein → Vorurteile und Meinungen erzeugt bzw. zementiert[5].

Am Beispiel von Sagen und Sprichwörtern[6], vor allem aber von Märchen ist leicht ersichtlich, daß eine beabsichtigte M. nicht nur die Genese gewisser Textsorten, sondern auch die diesbezügliche Arbeit am bereits vorhandenen Erzählgut motiviert. So kann bewußte Beeinflussung durch → Erzähler und → Zuhörer (→ Improvisation, → Kontext) geschehen, ferner durch Sammler und Aufzeichner von Folklore-Texten (→ Feldforschung, → Zensur), durch → Bearbeitung (cf. → Buchmärchen, → Erziehung [in der Erzählung], → Parodie), Herausgeber[7] und nicht zuletzt durch Interpreten[8]. Bearbeitet werden überlieferte Erzählstoffe einerseits aus ästhetischen und ökonomischen, andererseits aus ideologischen Gründen. Obwohl die Möglichkeit ideologischer M. durch Märchen von der bürgerlich-konservativen, linkspolitischen (→ Marxismus) und nationalsozialistischen (→ Nationalsozialismus), ferner von der christl. und kolonialistischen Pädagogik (→ Kolonialismus) wahrgenommen wurde und wird[9], rief vor allem die Vermittler-

rolle der Märchen als angeblich anti-emanzipatorische Sozialisationsinstanz einer bürgerlich-patriarchalen Pädagogik in der gesellschaftskritischen Märchenforschung der 70er Jahre heftige Kritik hervor[10]. Neben tendenziöser Editionstätigkeit werden Folklore-Textvorlagen durch bildliche Darstellungen und Medienbearbeitungen ebenfalls oft manipulatorisch abgewandelt[11].

M. als Thema kommt in etlichen Volkserzählungen vor. Sie ist oft eine Waffe der Schwachen gegen die Starken und/oder der Klugen gegen die Dummen: Schlaue Tiere und Menschen (→ List) verleiten ihre Gegner zur fatalen und närrischen → Imitation eines vorgetäuschten Tuns, die nicht selten zu deren Verletzung oder Tod führt (cf. → Selbstschädigung, Selbstverstümmelung), wobei die Opfer der → Täuschung oft bösartige → Gegenspieler sind: Gefährliche oder dumme Tiere und Ungeheuer meinen, frei zu handeln, und rennen in ihren Untergang (z. B. AaTh 21: *Die eigenen → Eingeweide fressen*, AaTh 2: → *Schwanzfischer*, AaTh 102: → *Hund als Schuhmacher*). In der Hoffnung auf magische Verjüngung und/oder Reichtum lassen sich Leichtgläubige zu tödlicher Nachahmung verleiten (AaTh 877: *Die geschundene → Alte*, AaTh 531: → *Ferdinand der treue und Ferdinand der ungetreue*, AaTh 1535: → *Unibos*).

Tiere retten sich aus unangenehmer Situation oder aus einer Notlage und stillen ihren Hunger durch geschickte M., wobei auf ihre List mitunter eine Gegenlist des Opfers folgen kann (z. B. AaTh 61: → *Fuchs und Hahn*, AaTh 6, 122 C, 227*: → *Überreden zum Sprechen, Singen etc.*).

Da sie ihren übermächtigen Gegenspielern ausgeliefert sind, helfen sich auch Kinder durch geschickte M. aus Not und Gefahr: Gretel (AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*) und der Däumling (AaTh 327 B: → *Däumling und Menschenfresser*, cf. AaTh 1119–1121: → *Teufel tötet Frau und Kinder*) verstehen es, den Spieß umzudrehen: Die Hexe verbrennt im eigenen Ofen, und der Oger tötet seine eigenen Kinder (cf. → Bettplatztausch, → Kopfbedekkungen vertauscht). Schöne Kleider und Juwelen manipulieren die zweite Gattin des verlorenen Gemahls (→ Nächte erkauft; cf. → Braut, Bräutigam, Kap. 6).

Der Ehemann manipuliert seine untreue Frau zum eigenen Vorteil: Statt geblendet zu werden, verschafft er sich seine Lieblingsspeisen und bestraft die Ehebrecher (AaTh 1380: → *Blindfüttern*), während die Kupplerin andererseits durch geschickte Regie die bis dahin treue Frau zum Ehebruch verleitet (AaTh 1515: *Die weinende → Hündin*). Um sich eine gute Mahlzeit oder ein Vermögen zu sichern, lassen die Schlauen ihre Opfer nach ihrer Pfeife tanzen (z. B. AaTh 1548: → *Kieselsteinsuppe*, AaTh 1614*: *A Clever Device*[12]).

Auf die anthropol., soziale und psychol. Bedeutung, aber auch auf die Gefahren der M. bzw. auf ihre thematische und strukturelle Wichtigkeit in den Volkserzählungen hat M. → Lüthi hingewiesen: Da es zur Überlebensstrategie des Menschen gehört, daß er sich selbst und die Welt verändert, hat M. nicht nur einen negativen Aspekt[13]. Dies zeigt sich im → Weltbild des Märchens: Nicht nur Held und Heldin manipulieren ihre Gegenspieler, sie selbst werden auch durch Aufträge, Ratschläge, Verbote und Bedingungen gelenkt, während die Unhelden die Ratschläge verschmähen und deshalb scheitern[14]. In der Darstellung der Verleitung zur fatalen Nachahmung zeigt sich die strukturelle Wichtigkeit der M.: Durch diese Form der → Ironie des Geschehens stellt sie eine Modellkombination der für die Volkserzählungen wichtigen Prinzipien der Wiederholung und des Kontrastes dar[15]. Durch eine solche Ironie werden bei der M. die Themen Selbstvernichtung des Bösen, Schein und Sein, aber auch der Sieg des Kleinen über das Große sichtbar[16]. Die gelungene M. des Feindes besitzt kognitive, sozial- und familienpsychol. sowie gesellschaftspolitische Komponenten[17].

[1] Duden Fremdwörterbuch. Mannheim/Wien/Zürich ⁴1982, 471. – [2] Lüthi, M.: Regisseure und Marionetten im Raum der Volkserzählung. In: Festschr. M. Zender 2. Bonn 1972, 857–867, hier 867. – [3] Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch. Zürich 1967, 26–28. – [4] Luthers Fabeln. ed. E. Thiele. Halle 1888, Vorrede. – [5] Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. 1970, 343 sq., 379, 493 sq.; Olt, R.: Krieg und Sprache. Gießen 1981. – [6] Brunold-Bigler, U.: Steuerungs- und Ausblendungsprozesse in der Schweizer Volkserzählproduktion. In: Bönisch-Brednich, B./Brednich, R. W./Gerndt, H. (edd.): Erinnern und Vergessen. Göttingen 1989, 501–511; Mieder, W.: „... als ob ich Herr der Lage würde". Zur

Sprichwortmanipulation in Adolf Hitlers „Mein Kampf". In: Muttersprache 104 (1994) 193–218. – [7] Stone, K.: „Macht mit mir, was ihr wollt". Frauen erzählen heute. In: Früh, S./Wehse, R.: Die Frau im Märchen. Kassel 1985, 164–173; Zipes, J.: Der Prinz wird nicht kommen. Feministische Märchen und Kulturkritik in den USA und in England. ibid., 164–192; Dollerup, C. u. a.: The Ontological Status, the Formative Elements, the „Filters" and Existences of Folktales. In: Fabula 25 (1984) 241–265; Horn, K.: Zeitgenössisches Märchenerzählen und Weltanschauung. ibid. 34 (1993) 201–210; EM 7, 1282. – [8] Röhrich, L.: Zur Deutung und Be-deutung von Folklore-Texten. In: Fabula 26 (1985) 3–28. – [9] Dolle, B.: Märchen und Erziehung. In: Brackert, H. (ed.): Und wenn sie nicht gestorben sind ... Perspektiven auf das Märchen. Ffm. 1989, 165–192; Schlott, G.: Das umfunktionierte Rumpelstilzchen. In: Westermanns Beitr.e 5 (1970) 259–261; Moser, D.-R.: Christl. Märchen. In: Janning, J. u. a. (edd.): Gott im Märchen. Kassel 1982, 92–113; Adoum, J. E.: Märchen und ihre Übertragung auf Lateinamerika. In: Oberfeld, C./Becker, J./Röth, D. (edd.): Märchen in der Dritten Welt. Kassel 1987, 138–150; Jedamski, D.: Der Gestiefelte Kater als Kolonisationshelfer. Ffm./Bern/N. Y./P. 1988; ead.: Die Institution Lit. und der Prozeß ihrer Kolonisation. (Diss. Hbg 1990/91) Münster/Hbg 1992. – [10] Gmelin, O. F.: Böses kommt aus Kinderbüchern. Mü. 1972; Psaar, W./Klein, M.: Wer hat Angst vor der bösen Geiß? Braunschweig 1976; Zipes, J.: Breaking the Magic Spell. L. 1979. – [11] Richter, D./Merkel, J.: Märchen, Phantasie und soziales Lernen. B. 1974, 37–105; Doderer, K. (ed.): Über Märchen für Kinder von heute. Weinheim/Basel 1983, 47–93, 129–154; Bottigheimer, R. B.: Grimm's Bad Girls and Bold Boys. New Haven/L. 1987, 51–70; Stone, K.: Things Walt Disney Never Told Us. In: JAFL 88 (1975) 42–50; Moser, D.-R.: Die Märchenhäuser in Oberammergau. In: Uther, H.-J. (ed.): Märchen in unserer Zeit. Mü. 1990, 75–91; Höfig, W.: Märchen als Vorlage für Film und Hörspiel. ibid., 39–55; Schmitt, C.: Adaptation klassischer Märchen im Kinder- und Familienfernsehen. Ffm. 1993, 364–377, pass. – [12] Schwarzbaum, 235 sq. – [13] Lüthi (wie not. 2) 866 sq. – [14] ibid., 863, 867. – [15] id.: Imitation and Anticipation in Folktales. In: Folklore on Two Continents. Festschr. L. Dégh. Bloom. 1980, 3–13, hier 3 sq. – [16] id.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf 1975, 148–150. – [17] id. (wie not. 2) 865 sq.

Basel Katalin Horn

Manipulus exemplorum → Speculum exemplorum

Manlius, Johannes, dt. protestant. Theologe und Publizist des 16. Jh.s. M. (Menlin) aus Ansbach studierte 1548–64 Artes und Theologie in Wittenberg, Basel und Leipzig. Im September 1564 zog er zu seinem Bruder Nikolaus, der Pfarrer von Langenzenn in der Markgrafschaft Ansbach war. Hier wurde M. am 22.2.1565 Kaplan für die Filiale Seukendorf, ein Jahr später Pfarrer in der Grafschaft Castell, zunächst in Wiesenbronn, 1569 in Wiesentheid, wo er am 15.2.1571 seinen Abschied einreichte. Damit verliert sich seine Spur[1].

1575 richtete in Laibach (Ljubljana, Slovenien), der Hauptstadt des habsburg. Herzogtums Krain, damals ein Zentrum des Protestantismus, der Bürger und Buchhändler J. M. (Hans Mandl, Mannel, Mandelc) eine Druckerei ein und produzierte reformator. Schrifttum, bis er 1582 im Zuge der Gegenreformation ausgewiesen wurde. Dann arbeitete er an verschiedenen Orten Ungarns im gleichen Sinne weiter, bis er 1605 in Deutschkreutz (Burgenland) starb[2]. Dieser Drucker kam vermutlich aus Deutschland. Die Identität des Theologen und des Druckers muß aber einstweilen hypothetisch bleiben.

M. veröffentlichte 1565 die erste Ausw. von Briefen Philipp → Melanchthons. Für die Erzählforschung bedeutsam ist die Ausg. *Locorum communium collectanea* (Basel 1563), eine Slg von Anekdoten, Aphorismen, Apophthegmata, Exempeln, Zitaten etc., die er hauptsächlich aus Melanchthons Vorlesungen, aber auch aus eigener Lektüre gewonnen hatte. Diese Slg wurde ein Erfolgsbuch, das alsbald von dem Schweizer Pfarrer Johann Huldreich (Ulrich) Ragor (1534–1604)[3] ins Deutsche übersetzt wurde. 15 lat. und drei dt. Ausg.n bis 1624 sind nachgewiesen[4].

Locorum communium collectanea, a Iohanne Manlio per multos annos, pleraque tum ex lectionibus D. Philippi Melanchthonis, tum ex aliorum doctissimorum virorum relationibus excerpta et nuper in ordinem ab eodem redacta, in quibus varia, non solum vetera, sed inprimis recentia nostri temporis exempla, similitudines, sententiae, consilia, bellici apparatus, stratagemata, historiae, apologi, allegoriae, sales et id genus alia utilissima continentur, non solum theologis, iurisperitis, medicis, studiosis artium, verumetiam rempublicam bene et feliciter administraturis, cognitu cumprimis necessaria.

M. gliedert seine Slg nach → Loci communes. Die Erwähnung Melanchthons im Titel stellt die Assoziation zu dessen theol. Loci her, obwohl M.' Sammlung, wie schon ihrem Titel zu entnehmen ist, etwas ganz anderes bietet,

nämlich nicht die systematische Entfaltung der bibl. Botschaft nach einer aus dem Text selbst erhobenen Gliederung, sondern die Versammlung einzelner Stücke nach einem zuvor erstellten Schema, das M. notfalls mit eigenen Beitr.en ausfüllte, wenn er keine Äußerung Melanchthons kannte. M. beginnt zwar mit theol. Loci, beschränkt sich aber nicht darauf[5]. Das 1. Buch (177 Seiten in der Erstausgabe, wobei p. 80 übersprungen wurde) legt ein theol. Lokalsystem (von ‚Gott' bis ‚menschliche Traditionen') zugrunde. Das 2. Buch (326 Seiten) folgt dem → Dekalog, worunter sich die Fülle von Lebenserfahrungen einordnen läßt. Das 3. Buch (197 Seiten) behandelt mit Kirche und Obrigkeit die Grundformen der bürgerlichen Gesellschaft. Dann kommt ein hist. Festkalender (Seite 201–285) in der Nachfolge Paul Ebers, dessen *Calendarium historicum* (1550 u. ö.) M. schon als Wittenberger Student kennengelernt hatte[6]. Ein Stammbaum Christi und der Apostel wird als Faltblatt geboten. Dann folgt der *Libellus medicus* (113 Seiten), Rezepte und Arztgeschichten. Allen Teilen sind außerhalb der Seitenzählung Vorreden, Gedichte und Register beigegeben. Zu jedem Locus werden zunächst die von Melanchthon stammenden Texte gebracht, sodann die von M. zusätzlich gesammelten, die M. durch COLL. (collector) kennzeichnete. Auch die als melanchthonisch bezeichneten Geschichten sind zumeist von diesem nur nacherzählt worden. Doch einige persönliche Erinnerungen sind von höchstem Quellenwert, vor allem die nur durch M. überlieferte Mitteilung Melanchthons, daß → Faust in Knittlingen geboren wurde.

An inhaltlichen Gruppen wurden in der Forschung bislang nur die 155 Teufelserzählungen zusammengestellt[7]. Die Wirkung der *Locorum communium collectanea* läßt sich z. B. bei Andreas → Hondorff (1568), Georg Steinhart (1576)[8] und Daniel → Schneider (1680) nachweisen. Die Slg ist aber gewiß viel häufiger benutzt und gelesen als zitiert worden[9].

[1] Simon, M.: Johann M., der erste Herausgeber von Melanchthonbriefen. In: Zs. für bayer. Kirchengeschichte 24 (1955) 141–149; Scheible, H.: Überlieferung und Editionen der Briefe Melanchthons. In: Heidelberger Jbb. 12 (1968) 135–161, hier 138 sq., 157 sq.; Corpus Reformatorum 1. ed. C. G. Bretschneider. Halle 1834 (Nachdr. 1963), XXIX–XXXII. – [2] Franck, J.: M., J. In: ADB 20 (1884) 176–178; Ahn, F.: Johann Mannel, Laibachs erster Buchdrucker (1575–1580). In: Archiv für Geschichte des dt. Buchhandels 19 (1897) 45–53; Borsa, G.: Die Buchdrucker des 15. und 16. Jh.s in Ungarn. In: Bibl. und Wiss. 2 (1965) 1–33; Semmelweis, K.: Johann M., Burgenlands erster Buchdrukker. In: Biblos 21 (1972) 159–166; Borsa, G.: Der Drucker und Buchhändler Joannes M. im Dienste der Südslawen. In: Studia Slavica Hungarica 25 (1979) 63–69; id./Hadrović, L.: Protestant. Werke in kajkav.-kroat. Sprache aus der Druckerei des Joannes M. ibid. 28 (1982) 67–90. – [3] ADB 27 (1888) 166; Hist.-biogr. Lex. der Schweiz 5. Neuenburg 1929, 518; Rehermann, 219 sq. – [4] Hammer, W.: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jh.e. Ein beschreibendes Verz. 1–4. Gütersloh 1967–96, num. 300, 327, 342, 349, 350, 351, 352, 362, 363, 386, 401, 428, 441, 590, 639, 704; Brückner, 631–633; Rehermann, 217–220; Verz. der im dt. Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jh.s 12. Stg. 1988, M 591–620. – [5] Rehermann, 176–180; Wachinger, B.: Der Dekalog als Ordnungsschema für Exempelslgen. In: Exempel und Exempelslgen. ed. W. Haug/B. Wachinger. Tübingen 1991, 239–263, hier 253; TRE 22 (1991) 372 sq., 389. – [6] Brückner, 540–547. – [7] ibid., 448–452. – [8] ibid., 601 sq. – [9] cf. z. B. Dömötör, Á.: A példázatok természetrajza a protestáns szentbeszédekben (Die Charakterisierung der Gleichnisse in der protestant. Verkündigung). In: Theologiai szemle 28,1 (1985) 15–21.

Heidelberg Heinz Scheible

Mann

1. Allgemeines – 2. Männlich und weiblich in Erzählungen – 2.1. Biologisches (natürliches) Geschlecht – 2.2. Soziokulturelles Geschlecht – 2.3. Funktionales Geschlecht – 2.4. Grammatikalisches Geschlecht – 2.5. Der ‚defiziente' M. – 2.6. Die Frau als M. – 3. Geschlecht, Genre und Handlungsträger – 4. M.errollen und -gestalten im Erzählgut – 4.1. Positiv bewertete Rollen – 4.2. Ambivalent bewertete Rollen – 4.3. Negativ bewertete Rollen – 5. M.er als Erzähler und Zuhörer – 6. Autoren, Sammler, Forscher

1. Allgemeines. Für die Behandlung des Themas M. in Volkserzählungen gelten ähnliche Einschränkungen wie beim Art. → Frau. Im Vordergrund stehen Märchen, Sage, Schwank und Witz, wobei auch auf andere Gattungen ausgegriffen wird. Ausgeschlossen

wird der Bereich der männlichen Tiere in Sagen, Märchen, bes. Tiermärchen, und Fabeln. In Märchen sind männliche Tiere – wie der → Froschkönig (AaTh 400) – oftmals verwandelte und später erlöste M.er (→ Tierverwandlung; → Tierbräutigam; → Erlösung), oder sie fungieren als Verkörperung ‚männlicher' Eigenschaften (v. Kap. 2; → Anthropomorphisierung).

Nachdem in der Forschung zu geschlechtsspezifischen Charakteristika im populären Erzählgut seit den 70er Jahren des 20. Jh.s eher Frauenrollen und -gestalten im Mittelpunkt standen[1], sind in den 80er und 90er Jahren zunehmend auch Aspekte der ‚Männlichkeit'[2] und männlicher Helden[3] behandelt worden, allerdings mit z. T. überzogenen Deutungen[4], die zu Recht von der Erzählforschung zurückgewiesen worden sind[5]. Beachtung haben auch die Beziehungen und Unterschiede zwischen den Geschlechtern gefunden[6].

2. Männlich und weiblich in Erzählungen. Das Geschlecht ist eine anthropol. Basiskategorie[7]. Zu differenzieren ist jedoch zwischen biologischem und soziokulturell konstruiertem Geschlecht (Gender). Umstritten ist in der Forschung bis heute, wie groß der Anteil von einerseits Biologie und Genetik und andererseits Umwelt und Erziehung, bes. von frühkindlicher Sozialisation und Enkulturation, für Geschlechterdifferenz und Rollendefinition ist. Die Unterscheidung zwischen biologischem und soziokulturellem Geschlecht kommt in Erzählungen und Liedern allenfalls indirekt und in symbolischer Form zum Ausdruck; bezeichnend ist vielmehr, daß ‚männliche' und ‚weibliche' Eigenschaften und Verhaltensweisen biologisiert werden. Die folgenden Kategorien sind unter diesen Aspekten zu sehen.

2.1. Biologisches (natürliches) Geschlecht. In wohl allen Erzähltraditionen sind M. und Frau, männlich und weiblich deutlich distinkte Kategorien, zu deren Aufhebung nur ein → Geschlechtswechsel beitragen kann oder die durch → Verkleidung oder → Kleidertausch vorgetäuscht werden können (→ Frau in M.erkleidung). Der Bestimmung des Geschlechts dienen in Zweifelsfällen → Geschlechtsproben, die auf primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale, vor allem aber auf (ihrerseits wiederum soziokulturell definierte) ‚männliche' Eigenschaften und Verhaltensweisen (fester Tritt, Griff zur Waffe etc.; → Apfelprobe) abzielen. Ausweis der Männlichkeit sind der Phallus (→ Genitalien)[8], die Fähigkeit zum Beischlaf und die Potenz (cf. → Koitus; → Impotenz), der → Bart als Symbol männlicher Würde (cf. → Bartloser) und das → Haar (cf. → Kahlkopf). Die → Nase ist insofern relevant, als ihre Größe als Indikator der Größe des Penis gedeutet wird[9].

2.2. Soziokulturelles Geschlecht. Je nach Gesellschaft, Kultur, Religion und Epoche werden den biologischen Geschlechtern jeweils andere geschlechtsspezifische Charakteristika und Rollen (→ Stereotypen) zugewiesen, wobei die Frau im jüd.-christl.-islam. Raum eine (zu bestimmten Zeiten bes. betonte) negative Geschlechtscharakteristik besitzt.

Die im traditionellen Erzählgut zum Ausdruck kommenden männlichen Rollendefinitionen bzw. Geschlechtercharaktere entsprechen weithin der Stellung des M.es in den durch → Patriarchat und Patrilinearität geprägten agrarischen Gesellschaften[10]. Deren relative Ausgewogenheit der Geschlechterrollen wurde erst durch das Vordringen der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Trennung von Erwerbs- und Familienleben seit dem späten 18. Jh. polarisiert[11]. Dem Bürgertum entstammten aber die meisten Sammler und Herausgeber von Märchen und Sagen, die die vorgefundenen bäuerlichen Geschlechterrollen oft bürgerlich umdeuteten und dazu neigten, die Frau als ‚emotionsgeleitetes Naturwesen' dem M. als ‚verstandsgeleitetem Kulturwesen' unterzuordnen[12].

Die in Volkserzählungen aufscheinenden M.errollen in → Familie und → Ehe sind in der europ. Tradition meist die der Kleinfamilie, d. h. außer derjenigen von Ehemann (bzw. → Witwer) und → Vater sind es die von → Sohn (→ Vater-Sohn-Motiv; → Kind) und → Bruder. Die Stellung des M.es in der Familie ist definiert durch seine patriarchale Autorität, seine Herrschaft nach innen und Repräsentation nach außen[13], einschließlich der Verteidigung der Familienehre bis hin zur Blutrache in einigen Regionen[14].

Während Frauen in der patriarchalen bzw. Ständegesellschaft der Erzählungen überwiegend über die Familie definiert sind, beziehen M.er ihre Identifikation meist über den gesellschaftlichen Status, und zwar durch Rollen, die in der sozialen Hierarchie vom → König, Kaiser, → Prinz und → Ritter über den → Klerus und den → Bauern bis zum → Bettler reichen[15].

Gleiches gilt vom → Beruf, der in den Volkserzählungen fast durchweg als männliche Domäne dargestellt wird; erst im modernen Witz tauchen zunehmend weibliche Berufe auf[16]. Männlich definiert sind sowohl die gehobenen Berufe (→ Arzt; → Kaufmann; → Richter)[17] als auch die → Handwerksberufe (→ Meister und Geselle)[18]. Einige Berufe sind (in Übereinstimmung mit der hist. Realität) negativ bewertet oder angstbesetzt, wie → Barbier, → Henker, → Köhler, → Müller, → Schinder oder → Wirt[19]. Häufiger als im Märchen kommen Berufe in Schwank und Witz (→ Ständespott) vor, und zwar als Berufstypen, die für bestimmte männliche Lebenskreise und (negative) → Charaktereigenschaften stehen[20]. Auch in Sagen, z. B. Bergmannssagen[21], und in Liedern, z. B. Berufs- und Arbeitsliedern[22], spielen Berufe eine größere Rolle, z. T. dadurch, daß Sagen und Lieder bes. in bestimmten Berufsgruppen tradiert wurden (v. Kap. 5)[23].

In Volkserzählungen wird der M. wesentlich durch seine Eigenschaften, seine ‚männlichen' Qualitäten, definiert. Dabei zeichnet sich das ‚starke Geschlecht' an erster Stelle durch Aktivität aus[24]. Sie findet ihren konkreten Ausdruck in Risikobereitschaft, → Tapferkeit, Heldentum (→ Held, Heldin), Mut (→ Mutproben), der Bereitschaft zu → Abenteuer (→ Suche; → Reise), d. h. sich als → Fremder ‚hinaus in die Welt' zu wagen – und das sogar entflammt allein vom Bild einer fernen Frau[25] oder der Erzählung von ihrer Schönheit (→ Fernliebe)[26]. Die (physische) → Stärke des M.es zeigt sich in seiner Kraft (→ Kraftproben; AaTh 650 A: → *Starker Hans*), Potenz und Bereitschaft zum Kampf auf Leben und Tod (→ Wettkampf; → Zweikampf; cf. hierzu auch das Gegenstück der androgynen → Heldenjungfrau[27]) bis hin zu Brutalität und → Grausamkeit[28]. Andererseits zeichnen den M. geistige und handwerkliche Fähigkeiten aus wie → Klugheit, Scharfsinn (→ Scharfsinnsproben), → Weisheit, → List, Geschicklichkeit (→ Geschicklichkeitsproben) und hohe, oft sogar wunderbare → Eigenschaften und Fähigkeiten. Wesentliche moralische Werte sind → Freundschaft (→ Blutsbrüderschaft), → Treue (cf. AaTh 889: *Der treue → Diener*; AaTh 516: *Der treue → Johannes*), Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit.

Männlichkeit wird in Erzählungen weiterhin über typisch männliche Leistungen, Arbeiten und Lebensbereiche definiert: M.erarbeit ist nicht nur Herrschen und Machtausübung, heldischer Kampf, → Jagd, Kriegsdienst (→ Soldat) und Seefahrt (→ Seemann), sondern auch die Arbeit in Feld und Wald sowie Handwerksarbeit und geistige Arbeit. Der sich hieraus ergebende Lebens- und Tätigkeitsbereich ist der gesamte öffentliche Raum, Feld, Wald und Gebirge sowie das Meer und die gesamte unbekannte Welt bis hin zum → Jenseits, in die der Held furchtlos hinauszieht.

Dem M. zugeordnet sind in den Erzählungen auch Objekte und ganze Objektwelten, die ‚den M. ausmachen': → Pflug, Peitsche, Pfeife, Handwerkszeug, Schreibfeder und → Waffe sind dem M., Spindel, Wiege, Kochgerät oder Backofen der Frau zugeordnet, und nur in der → Verkehrten Welt ist diese Kongruenz aufgehoben. Auf das Geschlecht verweisen in vielen Kulturen auch Farbe und Symbolik: Symbol der Männlichkeit können der Bart, der Phallus, Waffen, Kleidung oder andere Gegenstände aus der Sphäre des M.es sein.

2.3. Funktionales Geschlecht. Aufgrund von Erbfolgeregeln und Patrilinearität, von Verboten und religiösen Vorschriften, von M.ermangel und von Rollen und Funktionen in Ritus und Brauch können Frauen funktional M.errollen übernehmen. Das kann erforderlich sein bei der Institution der ‚rituellen Jungfrau', der zum M. erklärten unverheirateten Frau, in Albanien und angrenzenden Gebieten[29], bei Lebenslaufritualen (Hochzeit, Begräbnis), bei Tanz und Spiel, bei Fastnachtspiel und Volksschauspiel.

2.4. Grammatikalisches Geschlecht. Die Rolle der Sprache für die Ausformung von geschlechtsspezifischen Charakteristika hat bisher wenig allg. Beachtung gefunden. Die Zuweisung von ‚männlichen' bzw. ‚weiblichen'

Eigenschaften über das grammatikalische Geschlecht betrifft zwar nur jene Sprachen, die diese Kategorie kennen (vor allem ide. Sprachen), doch ergeben sich hier recht weitreichende Folgen, z. B. auch bei der Migration und der Übersetzung in andere Sprachen. Für die populäre Vorstellungswelt und die gesamte mündl. Überlieferung ist es z. B. wichtig, daß der → Tod im Deutschen (und in anderen germ. Sprachen) aufgrund des grammatikalischen Geschlechts als M., in den slav. (russ.: smert') und rom. Sprachen (frz.: la mort) hingegen als Frau erscheint; Figuren wie der Sensenmann, → Gevatter Tod (AaTh 332) und → Klapperhannes (AaTh 882 B*) machen in rom. und slav. Ländern keinen Sinn; die Figur der Tödin im dt.-slav. Kontaktraum verweist auf diese Schwierigkeit[30]. Ein M. ist auch der → Teufel und der → Drache (cf. hingegen die weibliche → Lamia Südosteuropas). Folgenreich ist die Zuweisung bei den Tieren, die durch ihr grammatikalisches Geschlecht gleichsam männliche bzw. weibliche Geschlechtercharaktere erhalten: die → Schlange hat ihre Entsprechung im frz. le serpent, der → Fuchs, der → Fisch und der → Frosch in slav. Sprachen in der weiblichen lisica, riba und ljaguška (frz. la grenouille); die Übertragung von Märchen wie AaTh 440: *Froschkönig* oder AaTh 402: → *Maus als Braut* in Sprachen, in denen die betr. Tiere ein anderes Geschlecht besitzen, ist ohne tiefgreifende Umgestaltung kaum möglich[31].

2.5. Der ‚defiziente' M. In fast allen Erzählgattungen und Liedern erscheint häufig ein Typ M., der den physischen und/oder sozialen Rollenanforderungen der (patriarchalen) Gesellschaft (noch) nicht genügt. Dies ist einerseits der unfertige oder unvollständige M., also der noch unreife Junge oder Knabe (z. B. in AaTh 1545 B, 1678: → *Junge weiß nichts von Frauen*); zum anderen der in Erzählungen und Liedern durchweg negativ gezeichnete → Junggeselle und der in der Ehe kinderlos gebliebene M. (→ Unfruchtbarkeit). Der → Dummling des Märchens ist allerdings nicht negativ gewertet, denn seine ‚Dummheit' ist als Unreife lediglich die Ausgangsstufe seiner Entwicklung zum Märchenhelden (→ Reifung).

Aus den positiven Merkmalen und Eigenschaften des M.es resultiert das wichtigste Negativstereotyp, der feminine M., wie u. a. das Beispiel des Geschlechtswechsels verdeutlicht: Während der Geschlechtswechsel von Frau zu Mann fast immer endgültig ist und den Wünschen der Frau entspricht, stellt der Geschlechtswechsel von Mann zu Frau oft eine Bestrafung oder Prüfung dar, ist als solche nicht endgültig und wird rückgängig gemacht. Nur in mythol. geprägten Erzählungen übernimmt der M. ernsthaft die biologischen Reproduktionsfähigkeiten der Frau (wunderbare → Empfängnis, → Schwangerschaft[32], → Geburt [AaTh 705: *Vom → Fisch geboren*], Kindbett[33], Milchbrüste [→ Brust]), während der Schwank die physiologische Unfähigkeit des M.es, Kinder zu gebären, satirisch verarbeitet (AaTh 1739: → *Priester soll Kalb gebären*). Als psychisches Motiv für derartige Zuschreibungen wird Gebärneid vermutet[34]. Ebenfalls feminine Züge tragen die männlichen Gestalten, die den primären Geschlechtserwartungen nicht entsprechen (v. Kap. 2.1; → Kastration, → Homophilie).

Weitaus häufiger aber ist die meist komische Figur des M.es, der die sozialen Rollenerwartungen nicht erfüllt und dadurch feminin wirkt: der Schwächling und der → Pantoffelheld (AaTh 1366 A*, 1375)[35], in dessen Haus die Frau ‚die Hosen anhat'[36], der Frauenarbeit tut und Kinder wiegt (→ Eheschwänke und -witze), der seiner Frau gehorcht (AaTh 1409 A–C: *Der gehorsame → Ehemann*) und sich, wie in AaTh 1218, 1677: cf. → *Eierbrüter*, sogar von ihr verprügeln läßt. Auch die Figuren des Feiglings und des ängstlichen Stubenhokkers (cf. → Askeladden) gehören in diese Kategorie.

Es ist auffällig, daß in Erzählungen körperlich Behinderte nahezu ausschließlich männlichen Geschlechts sind (→ Buckliger; → Einäugiger; → Lahmer und Blinder; → Hinkender; → Krüppel); das gleiche gilt für Betrunkene (→ Trunkenheit). Zu den körperlich Gezeichneten gehört auch der Kleinwüchsige, wie auch der kleine M. mit einer großen Frau ein beliebtes komisches Erzähl- und Liedmotiv ist.

2.6. Die Frau als M. Die androgyne Frau, das Mannweib (virago) ist eine seit der Antike bekannte Figur, die in verschiedenen

Erzähl- und Liedgattungen populär ist. Ihre Männlichkeit kann z. B. durch biologische Merkmale sichtbar werden; weitaus häufiger ist aber die Übernahme von äußeren Attributen des M.es, bes. der Kleidung und anderer männlicher Requisiten (cf. Kap. 2.2). Sog. Männlichkeit spricht auch aus bestimmten Verhaltensweisen, z. B. dem festen Auftreten, vor allem aber Mut und ‚Kämpfen wie ein M.'.

3. Geschlecht, Genre und Handlungsträger. Zwischen Erzähl- bzw. Liedgattung und Geschlecht der Erzähler besteht oft ein Zusammenhang. Daß dieser von der Forschung schon früh wahrgenommen wurde, zeigt z. B. die Einteilung der serb. Lieder in die männlichen ‚Heldenlieder' und die lyrischen ‚Frauenlieder' durch Vuk → Karadžić[37].

Komische Erzählungen und Lügengeschichten werden häufig sowohl über M.er als auch von M.ern erzählt, das Erzählen von Schwänken gilt im allg. als männliche Domäne[38]. Eine geschlechtstypische Zuordnung bestimmter Erzählgattungen ist jedoch keineswegs universell gültig: Zwar gelten in einigen europ. Ländern Märchen als Domäne der Frau (→ Frauenmärchen)[39], doch sind nach L. → Röhrich z. B. viele der oriental. Märchen aus → *Tausendundeinenacht* von M.ern für M.er erzählt und schildern, was M.er sich von Frauen versprechen[40], und auch das afrik. Märchen ist vorwiegend → Männermärchen[41].

Nach W. A. → Berendsohn zerfallen die Märchen nach ihren → Handlungsträgern grundsätzlich „in zwei Gruppen, die einen haben einen Helden und die andern eine Heldin als Hauptfigur"[42]. Entsprechend unterscheidet er zwischen ‚männlicher Form' und ‚weiblicher Form', wobei ‚männliche' Märchen stets → Achtergewicht haben und Geschichten vom Aufstieg eines Helden sind. Unter Berufung auf Berendsohn differenziert auch B. → Holbek zwischen ‚masculine tales' und ‚feminine tales'[43]. Durch Änderung des Geschlechts des aktiven Helden wird ein ‚männliches Märchen' zum ‚weiblichen' und umgekehrt[44].

4. M.errollen und -gestalten im Erzählgut. Nach E. Köngäs Maranda und Holbek[45] sind entscheidende Kategorien der Rollendefinition im Märchen der (soziale) Status, das Alter und das Geschlecht, wobei das Märchen nur die Oppositionen niedrig/hoch, jung/erwachsen, männlich/weiblich kenne. Hieraus resultieren vier mögliche M.errollen, nämlich niedrig/jung/männlich, hoch/jung/männlich, niedrig/erwachsen/männlich, hoch/erwachsen/männlich; diese Rollen können allerdings in den einzelnen Märchen in vielfacher Weise aufgespalten und modifiziert sein[46].

Die Bewertung der männlichen Protagonisten hängt nicht nur von der Perspektive des Erzählers und dem jeweiligen Erzählkontext ab, sondern in starkem Maße von der jeweiligen kulturellen Perspektive, d. h. von den über den M. und seinen Geschlechtscharakter bestehenden Stereotypen und Vorstellungen. Zwar steht im christl. Raum der ausgeprägten Misogynie (bes. in Schwänken und Witzen; cf. → Frau, Kap. 3.2) auch Spott über M.er und sogar eine gewisse M.erfeindschaft gegenüber[47], doch ist der M. als ‚Antiheld' nur dann „ewiger Versager, ewig Unterlegener"[48], wenn er den Anforderungen des insgesamt positiven männlichen Geschlechtscharakters nicht entspricht.

Aus der Tatsache, daß in vielen Erzählgattungen die Mehrheit der Helden männlich ist, ergibt sich eine größere Quantität männlicher Rollen und Charaktertypen. Auch qualitativ zeigt sich ein Unterschied darin, daß das Bewertungsspektrum breiter ist. Zum einen ist festzustellen, daß die männlichen Charaktere – im Positiven wie im Negativen – extremer sind als die weiblichen (cf. → Extreme); zum anderen ist es nicht einfach, die männlichen Rollen in einige wenige eindeutig bewertbare Typen aufzuteilen. Bezeichnend ist vielmehr für männliche Helden ihre neutrale Bewertung oder aber ihre → Ambivalenz, ihr Schwanken zwischen → Gut und Böse. Die unterschiedliche Bewertung ergibt sich daraus, daß viele ‚männliche' Eigenschaften positive und negative Potentiale haben: Wagemut z. B. kann als Kühnheit oder aber als (selbst)zerstörerischer Übermut auftreten. Viele Figuren haben ‚gute', ‚neutrale' und ‚böse' Ausprägungen mit oft fließenden Übergängen, wie z. B. der → Räuber als edle, bedauernswert ungeschickte oder böse Gestalt oder der betrogene und der kluge Ehemann, je nach Sujet und Gattung und je nach Perspektive des Erzählers und der Erzählgemeinschaft.

4.1. Positiv bewertete Rollen. Ausdruck höchster Wertschätzung sind die (in monotheistischen Religionen stets männlich vorgestellten) → Götter (→ Trinität), die Religionsstifter (→ Buddha; → Christus; → Mohammed) sowie die → Apostel und viele → Heilige. Auch in Mythos und Epos verankerte Kulturheroen oder Ahnen (cf. → Adam; → Abraham; → Gilgamesch; → Noah; → Äneas) sind meist männlich.

Im Märchen ist der → Herrscher (König) meist positiv gezeichnet; je nach Erzählintention kann er aber im ungerechten Herrscher (→ Tyrannen) seine negative Entsprechung haben. Zu unterscheiden ist zwischen dem Märchenkönig und hist. belegten Herrschergestalten wie → Alexander d. Gr., → Konstantin d. Gr., → Dietrich von Bern, → Richard Löwenherz, → Karl d. Gr., Heinrich der Löwe (→ Löwentreue), → Hārūn ar-Rašīd, → Krali Marko, Friedrich d. Gr. (→ Alter Fritz), die jedoch in der Erzählüberlieferung ebenfalls mit fiktiven Zügen ausgestattet sind (→ Kristallisationsgestalten).

Der eigentliche Märchenheld ist der furchtlos-starke Held, oft ein Prinz, der die Jungfrau erlöst, der als Drachentöter den übermächtigen Unhold besiegt (cf. AaTh 301: *Die drei geraubten → Prinzessinnen*). Typisch für den Helden, bes. den → unscheinbaren (→ Jüngster), ist dabei sein nach einem ‚heroischen Muster' verlaufender Werdegang[49], der im Zaubermärchen mit der → Hochzeit endet, während den epischen Helden primär die heroische Tat und Gesinnung kennzeichnet[50]. Märchengestalten aus AaTh 650 A: *Starker Hans*[51] oder AaTh 314: → *Goldener* haben zu (z. T. gewagten) psychol. Deutungen angeregt[52]. Mit einiger Berechtigung können moderne Helden wie Davy → Crockett, → Paul Bunyan und Jesse James[53], → Superman und → Tarzan in der Nachfolge der traditionellen Helden gesehen werden.

4.2. Ambivalent bewertete Rollen. Die Figuren des Abenteurers, Reisenden und Wanderers sind Ausdruck von männlicher Mobilität und Lust auf Abenteuer (cf. → Argonauten; → Odysseus; → Sindbad der Seefahrer), andererseits gibt es jedoch auch den Vagabunden, den Rastlosen und zum Umherirren Verdammten (→ Ahasver; AaTh 777: → *Ewiger Jude*; → Fliegender Holländer) ebenso wie den gierigen Schatzsucher (→ Schatz).

Viele übernatürliche Wesen sind neutral, sie nützen oder schaden je nach dem Verhalten des Menschen. Eher positiv gezeichnete männliche Helfer sind die Sagengestalten Heinzelmännchen[54], → Kobolde, → Zwerge, → Rübezahl oder der → Klabautermann. Negative Züge tragen im Märchen der dumme → Riese, vor allem aber der (dominant männliche) → Oger (→ Dev) wie auch der Teufel.

Das Bild des Geistlichen in Erzählung und Lied ist sehr ambivalent, nicht nur im christl. Raum (cf. → Brahmane; → Derwisch). Dem helfenden, ja heiligmäßigen → Einsiedler, → Mönch und → Pfarrer steht der engherzige, geizige, dumme und sündige Geistliche, vor allem der geile Pfaffe gegenüber.

Der Kluge ist positiv gezeichnet, wenn er als Weiser, Gelehrter und → Ratgeber auftritt, meist auch der → Trickster; er nimmt jedoch negative Züge an, wenn sein Wissen auf Magie und Zauber beruht (→ Zauberer) oder durch → Teufelspakt erworben ist (→ Baumeister; → Faust; → Freischütz).

Der Dumme ist eine der häufigsten männlichen Gestalten. Dabei ist allerdings die Grenze zum ‚Klugen' fließend, denn oftmals versteckt sich hinter scheinbarer → Dummheit große Klugheit, Weisheit und Listigkeit. Der Typ des nur scheinbar Dummen ist der Schelm (→ Schelmenroman; → Schelmentypen), der Weise → Narr[55] und der listige Trickster (→ Bertoldo, Bertoldino; → Eulenspiegel; → Hodscha Nasreddin; → Salomon und Markolf). Abzusetzen vom nur scheinbar Dummen ist der Dümmling, der wirkliche Trottel als komische Figur in zahllosen Schwänken und Witzen (cf. AaTh 1408: → *Hausarbeit getauscht*; AaTh 1685: *Der dumme → Bräutigam*), die häufig über ganze Gruppen erzählt werden (→ Abderiten; → Schildbürger; AaTh 1231: → *Sieben Schwaben*).

Die Figuren des → Diebes, des → Betrügers und des Lügners (→ Lüge, Lügengeschichte) verdeutlichen die Ambivalenz der Bewertung in den verschiedenen Erzählgattungen: Der → Meisterdieb (AaTh 1525 sqq.), der sympathische Betrüger und der gewitzte Lügner (AaTh 1920: → *Lügenwette*) sind erstaunlich häufig vorkommende positive Helden, die ihren Beruf meisterlich beherrschen und dabei Züge ei-

nes Tricksters annehmen können. Eindeutig negative Gestalten sind hingegen der gewöhnliche Dieb und Betrüger (→ Scharlatan), der lügnerische Diener (cf. → Genovefa) und der Verräter. Schwankend ist, je nach Perspektive, in den Erzählungen und Liedern die Bewertung des Wilddiebs und des Schmugglers[56].

Bes. augenfällig wird die ambivalente Bewertung bei der Figur des Räubers. Die Sympathie von Erzählern und Zuhörern liegt beim edlen Räuber, dem gegen feudale Ungerechtigkeit kämpfenden Sozialbanditen[57], für den Robin Hood und Schinderhannes, → Billy the Kid oder Rinaldo Rinaldini bedeutende Vertreter in Sage und Ballade, Popularliteratur, Hochliteratur (‚Räuberromantik') und Film sind. Nicht negativ dargestellt ist auch der dumme, fast bedauernswert ungeschickte Räuber (AaTh 1527: → *Räuber betrogen*), der in der Figur des schon liebenswerten Räubers der Kinderliteratur (cf. Otfried Preußlers *Räuber Hotzenplotz*[58]) seine Fortsetzung findet. Der böse und mörderische Räuber nimmt hingegen oft dämonische Züge an (AaTh 676 + 954: → *Ali Baba und die vierzig Räuber*; AaTh 955: → *Räuberbräutigam*; AaTh 956 B: *Das tapfere* → *Mädchen und die Räuber*).

Menschenraub und → Entführungen, in Erzählungen und Balladen fast ausschließlich durch M.er oder (männliche) Jenseitige durchgeführt, werden keineswegs immer negativ bewertet, was wohl damit zu erklären ist, daß Brautkauf und → Brautraub in vielen Ländern akzeptierte Institutionen waren[59].

Die Bewertung des → Liebhabers hängt allein von seinem Erfolg ab; Basis ist in den Erzählungen und Liedern zum einen die Rollenerwartung sexueller Aktivität an den M. (→ Erotik, Sexualität; AaTh 580: → *Beliebt bei den Frauen*; → Verführung; → Vergewaltigung), zum anderen die ungleiche Bewertung des Ehebruchs von M. und Frau, derzufolge nur eine Frau ihre eigene Ehe brechen konnte[60]. Der positiven Bewertung steht die oft sehr boshaft-spöttische Zeichnung des erfolglosen, geprellten Liebhabers und Verführers gegenüber, der von der Frau zurückgewiesen oder vom Ehemann ertappt (cf. AaTh 1360 C: *Der alte* → *Hildebrand*) und oft hart bestraft wird (AaTh 571 A–B: cf. → *Liebhaber bloßgestellt*).

Ausgehend von der Rollenerwartung der Dominanz des M.es in Ehe und Familie[61] hat auch die Figur des Ehemannes zwei konträre Ausgestaltungen: auf der einen Seite den ‚erfolgreichen', starken Ehemann, der seine M.erherrschaft mit drastischen Mitteln durchsetzt (cf. AaTh 887: → *Griseldis*) und seine unbotmäßige Frau zähmt (AaTh 900: → *König Drosselbart*; AaTh 901: → *Zähmung der Widerspenstigen*; AaTh 902*, 1370: *Die faule* → *Frau wird kuriert*). Positiv dargestellt ist auch der Ehemann, der seine Ehre als M. zu verteidigen weiß und den Liebhaber ertappt und bestraft[62], oder der nach langen Jahren heimkehrende Ehemann (AaTh 974: → *Heimkehr des Gatten*). Demgegenüber sieht vor allem der Schwank den Ehemann als Schwächling (v. Kap. 2.5) und → Hahnrei, der den Ehebruch seiner Frau nicht bemerkt, nicht verhindert oder sogar duldet[63] (AaTh 1419 A: → *M. im Hühnerhaus*; AaTh 1419 C: *Der einäugige* → *Ehemann*).

4.3. Negativ bewertete Rollen. Entsprechend den üblichen gesellschaftlichen Normen sind Mörder und andere Kapitalverbrecher im Erzählgut negativ bewertet (→ Mord). Allerdings geht auch von ihnen in Erzählungen und Balladen oft eine gewisse Faszination aus, wie etwa bei der Gestalt des mörderischen Blaubart (AaTh 311, 312: → *Mädchenmörder*)[64]. Erwähnt sei hier, daß es in den Erzählungen (und in der hist. Realität) nicht nur dominant männliche Vergehen, sondern auch typisch männliche → Strafen gibt (→ Hinrichtung)[65]. Andere moralisch negativ bewertete männliche Figuren in Erzählungen sind der → Aufschneider, der → Geizhals und → Wucherer, der Vergeßliche und der Zerstreute[66].

5. M.er als Erzähler und Zuhörer. M.er sind als → Erzähler und als Sänger gut dokumentiert[67]. Die von L. → Dégh formulierte Aussage, daß Erzählen als männliche Beschäftigung par excellence gelten kann[68], ist aber sicher in dieser allg. Form nicht gültig. Wichtige Differenzierungen ergeben sich durch den Kulturraum[69] und die Sozialschicht, bes. aber durch die bevorzugten Erzählgattungen und die Erzählgelegenheiten[70]: Frauen erzählen eher im häuslichen Raum (→

Spinnstube), M.er eher in öffentlichen Kontexten[71]. Dementsprechend waren bis ins 20. Jh. professionelle und öffentlich auftretende Erzähler[72] ebenso wie auch Sänger[73] fast ausschließlich M.er (cf. → Spielmann; → Bänkelsang; → Meistersinger).

Die Unters.en männlicher Erzähler zeigen, daß männliche und weibliche → Repertoires sich unterscheiden[74]. Bei den Märchen im engeren Sinne zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung zwischen Geschlecht des Erzählers und Typ des Märchens[75]. Es gibt nicht nur ein männliches Repertoire, sondern auch die alltäglichen Kommunikationsweisen, der Erzählstil und die erzählerische Verarbeitung von Erfahrung sind geschlechtsspezifisch[76], ebenso wie die Perspektive und → Weltanschauung von M.ern anders geprägt und Erzählungen oft Ausdruck von M.erphantasien sind[77]; auch die eigene → Lebensgeschichte wird von M.ern anders erzählt als von Frauen[78].

Typische Räume männlicher Erzählgemeinschaften sind entweder öffentlich (Kaffeehaus, Wirtshaus, Stammtisch, Reisen), oder es sind institutionelle Kontexte wie etwa Zünfte, Vereine, Militär[79] und → Gefangenschaft, zunehmend beim Sport, in Firmen und in Büros[80]. Das gilt bes. für Schwänke, Witze und erotische Folklore, deren Performanz vor allem im Wirtshaus, in intellektuellen M.ergesellschaften und bes. Studentenkreisen zu lokalisieren ist[81]; neben Witzen mit oft misogyner Tendenz werden auch solche erzählt, die andere M.er verspotten[82]. Doch auch Märchen wurden und werden in M.ergesellschaft erzählt, oft in erotischen Versionen, so etwa in Var.n zu AaTh 750 A: *Die drei → Wünsche*[83].

6. Autoren, Sammler, Forscher. Autoren, Dichter und Kompilatoren waren weitestgehend M.er. Der Einfluß dieser Tatsache auf die Erzähltradition ist bisher ebenso wenig untersucht worden wie der Umstand, daß auch die Drucker, Verleger und Kolporteure gedr. Erzählstoffe fast durchweg männlich waren[84]. Das gleiche gilt für die Sammler, Forscher und Editoren, wobei Holbek wohl mit einigem Recht annimmt, daß das Geschlecht des Sammlers ein signifikanter Faktor ist[85], denn es hat Einfluß auf den Zugang zu den Erzählern bzw. zu ihrem Milieu, möglicherweise auch auf die Deutungen der Märchen, Sagen, Schwänke und Witze[86].

[1] Coffin, T. P.: The Female Hero in Folklore and Legend. N. Y. 1975; Zipes, J.: Rotkäppchens Lust und Leid. Köln 1982; id.: „Little Red Riding Hood" as Male Creation and Projection. In: Dundes, A. (ed.): Little Red Riding Hood. L. 1989, 121–128; Stone, K. F.: Mißbrauchte Verzauberung. Aschenputtel als Weiblichkeitsideal in Nordamerika. In: Doderer, K. (ed.): Über Märchen für Kinder von heute. Weinheim/Basel 1983, 78–93; Bottigheimer, R. B.: Grimms' Bad Girls and Bold Boys. New Haven/L. 1987; Wienker-Piepho, S.: Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie. Ffm. u. a. 1988; Gobrecht, B.: Märchenfrauen. Von starken und schwachen Frauen im Märchen. Fbg/Basel [2]1996; Mallet, C.-H.: Am Anfang war nicht Adam. Das Bild der Frau in Mythos, Märchen und Sage. Mü. 1990; Köhler-Zülch, I.: Ostholsteins Erzählerinnen in der Slg Wilhelm Wisser. In: Fabula 32 (1991) 94–118; ead./Shojaei Kawan, C.: Schneewittchen hat viele Schwestern. Frauengestalten im europ. Märchen. Gütersloh [2]1991; cf. aber Löwis of Menar, A. von: Der Held im dt. und russ. Märchen. Jena 1912. – [2] Theweleit, K.: M.erphantasien. Ffm. 1977; Kahn, C.: Man's Estate. Masculine Identity in Shakespeare. Berk. 1981; Keen, S.: Feuer im Bauch. Über das M.-Sein. Bergisch-Gladbach 1992; Gilmore, D. G.: Mythos M. Mü. 1993; Blum, M./Schutzeichel, H. (edd.): M.sbilder. Entstehung und Umbruch männlicher Identität. Fbg 1994. – [3] Dorst, T./Ehler, U.: Eisenhans. Köln 1983; Suhrbier, H. (ed.): Blaubarts Geheimnis. Köln 1984; Feilhauer, F.: Blaubärtchen. Mü./Wien 1990; Mallet, C.-H.: Analyse des Grimmschen Märchens „Der starke Hans" [1953]. In: Laiblin, W. (ed.): Märchenforschung und Tiefenpsychologie. Darmstadt 1969, 214–234; id.: ... und rissen der schönen Jungfrau die Kleider vom Leib. Männlichkeitsmodelle im Märchen. Solothurn/Düsseldorf 1995. – [4] Bly, R.: Iron John. A Book about Men. Reading, Mass. 1990 (dt.: Eisenhans. Ein Buch über M.er. Mü. 1991); Jander, L.: Was den Frosch zum Prinzen macht. Märchen und Mythen für M.er neu gedeutet. Fbg/Basel 1994. – [5] cf. Rez. S. Wienker-Piepho zu Bly (wie not. 4) in Fabula 33 (1992) 302–307. – [6] cf. Kast, V.: M. und Frau im Märchen. Olten/Fbg 1983; ead.: Märchenpaare in ihrer Entwicklung. In: Liebe und Eros im Märchen. ed. J. Janning/L. Gobyn. Kassel 1988, 94–110; Siegmund, W.: Verliebt in ein Bildnis. ibid., 183–205; Segalen, M.: Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the 19th Century. Ox. 1983; Barta, I. u. a. (edd.): Frauen-Bilder, M.er-Mythen. B. 1987; Bottigheimer (wie not. 1); Tatar, M.: The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales. Princeton, N. J. 1987; Taggart, J. M.: Enchanted Maidens. Gender Relations in Spanish Folktales of Courtship and Marriage. Princeton, N. J. 1990; Günther, S./Kotthoff, H. (edd.): Von fremden Stimmen. Weibliches und männliches Sprechen im Kulturvergleich. Ffm. 1991; Tannen, D.: You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation. N. Y. 1990; Kotthoff, H.:

Das Gelächter der Geschlechter. Humor und Macht in Gesprächen von Frauen und M.ern. Konstanz 1995. – [7] cf. Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 604. – [8] cf. Legman, G.: Der unanständige Witz. Hbg 1970, 303–325. – [9] EM 4, 266. – [10] cf. Goody, J.: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Ffm. 1989; Segalen (wie not. 6). –

[11] Hausen, K.: Die Polarisierung der ‚Geschlechtercharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (ed.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stg. 1976, 363–393. – [12] cf. Segalen (wie not. 6) 155–172; Bottigheimer (wie not. 1). – [13] Segalen (wie not. 6) 155 sq. – [14] cf. Gesemann, G.: Heroische Lebensform. Zur Lit. und Wesensart der balkan. Patriarchalität. B. 1943 (Neuried 1979); Kaser, K.: Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan. In: Hist. Anthropologie 1 (1993) 93–122; Goody (wie not. 10) 41. – [15] cf. Moser-Rath, Schwank, 130–170. – [16] cf. Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977 (Mü. [2]1980); Neuberger, O.: Was ist denn da so komisch? Thema: Der Witz in der Firma. Weinheim/Basel 1988; Palmenfelt, U.: Stereotypical Characters in Erotic Jokes. In: Storytelling in Contemporary Societies. ed. L. Röhrich/S. Wienker-Piepho. Tübingen 1990, 147–153. – [17] cf. Moser-Rath, Schwank, 171–198. – [18] cf. ibid., 199–209. – [19] cf. Danckert, W.: Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe. Bern/Mü. 1963; Moser-Rath, Schwank, 247–261. – [20] Berendsohn, W.: Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den KHM der Gebrüder Grimm. Hbg 1921 (Wiesbaden [2]1968), 80–84; Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm./Bern 1979, 63; Moser-Rath, Schwank, 130–261; zur Figur des Schreibers als geiler, korrupter, unterwürfiger Diener der Herren cf. Wienker-Piepho, S.: Schriftlichkeit im Ethnotext. Volksdichtung über Schreiben und Schreiber. Habilitationsschrift (masch.) Göttingen 1996. –

[21] Heilfurth, G.: Bergbau und Bergmann in der dt.sprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. Marburg 1967. – [22] id.: Das Bergmannslied. Kassel/Basel 1954; Green, A.: Only a Miner. Studies in Recorded Coal Mining Songs. Urbana/Chic. 1972; Foner, P.: American Labor Songs of the 19th Century. Urbana 1975; Porter, G.: The English Occupational Song. Sth. 1992. – [23] cf. McCarl, R.: Occupational Folklore. In: Oring, E. (ed.): Folk Groups and Folklore Genres. Logan 1986, 71–89. – [24] cf. Mallet 1995 (wie not. 3) 13–28. – [25] Siegmund (wie not. 6); Mallet 1995 (wie not. 3) 76–80. – [26] ibid., 69–72. – [27] cf. Coffin (wie not. 1); Dekker, R./Pol, L. van de: Daar was laatst een meisje loos. Nederlandse vrouwen als matrozen en soldaten. Baarn 1981; Dugaw, D.: Warrior Women and Popular Balladry, 1650–1850. Cambr./N. Y. 1989; ead.: Female Sailors Bold. Transvestite Heroines and the Markers of Gender and Class. In: Creighton, M. S. (ed.): Iron Men, Wooden Women. Gender and Seafaring in the Atlantic World, 1700–1920. Baltimore/L. 1996, 34–54; Gobrecht (wie not. 1); Wienker-Piepho (wie not. 1); ead.: Immoral Bodies Beneath Moral Cloaks. Androgyny in German Popular Songs. In: Hoppál, M. u. a. (edd.): Eros in Folklore. Bud. 1995, 1–15. – [28] Mallet 1995 (wie not. 3) 161–175. – [29] cf. Kaser, K.: Die M.frau in den patriarchalen Ges.en des Balkans und der Mythos vom Matriarchat. In: L'Homme 5,1 (1994) 59–77. – [30] cf. HDA 7 (1935/36) 977 sq.; Hanika, J.: Die Tödin. Eine Sagengestalt der Kremnitz-Deutschprobener Sprachinsel. In: Bayer. Jb. für Vk. (1954) 171–184. –

[31] cf. Burkhart, D.: Aspekte des Weiblichen im bulg. Tier- und Zaubermärchen. In: Fabula 23 (1982) 207–220; Köhler-Zülch/Shojaei Kawan (wie not. 1) 112. – [32] Legman (wie not. 8) 602–619; Zapperi, R.: Der schwangere M. M.er, Frauen und die Macht. Mü. 1984. – [33] Kummer, B.: Männerkindbett. In: HDA 5 (1932/33) 1573–1576. – [34] Fromm, E.: The Forgotten Language. N. Y. 233. – [35] Moser, D.-R.: Schwänke um Pantoffelhelden oder die Suche nach dem Herrn im Haus (AT 1366, AT 1375). In: Fabula 13 (1972) 205–292; Legman (wie not. 8) 702–708. – [36] Röhrich, Redensarten, 746–748; Segalen (wie not. 6) 155 sq.; Metken, S.: Der Kampf um die Hose. Geschlechterstreit um die Macht im Haus. Ffm./N. Y. 1996. – [37] Karadžić, V.: Srpske narodne pjesme 1–4 (Serb. Volkslieder) [1824–62]. Belgrad 1973/74. – [38] Neumann, S.: Der mecklenburg. Volksschwank. B. 1964, 91–102; Berendsohn (wie not. 20) 82 sq. – [39] cf. Holbek (wie not. 7) 156. – [40] EM 4, 252. –

[41] EM 4, 262. – [42] Berendsohn (wie not. 20) 39. – [43] Holbek (wie not. 7) 161. – [44] cf. auch Burkhart (wie not. 31). – [45] Köngäs Maranda, E./Maranda, P.: Structural Models in Folklore and Transformational Essays. Den Haag/P. 1971, 23; Holbek (wie not. 7) 416–419. – [46] ibid., 434–445. – [47] cf. Wehse, R.: Männerfeindliche Tendenzen im Witz und Schwank? In: ZfVk. 75 (1979) 57–65. – [48] ibid., 63. – [49] cf. Horn, K.: Der aktive und der passive Märchenheld. Basel 1983; Holbek (wie not. 7) 328–338. – [50] Braun, M.: Das serbokroat. Heldenlied. Göttingen 1961, 7–27; Gesemann (wie not. 14). –

[51] cf. Mallet 1969 (wie not. 3); Harnack, G. A. von: Bemerkungen zu der Arbeit von C. H. Mallet, Analyse des Grimmschen Märchens „Der starke Hans" [1953]. In: Laiblin (wie not. 3) 235 sq.; Scherf, Märchenlexikon, 894–896. – [52] cf. Dorst/Ehler (wie not. 3); Bly (wie not. 4); Wienker-Piepho (wie not. 5); Scherf, Märchenlexikon, 251–257. – [53] Dorson, R. M.: American Folklore. Chic. 1959, 199–243; id.: America in Legend. N. Y. 1973, 57–121; Settle, W. A.: Jesse James Was His Name. Lincoln/L. 1966. – [54] cf. Uther, H.-J.: Zur Bedeutung und Funktion dienstbarer Geister in Märchen und Sagen. In: Fabula 28 (1987) 227–244. – [55] cf. Frenzel, Motive, 550–564; Marzolph, U.: Der Weise Narr Buhlūl in der modernen Volkslit. der islam. Länder. In: Fabula 28 (1987) 72–89. – [56] cf. Girtler, R.: Wilderer. Soziale Rebellen im Konflikt mit den Jagdherren. Linz

1988; Schulte, R.: Das Dorf im Verhör. Brandstifter, Kindsmörderinnen und Wilderer vor den Schranken der bürgerlichen Gerichte Oberbayerns 1848–1910. Reinbek 1989. – [57] Hobsbawm, E. J.: Bandits. L. 1969. – [58] Preußler, O.: Der Räuber Hotzenplotz. Stg. 1962; id.: Neues vom Räuber Hotzenplotz. Stg. [9]1971; cf. Pleticha, H. (ed.): Otfried Preußler. Werk und Wirkung. Stg. 1983. – [59] cf. Goody (wie not. 10) 256. – [60] Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977, 205–209. – [61] EM 3, 1098. – [62] EM 3, 1071 sq.; Wehse (wie not. 20) 109–115. – [63] cf. Legman (wie not. 8) 628–634. – [64] cf. Suhrbier, Feilhauer (wie not. 3); Tatar (wie not. 6); Mallet 1995 (wie not. 3) 161–175; Scherf, Märchenlexikon, 94–97; Uther, H.-J.: Der Frauenmörder Blaubart und seine Artverwandten. In: SAVk. 84 (1988) 35–54. – [65] cf. u. a. Quanter, R.: Die Sittlichkeitsverbrechen. B. 1925. – [66] cf. z. B. Röhrich (wie not. 16) 7, 30, 78, 182, 245. – [67] cf. Rosenberg, B. A.: The Art of the American Folk Preacher. N. Y. 1970; id.: Oral Sermons and Oral Narrative. In: Ben-Amos, D./Goldstein, K. (edd.): Folklore. The Hague/P. 1975, 75–101; Dorson, R. M.: Oral Styles of American Folk Narrators. In: id.: Folklore. Selected Essays. Bloom. 1972, 99–146; Glassie, H./Ives, E. D./Szwed, J. F.: Folksongs and Their Makers. Bowling Green 1972; Ives, E. D.: Joe Scott. The Woodsman-Songmaker. Urbana 1978; Lintur, P. V.: A Folk Narrator's Method of Characterization. The Transcarpathian Storyteller Andrij Kalyn. In: Dégh, L. (ed.): Studies in East European Folk Narrative. Bloom. 1978, 399–447; Romanska, C.: Djado Lako: A Representative Bulgarian Narrator. ibid., 367–397; Bronner, S.: „Let Me Tell It My Way". Joke Telling by a Father and Son. In: WF 43 (1984) 18–36; Bauman, R.: Story, Performance, and Event. Cambr./L. 1986; Stahl, S. D.: Literary Folkloristics and the Personal Narrative. Bloom. 1989; Herranen, G.: A Blind Storyteller's Perception of the World. In: Chesnutt, M. (ed.): Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek. Kop./Turku 1993, 113–120. – [68] cf. Dégh, L.: Folktales and Society. Bloom. 1969, 356 sq.; cf. Asadowskij, M.: Eine sibir. Märchenerzählerin (FFC 68). Hels. 1926, 24, 27 sq. – [69] cf. Holbek (wie not. 7) 156. – [70] cf. Köhler-Zülch (wie not. 1). – [71] cf. Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen 1993, bes. 83–146. – [72] cf. Abrahams, R. D.: The Training of the Man of Words in Talking Sweet. In: Bauman, R.: Verbal Art as Performance. Rowley, Mass. 1977, 117–132; Hrdlicková, V.: Japanese Professional Storytellers. In: Ben-Amos, D. (ed.): Folklore Genres. Austin/L. 1976, 173–190; Görög-Karady, V.: The New Professional Storytellers in France. In: Röhrich/Wienker-Piepho (wie not. 16) 173–184; Racy, A. J.: Heroes, Lovers, and Poet Singers. The Bedouin Ethos in Music in the Arab Near-East. In: JAFL 109 (1996) 404–424. – [73] cf. Lord, A. B.: The Singer of Tales. Cambr., Mass. 1960; Başgöz, I.: The Tale-Singer and His Audience. In: Ben-Amos/Goldstein (wie not. 67) 143–203; Roth, K.: Der bulg. Bänkelsang heute. In: Festschr. E. Klusen. Bonn 1984, 417–434. – [74] EM 5, 216. – [75] Holbek (wie not. 7) 405 sq. – [76] cf. Günther/Kotthoff, Tannen, Kotthoff (wie not. 6). – [77] Theweleit (wie not. 2). – [78] Stahl (wie not. 67) 29–49. – [79] Barden, T. E./Provo, J.: Legends of the American Soldiers in the Vietnam War. In: Fabula 36 (1995) 217–229. – [80] Dundes, A./Pagter, C. R.: Urban Folklore from the Paperwork Empire. Austin 1975; Neuberger (wie not. 16). – [81] EM 4, 269 sq. – [82] cf. Wehse (wie not. 47) 57–65. – [83] cf. Marzolph, Arabia ridens 1, 197–203. – [84] cf. etwa Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. 1970, 173–186; id.: Die Lesestoffe der Kleinen Leute. Mü. 1976, 47–49; Roth, K.: Märchen als Lesestoff für alle. Populare Märchenbüchlein in Bulgarien. In: Dona ethnologica Monacensia. Festschr. L. Kretzenbacher. Mü. 1983, 267–288. – [85] Holbek (wie not. 7) 155; cf. Köhler-Zülch, I.: Who Are the Tellers? Statements by Collectors and Editors. In: Fabula 38 (1997) (im Druck). – [86] ibid.; cf. Oring, E.: The Jokes of Sigmund Freud. Phil. 1984; Abrahams, R. D.: On Elephantasy and Elephantacide. In: id.: Analytic Essays in Folklore. Den Haag 1975, 192–205.

München Klaus Roth

Mann wird wegen seiner schönen Frau verfolgt (AaTh 465), episodenreiches Zaubermärchen, das eine Variation des Themas von der übernatürlichen Gattin darstellt. Meist ist AaTh 465 mit seinen Subtypen AaTh 465 A: *The Quest for the Unknown*, AaTh 465 B: *The Quest for the Living Harp* und AaTh 465 C: *A Journey to the Other World* in drei Abschnitte gegliedert:

(1) Ein armer junger Mann (Jäger, Fischer; der jüngste dreier Brüder) heiratet eine Frau mit übernatürlichen Fähigkeiten, die sich durch außergewöhnliche → Schönheit auszeichnet. (2) Ein Herrscher (Vater des Helden) beneidet ihn um seine schöne Frau (ist habgierig) und möchte sie in seinen Besitz bringen. Um sich ihres Ehemannes zu entledigen, denkt er (seine → Ratgeber) sich schwere → Aufgaben aus, die der Held mit Hilfe seiner Frau erfüllen kann. (3) Meist führt die letzte Aufgabe zur Vernichtung des Widersachers oder zu dessen Einsicht.

Die ältesten Belege zu AaTh 465 stammen aus Fernost. In China ist der Typ seit der Tang-Zeit (etwa 7. Jh.) bekannt[1], in jap. literar. Slgen wie *Nihongi*, *Nihon-Ryoi-ki* und *Sangoku denki* ist das Märchen bzw. sind Elemente daraus seit dem 8. Jh. anzutreffen, und

eine Dramatisierung von Junji Kinoshita zeugt noch heute von der Beliebtheit des Stoffs in Japan[2]. Für den arab. Bereich ist auf *Die Geschichte von dem Prinzen Ahmed und der Fee Perî Banû* in → *Tausendundeinenacht* hinzuweisen[3].

Am häufigsten ist AaTh 465 im osteurop. und asiat. Raum vertreten, daneben im Baltikum, in Südosteuropa und im Kaukasus; einzelne Belege stammen aus dem west- und nordeurop. Bereich, der jüd. Tradition, Ägypten, Afrika und Mittelamerika[4].

Die Var.n von AaTh 465 unterscheiden sich hauptsächlich durch die unterschiedliche Herkunft der Protagonisten, bes. diejenige der Frau[5]. Sie ist überwiegend von ungewöhnlicher Herkunft und erscheint zunächst meist in Tiergestalt (→ Tierbraut). Oft verbrennt der junge Mann die tierische Schutzhülle (→ Tierhaut) seiner Frau gegen ihren Willen[6] oder übertritt ein anderes (von ihr) aufgestelltes → Tabu[7] und löst dadurch den weiteren Handlungsgang aus (cf. AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*; AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*). Häufig sagt die Frau voraus, daß der Mann wegen dieser Tat Not und Leid ertragen müsse[8].

Eine tiergestaltige Braut erhält der Jüngling oft von Jenseitigen als → Belohnung[9]: vom Schlangenfürsten[10], Drachenkönig, Meeresherrscher[11] oder Herrn der Wölfe[12]. Der Held erbt einen Büffel, aus dem ein Mädchen im Federkleid wird[13], oder er erwirbt seine Braut selbst: Die von einem Jäger verschonte Taube ist die Tochter der → Baba Jaga[14], oder ein Fischer fängt eine Schildkröte, einen bes. schönen Fisch[15]. In einigen ostslav. Var.n ist es die Tochter der Sonne, die den Helden in Entengestalt anspricht[16]. In einer großen Var.ngruppe schießen drei Königssöhne auf Befehl ihres Vaters einen → Pfeil ab, um ihre Bräute zu bestimmen. Die beiden älteren Brüder erlangen Frauen aus standesgemäßen Häusern, der jüngste findet einen Frosch (Schildkröte, ‚Frau-Fisch'; cf. AaTh 402: → *Maus als Braut*)[17]. In weiteren Var.n stiehlt der Held der badenden → Schwanjungfrau das Kleid und zwingt sie, seine Frau zu werden, oder sie trägt es ihm (in ihrer Verzweiflung) an (AaTh 465 A)[18].

Auch wenn die Braut keine Tiergestalt hat, ist sie doch meist von übernatürlicher Herkunft: Die schöne Frau findet sich oft in Flußnähe[19], sie entsteht aus Elfenbein[20], ist der Siegerpreis aus dem Spiel gegen einen Übernatürlichen[21], wird vom Helden mit der Hilfe eines Fohlens von einer Hexe geholt[22], kommt aus dem Totenreich zurück[23] oder ist die Tochter eines Geisterkönigs[24].

Novellenähnlich sind Var.n von AaTh 465, in denen die Frau menschlicher Herkunft ist und der Held sie im Wald trifft[25], wo z. B. die Prinzessin ihren Liebhaber erwartete[26]. Sie ist in anderen Fällen eine von ihrem bösen Ehemann vertriebene Frau, die durch Gottes Erbarmen Glück und Reichtum in ihr neues Heim bringt[27]. Oft bleibt die Herkunft solcher Frauen auch unbekannt[28].

Im 2. Abschnitt von AaTh 465 will ein Herrscher (Gutsbesitzer, Magistrat) die verheiratete Frau meist wegen ihrer Schönheit besitzen, aber auch wegen ihrer außergewöhnlichen Klugheit[29] oder aus Habgier, weil sie über Wunderdinge verfügt[30]. Seine Gier wird oft erst durch Ratgeber (Wesir, alte Frau) oder Verwandte des Helden (Vater[31], der durch seine Frau oder Schwägerinnen aufgestachelt wird[32]; konkurrierender Bruder[33]) hervorgerufen. Auch innerhalb einer Männerfreundschaft kann der Zar seinen Freund, den Helden, um dessen Frau beneiden[34]. Meist sind die anstachelnden Personen mit denen identisch, die sich die schweren Aufgaben zum Verderben des Helden ausdenken (Wesir[35], alte Frau[36], aber auch schielender Trunkenbold[37]).

Die Aufgaben nimmt der Held widerspruchslos hin und kann sie nur mit Hilfe seiner übernatürlichen Gattin lösen. Sie steht ihm bei den ersten beiden Aufgaben meist allein bei oder schickt ihn – oft bei der letzten Aufgabe – zu ihren Verwandten, die dort wohnen, wo er sie gefunden hat. In einigen Var.n gibt sie ihm ein Wollknäuel, das ihm den Weg zeigt (cf. AaTh 874*: → *Ariadne-Faden*). Ist sie die Tochter der Baba Jaga, kennt der Held den Spruch, der das → Haus auf Hühnerfüßen für ihn öffnet[38]. Ist die Frau nicht übernatürlicher Herkunft, greift Gott[39] oder ein alter Mann[40] bei der Aufgabe ein, den Geisterkönig (Gott und die zwölf Apostel) zu einem Fest einzuladen.

Meist sind drei scheinbar unlösbare Aufgaben zu erfüllen, die überwiegend auch aus anderen Erzählkomplexen bekannt sind (→ Be-

währungsproben; → Freier, Freierproben). In mit AaTh 400 kontaminierten Var.n, in denen die Frau zu ihrem Vater flieht, muß der Held die vom Schwiegervater gestellten Aufgaben erfüllen[41]. Als am häufigsten auftretende Aufgaben lassen sich anführen:

Der Held muß – meist als dritte Aufgabe – eine → Jenseitswanderung unternehmen (Grundmotiv von AaTh 465 C), um dem Herrscher z. B. die Grabbeigaben seiner Eltern bzw. Großeltern zu holen[42]. Der Vater (Mutter) gibt dem Helden einen Brief aus dem → Jenseits mit, der ihn zu einem besseren Leben führen soll[43]. Auf dem Hinweg begegnet der Held unverständlich handelnden Menschen und erhält auf dem Rückweg die Erklärung (cf. AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels*)[44]. Die danach häufigste Aufgabe ist das Errichten eines bes. Bauwerkes (z. B. Schloß, Brücke, Kirche [Moschee], Straße aus Edelsteinen) in einer Nacht[45]. Für das Heer wird ein wunderbares Zelt (Teppich) verlangt, das in eine Hand passen, aber die ganze Armee beherbergen soll[46]. Eine weitere oft gestellte Aufgabe ist die Beköstigung von vielen Menschen (Tieren)[47]. Zuletzt muß der Held des öfteren einen daumenlangen Mann bringen, der meist ein mit übernatürlichen Kräften ausgestatteter Verwandter der Frau ist und dem Helden zu seinem Recht verhilft[48]. Eine oft auftretende letzte Aufgabe, meist als Auftrag einer Alten, ist: Geh wer weiß wohin und hole wer weiß was (AaTh 465 A). In einem russ. Märchen ist es der unsichtbare Šuru-muru, der alle sättigt, sonst ein unsichtbarer Gehilfe, der sich zum Schein gegen andere Wunderdinge (Knüppel, Beil) tauschen läßt[49].

Häufig verlangt der Herrscher, wundersame Dinge, Tiere oder Personen zu bringen: ein Kind, das 14 Sprachen versteht oder eine schwere Keule schwingen kann (→ Erwachsen bei Geburt)[50]; das → Lebenswasser, die Blume Eschwan oder einen bes. Apfel[51]; als letzte Aufgabe eine Geige, nach der alle tanzen müssen, bes. in der Var.ngruppe mit den auf des Vaters Geheiß rivalisierenden Söhnen[52]; Eier, aus denen verschiedene Tiere schlüpfen[53]; als dritte Aufgabe einen Topf mit einer Flamme, die die Augenbrauen eines reichen Nachbarn verbrennt, oder 120 ölfressende Monster[54]; das tobende Heer oder ein von selbst schlagendes Schwert[55]; Papiere von Sonne, Mond und Hölle[56]; Elfenbein, fünf Schuppen einer Lebewesen verschlingenden Schlange, sieben Korallen aus dem Maul eines Drachen auf der Zitterpappel am Nilufer[57]; → Löwenmilch oder bes. Tiere[58]; einen 100 Klafter langen Aschenstrick[59], eine Kuh aus Lehm[60]; eine große Bibel der Welt, die auf dem Daumen balanciert werden kann[61]; den Kater Bajun, der mit Märchen alle einschläfert, oder einen singenden Hahn[62].

Oft werden vom Helden außergewöhnliche Taten gefordert: Er muß sich im Kampf beweisen[63]; das Alter eines Bären erfragen und herausfinden, wie viele Hasen auf dem Bergrücken und im Wald leben[64]; einen Dev töten, dessen Tochter ihm den Sitz seines Lebens verrät (→ External soul)[65], sowie eine Königin mit starken Helfern erringen (cf. AaTh 513 A: → *Sechse kommen durch die Welt*)[66]; in kochendem Wasser (Stutenmilch, Pech) baden[67]; ein nicht gesehenes und nicht gehörtes Kunststück verrichten (cf. AaTh 465 A*: *The Fickle Wife and the General*)[68].

Des öfteren lassen sich Motivanalogien zu anderen Erzähltypen beobachten, wie z. B. zu AaTh 561: → *Alad(d)in*[69], AaTh 329: → *Versteckwette*[70], AaTh 875: *Die kluge → Bauerntochter*[71] oder zu Motivkomplexen wie Zum → Lachen bringen[72].

Die Art der schwierigen Aufgaben hängt oft mehr von den regional gebundenen Berufen des Helden (z. B. Fischer in griech., Jäger in mittelasiat. Var.n) ab, als daß sie von der Herkunft der Frau bestimmt ist[73]. Nur in seltenen Fällen versucht der Neider, den Helden durch direkten Mord (auf der Jagd, durch vergiftetes Bettzeug bzw. Essen) aus dem Weg zu räumen[74].

Im 3. Abschnitt von AaTh 465 führt meistens die zuletzt gestellte Aufgabe zum Tod des Widersachers[75]. Ein negativer Ausgang für den Helden ist selten[76]. Ein Paar trennt sich, als es den Verleumdungen der Leute Glauben schenkt[77]. In tuwin. Var.n und einer kaukas. schleicht sich eine dem Gegenspieler vertraute Alte in das Leben des jungen Paares und sucht es zu zerstören[78]. Einmal tötet der Held seine Braut als Rache für den Tod seiner Brüder[79].

Viele Var.n von AaTh 465 weisen bes. Einl.spassagen auf. In einer tuwin. Var. wird anfangs von einem Helden erzählt, der vor Sonnenuntergang bzw. Mondaufgang seine Arbeiten fertigstellen soll. Da trotz seines Bittens Sonne bzw. Mond auf- oder untergehen, bevor er seine Arbeiten verrichtet hat, erhält er keinen Lohn (Mot. H 1091)[80]. Bes. in osteurop. Var.n erhält er zum Lohn ein Pferd, der hl. → Georg schickt jedoch einen Wolf, der es frißt; oder er erhält einen Streifen Weizen, → Petrus schickt einen Hagelschauer; oder in den Buchweizen kommt der Frost, die Spatzen picken die Hirse etc.[81] Dafür bestraft er Sonne, Mond oder personifizierte Naturgewalten und in den zum Legendenmärchen tendierenden Var.n den hl. Georg, Petrus etc. Weitere Einl.en erzählen von einem Mann, der seinen Traum an den Helden verkauft[82], oder von ei-

ner kinderlosen Frau, die sich ein Kind wünscht, den späteren Helden[83].

Auffällig ist die mit wenigen Ausnahmen durchgängige antipatriarchale Tendenz[84], in traditionell landwirtschaftlich geprägten Gebieten, etwa Rußland, meist gekoppelt mit der Darstellung sozialer Nöte.

Der Erzähltyp AaTh 465 sollte im AaTh-Katalog nicht unter *Supernatural Tasks* (AaTh 460 A–485 B*), sondern unter *Supernatural or Enchanted Husband (Wife) or Other Relatives* (AaTh 400–459) erscheinen[85], denn im Grunde ist es die Frau, die im Mittelpunkt des Geschehens steht; nicht als Handelnde, so doch als Wegweisende. Nur die Frau weiß die schwierigen Aufgaben zu erfüllen, deren Ausführung eher sekundären Stellenwert hat. Sie veranlaßt darüber hinaus den Helden, z. B. einen Standort für ihr gemeinsames Haus zu bestimmen (baut das Haus selbst). Die Frau kennt außerdem die gefährlichen Aufgaben im voraus, die der Held nach seinem Tabubruch bewältigen muß. Sie sieht die Aufgaben auch als Weg zu ihrem gemeinsamen Glück. Neben dem formalen Helden ist sie die eigentliche Hauptperson, nicht nur Helferin oder Besitzobjekt.

[1] Eberhard, W.: Folktales of China. Chic./L./Toronto 1965, 207, 211. – [2] Seki, K.: Folktales of Japan. Chic. 1963, 170; cf. Ikeda, 139. – [3] 1001 Nacht 3, 7–84 (271. Nacht). – [4] Ergänzend zu AaTh 465: Ó Súilleabháin/Christiansen; Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Gašparíková, num. 92; MNK; BFP; Archiv G. A. Megas, Athen; Haboucha; Jason; Jason, Types; Gullakjan; Lőrincz; Ergis, num. 170, 173, 125, 111, 122; Jason, Indic Oral Tales; Ikeda; Ting; Choi, num. 206; Robe; Flowers; ergänzend zu AaTh 465 A: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Berze Nagy; Delarue/Tenèze (app.); Archiv G. A. Megas, Athen; Nowak, num. 115, 252; Marzolph *465 A; Gullakjan; Kurdovanidze; Sabitov; Ergis, num. 175; Lőrincz; Ting; Robe; ergänzend zu AaTh 465 B: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Kurdovanidze; Sabitov; Ikeda; ergänzend zu AaTh 465 C: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Archiv G. A. Megas, Athen; Lőrincz; Sabitov; Ting; cf. auch El-Shamy, H.: Folktales of Egypt. Chic./L. 1980, num. 3; Fuchs, P.: Afrik. Dekamerone. Erzählgut aus Afrika. Stg. 1961, 82–91. – [5] Megas, G. A.: Der um sein schönes Weib Beneidete. In: HessBllfVk. 49–50 (1958) 135–150, hier 143. – [6] Reichl, K.: Märchen aus Sinkiang. MdW 1986, num. 34. – [7] Altwallstädt, K.: Die blaue Rose. Mü. 1961, 113–119 (poln.). – [8] ibid.; Dolidze, N.: Volšebnye skazki. Tiflis 1960, 251–256; Bálázs, B.: Das goldene Zelt. B. 1956, 172–188 (kasach.); Bîrlea, O.: Antologie de proză populară epică 1–2. Buk. 1966, hier t. 2, 418 sq. u. a. – [9] Eberhard (wie not. 1) num. 25; Bîrlea (wie not. 8) t. 2, 426–428, 118–137; t. 1, 406 sq., 485–492; Folktales from China 1. Peking [2]1959, 77–89; Archiv für siebenbürg. Landeskunde 33 (1905/06) 510–513, num. 55. – [10] Taube, E.: Tuwin. Volksmärchen. B. 1978, num. 25, 34; Levin, I.: Märchen aus dem Kaukasus. MdW 1978, num. 12; Tietz, A.: Wo in den Tälern die Schlote rauchen. Buk. 1967, 510–517; Polívka 2, num. 21.2. –

[11] Sidel'nikov, V. M.: Kazachskie skazki 1. Alma-Ata 1958, num. 52; Popvasileva, A.: Tipološko podreduvanje na prikaznite od zbornikot na Lavrov-Polivka. Skopje 1983, num. 99. – [12] Reichl (wie not. 6); Veršinin, A.: Skazki narodov našej rodiny. Gor'kij 1962, num. 3. – [13] Dejun, L./Xueliang, T.: Yizu minjian gushi xuan (Ausw. der Folklore des Yi-Volkes). Shanghai 1982, 163–168, 405–414. – [14] Veršinin (wie not. 12) num. 4; ähnlich Chalilov, Ch.: Skazki narodov Dagestana. M. 1965, num. 37. – [15] Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. Ox. 1953, num. 18 b; Kúnos, I.: Türk. Volksmärchen aus Stambul. Leiden 1905, 82–87; Muhawi, I./Kanaana, S.: Speak, Bird, Speak Again. Palestinian Arab Folktales. Berk./L. A./L. 1989, num. 37; Hoogasian-Villa, S.: 100 Armenian Tales. Detroit 1966, num. 23. – [16] Mykytiuk, B.: Ukr. Märchen. MdW 1979, num. 2; Barag, L. G.: Beloruss. Volksmärchen. B. 1966, num. 30. – [17] 1001 Nacht (wie not. 3); Dawkins (wie not. 15) num. 18 a; Bogdanovič, D.: Izbranne narodne pripovijetke hrvatske i srpske. Zagreb (1914) [2]1930, num. 51; Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, num. 103; Karadžić, V. S.: Srpske narodne pripovetke. Beograd [4]1937, num. 3; Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y Nuevo Méjico 2. Stanford, Cal. [1957], num. 224; Paasonen, H.: Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. ed. E. Karahka/M. Räsänen. Hels. 1949, num. 14; Hoogasian-Villa (wie not. 15) not. zu num. 23; Šakryl, K. S.: Abchazskie narodnye skazki. M. 1975, num. 33; cf. Bgažba, Ch. S.: Abchazskie skazki. Suchumi 1959, 208–212; Sorokine, D.: Contes et légendes du Caucase. P. 1965, 41–59; Dolidze (wie not. 8). – [18] Doerfer, G.: Sibir. Märchen 2. MdW 1983, num. 1 (lamut.); Esche, A.: Märchen der Völker Burmas. Lpz. 1976, 441–468, 537–539; Loorits, O.: Estn. Volkserzählungen. B. 1959, num. 101; Taube (wie not. 10) num. 35; Severnorusskie skazki zapisjach A. I. Nikiforova. ed. V. Ja. Propp. M./Len. 1961, num. 107; Tietz, A.: Das Zauberbründl. Märchen aus den Banater Bergen. Buk. 1958, 153–161; Vatagin, M.: Mednovolosaja devuška. M. 1964, num. 9 (kalmück.). – [19] Dolidze, N.: Gruzinskie narodnye skazki. Tiflis 1956, 123–127 (= Die Zauberkappe. B. 1957, 158–166); Polívka 2, num. 21.1; Rédei, K.: Zyrian Folklore Texts. Bud. 1978, num. 1; Šejn, P. V.: Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkago naselenija severa-zapadnago

kraja 2. SPb. 1893, num. 81. – [20] Esche (wie not. 18) 294–301, 519. –
[21] Aitken, H./Michaelis-Jena, R.: Schott. Volksmärchen. MdW 1965, num. 8; Die Wunderblume und andere Märchen. B. 1958, 312–326 (turkmen.). – [22] Jones, H. W./Kropf, L. L.: The Folk-Tales of the Magyars. L. 1889, 262–277, 412–416. – [23] Leskien, A./Brugman, K.: Litau. Volkslieder und Märchen. Straßburg 1882, num. 42. – [24] Hermann, A./Schwind, M.: Die Prinzessin von Samarkand. Köln 1951, num. 11 (armen.); Finger, S.: Märchen aus Lasistan. Wien 1939, 185–188; Paasonen, H.: Mischärtartar. Volksmärchen. ed. E. Karahka. Hels. 1953, num. 15. – [25] Altwallstädt (wie not. 7). – [26] Paasonen (wie not. 24); Volkov, A. A.: Karakalpakskie narodnye skazki. Nukus 1959, num. 27. – [27] Noy, D.: Jefet Schwili erzählt. B. 1963, num. 22 (jüd. aus Jemen). – [28] z. B. Knoop, O.: Ostmärk. Sagen, Märchen und Erzählungen. Lissa 1909, num. 59; Heissig, W.: Mongol. Märchen. MdW 1963, num. 20; Kapełus, H./Krzyżanowski, J: Sto baśni ludowych. W. 1957, num. 28; Fansler, D. S.: Filipino Popular Tales. Boston/N. Y. 1921 (Nachdr. Hatboro 1965), num. 54; Lüders, E.: Buddhist. Märchen aus dem alten Indien. MdW 1921, num. 20; Dowojna-Sylwestrowicz, M.: Podania żmujdzkie 1. W. 1894, 46 sq., 70–72 (litau.). – [29] Bálázs (wie not. 8) 162–171. – [30] Taube (wie not. 10) num. 35; Peuckert (wie not. 17); cf. 1001 Nacht (wie not. 3); Hoogasian-Villa (wie not. 15) num. 15. –
[31] Dawkins (wie not. 15) num. 18 a; Amonov, R.: Tadžikskie skazki. M. 1961, 190–194; Levin (wie not. 10) num. 12, 27; Fuchs (wie not. 4); Rael (wie not. 17); Paasonen (wie not. 17); Sorokine (wie not. 17); 1001 Nacht (wie not. 3). – [32] Bogdanovič und Karadžić (wie not. 17). – [33] Bîrlea (wie not. 8). – [34] Velikorusskie skazki v zapisjach I. A. Chudjakova. ed. V. G. Bazanov/O. B. Alekseeva. M./Len. 1964, num. 1; Fansler (wie not. 28); Vatagin (wie not. 18) num. 21; Velder, C.: Märchen aus Thailand. MdW 1968, num. 46; Volkov (wie not. 26). – [35] Hermann/Schwind (wie not. 24). – [36] Bálázs (wie not. 8). – [37] z. B. Vatagin (wie not. 18). – [38] Afanas'ev, num. 215, 225; Veršinin (wie not. 12) num. 4. – [39] Lüders (wie not. 28). – [40] Dowojna-Sylwestrowicz (wie not. 28). –
[41] z. B. Bolhar, A.: Slovenske narodne právljice. Ljubljana [7]1974, 147–154; Esche (wie not. 18) 441–468. – [42] z. B. Loorits (wie not. 18); Archiv für siebenbürg. Landeskunde (wie not. 9); übereinstimmende Qu.: Haralampieff, K.: Bulg. Volksmärchen. MdW 1971, num. 29; Levin (wie not. 10); Von Prinzen, Trollen und Herrn Fro. Rheine 1961, 60–73 (griech.); Paasonen (wie not. 24); Reichl (wie not. 6); Bîrlea (wie not. 8) t. 2, 426–428; Knoop und Fansler (wie not. 28); Mykytiuk (wie not. 16); Velder (wie not. 34). – [43] z. B. Leskien (wie not. 23); Bálázs (wie not. 8); Haralampieff (wie not. 42); Fansler (wie not. 28). – [44] Sorokine (wie not. 17); Šejn (wie not. 19) num. 20; Levin (wie not. 10). – [45] z. B. Eberhard (wie not. 1) num. 25; Propp (wie not. 18) num. 107; Dowojna-Sylwestrowicz (wie not. 28) 70–72; Šakryl (wie not. 17); Kúnos (wie not. 15); Polívka 2, 21; Rédei (wie not. 19). – [46] Peuckert und Rael (wie not. 17); Hoogasian-Villa (wie not. 15); 1001 Nacht (wie not. 3). – [47] z. B. Dolidze (wie not. 19); Dawkins, Kúnos, Muhawi/Kanaana und Hoogasian-Villa (wie not. 15); Sorokine und Bogdanovič (wie not. 17). – [48] z. B. 1001 Nacht (wie not. 3); Levin (wie not. 10); Peuckert, Rael und Karadžić (wie not. 17); Hoogasian-Villa (wie not. 15) not. zu num. 23; Dawkins (wie not. 15) num. 18 a, 18 b. – [49] Bazanov (wie not. 34); Chalilov (wie not. 14); Veršinin (wie not. 12) num. 4; Propp (wie not. 18); Vatagin (wie not. 18); Šejn (wie not. 19) num. 20. – [50] Dolidze (wie not. 19); Haralampieff (wie not. 42); Kúnos (wie not. 15); Muhawi/Kanaana (wie not. 15); El-Shamy (wie not. 4). –
[51] Hermann/Schwind (wie not. 24); Rael und Peukert (wie not. 17); 1001 Nacht (wie not. 3); Finger (wie not. 24) 185; Dolidze (wie not. 19); Die Wunderblume (wie not. 21). – [52] Barag (wie not. 16); Altwallstädt (wie not. 7); Bîrlea (wie not. 8) t. 2, 426–428; Kapełus/Krzyżanowski (wie not. 28); Paasonen (wie not. 17); Šejn (wie not. 19); cf. Lurker, M.: Wb. bibl. Bilder und Symbole. Mü. [2]1978, 132 sq. – [53] Dolidze (wie not. 19); Barag (wie not. 16); Kúnos (wie not. 15). – [54] Eberhard (wie not. 1) num. 25; Folktales from China (wie not. 9) 77. – [55] Taube (wie not. 10) num. 35; Paasonen (wie not. 17); Aitken (wie not. 21). – [56] Leskien/Brugman (wie not. 23); Mykytiuk (wie not. 16). – [57] Hoogasian-Villa (wie not. 15) num. 15; Heissig (wie not. 28) num. 7; Reichl (wie not. 6). – [58] Die Wunderblume (wie not. 21); Heissig (wie not. 28) num. 7; Paasonen (wie not. 24); Šakryl (wie not. 17); Šejn (wie not. 19) num. 20. – [59] Heissig (wie not. 28). – [60] Polívka 2, num. 21.2. –
[61] Hoogasian-Villa (wie not. 15) not. zu num. 23. – [62] Veršinin (wie not. 12) num. 4; Noy (wie not. 27) num. 21. – [63] Heissig (wie not. 28) num. 7; Von Prinzen, Trollen und Herrn Fro (wie not. 42); Sidel'nikov (wie not. 11). – [64] Reichl (wie not. 6); Veršinin (wie not. 12). – [65] Finger (wie not. 24) 185. – [66] Hoogasian-Villa (wie not. 15) num. 15; Volkov (wie not. 26); Taube (wie not. 10) num. 38. – [67] Barag und Mykytiuk (wie not. 16); Bîrlea (wie not. 8) t. 2, 406 sq.; Jones/Kropf (wie not. 22) 262; Šejn (wie not. 19) num. 20. – [68] Dowojna-Sylwestrowicz (wie not. 28) 70–72. – [69] Amonov (wie not. 31). – [70] Taube (wie not. 10) num. 25; Veršinin (wie not. 12); Sidel'nikov (wie not. 11). –
[71] Loorits (wie not. 18); Heissig (wie not. 28); El-Shamy (wie not. 4); Bálázs (wie not. 8) 162–171; Bîrlea (wie not. 8) t. 2, 418 sq.; Tietz (wie not. 10) 510. – [72] Eberhard (wie not. 1) num. 20; Dejun/Xueliang (wie not. 13); Seki (wie not. 2) num. 48. – [73] Entgegen Thompson, S.: The Folktale. N. Y. 1946, 93. – [74] Amonov (wie not. 31); Finger (wie not. 24) 185. – [75] z. B. Taube (wie not. 10) num. 35; Dawkins (wie not. 15) num. 18 a; jedoch Haralampieff (wie not. 42) (kein Tod des Zaren); Hermann/Schwind

(wie not. 24) (König tritt Thron ab); Heissig (wie not. 28) (König ist die Sache leid); ibid., num. 7 (sie leben friedlich zusammen, nachdem der König vom Tiger zerbissen wurde). – [76] Sidel'nikov (wie not. 11). – [77] Rédei (wie not. 19). – [78] Taube (wie not. 10) num. 38, 34; Levin (wie not. 10) num. 21. – [79] Noy (wie not. 27) num. 21. – [80] Taube (wie not. 10) num. 35. –
[81] Barag und Mykytiuk (wie not. 16); Karlinger, F./Mykytiuk, B.: Legendenmärchen aus Europa. MdW 1967, not. zu num. 74; Loorits, O.: Der hl. Georg in der russ. Volksüberlieferung Estlands. B. 1955, 95–102. – [82] z. B. Hermann/Schwind (wie not. 24). – [83] Laographia 21 (1963) 141 sq., 472 sq., num. 8; Šakryl (wie not. 17) num. 30. – [84] Levin (wie not. 10) not. zu num. 12. – [85] Megas (wie not. 5) 148.

Heidelberg Kathrin Pöge-Alder

Mann, der seine Frau verließ (AaTh 891), Novellenmärchen über eine treue und kluge Frau, die es versteht, durch die gemeinsamen Kinder von ihrem Ehemann akzeptiert zu werden.

(1) Ein Prinz (Kaufmann) heiratet ein Mädchen, um sich für eine Beleidigung zu rächen (weil es sich als beste Frau für ihn angepriesen hat). Er verläßt sie unberührt (in der Hochzeitsnacht); manchmal macht er für seine Rückkehr zur Bedingung, daß sie einen Sohn von ihm geboren haben muß (Fohlen von seiner Stute erhalten; versiegelten Kasten mit Gold füllen).

(2) Sie reist ihm verkleidet nach (→ Verkleidung; manchmal zunächst in Männerkleidung) und animiert ihn unerkannt zu einem Liebesverhältnis (und läßt sich persönliche Gegenstände schenken), wird schwanger (kehrt nach Hause zurück) und gebiert einen Sohn (z. T. dreimaliges Nachreisen und Geburt von drei Kindern).

(3) Der Ehemann kehrt zurück (Der Ehemann wird durch einen inzwischen erwachsenen Sohn zurückgeholt; erfährt, daß seine Frau die Bedingungen erfüllt hat und versöhnt sich mit ihr) und will eine andere Frau heiraten. Am Hochzeitstag erscheint seine erste Frau mit ihrem Sohn (Kindern) und klärt ihren Ehemann über seine Abenteuer auf. Die neue Braut wird weggeschickt und noch einmal eine richtige Hochzeit gefeiert.

Das älteste Zeugnis von AaTh 891 stammt aus der ind. Lit.: aus → Somadevas *Kathāsaritsāgara* (11. Jh.) mit der Geschichte über den Meisterschelm Mūladēwa[1]; eine frühere ähnliche Geschichte stellt die Erzählung über Nimbawatī aus Daṇḍins Roman *Daśakumāracarita* (Ende 7./Anfang 8. Jh.) dar[2]. Nach W. Ruben könnten, da → Boccaccio (*Decamerone* 3,9) schon um 1350 den Stoff gestaltete, mündl. türk. Fassungen schon vor über 600 Jahren aus Indien nach Südosteuropa gelangt sein[3]. Der Stoff findet sich um 1550 bei → Straparola (7,1) und um 1635 bei → Basile (3,4). Shakespeare verarbeitete den Stoff zwischen 1601–04 in *All's Well That Ends Well.*

In der mündl. Überlieferung des 19. und 20. Jh.s findet sich AaTh 891 hauptsächlich auf dem ind. Subkontinent und in pers., arab., jüd., türk., griech. sowie ital. Var.n belegt[4].

Die handlungsauslösende Überlegenheit oder das offen gezeigte Selbstbewußtsein eines Mädchens, wodurch sich ein Mann in gleicher Weise angezogen wie gedemütigt fühlt, findet in den Var.n von AaTh 891 verschiedene Darstellungsformen[5]. In der ind. Fassung des Somadeva zeigt sich das Mädchen in aller Öffentlichkeit klüger und schlagfertiger als der Meisterschelm; daraufhin heiratet er es und, als die Braut in der Hochzeitsnacht den Spott weitertreibt, bestraft er sie durch Verlassen, wobei sie ihm droht, ihn von einem gemeinsamen Sohn gefangennehmen und zurückbringen zu lassen[6]. Analog verläuft die Anfangsphase in sizilian. Var.n, in denen das Mädchen dem Prinzen in der Öffentlichkeit eine Ohrfeige gibt und in der Hochzeitsnacht ihre Tat nicht bereut, sondern dem Prinzen statt dessen eine weitere Ohrfeige verspricht[7]. Grund für den Unmut eines Königs kann auch sein, daß er eine Königstochter in Männerkleidern nicht als Frau erkannt hat und sie ihn damit ärgert[8]. Manchmal beleidigt ein König ein Mädchen auch zuerst, das dann seinerseits mit einer Beleidigung antwortet[9]. Die Partner drohen einander: er damit, daß er sie heiraten und verlassen[10], einsperren[11] oder sogar töten[12] werde, sie dagegen verheißt ihm Prügel von seinem Sohn[13] oder sagt voraus, daß er seinen Sohn mit seiner Tochter verheiraten wolle[14]. Oft haben die gegenseitigen Drohungen geradezu den Charakter einer → Wette, wie eine griech. Erzählerin die Auseinandersetzung in einer Einfügung benennt[15]. In einigen wenigen Var.n verstößt der Mann seine Frau, weil sie ihm in der Hochzeitsnacht nicht zu Willen war[16].

Manche Var.n beginnen mit einem für AaTh 707: *Die drei goldenen → Söhne* charakteristi-

schen Motiv: Drei Schwestern unterhalten sich darüber, wen sie heiraten möchten, und werden belauscht; die jüngste Schwester, die vom König sprach, wird von ihm geheiratet, doch jungfräulich verlassen[17]. In einer arab. Var. hört ein sich immer wieder neu verheiratender Mann ein Mädchen sagen, daß er eben noch nicht die richtige Frau gefunden habe; er heiratet das Mädchen und verläßt es später[18]. Vor allem in solchen Var.n stellt der Ehemann Bedingungen für eine Rückkehr. In ind. Var.n stellt auch die Frau Bedingungen[19]. Anklänge an AaTh 875: *Die kluge → Bauerntochter* weisen Var.n auf, die zu Beginn von der klugen Antwort eines Mädchens auf die schwierige Frage des Herrschers berichten[20]. In einer russ. Var. entspricht die Vorgeschichte der Rahmengeschichte von → *Tausendundeinenacht*: Die Tochter des Wesirs kann den Herrscher von der Treue der Frauen überzeugen[21]. Eine bes. Ausprägung erfuhr eine jüd. Var., in der ein sterbender Rabbi seiner schwangeren Frau als Vermächtnis mitgibt, ihr gemeinsamer Sohn solle warten, bis seine Frau ihm ein Haus gebaut und ein Kind ohne sein Wissen geboren habe[22]. Mehrfach ist es der soziale Unterschied, der eine Verbindung beider verhindert hat; erst der gemeinsame Sohn ermöglicht die Hochzeit[23].

Der zweite Erzählabschnitt hat außerordentlich große Gemeinsamkeiten mit AaTh 879: → *Basilikummädchen*, bes. im türk. Raum[24]. Die in vielen Var.n auftretende märchentypische dreifache Wiederholung der Episoden (drei Reisen, drei Kinder etc.)[25] ist bei den ind. Var.n nicht anzutreffen. Die Frau verführt ihren Ehemann, um ein Kind zu bekommen, in unterschiedlicher Verkleidung: Sie tritt als schöne reiche Nachbarin, als gebildete Geliebte, Tänzerin[26] oder schwarze Sklavin[27] auf, trifft ihren Mann in einem Ausschank[28] oder aber nimmt zunächst eine männliche Identität an und spielt mit ihrem Mann Schach oder hat ihn zum Arbeitskollegen[29]. Von ihrem Ehemann als Liebhaber erhält die Frau oft Geschenke.

Im Schlußabschnitt von AaTh 891 dienen diese als → Erkennungszeichen: Durch sie erweist sich die Vaterschaft des erstaunten Ehemannes. In ind. Fassungen holt der Sohn den Vater heim: Er gibt sich zunächst nicht zu erkennen und zeigt sich schlauer als sein Vater, u. a. auch als → Meisterdieb (AaTh 1525 G)[30]. Die Söhne sind auch sonst mit bes. Fähigkeiten ausgestattet[31]. Vor allem in türk. und ital. Var.n arrangiert die Ehefrau die Wiedererkennung erst im letzten Augenblick, wenn sie mit ihren Kindern auf der Hochzeit ihres Mannes mit einer neuen Frau erscheint oder die Kinder allein zum Fest schickt[32].

Häufig in islam. Ländern aufgezeichnet, scheint AaTh 891 ein → Frauenmärchen zu sein. Stets erscheinen die Frauen den Männern in der → Ehe ausgeliefert: Der Mann erhält eine Art Verfügungsgewalt über die Frau[33]. Indem die Heldin jedoch den aktiven Handlungsteil übernimmt, kann sie als treue Ehefrau mit ‚ehelichen' Kindern das bestehende Sozialgefüge zu ihren Gunsten ausnutzen.

[1] Hertel, J.: Ind. Märchen. MdW 1953, num. 26. – [2] ibid., num. 23. – [3] Ruben, W.: „Ende gut, alles gut". Ein Märchen bei Indern, Türken, Boccaccio, Shakespeare. In: Belleten 25 (1945) 113–155, hier 139. – [4] Ergänzend zu AaTh: Cirese/Serafini; Archiv Megas, Athen; Haboucha; Jason; Jason, Iraq; Jason, Types; Fadel, A.: Beitr.e zur Kenntnis des arab. Märchens und seiner Sonderart. Diss. Bonn 1979, num. 70; Nowak, num. 354; Marzolph, cf. auch *891 B; Jason, Indic Oral Tales; cf. jedoch auch Potanin, G. N.: Kazak'-kirgizskija i altajskija predanija, legendy i skazki. Petrograd 1917, num. 42; Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni prikazni 3. Skopje 1989, num. 246; Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y Nuevo Méjico 1–2. Stanford, Cal. [1957], num. 25. – [5] cf. auch Ruben (wie not. 3) 142. – [6] Hertel (wie not. 1); cf. auch Bradley-Birt, F. B.: Bengal Fairy Tales. L./N. Y. 1920, 40–44 (Feilschen auf dem Markt). – [7] Pitrè, G.: Märchen aus Sizilien. ed. R. Schenda/D. Senn. MdW 1991, num. 9; Gonzenbach, num. 36; cf. auch Boratav, P. N.: Türk. Volksmärchen. B. 1967, num. 26. – [8] Unbescheid, G.: Märchen aus Nepal. MdW 1987, num. 23. – [9] Parker, H.: Village Folk-Tales of Ceylon 1–3. L. 1910–14, hier t. 2 [1914], 81–87. – [10] Radloff, W.: Proben der Volkslitteratur der nördl. türk. Stämme 6. SPb. 1886, 191–198 (Tarantschi); Schmidt, H./Kahle, P.: Volkserzählungen aus Palästina 2. Göttingen 1930, num. 92; Noy, D.: Jefet Schwili erzählt. B. 1963, num. 100 (jüd. aus Jemen); Bradley-Birt (wie not. 6); Bergsträsser, G.: Neuaram. Märchen und andere Texte aus Ma'lula. Lpz. 1915, 3–10. – [11] Pitrè (wie not. 7); Gonzenbach, num. 36; Parker (wie not. 9) t. 2, 81–87, cf. t. 3, 326; Rael (wie not. 4) (Schwiegermutter sperrt junge Frau ein, der Teufel bringt sie für eine Nacht hinaus); FL 11 (1900) 336–339, num. 10; Kúnos, I.: Materialien zur Kenntnis des rumel. Türkisch. 2: Türk. Volksmärchen aus Adakale. Lpz./N. Y. 1907, num. 21; Knowles, J. H.: Folk-Tales of Kashmir. L. 1888, 272–296

(Frau verläßt den Helden). – [12] Unbescheid (wie not. 8); Gonzenbach, num. 36. – [13] Unbescheid (wie not. 8); Parker (wie not. 9). – [14] Knowles (wie not. 11) 104–123. – [15] Klaar, M.: Tochter des Zitronenbaums. Kassel 1970, 131–135 (griech.); cf. auch FL (wie not. 11). – [16] Schmidt/Kahle (wie not. 10); Hertel (wie not. 2). – [17] cf. Haboucha; Klaar (wie not. 15). – [18] Fadel (wie not. 4). – [19] Ruben (wie not. 3) 144. – [20] Spies, O.: Türk. Märchen. MdW 1967, num. 57; Schmidt/Kahle, Radloff, Bergsträsser (wie not. 10). – [21] Potanin (wie not. 4); cf. auch Knowles (wie not. 11). – [22] Noy (wie not. 10). – [23] Laographia 16,1 (1956) 159 sq., num. 18; cf. Parker (wie not. 9) t. 3, 325–327 (Umgestaltung: Prinz liebt ein Mädchen, nicht die angeheiratete Frau, die ihn aber für sich gewinnen kann). – [24] Boratav (wie not. 7); Künos (wie not. 11); id.: Türk. Märchen aus Stambul. Leiden (1905), 159–163; cf. Ruben (wie not. 3) 136 sq. – [25] Gonzenbach, num. 36; Pitrè (wie not. 7); Spies (wie not. 20); Klaar (wie not. 15); Boratav (wie not. 7). – [26] Hertel (wie not. 1); Gonzenbach, num. 36; Pitrè (wie not. 7); Parker (wie not. 9) t. 2, 81–87; t. 3, 325–327; Klaar (wie not. 15); FL (wie not. 11). – [27] Fasi, M. el/Dermenghem, É.: Contes fasis. P. 1926, 48–59. – [28] Unbescheid (wie not. 8); Schmidt/Kahle (wie not. 10). – [29] Radloff (wie not. 10); Bergsträsser (wie not. 10); Potanin (wie not. 4); Boratav (wie not. 7); Noy (wie not. 10). – [30] Unbescheid (wie not. 8); Knowles (wie not. 11) 104–123; Steermann-Imre, G.: Unters. des Königswahlmotivs in der ind. Märchenlit.: Pañcadivyadhivasa. Wiesbaden 1977, 218–220; Parker (wie not. 9) t. 2, 81–87. – [31] Schmidt/Kahle (wie not. 10); Parker (wie not. 9) t. 2, 81–87. – [32] Ruben (wie not. 3) 140 sq. – [33] Ruben (wie not. 3) 141.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Mann vom Galgen (AaTh 366), eine in weiten Teilen Europas und Nordamerikas verbreitete Erzählung (Zaubermärchen, Sage), deren Struktur die beiden folgenden Grundformen aufweist[1]:

(1) Ein Mann (Frau, Kind) stiehlt die Leber (Lunge, Herz, Magen, Hintern) eines Gehenkten oder anderen Toten, seltener findet er Knochen auf dem Friedhof. Die Innereien werden von seiner Frau gekocht und von ihr (ihren Kindern), oft ohne zu wissen, um was es sich handelt, verzehrt. Der Gehenkte kommt in der Nacht als → Gespenst, beklagt sich über den Verlust, fordert das Geraubte zurück und bestraft den Täter (Esser), indem er ihn (in die Hölle) mitnimmt oder tötet.

(2) Ein Kind (Erwachsener) verliert durch Krankheit oder Unfall ein Bein (Arm) und bekommt einen goldenen (diamantenen) Ersatz. Das Kind stirbt, und die Eltern (Bedienstete, Totengräber etc.) schneiden das goldene Bein ab. In der Nacht kommt das tote Kind, beklagt sich über den Verlust des Beines und erhält es zurück.

Die Var.n der beiden Grundformen weichen teilweise erheblich vom Schema ab, ohne daß sich aus den Belegen eindeutige hist. oder ökotypische Besonderheiten ableiten ließen.

Gemeinsam ist den verschiedenen Fassungen von Typus 1 die → Rache des bestohlenen → Toten. Es ist Genußsucht (täglich frische Leber), Nachlässigkeit oder Vergeßlichkeit, die zum → Diebstahl motiviert. Z. B. verliert ein Kind das Geld zum Fleischkauf oder investiert es in Süßigkeiten, ein Mann vertrinkt das Geld im Wirtshaus oder ist zu faul, zum Geschäft zurückzugehen, nachdem er den Fleischkauf vergessen hat. Eine alte Frau, die überraschend Besuch bekommt, für den sie nichts zu Essen hat, behilft sich, indem sie Galgenfleisch holt[2]. Ferner versprechen sich Kranke Heilung, indem sie menschliche Eingeweide (auch als Ersatz für zu teure tierische Innereien) verzehren[3].

Bei Typus 2 dominiert Habgier, die oft damit entschuldigt wird, daß die Bestattung einer kostbaren Prothese unnütz sei. Frevelhafte Züge gewinnt ein solches Verhalten, wenn in dt. Var.n dem Toten auch noch das letzte → Hemd entwendet wird[4]. In jedem Fall fordert der Beraubte (als Gespenst) sein Eigentum zurück.

In Typus 1 und 2 ist es oft nur der Dieb, der die Erscheinung wahrnimmt, während seine Kinder (Frau) vergeblich die Ursache des Spuks zu ergründen suchen.

Zur Dramatik mancher Erzählung gehört, daß das Gespenst die Treppe Stufe für Stufe höhersteigt und sich verbal ankündigt oder von Nacht zu Nacht näherkommt, bis es am Bett des Diebes steht[5]. Dort entspinnt sich zwischen Dieb und Gespenst ein Dialog, der in einer Reihe von Var.n folgende Form aufweist:

„Wo sind deine Haare?" – „Die hat mir der Wind abgeweht." – „Wo sind deine Augen?" – „Die haben mir die Raben ausgehackt." – „Wo hast du deine Leber?" – „Die hast du gefressen."[6] Der Akzent liegt auf dem ‚du', womit der Moment erreicht ist, in welchem das Gespenst sich des Diebes bemächtigt. Mitunter geht der Dialog weiter: „Wer hat dich geschickt?" – „Die Teufel?" – „Um wen zu holen?" – „Dich [...]"[7].

Trotz der skrupellos ausgeführten Tat wird der Dieb seines Raubes oft nicht froh und ver-

weigert z. B. den Genuß des zubereiteten Menschenfleisches. Nicht selten muß der Dieb sein vorsätzliches Vergehen mit dem Tod bezahlen. Dagegen genügt in einer Var. die Rückgabe eines versehentlich mit dem Laub auf dem Friedhof aufgelesenen Menschenknochens, um den nächtlichen Spuk zu beenden[8].

Bei den meisten amerik. (seltener europ.) Var.n handelt es sich um → Horrorgeschichten, bei denen der Erzähler zum Schluß einen Zuhörer – gleichsam als Dieb – überraschend anschreit. Mitunter wird der Zuhörer auch im Bereich des geraubten Körperorgans gepackt, oder ein Helfer des Erzählers gibt ihm von hinten eine unerwartete Ohrfeige[9]. Beliebt scheint die Erzählung als effektvoller Abschluß eines Abends mit Gespenster- oder Gruselgeschichten[10].

Die Vorstellung von der Rache des bestohlenen oder verhöhnten Toten ist fast universell verbreitet. Bei AaTh 366 übernimmt diese Aufgabe ein Geist, den man als typischen → Wiedergänger bezeichnen kann, wie er vor allem in Sagen in Erscheinung tritt.

Da eine grundlegende Unters. zu AaTh 366 fehlt, sind Fragen der Genese, Verbreitung und Gattungszugehörigkeit noch nicht befriedigend geklärt. Die Mutmaßung, der Erzähltyp sei im 14. Jh. in Europa im Zusammenhang mit der Pest – als die Not zum Verzehr von Menschenfleisch gezwungen habe – entstanden, ist nicht stichhaltig[11]. Als literar. Motiv läßt sich die Rache von in ihrer Ruhe gestörten Toten seit dem MA. nachweisen[12]. Es fand im 17. und 18. Jh. durch Dramen eine starke Verbreitung[13]. In ihnen erscheint bereits das Sagenmotiv vom frevelhaft zu Gast geladenen Toten (bzw. dessen Standbild), der zum Essen kommt und seinen Gastgeber mit einer (tödlichen) Gegeneinladung beehrt (AaTh 470 A: → *Don Juan*)[14].

Eine fragmentarische Fassung von AaTh 366 (Typus 1) findet sich bei den Brüdern → Grimm (Bruchstück num. 1 [1822]). Ähnlichkeit mit der Var. vom Diebstahl eines Totenhemdes (Typus 2) besitzt → Goethes Ballade *Der Todtentanz* (1815), die auf einer Geschichte aus dem Thüringer Wald beruht, die ihm 1813 erzählt worden war[15]. In Nordamerika wird die Popularität von AaTh 366 (Typus 2) auf Mark Twain zurückgeführt, der 1897 eine Version u. d. T. *The Golden Arm* erzählt[16]. Durch Korrespondenz mit Twain war zuvor schon Joel Chandler Harris auf diese Erzählung aufmerksam geworden und hatte sie in *Nights with Uncle Remus* (1881; cf. → Uncle Remus) u. d. T. *A Ghost Story* publiziert[17]. In der Kinderfolklore Nordamerikas gehört AaTh 366 zu den bekanntesten Schreckgeschichten[18]. Bes. populär ist dort eine Var., bei der ein totes Tier den Verlust eines Körperteiles rächt[19]. In modernen Sagen findet eine Studentin vor Schreck den Tod, weil man ihr das Bein eines Toten ins Bett gesteckt hat, oder sie wird verrückt und knabbert an dem Arm[20]. Im ganzen läßt sich die Horrorgeschichte AaTh 366 eher als Sage denn als Märchen oder als eine Mischform beider Gattungen begreifen[21].

[1] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Arājs/Medne; van der Kooi; DBF A 2, 530 sq., 555 sq.; Delarue; Pujol; Camarena/Chevalier; Cirese/Serafini; MNK; Baughman; BFP; SUS; Sabitov; Schmidt, num. 2210; Robe; Ting. – [2] cf. BP 3, 478. – [3] MNK; cf. allg. HDA 2 (1929/30) 701–708. – [4] cf. Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, num. 285; Nimtz-Wendlandt, W.: Erzählgut der Kur. Nehrung. Marburg 1961, num. 115. – [5] cf. z. B. Bronner, S. J. (ed.): American Children's Folklore. Little Rock 1988, num. 29, 30. – [6] BP 3, 478; cf. DBF A 2, 530 sq., 555 sq. – [7] Berze Nagy. – [8] cf. Benzel, U.: Sudetendt. Volkserzählungen. Marburg 1962, num. 133. – [9] cf. Grider, S.: From the Tale to the Telling: AT 366. In: Folklore on Two Continents. Festschr. L. Dégh. Bloom. 1980, 49–56. – [10] cf. Knoop, O.: Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen. Posen 1893, num. 34. – [11] Grider (wie not. 9) hier 50. – [12] cf. z. B. Klapper, MA., num. 164. – [13] cf. Bolte, J.: Über den Ursprung der Don Juan-Sage. In: Zs. für vergleichende Litteraturgeschichte, N. F. 13 (1899) 374–398. – [14] cf. Müller/Röhrich, L 13–14. – [15] cf. Goethes Werke 1. Weimar 1887, 208 sq. – [16] cf. Twain, M.: How to Tell a Story and Other Essays. N. Y. 1902, 9–12; Hudson, W. M.: I Want My Golden Arm. In: Folk Travelers. Ballads, Tales and Talk. ed. M. Boatright u. a. Dallas 1953, 183–194; Burrison, J. A.: „The Golden Arm". The Folktale and Its Literary Use by Mark Twain and Joel Chandler Harris. Atlanta 1968. – [17] cf. Harris, J. C.: The Complete Tales of Uncle Remus. Boston/Cambr. 1955, 235–238. – [18] cf. Grider, S.: The Supernatural Narratives of Children 1–2. Diss. Bloom. 1976, hier t. 2, 587–600; ead. (wie not. 9) 51. – [19] cf. z. B. Botkin, B. A. (ed.): A Treasury of American Folklore. Stories, Ballads, and Traditions of the People. N. Y. [7]1949, 679 sq. – [20] cf. Brunvand, J. H.: The Baby Train. N. Y./L. 1993, 315–317. –

[21] cf. Ranke 1, 278 sq.; Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 51; Grider (wie not. 9).

München Daniel Drascek

Mann im Hühnerhaus (AaTh 1419 A), gehört wie AaTh 1419 C: *Der einäugige → Ehemann* zu der großen Gruppe der → Ehebruchschwänke, in denen die Frau mit einer → List den naiven Ehemann betrügt:

Der Ehemann kehrt unerwartet nach Hause zurück, während seine Frau mit ihrem → Liebhaber zusammen ist. Die Ehefrau redet ihrem Ehemann ein, er werde verfolgt, und bringt ihn dazu, sich im Hühnerhaus (Taubenhaus) zu verstecken. Nachdem sie ihn dort eingeschlossen hat, verbringt sie den Rest der Nacht ungestört mit ihrem Liebhaber, und ihr M. ist ihr dankbar, daß sie ihn vor seinen (angeblichen) Verfolgern gerettet hat.

Als Vorläufer von AaTh 1419 A gelten ein frz. Fabliau (12./13. Jh.)[1] sowie eine Novelle → Boccaccios (7, 7). In dem Fabliau verkleidet sich ein Ehemann als Liebhaber, um den vermuteten Ehebruch seiner Frau aufzudecken. Die Frau entdeckt die List und sperrt ihn in ein Zimmer. Den Dienern erzählt sie, dort sei ein aufdringlicher Liebhaber, und läßt ihn verprügeln. Nachdem sie die Nacht mit ihrem Geliebten verbracht hat, pflegt sie ihren Mann gesund, der nun an ihre Treue glaubt. Dem Verlauf des Fabliaus ähnlich ist die Novelle Boccaccios, die oft als AaTh 1419 A typisiert wird, aber das Element des eingesperrten Ehemanns nicht enthält, sondern nur die List der Ehefrau, die ihren M. verprügeln läßt (Mot. K 1514.4.1). Der Handlungsverlauf von Boccaccios Novelle erscheint u. a. auch in der mündl. Überlieferung der Finnlandschweden[2].

Den eigentlichen Ausgangspunkt für AaTh 1419 A bildet eine Fazetie bei → Poggio Bracciolini (num. 10). Slgen ital., frz. und dt. frühneuzeitlicher Autoren führen den Schwank in dieser Ausprägung an[3]. Die Var. der → *Cent nouvelles nouvelles* (num. 88) endet damit, daß die Frau ihren Ehemann aus dem Taubenhaus befreit, woraufhin er zurück auf das Feld geht und verspricht, lange Zeit nicht nach Hause zu kommen. Poggios Fazetie wurde in H. → Steinhöwels *Esopus* (num. 157) aufgenommen[4], ging jedoch nur z. T. in die Übers.en ein[5].

Schwanksammlungen des 17./18. Jh.s enthalten Var.n von AaTh 1419 A, die im wesentlichen dem Text bei Poggio entsprechen[6]; gelegentlich wird die List der Frauen hervorgehoben[7]. Bei H. W. → Kirchhof endet die Erzählung mit einem längeren moralischen Gedicht, in dem die negativen Folgen eines Ehebruchs durch die Frau aufgezeigt und Gottesfurcht angemahnt werden[8]. Auch J. A. → Conlin (1710) nimmt explizit moralischen Anstoß an dem Ehebruch der Frau; gleichzeitig wird durch die Analogie von Taubenhaus und Narrenhaus erklärt, warum der dumme Ehemann im Taubenhaus eingesperrt wird[9].

Seit Mitte des 18. Jh.s finden sich nur noch wenige Belege, u. a. ein Hinweis auf die russ. Märchensammlung von M. D. → Čulkov[10]. Die fünf rumän. Var.n aus Transsylvanien und der Walachei bezeugen AaTh 1419 A als populären Lesestoff. Sie weichen inhaltlich von der Fazetie Poggios ab[11]:

Eine junge Frau verliebt sich in den Nachbarn, den sie immer, wenn ihr Ehemann schläft, zu sich einlädt. Als Signal seiner Ankunft schlägt der Liebhaber mit einer Axt auf den Treppenabsatz. Eines Nachts hört der Ehemann den Schlag; der zur Rede gestellte Nachbar behauptet, mit der Frau über die Größe des Hauses gewettet zu haben und es deswegen ausmessen zu wollen. Der Ehemann glaubt ihm, und der Nachbar geht leise davon. In der folgenden Nacht erklärt der Liebhaber, er habe sehen wollen, ob er seine Kuh in den Stall der Nachbarn stellen könne. Das dritte Mal hört der Ehemann Schläge im Garten; aber während er nach draußen geht, schlüpft der Liebhaber ins Haus, und die Frau schließt die Tür ab. Der Ehemann beklagt sich bei seinem Paten, die Frau behauptet diesem gegenüber aber, daß ihr Ehemann bereits im Haus sei. So muß der Ehemann die Nacht im Hühnerhaus verbringen.

In einer anderen rumän. Var. bringt der Liebhaber einen Freund dazu, die Sau des Ehemanns zu stehlen. Nachdem er den Dieb verfolgt hat, läßt ihn seine Frau nicht herein, so daß er die Nacht im Schweinestall verbringen muß[12].

AaTh 1419 A entspricht traditionellen Grundmustern. Der Variation des Themas ‚Frauenlist übertrifft die Intelligenz der Männer' scheint zwar eine positive Einstellung gegenüber weiblicher Selbständigkeit und Durchsetzungsfähigkeit zugrunde zu liegen, eigentlich werden aber die traditionellen Geschlechterrollen bestätigt: Die Frau ist lüstern und findet auch gegen herrschende Konventionen Wege, ihr dominantes Sexualempfinden auszuleben. Der Ehemann ist dumm und hat

den Schaden verdient. Dabei macht sich der Schwank zwar oberflächlich über den Mann lustig, letztlich aber dient er der Bestätigigung misogyner Vorurteile.

[1] Le Grand [d'Aussy, P.-J.-B.]: Erzählungen aus dem 12. und 13. Jh. 5. Halle/Lpz. 1798, 97–101; cf. Bédier, 450. – [2] cf. Hackman, O.: Finlands svenska folkdiktning I A 2. Helsingfors 1920, num. 279. – [3] cf. Gastius, J.: Convivalium sermonum liber 1. Basel 1541, 199; Domenichi, L.: Facezie e motti. Florenz 1548, 100–103. – [4] Österley, H. (ed.): Steinhöwels Äsop. Tübingen 1873, num. 157; Dicke, G.: Heinrich Steinhöwels ‚Esopus' und seine Fortsetzer. Tübingen 1994, 46. – [5] Äsop/Holbek, num. 198. – [6] EM-Archiv: Fasciculus facetiarum 6 (1670), num. 18; Rottmann, Historien Schreiber 1 (1729), num. 95; Conlin, Narrn-Welt 6 (1710), 145 sq.; cf. Moser-Rath, Schwank, 126. – [7] EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 208; Zeitvertreiber (1685), 331 a; Lyrum larum lyrissimum (1700), num. 161. – [8] Kirchhof, Wendunmuth 3, num. 246. – [9] EM-Archiv: Conlin, Narrn-Welt 6 (1710), 145 sq. – [10] Čulkov, M. D.: Peresmešnik, ili slavenskie skazki 1–5. SPb. 1766–68 (nach EM 3, 186); cf. auch SUS 1419 A (unzutreffend). – [11] Stroescu, num. 3474. – [12] ibid. (Var. 3).

Nuuk Carsten Høgh

Mann ohne Kopf (AaTh 1225), kurzer Dummenschwank, der aus zwei oder drei Sequenzen besteht und wie andere Erzählungen dieses Genres die Unfähigkeit mancher Menschen illustriert, selbständig zu denken, in neuen Situationen die interne Logik von Fakten zu verstehen und entsprechend zu handeln.

(1) Einem Mann wird bei der Jagd, als er in die Höhle eines Bären (Wolfs) klettert, der → Kopf abgerissen (ein Fels erschlägt ihn[1]; sein Kopf bleibt zwischen Ästen hängen, cf. AaTh 1241: → *Baum tränken*[2]; als er ins Rohr einer Flinte schaut, schießt sein Bruder[3]). (2) Seine Begleiter finden den Leichnam ohne Kopf und fragen sich, ob der Mann je einen gehabt habe. Sie können sich lediglich an seinen Bart[4] erinnern. (3) Sie befragen die Ehefrau, die es auch nicht weiß, doch sich erinnert, daß sie ihrem Mann einmal (jedes Jahr) eine Mütze besorgte (daß beim Essen sein Bart wackelte[5]; daß der Barbier oft kam und ihn rasierte[6]) und er daher einen Kopf gehabt haben müsse.

AaTh 1225 ist vor allem durch Var.n aus dem Vorderen Orient und Europa, bes. Skandinavien und Südosteuropa, belegt[7]. Vermutlich gelangte der Schwank im späten MA. aus dem Orient nach Europa. Seit Mitte des 16. Jh.s ist er mehrfach literar. bezeugt: Er erscheint in Bearb.en von Hans → Sachs (1558) und Valentin → Schumann (1559) sowie Jacob → Frey (1556), der bereits eine mit AaTh 1241 kontaminierte Fassung bringt[8], die sich fast unverändert im → *Lalebuch* (1597) und in dem Druck *Die Schiltbürger* (1598) wiederfindet[9]. Als → Schildbürgerstreich wird AaTh 1225 in entsprechenden dt., ndl. und dän. Schwanksammlungen tradiert[10]. In Südosteuropa und im Vorderen Orient hat der Erzähltyp seit Ende des 19. Jh.s u. a. Aufnahme in die → Hodscha Nasreddin-Geschichten gefunden[11].

Es gibt zwei Arten von Hauptpersonen. Bei der ersten ist das Opfer ein → Dümmling, der der eigenen Gemeinschaft angehört[12]. Oft handelt es sich um eine Schelmenfigur (Nasreddin oder der Pope, der Grieche Barba Lias o Musulis[13], Djadu, der Dorfberater der Bulgaren[14], der Bürgermeister[15], der Rabbi von Helm[16]). In der griech. mündl. Überlieferung ist auch der Spruch bekannt: ‚Hat Barba Lias je einen Kopf gehabt?'[17] Sozialkritische Akzente werden dadurch erkennbar, daß die Dummenfigur gerade die (religiöse, weltliche oder altersbedingte) höchste Autorität im Dorf ist. Die zweite Art besteht in der kollektiven Identifizierung mit den Bewohnern einer Gegend, die als rückständig gelten (→ Ortsneckerei), oder mit Dörflern (→ Stadt und Land)[18], die als auf einer sozial niedrigen Stufe stehend angesehen werden. Aus den rumän. Var.n[19] wird ersichtlich, daß die Erzählungen in ländlichen Gegenden entstanden sind, in denen mehrere Bevölkerungsgruppen nebeneinander leben, wobei die Dummen keine Rumänen, sondern Angehörige einer anderen ethnischen Gruppe, z. B. Bulgaren, Serben, Székler oder Zigeuner, sind (ethnische → Stereotypen). Fast jedes Volk und jede ethnische oder soziale Gruppe hat im Lauf der Zeit verschiedene Gruppen, die als Alter ego funktionieren und den sozialen Umgang regeln. In der mündl. Überlieferung erlaubt dies immer die Verspottung und kann indirekt die Überlegenheit der eigenen Gemeinschaft beweisen.

[1] z. B. Eberhard/Boratav, num. 331. – [2] Christensen, A.: Molboernes vise gerninger. Kop. 1939, num. 19; Joisten, C.: Contes populaires du Dauphiné 2. Gre-

noble 1971, num. 204; Lorimer, D. L. R. und E. O.: Persian Tales. L. 1919, num. 23; Stroescu, num. 3837. – [3] Stroescu, num. 3838; Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 83. – [4] Schier, K.: Schwed. Volksmärchen. MdW 1971, num. 74. – [5] ibid.; Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 3). – [6] Laographia 4 (1913/14) 477, num. 1. – [7] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Rausmaa; Kecskeméti/Paunonen; Arājs/Medne; SUS; MNK; Stroescu, num. 3836–3838; BFP; Archiv G. A. Megas, Athen; Cirese/Serafini; Jason, Types; Nowak, num. 450 (3–5); Marzolph; Soboleva. – [8] cf. Frey/Bolte, num. 12; Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs 1. ed. E. Goetze. Halle 1893, num. 198; Schumann, V.: Nachtbüchlein. ed. J. Bolte. Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1976, num. 8. – [9] Das Lalebuch. ed. K. von Bahder. Halle 1914, num. 36; Bobertag, F.: Volksbücher des 16. Jh.s. Stg. 1890, 397 sq. – [10] Sinninghe; Christensen (wie not. 2); cf. Liungman, Volksmärchen, num. 1200. – [11] Hodscha Nasreddin, num. 374; Nastradin Hodža. Razni mnogo smešni prikazki. Plovdiv 1940, 19; zum Abdruck in populärer rumän. Lit. cf. Angaben bei Stroescu, num. 3836–3838. – [12] Kohl-Larsen, L.: Reiter auf dem Elch. Kassel 1971, 77 sq. (lapp.); Schier (wie not. 4); Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt. Jena 1892, num. 40; Tošev, K./Iljoski, V.: Makedonski narodni prikazni. Skopje [2]1951, num. 136; Stroescu, num. 3836 (Var. 8–10, 12–14); Šejn, P. V.: Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkago naselenija severo-zapadnago kraja 2. SPb. 1893, num. 144 sq. – [13] Laographia 13 (1951) 246 sq., num. 5. – [14] Stroescu, num. 3836 (Var. 2). – [15] Joisten (wie not. 2). – [16] Rugoff, M.: A Harvest of World Folk Tales. N. Y. 1949, 565–569 (nach Simon, S.: The Wise Man of Helm. N. Y. 1945); Krzyżanowski (Var. 3). – [17] Laographia (wie not. 13). – [18] Bošković-Stulli, M.: Istarske narodne priče. Zagreb 1959, num. 45; cf. Merkens (wie not. 12); cf. Waltinger, M.: Niederbayer. Sagen. Straubing [2]1927, 176–178; Lidzbarski, M.: Geschichten und Lieder aus den neu-aram. Hss. [...]. Weimar 1896, 129 sq., num. 15; Dirr, A.: Kaukas. Märchen. MdW 1920, num. 84 (tschetschen.). – [19] Stroescu, num. 3836 (Var. 1–2,4,5,7,11), num. 3837 (Var. 1,3), num. 3838.

München Marina Marinescu

Mann im Mond (Mot. A 751). Die menschliche Phantasie hat seit jeher die dunklen Flekken auf dem → Mond als Abbilder verschiedener Lebewesen interpretiert. Allg. sind Erzählungen, die das Aussehen des Mondes erklären, dadurch geprägt, daß er als Gottheit, Widerpart der → Sonne, Wohnsitz von Geistern, Gegenwelt oder Verbannungsort gesehen wird[1]. Obwohl sie ätiologischen Charakter besitzen und manchmal tatsächlich geglaubt werden[2], wollen die meisten dieser Geschichten nicht ernst genommen werden. Von der Vielfalt der im Mond erblickten Bilder[3] finden sich einige immer wieder in verschiedenen großen, einander überschneidenden Regionen. Weitverbreitet ist die Vorstellung von einem Mann (seltener Frau) im Mond[4]. Die Mondgestalten sind jedoch nicht immer anthropomorph. Die alten Griechen (z. B. Plutarch, *Moralia* 920 B – 945) erklärten das scheinbare Gesicht auf dem Mond mit der Schwäche der menschlichen Sehkraft, dem Glimmen eines Feuers oder einer Reflektionswirkung der Mondoberfläche[5].

Häufig anzutreffen ist der Gedanke, die Mondflecken stellten Menschen dar, die Wassereimer tragen. Im altnord. Mythos sind es zwei Kinder, die der Mond entführte, als sie Wasser aus einem Brunnen schöpften (Mot. A 751.7)[6]. Vorstellungen von anderen Wasserträgern, die z. T. aus → Strafe für Ungehorsam auf den Mond versetzt wurden, stammen von der nordamerik. Pazifikküste, aus Sibirien und Samoa, aus Japan (Ainu) und Neuseeland (Maori), aus Irland, Schweden und Deutschland[7]. In Finnland und in balt. Ländern besteht die Vorstellung, daß der Mann im Mond einen Eimer mit Teer trägt (Mondflecken als Teer; Mot. A 751.4), in anderen europ. Ländern sind Überlieferungen zu einer Frau im Mond, die ein Butterfaß trägt, aufgezeichnet[8].

In Europa und gelegentlich auch darüber hinaus[9] heißt es, der Mann im Mond sei als → Frevler wegen des Verstoßes gegen ein religiöses Gebot auf den Himmelskörper gebannt worden (Mot. A 751.1): Hartherzigkeit, Diebstahl, Arbeit (Besenbinden, Holzsammeln, Buttern, Spinnen) am Sonn- oder Feiertag[10]. Ein ausschreitender Mann auf dem Mond mit einem Bündel Reisig (Dornen) auf dem Rükken erscheint erstmals in einem Gedicht von Alexander → Neckam (1157–1217)[11]. Seit dem 19. Jh. wird diese Gestalt oft in Zusammenhang mit der bibl. Geschichte von dem Mann gebracht, der am Sabbat Holz sammelte und auf Gottes Geheiß gesteinigt wurde (Num. 15, 32–36)[12]. In den USA heißt es, der Frevler habe am Sonntag Strauchwerk verbrannt (Mot. A 751.1.1)[13]. Nach estn. Überlieferungen wird im Vollmond ein Ehepaar gesehen, das den Sonntag durch ein Bad entlei-

ligte[14]. Auch in der modernen Kinder- und Jugendliteratur erscheint das Bild vom frevelhaften Mann im Mond, so in dem bekannten dt. Kinderbuch *Peterchens Mondfahrt* (1912) von Gerdt von Bassewitz. In derartigen pädagogischen Fiktionen dient der wachsame Mond als eine sichtbare Gewissensinstanz[15].

Aus → Chaucers *Troilus and Criseyde* (1,147) und → Shakespeares *Tempest* (2,2) ist die Vorstellung belegt, daß der Mann im Mond auf die Erde kommt[16]. In Shakespeares *Midsummernight's Dream* (5,1) wird der Mann mit dem Reisigbündel von einem Hund begleitet[17]; Hunde als Begleiter (z. T. einer Frau) finden sich auch in Indien, China und Nordamerika (Mot. A 751.8.2)[18].

Unterschiedlich gewertete Gestalten der jüd. und christl. Überlieferung sind für den Mann im Mond gehalten worden (Mot. A 751.10): u. a. → Kain (cf. → Ewiger Jude)[19], Isaak[20], → Jakob (Mot. A 751.10.2), Josua (Mot. A 751.10.1), der hl. → Georg[21].

Die Vorstellung von einem → Hasen im Mond (Mot. A 751.2) ist möglicherweise in Zusammenhang mit der Ähnlichkeit der Sanskritwörter sasa (Hase) und sasanka oder sasadhra (Mond) zu sehen. Der hinduist. Mondgott Chandras trägt einen Hasen[22]. Eine buddhist. Erzählung (*Jātaka*, num. 316) schildert, daß der als hungriger Brahmane verkleidete Gott Sakka mehrere Tiere um Almosen bat. Die meisten brachten ihm etwas von ihrem eigenen Futter, aber der Hase, der nur Gras frißt, opferte sich statt dessen selbst durch einen Sprung ins Feuer, damit der Brahmane ihn essen könne. Der Gott löschte das Feuer und warf den Hasen auf den Mond, als leuchtendes Beispiel für alle sichtbar[23]. In einer mündl. Version aus Ceylon ist → Buddha der hungrige Bettler[24]. In anderen südasiat. Erzählungen flüchtet sich ein Hase vor Hunden (Jägern) auf den Mond[25]. Nach chin. Vorstellung zermahlt der Hase auf dem Mond Reis in einem Mörser, nach taoist. Auffassung die Bestandteile des Lebenselixiers (cf. → Lebenswasser)[26]. Das runde Bild des Mondhasen, das sich auf buddhist. Familienaltären findet, ist wohl für die Verbreitung dieser Überlieferung in Asien mitverantwortlich. Ein anderer Bezug besteht darin, daß der Hase, der angeblich niemals die Augen schließt (Mot. A 2461.1), wie der Mond wachsam ist[27]. Auch außerhalb des buddhist. Einflußbereichs, in Sibirien sowie in Nord- und Südamerika, werden im Mond Hasen (Kaninchen) gesehen[28].

Nach chin. Vorstellungen seit der Tang-Zeit (618–906) wächst auf dem Mond ein Baum: Ein Übeltäter versucht ständig, ihn mit der Axt zu fällen, doch so schnell er ihn abhackt, so schnell wächst er wieder nach[29]. Auch nach populären Überlieferungen aus Indien und den pazif. Inseln Samoa und Tonga befinden sich Bäume auf dem Mond, die u. a. angeblich sein Licht abschwächen (Mot. A 751.6, A 751.6.1, A 751.8.5, A 751.8.6, A 751.9.1).

Die Vorstellung eines → Frosches oder einer → Kröte auf dem Mond (Mot. A 751.3) ist bes. in China und Nord- wie Südamerika geläufig, aber auch auf den Salomon-Inseln und in der Bretagne bekannt[30]. Nordamerik. Indianer von der Nordpazifikküste bis in die westl. Prärien erzählen, daß das Tier auf den Mond geworfen wird oder ihm ins Gesicht (auf den Körper) springt (Mot. A 751.3.1), oft weil sich bei einer Versammlung auf der Erde kein Platz mehr findet[31]. Eine mexikan. Mondgöttin wird durch einen großen smaragdenen Frosch verkörpert, in Tibet denkt man sich den Mond als goldenen Frosch[32].

In Geschichten, die bes. in Südamerika[33], Australien[34] und Afrika[35] verbreitet sind, werden die Mondflecken als Markierungen (Male) erklärt (Mot. A 751.5). In einer Erzählung südamerik. Indianer identifizieren Schwestern ihren geheimnisvollen Liebhaber als ihren Bruder (→ Inzest), markieren ihn mit Farbe (Ruß), danach wird er auf den Mond verbannt (Mot. A 751.1)[36]. Die Markierung des inzestuösen Bruders erscheint ebenso in der weitverbreiteten Geschichte über das Geschwisterpaar Sonne und Mond (Mot. A 736.1.1). Auch am Schluß einer afrik. Überlieferung wird der Mond mit einem Mal gezeichnet: Der Mond sendet den Hasen aus, um den Menschen zu verkünden, daß auf den Tod die Auferstehung folge; aus Ärger über die Entstellung der Botschaft spaltet der Mond die Lippe des Hasen, woraufhin dieser in einigen Var.n den Mond zerkratzt (→ Götterbote, Kap. 2)[37].

[1] Oppelt, W.: Der Mann im Mond. Utopisch-phantastische Perspektiven von Heimat. In: Volkskultur und Heimat. Festschr. J. Dünninger. Würzburg 1986, 64–91; Slaughter, J. W.: The Moon in Childhood and Folk-Lore. In: American J. of Psychology 13

(1902) 294–318. – [2] Saintyves, P.: L'Astrologie populaire. L'influence de la lune. P. 1937, 296–301. – [3] Basset, R. u. a.: Les Taches de la lune. In: RTP 3–27 (1888–1912); Kunike, H.: Amerik. und asiat. Mondbilder. In: Mythol. Bibl. 8,4 (1916) 18–37. – [4] Beitl, R.: Wb. der dt. Vk. Stg. [2]1955, 532 sq. – [5] Gundel, W.: Mond. In: Pauly/Wissowa 16,1 (1933) 76–105, hier 87–89. – [6] Grimm, Mythologie 2, 598. – [7] Krappe, A. H.: The Lunar Frog. In: FL 51 (1940) 161–171, hier 167 sq.; Harley, T.: Moon Lore. L. 1885 (Nachdr. Detroit 1969), 36 sq.; Ó Giolláin, D.: The Man in the Moon. In: Papers 2. The 8th Congress for the Internat. Soc. for Folk Narrative Research. ed. R. Kvideland/T. Selberg. Bergen 1984, 131–137. – [8] RTP 19 (1904) 357; Baring-Gould, S.: Curious Myths of the Middle Ages. N. Y. 1894, 192; van der Kooi 777 A*. – [9] Ó Giolláin (wie not. 7). – [10] RTP 18 (1903) 435; 19 (1904) 94, 357; Harley (wie not. 7) 21–32; van der Kooi 777 A*; Stegemann, V.: Mond. In: HDA 6 (1934/35) 477–534, bes. 510–514; cf. ferner HDA 10 (1942) Reg. s. v. Mann im Mond; Cammann, A.: Märchenwelt des Preußenlandes. Schloß Bleckede 1973, 62 sq.; Kuchta, J.: Polskie podania ludowe o człowieku na księżycu (Poln. Volkssagen vom Mann im Mond). In: Lud 25 (1926) 38–51; Wolf, W.: Der Mond im dt. Volksglauben. Bühl 1929, 54–68; Röhrich, L.: Homo homini daemonum. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 346–361, hier 354 sq. –
[11] Menner, R. J.: The Man in the Moon and Hedging. In: J. of English and Germanic Philology 43 (1949) 1–14; Mantovani, M.: La lirica „Mon in the mon stond & strit" e la leggenda dell'uomo sulla luna. In: Quaderni di filologia germanica della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Bologna 2 (1982) 25–43. – [12] Opie, I./Tatem, M.: A Dict. of Superstitions. Ox./N. Y. 1989, 264. – [13] Halpert, H.: The Man in the Moon in Traditional Narratives from the South. In: SFQ 50 (1993) 155–170. – [14] HDA 1 (1927) 799 sq. – [15] Slaughter (wie not. 1) 306. – [16] Baring-Gould (wie not. 8) 189; Opie, I. und P.: The Oxford Dict. of Nursery Rhymes. L. 1975, num. 331. – [17] Köhler/Bolte 3, 597–600. – [18] Kunike (wie not. 3) 22. – [19] Emerson, O. F.: Medieval Legends of Cain. In: Publ.s of the Modern Language Assoc. 21 (1906) 831–929, hier 839–845; cf. auch EM 1, 13. – [20] HDA 4, 786. –
[21] Perczak, E.: Polski wątek folklorystyczny o św. Jerzym na księżycu (Das poln. Folklore-Motiv vom hl. Georg auf dem Mond). In: Lud 56 (1972) 198–212; Krzyżanowski, num. 1150 A. – [22] Grimm, Mythologie 2, 597. – [23] Lüders, E.: Buddhist. Märchen aus dem alten Indien. MdW 1961, num. 53. – [24] Grimm, Mythologie 2, 597. – [25] Elwin, V.: The Baiga. (L. 1939) Nachdr. Delhi 1986, 333; Emeneau, M. B.: Kota Texts 1. Berk./L. A. 1944, 65–69. – [26] Harley (wie not. 7) 63 sq., cf. 105 sq.; Tallqvist, K.: Månen i myt och dikt, folktro och kult. Hels. 1947, 167. – [27] Harley (wie not. 7) 67; Evans, G. E./Thompson, D.: The Leaping Hare. L. 1972, 207, cf. auch 111–126. – [28] Tallqvist (wie not. 26) 170; Kunike, H.: Das Kaninchen im Monde. In: Die Sterne (1925) 267–275. – [29] Eberhard, Typen, num. 25, cf. num. 163; Wilhelm, R.: Chin. Märchen. MdW 1958, num. 19; Eberhard, W.: Folktales of China. Chic. 1965, num. 54. – [30] Kunike, H.: Die Kröte im Monde. In: Die Sterne (1926) 79–83. –
[31] Boas, F.: Tales of the Salishan and Sahaptin Tribes. Lancaster/N. Y. 1917, 123 sq., 195, num. 9, 16; Lowie, R. H.: Myths and Traditions of the Crow Indians. N. Y. 1918, 52; Kroeber, A. L.: Gros Ventre Myths and Tales. N. Y. 1907, num. 21; Thompson, S.: Tales of the North American Indians. Cambr., Mass. 1929, num. 17, cf. num. 69. – [32] Krappe (wie not. 7) 169 sq. – [33] Wilbert, J./Simoneau, K.: Folk Literature of South American Indians. General Index. L. A. 1992, A 751.5, A 751.11+. – [34] Waterman A 751. – [35] Klipple A 751; cf. Harris, J. C.: Uncle Remus and His Friends. N. Y. 1920, 130–133. – [36] Wilbert, J.: Folk Literature of the Warao Indians. L. A. 1970, num. 17–19; cf. Steward, J. H.: Handbook of South American Indians 3. Wash. 1948, 93, 448; Harley (wie not. 7) 34, 57. – [37] Bascom, W.: African Folktales in the New World. Bloom./Indianapolis 1992, 145–154; Schmidt, num. 197.

Los Angeles Christine Goldberg

Mann: Der alte M. in der Schule (AaTh 1381 E, 1644), Schwankmärchen, in denen der Schulbesuch einem alten M. zu ersehntem Wohlstand verhilft. Die vor allem in Europa seit Mitte des 19. Jh.s belegten Erzähltypen AaTh 1381 E: *Old Man Sent to School*[1] und AaTh 1644: *The Early Pupil*[2] treten häufig miteinander verbunden auf und werden in Typenkatalogen z. T. gleichgesetzt.

Ein alter M. (Bauer, Tagelöhner, alter Vater) beschließt (wird von anderen dazu überredet), auf seine alten Tage noch in die Schule zu gehen. Auf dem Weg zur Schule (Rückweg) findet er einen Kasten (Börse, Tasche) voller Geld.

Die beiden Erzähltypen unterscheiden sich im folgenden:

Der konstituierende Zug von AaTh 1644 besteht in dem Vorwurf des Lehrers an den Mann, zu spät, d. h. in zu hohem Alter, zur Schule gekommen zu sein. Daraufhin kommt der Alte jeden Tag früher, bis er (im Morgengrauen) einen Schatz findet.

Für AaTh 1381 E ist der Dialog zwischen Finder und Verlierer charakteristisch: Von dem suchenden Besitzer (Amtsperson) befragt, antwortet der Alte, er habe den Fund bei seinem (ersten) Schulbesuch gemacht. Der Fragende denkt daher, daß es sich um einen anderen Schatz handele, da seiner erst vor kurzem verloren gegangen war. So verbleibt der Schatz beim glücklichen Finder.

Nur singulär geht der alte M. in die Schule, um die Zeit sinnvoll zu nutzen[3], oft ist für den Schulbesuch der Glaube ausschlaggebend, daß dadurch Arme reich würden[4]. So antwortet z. B. eine reiche Frau (Amtmann) auf die Frage, warum sie so gut zu essen hätten, ihr Mann (der Amtmann selbst) sei länger zur Schule gegangen[5]. Der alte M. wird auch von seinen Kindern[6] oder seiner zänkischen Frau[7] zur Schule geschickt, da er zu Hause nichts Nützliches verrichten kann. Mit dem Schatz in der Hand wird er zu Hause gut aufgenommen. Als Ausnahme ist eine ung. Var. anzuführen, in der ein Mann seine einfältige Frau in die Schule schickt[8].

In beiden Erzähltypen spielt ein zeitbezogenes → Mißverständnis die wichtige Rolle: Während in AaTh 1644 der alte M. den Lehrer mißversteht und als Folge den Schatz findet, so unterliegen in AaTh 1381 E diejenigen einem Mißverständnis, die den verlorenen Schatz suchen, und verhelfen dadurch dem alten M., den gefundenen Schatz behalten zu können. In manchen Var.n unternehmen Angehörige eine weitere Sicherung des gefundenen Schatzes: In Kombination mit AaTh 1831: cf. *Die geschwätzige → Frau* inszeniert die Frau einen Wunderregen, um die Aussagen ihres Mannes, der das Finden des Schatzes ausplaudert, noch unglaubwürdiger erscheinen zu lassen[9]. In ir. Var.n dient AaTh 1381 E oft als Einleitung zu AaTh 1600: *Der begrabene → Schafskopf*, vereinzelt in frankokanad. Var.n zu AaTh 1641: → *Doktor Allwissend*[10].

Um einen angeblichen Schatz handelt es sich hingegen in einer ukr. Var., die eine Kombination mit AaTh 982: *Die vorgetäuschte → Erbschaft* darstellt[11]: Vier Söhne schicken ihren alten Vater in die Schule, um ihn loszuwerden. Unterwegs im Wald klagt der Alte einem vorbeifahrenden Herrn sein Los. Dieser schenkt ihm eine mit Glas gefüllte Kassette, die seine Kinder als seine Hinterlassenschaft erst nach seinem Begräbnis öffnen dürfen.

Daß der gefundene Schatz auch den Wohlstand erhalten kann, erzählt eine kroat. Var.: Ein wohlhabender Mann gibt jedem im Dorf, erhält aber nichts zurück. Daher beschließt er, in die Schule zu gehen, um sich seine Ausgaben aufschreiben und zurückverlangen zu können. Am 2. Tag findet er auf dem Weg zur Schule einen großen Schatz. Nun verlangt er von keinem etwas zurück, gibt aber auch keinem mehr etwas ab[12].

Das Mißverstehen von Zeitangaben und die dadurch ermöglichte Bereicherung wird erzählerisch variiert: Statt eines Schulbesuchs handelt es sich um eine Hochzeit. Eine ung. Var. erzählt z. B. von der Heirat zweier verwitweter 70jähriger. Die alte Frau findet nach der Hochzeit eine Tasche und sagt aus, sie als Jungverheiratete gefunden zu haben[13].

Ein Beispiel, in dem das Mißverständnis für den Finder nicht zum gewünschten Erfolg führt, liefert eine dt. Var.[14]: Ein verwirrter Alter, der seinem Sohn das Geschäft abgeben mußte, folgt diesem mit dem ABC-Buch aufs Feld und findet einen Geldbeutel, den sein Sohn zum Wohl der ganzen Familie an sich nimmt. Aus Neid klagt der Alte den Sohn vor dem Richter an. Dieser gibt dem Sohn recht, denn als der Vater zur Schule gegangen sei, habe er keinen Sohn gehabt.

Diese Anekdoten zeigen die Launen des Glücks, das einer unverdient empfängt, aber auch zu nutzen verstehen muß.

[1] Ergänzend zu AaTh 1381 E: Ó Súilleabháin/Christiansen; Archiv van der Kooi, Groningen; Rausmaa; Arājs/Medne; Krzyżanowski; SUS; MNK; Stroescu, num. 4778; Robe. – [2] Ergänzend zu AaTh 1644: Arājs/Medne; Krzyżanowski; Gašparíkova, num. 213; SUS; Jason, Indic Oral Tales. – [3] DBF A 2, 140 sq. – [4] Saucier, C. L.: Folk Tales from French Louisiana. N. Y. 1962, num. 24 b; Aus der Heimat für die Heimat 5 (1909) 58–61; Neumann, S.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968, 159; Vrčević, V.: Srpske narodne pripovijetke ponajviše kratke i šaljive 2. Dubrovnik 1882, 23 sq. – [5] Wisser, W.: Plattdt. Märchen. N. F. MdW 1927, 300–302; Henßen, G.: Volk erzählt. Münster 1935, num. 256 (münsterländ.); Lintur, P. V.: Zakarpatskie skazki Andreja Kalina. Užgorod 1957, num. 28; Wossidlo, R.: Mecklenburger erzählen. ed. G. Henßen. B. 1957, num. 116; Schemke, M.: Wat Ohmke vertällt. Danzig 1924, 59–63; Berze Nagy 1645* (Var. 5). – [6] Janosch, H.: Unsere Hultschiner Heimat in Sagen und Märchen, Sitten und Gebräuchen. Ratibor 1924, 49 (= Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, 586 sq.); Popov, P. M.: Ukrainski narodni kazki, legendi, anekdoti. Kiev 1957, 384–387; Berze Nagy 1645* (Var. 1). – [7] Oberfeld, C.: Volksmärchen aus Hessen 1. Marburg 1962, num. 63; Soupault, R.: Frz. Märchen. MdW 1963, 257–259; Romero, S.: Folclore brasileiro 2. Rio de Janeiro [3]1954, 428–430 (Verweis auf port. und span. Var.n); Berze Nagy 1645* (Var. 2, 3); MNK. – [8] Berze Nagy 1645* (Var. 4); Kristensen, E. T.: Æventyr fra Jylland 2. Kop. 1884, 306–311 (AaTh

1381 A + 1381 E). – [9] Soupault (wie not. 7); cf. Gašparíková, num. 7, 131, 328, 534; Romero (wie not. 7). – [10] cf. Ó Súilleabháin/Christiansen 1381 E; Saucier (wie not. 4). – [11] Popov (wie not. 6). – [12] Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijtke i predanje Sinjske Krajine. In: Narodna umjetnost 5–6 (1967–68) 361 sq. – [13] Kovács, Á.: König Mátyás und die Rátóter. Lpz./Weimar 1988, 106 sq.; Gašparíková, num. 279. – [14] Pröhle, H.: Kinder- und Volksmärchen. Lpz. 1853, num. 60.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Mann: Der schwangere M. → Schwangerschaft

Mann als Sturmopfer (AaTh 973), zumeist als Sage oder Ballade überlieferte Volkserzählung von der Opferung eines Menschen auf hoher See, nachdem ein Schiff in einen heftigen Sturm geraten ist (→ Menschenopfer). Zugrunde liegt der Glaube, daß wegen eines Missetäters an Bord die ganze Schiffsbesatzung zu leiden hat, bis dieser ermittelt und über Bord geworfen wird (→ Frevel)[1]. Das früheste Zeugnis hierfür ist der Bericht des A. T.s über den Propheten → Jonas (*Jon.* 1, 1–16):

Jonas flieht vor dem Auftrag Gottes auf ein → Schiff. Das Schiff gerät in Seenot. In ihrer Angst werfen die Schiffer das Los, um den Schuldigen zu ermitteln, und es fällt auf Jonas. Er fordert die Seeleute auf, ihn ins → Meer zu werfen. Noch einmal versucht die Besatzung erfolglos, das Schiff auf den richtigen Kurs zu bringen. Nun ergreifen sie Jonas, werfen ihn ins Wasser, und der Sturm läßt nach.

Daß es in der antiken Welt generell als gefährlich galt, mit Gottlosen und Schuldbeladenen zusammen auf einem Schiff zu sein, ersieht man aus zahlreichen Qu.n (z. B. Xenophon, *Kyrou paideia* 8, 1, 25; Horaz, *Oden* 3, 2, 26). Der früheste germ. Beleg für AaTh 973 findet sich in den *Gesta Danorum* (Buch 8) des → Saxo Grammaticus:

Drei Segelschiffe Thorkills wurden wegen frevelhaften Verhaltens der Besatzung von Ungeheuern festgehalten und sollten nicht eher fortkommen, als bis sie für jedes Schiff einen Mann ausliefern würden. Thorkill fügte sich und gab drei durch das Los Bestimmte hin, um durch den Verlust dieser Wenigen die Sicherheit der Gesamtheit zu erkaufen. Darauf hatten sie guten Wind und segelten davon[2].

In der isl. *Hálfs saga* und der *Gautreks saga* sind ähnliche Begebenheiten überliefert, in denen ebenso wie im Bericht der *Gesta Danorum* eine persönliche Schuld der Geopferten keine Rolle spielt[3].

Die kontinentaleurop. Versionen sind stark christl.-legendär überformt, bes. der Bericht im *Dialogus miraculorum* des → Caesarius von Heisterbach. Dort spielt die Erzählung in Kreuzfahrerkreisen, und es kommt mehr auf die Sündenbeichte des Missetäters an als auf seine Opferung. Die Beziehung zur bibl. Parallele wird stets gewahrt, und in dem erläuternden Gespräch zwischen dem Novizen und dem Mönch wird ausdrücklich auf sie hingewiesen[4]. Züge der christl. Legende enthält auch eine ma. dän. Überlieferung, nach der das Schiff, das den Schädel des hl. Lucius transportierte, im Großen Belt in einen Sturm geriet, den der dort wohnende Troll hervorgerufen hatte. Nach dem Losentscheid ging ausgerechnet der Kanonikus, der die Reliquie trug, über Bord, aber mit der Hilfe des Heiligen wurde der Troll überwunden. Dies erzählt auch ein spätma. Legendenlied[5].

Ebenfalls der Jonas-Erzählung nachgebildet erscheint die Erzählung über Sadoc, einen Neffen des → Joseph von Arimathia, im frz. Prosaroman *Tristan le Leonois* (Hs. 15. Jh.)[6]. Aus dem Epos → *Huon de Bordeaux* schöpfte Christoph Martin → Wieland den Stoff seines Heldengedichtes → *Oberon*, in dem ein Sturm losbricht, nachdem sich Rezia und Hüon auf dem Schiffe ganz ihrer Liebe hingegeben haben[7]. Von Menschenopfern in Seenot handelt auch ein Schwank, in dem sich Betrunkene einbilden, auf dem stürmischen Meer zu fahren. Er wurde seit der Antike bis in die Neuzeit immer wieder neu bearbeitet und taucht in der dt. Lit. des MA.s im *Renner* Hugos von Trimberg (gest. nach 1313)[8] und schon vorher in dem Gedicht *Der Wiener Meerfahrt* auf (2. Hälfte 13. Jh.)[9]. Auf ein hist. Ereignis des Jahres 1252 bezieht sich eine holstein. Erzählung, die K. V. → Müllenhoff nach einem wiss. Provinzialbericht vom Jahr 1794 wie auch nach neuerer mündl. Überlieferung aufgezeichnet hat. Nach dieser Sage beruhigt sich die See erst, nachdem der Königsmörder über Bord geworfen ist[10]. In einem kroat. Märchen vom Ende des 19. Jh.s, das zum Typus der Erzählungen vom → dankbaren Toten (AaTh 505–508) gehört, wird der Held auf das Deck des Schiffes gelockt und unter dem Vorwand

ins Meer geworfen, das Schiff werde bei dem großen Unwetter sonst zugrunde gehen[11].

Von allen alten Zeugnissen hat der alttestamentliche Bericht zweifellos die größte Nachwirkung auf den neuzeitlichen Glauben gehabt. Ein Unglücksbringer heißt auch in der heutigen Seemannssprache ‚Jonas', und noch Anfang des 20. Jh.s gab es Kapitäne, die nach Verlassen des Hafens erst einmal festzustellen versuchten, wer als ‚Jonas' den Wind vertreibt oder gar Sturm hervorruft[12]. Nicht selten ist in der späteren Überlieferung das Menschenopfer durch ein Ersatzopfer (Tier, z. B. Hund)[13] oder durch Geld[14] abgelöst worden.

Von AaTh 973 existiert auch eine in Skandinavien, Schottland und Rußland verbreitete Balladen-Version. Hierzu gehört die von Ernst Moritz → Arndt u. d. T. *Herrn Peters Seefahrt* ins Deutsche übersetzte[15] schwed. Volksballade *Herr Peders Sjöresa*[16], deren ältester Beleg die dän. hs. Überlieferung *Hr. Peders skriftemaal paa Havet* (1590) ist[17]. Eng verwandt erscheinen die schott. Balladen *Brown Robyn's Confession*[18] und *Bonnie Annie*[19] sowie die russ. Ballade vom Kaufmann Sadko[20].

Außereurop. Belege von AaTh 973 verweisen darauf, daß der Glaube an eine Besänftigung des Sturmes durch Opfer möglicherweise weltweit verbreitet ist. Ähnliche Vorstellungen wie in Europa finden sich z. B. in der arab. Erzählung → *Hasan von Basra* (AaTh 938*)[21], im ind. Ökotyp AaTh 567 A: *The Magic Bird-Heart and the Separated Brothers* (cf. AaTh 567: *Das wunderbare → Vogelherz*) wie auch in ostasiat. Erzählungen (Korea, Japan)[22].

Für die kulturhist. Einordnung der geschichtlichen Belege, der Volksglaubenszeugnisse, Sagen und Lieder scheinen drei Gesichtspunkte von Wichtigkeit zu sein: (1) der Empfänger des Menschenopfers; (2) Losbrauch bzw. → Beichte und Sündenbekenntnis; (3) tragisches Ende oder Rettung des Geopferten.

(1) In den Texten, in welchen der Empfänger des Opfers personifiziert vorgestellt wird, ist er ein Jenseitswesen derjenigen religiösen Stufe, der die Erzählung angehört. Bei der Seefahrt des Jonas gilt dessen Gott Jahwe als Erreger des Sturmes und als Opferempfänger. Unabhängig davon haben sich in ma. und neueren europ. Überlieferungen heidnische Naturwesen als Opferempfänger erhalten. In vielen Fällen ist es einfach ‚die See', die kein Verbrechen duldet. (2) Das Loswerfen zur Ermittlung des Sünders kommt zum ersten Mal im bibl. Jonas-Bericht vor, der die spätere Überlieferung entscheidend beeinflußt hat. Wenn das Motiv des Loswerfens oder Würfelns fehlt, gesteht der Sünder während des Sturms freiwillig seine Missetaten. Dann wird das Geschehen anders, wenngleich ebenfalls christl., motiviert: Durch die Beichte hat der Sünder Verzeihung erlangt, und der Sturm hört auf. Diese Form der Erzählung, die in der Überlieferung der christl. Seefahrt bestimmend geworden ist, findet sich in den ma.-legendären Fassungen und den in ihren Ursprüngen noch dem MA. angehörigen Balladenfassungen des Nordens. Das Motiv der Beichte führt in den christl. Fassungen, die möglicherweise durch christl. Seeleute und Pilger verbreitet wurden, folgerichtig zur übernatürlichen Rettung des Opfers. Demgegenüber fehlt in den ältesten Qu.n des Nordens der Gedanke einer Sündenschuld des geopferten Menschen und somit auch das Motiv der demütigen Beichte ebenso wie das der wunderbaren Errettung. (3) Der tragische Schluß der Volksballaden und Sagen erscheint darum ursprünglicher als der gute Ausgang der Legendenfassungen. Die Fassungen mit tragischem Schluß sind auch in sich geschlossener, und so scheint die Ballade erst die Entwicklung von einem tragisch endenden zu einem Legendenlied genommen zu haben.

[1] allg. cf. Röhrich, L.: Die Volksballade von ‚Herrn Peters Seefahrt' und die Menschenopfer-Sagen. In: Märchen – Mythos – Dichtung. Festschr. F. von der Leyen. Mü. 1963, 177–212. – [2] Saxo Grammaticus. Die ersten neun Bücher der dän. Geschichte. Übers. H. Jantzen. B. 1900, 447 sq. – [3] Hálfs saga ok Hálfsrekka. ed. A. Le Roy Andrews. Halle 1909, 93 sq.; Die Gautrekssaga. ed. W. Ranisch. B. 1900, 27 sq. – [4] Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum 1. ed. J. Strange. Köln/Bonn/Brüssel 1851, 136 sq. – [5] Olrik, A.: Danmarks gamle Folkeviser 6. Kop. 1895–98 (Nachdr. 1967), num. 376. – [6] cf. Wesselofsky, A. N.: Das russ. Lied von Sadko – Sadok. In: Archiv für slav. Philologie 9 (1886) 282–292, hier 282 sq. – [7] Wieland, C. M.: Sämtliche Werke 23. Lpz. 1796, 15–23. – [8] Der Renner von Hugo von Trimberg 2. ed. G. Ehrismann. Tübingen 1909, 34–36, V. 10237–10280. – [9] Rosenfeld, H.-F.: Der Freudenleere. In: Verflex. 2 ([2]1980) 913–915. – [10] Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 16; cf. auch Grässe, J. G.: Sagenbuch des Preuß. Staats 2. Glogau s. a., num. 1253. –
[11] cf. Bošković-Stulli, M.: Pomorska tematika u našoj narodnoj književnosti (Die Meeresthematik in unserer Volkslit.). Zagreb 1962, 526. – [12] cf. Stammler, W.: Seemanns Brauch und Glaube. In: Dt. Philologie im Aufriß 3. ed. id. B. 1957, 1815–1880, hier 1819; Wossidlo, R.: Reise, Quartier, in Gottesnaam. Das Seemannsleben auf den alten Segelschiffen. Rostock [6]1954, 266–272; Schmidt, F.: Von den Bräuchen der Seeleute. Hbg 1947, 117 sq. – [13] Stammler

(wie not. 12). – [14] Heims, G. P.: Seespuk. Lpz. [2]1888, 52 sq. – [15] Arndt, E. M.: Sämtliche Werke 4. ed. H. Meisner. Lpz. s. a., 149–151. – [16] Arwidsson, A. I.: Svenska fornsånger 2. Sth. 1837, num. 67; cf. Geijer, E. G./Afzelius, A. A.: Svenska folkevisor 2. Sth. 1816, num. 16; Den medeltida balladen. ed. M. Arnberg. Sth. 1962, 175 sq. – [17] Olrik (wie not. 5). – [18] Child 2, num. 57. – [19] Child 1, num. 24. – [20] cf. Wesselofsky (wie not. 6); cf. Schirmunski, V.: Vergleichende Epenforschung 1. B. 1961, 23; SUS. –
[21] cf. Chauvin 7, 30. – [22] Ergänzend zu AaTh: Ikeda.

Freiburg/Br. Lutz Röhrich

Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau (AaTh 400)

1. Allgemeines – 2. Inhalt und Verbreitung der Redaktionen – 3. Herleitung – 4. Aussagewert und Deutungsversuche

1. Allgemeines. Weltweit verbreitet sind Märchen über die Ehe bzw. eheähnliche Verbindung eines Mannes mit einer übernatürlichen oder vorher verzauberten Frau, die aufgrund einer Störung der Beziehung verschwindet und nach einer beschwerlichen → Suche des Mannes wiedererlangt wird. Strukturparallel zu AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche* wird die vorübergehende → Trennung durch den Bruch eines → Tabus ausgelöst, den hier der Mann begeht (cf. Die gestörte → Mahrtenehe). Die Frau ist eine Jenseitige (zumeist himmlischer Herkunft) und besitzt außergewöhnliche, z. B. Reichtum erzeugende Fähigkeiten. Sie ist jedoch durch bes. Regeln eingeschränkt, häufig, weil sie als → Tierbraut auftritt.

Mythol. Hintergründe bzw. ökotypische Ausprägungen der Tierbraut, die Lebenssituation des irdischen Mannes sowie die Umstände der Brautgewinnung und des Tabubruchs, der den dramatischen Höhepunkt bildet, bedingen eine hohe Variationsbreite in der 1. Sequenz der Erzählung. Von auffallender Konstanz ist dagegen die vielepisodische Suchwanderung des 2. Teils.

Die internat. Forschung nahm für die Behandlung von AaTh 400[1] Einzelmotive oder Motivkomplexe zum Ausgangspunkt, vor allem die Geschichte der → Schwanjungfrau[2]. Über diese legte H. Holmström unter C. W. von → Sydows Anleitung 1919 eine auf der geogr.-hist. Methode basierende Abhandlung vor[3], die eine als Orientierung über eine größere Märchengruppe[4] konzipierte Monogr. darstellt und darüber hinaus Verbindungen zwischen Volksglauben und Volkserzählung berücksichtigt[5]. Da der Erzähltyp jedoch auch ohne das Schwanjungfrau-Motiv bestehen kann, läßt sich das Gesamtmaterial nur schwer klassifizieren. Holmström schlug eine Einteilung nach fünf Redaktionen vor, für die er vier Leitfassungen aus den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm (KHM 92, 93, 193 und 113) und den dort nicht enthaltenen Erzähltyp AaTh 465: → *Mann wird wegen seiner schönen Frau verfolgt* angab[6]. Abgesehen von den beiden zuletzt genannten, eigenständig zu behandelnden Gruppen ist die Forschung dieser Materialanordnung gefolgt[7]. Doch wurde bei der Beschreibung von AaTh 400 im AaTh-Katalog, im Gegensatz zum weiblichen Paralleltypus AaTh 425 sqq., nicht nach Subtypen untergliedert.

2. Inhalt und Verbreitung der Redaktionen. Das in Anlehnung an KHM 92: *Der König vom goldenen Berge*[8] von Holmström erstellte Schema der ersten Untergruppe lautet in etwa:

Ein Mann in einer Notlage (verarmter Fischer, Kaufmann) verschreibt unwissentlich dem Teufel seinen (ungeborenen) Sohn (→ Jephtha; → Kind dem Teufel verkauft oder versprochen). Als dieser nach Jahren übergeben wird, kann der Dämon aufgrund eines Abwehrzaubers nicht über ihn verfügen (AaTh 810: → *Fallstricke des Bösen*), weshalb der Junge auf einem Gewässer (in einer Einöde) ausgesetzt wird. Er gelangt in ein fremdes Land und findet ein einsames Schloß, wo ihm eine Königstochter in Schlangengestalt (cf. → Melusine) begegnet. Diese erlöst er durch das Erdulden von drei → Qualnächten und wird König. Als er seine Eltern besuchen möchte, gibt ihm die Gattin gegen ein bes. Versprechen (oft ein Redeverbot über die Ehe oder die Schönheit der Frau) einen → Ring, der ihn nach Hause versetzt. Dort wird er (zumeist von der Mutter) verleitet, das Gebot zu brechen, und zitiert seine Frau mit dem Ring herbei, welche diesen wegnimmt und den Mann (in Armut) zurückläßt. Der Held begibt sich auf die Suche nach ihr und trifft drei Riesen (Männer), die sich um ein magisches Erbe (Raubgut), einen unfehlbaren Degen[9], Tarnmantel (→ Tarnkappe) und um → Siebenmeilenstiefel, streiten (AaTh 518: → *Streit um Zaubergegenstände*). Indem der Held vorgibt,

den Streit schlichten zu wollen, stiehlt er die Zaubergaben und kann mit ihnen die Hindernisse zum Aufenthaltsort seiner Frau überwinden. Hier findet soeben die Hochzeit mit einem anderen Mann statt, die er (in → unsichtbarer Gestalt) stört, bis er sich als wahrer Ehegatte (Bräutigam) zu erkennen gibt.

Die variable Eingangsmotivik enthält sehr häufig den Erzählkomplex von ‚Kind dem Teufel verkauft oder versprochen', in dem hier ein Dämon dem Vater zu reichem Fischfang verhilft und dafür den Sohn erhält. Er klingt z. B. noch an, wenn der Held einfach über Bord geworfen wird[10]. Anstelle des Redetabus findet sich auch das Verbot, die nur nachts erscheinende Geliebte nicht anzuschauen, die dann schlafend beim Schein einer Kerze (Lampe) betrachtet wird, wobei Wachs in ihr Gesicht tropft[11]. Ähnlich handelt der Held in der tragisch endenden Erzählung KHM 137: *De drei schwatten Prinzessinnen*, die Holmström zu KHM 92 stellte[12]. In einer österr. Var. bezieht sich das Sehverbot auf eine Kammer, in die sich die Tierbraut zurückzieht[13].

Viele Belege enden mit der Parabel vom wiedergefundenen alten → Schlüssel, mit der die Ehefrau den neuen Bräutigam versöhnlich abweist[14]. In der von einem Soldaten mitgeteilten Fassung KHM 92 schlägt der zurückgekehrte Mann den Hochzeitsgästen den Kopf ab (AaTh 974: → *Heimkehr des Gatten*). Militärisches Erzählmilieu scheint in solchen Var.n durch, in denen die (auch in KHM 93: *Die Rabe* enthaltenen) Leiden der Qualnächte (durch Zerstückelung des Helden, Abhauen seines Kopfes etc.[15]) gesteigert sind, während die eigentliche → Geduldprobe der Suchwanderung zurücktritt. Typisch ist, daß der Mann nach dem Verlassenwerden ein paar eiserne Stiefel (mit eisernem Wanderstock[16]) vorfindet, die er auf der Suche abtragen soll (→ Abtragen der Schuhe). Wie in Holmströms übrigen Leitfassungen fehlt auch in KHM 92 die Motivik der drei wegweisenden Instanzen (→ Wegweisende Gegenstände und Tiere), welche ein konstitutives Element der meist breit erzählten Suchwanderung sämtlicher Redaktionen darstellt:

Der Held fragt einen → Einsiedler nach dem Aufenthaltsort der Gattin. Dieser ruft alle Landtiere herbei (→ Herr der Tiere), die den Weg jedoch nicht kennen. Beim Herrscher über die Fische ergeht es ihm ebenso. Auch die Vögel des dritten Tierkönigs sind unwissend, doch erscheint noch ein lahmender Adler (Storch[17], Schnapphahn[18]), der soeben vom Land der Gesuchten kommt und den Helden dorthin transportiert[19]. Mitunter nimmt der Held die Gestalt → dankbarer Tiere an[20]. Anstelle dieser Episode (im Anschluß daran) werden → Sonne, → Mond und die vier → Winde befragt. Der zuletzt herbeieilende Wind (der die bevorstehende Hochzeit mitteilt[21]) nimmt den Helden mit, der mit seinen Zaubergaben (Siebenmeilenstiefel, Tarnmantel) Schritt halten kann. Durch Verschmutzung der Brautwäsche stört der Wind die Hochzeit[22]. In einigen Var.n läßt sich der Mann von Dämonen (Riesen), die je einen Blutzoll fordern, über drei Meere tragen[23].

Der 1. Subtyp ist im wesentlichen durch norw.[24], dän.[25], fläm.[26], dt.[27] (bes. Schleswig-Holstein[28], Mecklenburg[29], Pommern[30], Posen[31] und Schlesien[32]), westslav.[33], österr.[34], ital.[35], rumän.[36], ung.[37], slov.[38], serb. und kroat.[39] Var.n belegt. In der kelt. Tradition z. B. und außerhalb Europas spielt er, von offenkundigen Übernahmen[40] abgesehen, keine Rolle.

Der 2., von Holmström in Anlehnung an KHM 93: *Die Rabe*[41] erstellte Subtyp unterscheidet sich hauptsächlich durch das Zentralmotiv des dreimal verschlafenen Stelldicheins (→ Rendezvous verschlafen), einen Verstoß, der sich ereignet, bevor die → Erlösungshandlung der 1. Sequenz vollständig abgeschlossen ist. Daher verwischt sich hier die Zweiteiligkeit der Struktur des Märchens, das ebenso als einteiliges mit stufenweiser Erlösung betrachtet werden kann:

Nach ihrer Erlösung muß sich die Jungfrau noch einmal entfernen und bittet den Mann, sie zu einer festgelegten Zeit an einem bestimmten Ort zu treffen. Eine alte Frau reicht dem Helden einen Schlaftrunk (-apfel) oder besticht dessen Diener, ihn mit einer → Nadel zu stechen, so daß er das Stelldichein dreimal verschläft. Die Jungfrau teilt ihm in einem Brief mit, wo und wie er sie finden kann (z. B. auf dem → Glasberg). Der Held begibt sich auf Suchwanderung (mit den typischen Episoden).

Die Rabengestalt klingt nur äußerlich an das Schwanjungfrau-Motiv an, sie rückt die Erzählung vielmehr in die Nähe der schwarzen, durch bestandene Qualnächte sukzessiv weiß werdenden Königstochter[42], die auch in AaTh 400 vorkommt[43].

Wie in KHM 93 fährt die Geliebte in anderen Var.n dieser Gruppe häufig mit einem verschiedenfarbigen Gespann vor, was der Held bei seiner Ankunft imitiert. Dieser die → Dreigliedrigkeit der Episode betonende Einzelzug

wird häufig variiert[44], mitunter auch durch den Versuch, das Verbot nach dem ersten Scheitern einzuhalten[45]. Der verräterische Diener wird z. T. aufgrund eines von der Jungfrau mitgeteilten → Rätsels hingerichtet[46]. Häufig wird das Märchen mit dem Motiv des desertierenden[47] bzw. entlassenen[48] → Soldaten oder des verarmten Spielers[49] eingeleitet. Nicht selten ist auch der Eingang mit der von einem Prinzen verfolgten Hirschkuh (AaTh 401: → *Prinzessin als Hirschkuh*)[50]. Dieser Subtyp ist in ganz Europa belegt[51].

Von weltweiter Verbreitung ist dagegen das Schwanjungfrau-Märchen als 3. Subtyp, der daher auch als Hauptversion[52] bezeichnet wird:

Der Held beobachtet, wie sich eine Schar heranfliegender Vögel (→ Schwäne, → Enten, → Gänse, → Tauben) an einem Gewässer niederläßt, das → Federhemd ablegt und in Gestalt schöner Jungfrauen badet. Er raubt der Schönsten das Tiergewand und zwingt sie so zur Heirat. Als die Gattin eines Tages das Federkleid entdeckt, fliegt sie (mit den Kindern) davon. Der Mann begibt sich auf Suchwanderung (mit den typischen Episoden).

Während in den ersten beiden Subtypen die Frau den Mann zur Erlösung und/oder Heirat bewegt, wird hier die Ehe vom Mann erzwungen. Deshalb bleibt die Bindung der Frau an ihre Herkunftswelt prägend, die daher die Trennung forciert. Andererseits verläuft die Ehe meist glücklich, so daß erst der Mann durch sein einem Tabubruch entsprechendes Fehlverhalten, das Flugkleid nicht sicher aufzubewahren, den alten Bindungskräften der Frau zum Durchbruch verhilft.

Als Leitfassung dieses Typs führt Holmström KHM 193: *Der Trommler*[53] an. Hier ist das Schwanjungfrau-Motiv jedoch nur als Einl. relevant:

Der Mann gibt der Jungfrau, nachdem sie ihm die Erlösungsbedingungen mitgeteilt hat, das geraubte Hemd zurück und macht sich auf die Suche nach dem Glasberg, den er nach einem Streit um Zaubergegenstände erreicht. Mit Hilfe der Jungfrau löst er drei unlösbare → Aufgaben einer Hexe, die er anschließend tötet. Vor der Hochzeit will der Mann seine Eltern besuchen. Die Frau bittet ihn, dabei ein Tabu zu beachten (die Eltern nicht auf die rechte Wange zu küssen; → Kuß). Der Mann bricht es mit der Wirkung, daß er die Geliebte vergißt. Als er eine andere Frau heiraten will, verhindert dies die wahre Braut, indem sie von der falschen drei → Nächte erkauft.

Für den Tabubruch büßt also die Frau, während die für AaTh 400 typische Suchwanderung in der 1. Sequenz verankert ist. KHM 193 ist daher nur partiell AaTh 400, überwiegend jedoch dem Erzählkreis der → *Magischen Flucht* (AaTh 313 sqq.) zuzuordnen, die hier mit AaTh 313 C: *The Forgotten Fiancée* endet. Doch bildet die eigentliche *Magische Flucht* mit Verwandlungen bes. in Nordost-[54] und Südosteuropa[55] häufig den Abschluß voll ausgeprägter Schwanjungfrau-Märchen (daher bestimmte Holmström als 4. Subtyp KHM 113: *De beiden Künigeskinner*), die teils mit der Einl. verknüpft sind, daß drei Söhne Saaten (Baumfrüchte) bewachen; nur der → Jüngste ist erfolgreich. Die Jungfrau entflieht oft, weil ihr eine Alte eine Haarlocke abgeschnitten hat[56]. In unzähligen Var.n wird die Begegnung durch das übertretene Verbot, eine Kammer zu öffnen, herbeigeführt (Das verbotene → Zimmer). Nicht selten wird das Motiv des verschlafenen Stelldicheins eingeflochten[57].

Das Schwanjungfrau-Märchen findet sich in ungezählten Slgen: Es ist in Island[58], Skandinavien[59] und auf dem Baltikum[60], bei Finno-Ugriern[61], in Irland[62], Mittel-[63] und Südosteuropa[64], auf dem Kaukasus[65], von Rußland[66] bis Nordostsibirien[67], bei den Eskimo[68], in Mittel-[69], Ost-[70], Süd-[71] und Vorderasien[72], in Nord- und Südafrika[73], Amerika[74], auf den Philippinen[75], in Malaysia[76], Indonesien[77] und Neuseeland[78] belegt. Die Typenkataloge subsumieren unter AaTh 400 auch tragisch endende Versionen, sofern die über die Sagenform (AaTh 400*: *The Swan Maid*) hinausgehende märchentypische Suchwanderung stattfindet. Solche Belege begegnen z. B. bei Armeniern[79] und bes. bei den Eskimo[80]. Auch gibt es Var.n, in denen das wiedererlangte Eheglück durch eine weitere, dann endgültige Störung getrübt wird[81].

In weiteren Kombinationen mit AaTh 400 findet sich anstelle der Lösung schwerer Aufgaben das morphologische Äquivalent des Drachenkampfes, wiederholt in Form von AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*[82]. Einen Grenzfall bildet der russ. Stoff um die → Heldenjungfrau Marja Morevna, die der unsterbliche Koščej entführt, nachdem ihm der Held eine verbotene Kammer geöffnet hat[83]. Eine weitere, bes. im vorderasiat. und südosteurop. Raum verbreitete Einl. stellt der Erzähltyp

AaTh 936*: → *Hasan von Basra* dar[84]. Hier stellt das Verhalten des bösen Magiers, den Helden in einer zugenähten Tierhaut[85] von Geiern auf einen hohen Berg tragen zu lassen, eine bes. Form der Aussetzung dar. Die *Geschichte des Juweliers Hasan von Basra* in → *Tausendundeinenacht*[86] bildet den ausführlichsten Beleg für AaTh 400. Hier ist auch das Motiv des die Schönheit der Gattin steigernden Tanzes im Federkleid enthalten[87]. Möchte ein Herrscher die Frau wegen ihrer Schönheit besitzen und sucht deshalb ihren Gatten zu vernichten, liegt eine Kontamination mit AaTh 465 vor (Holmströms 5. Subtyp). Diese Verbindung häuft sich bes. in Finnland[88]. Schließlich zeigen benachbarte Tierbrautmärchen, neben AaTh 401 bes. AaTh 402: → *Maus als Braut*[89], ähnliche Strukturen wie AaTh 400.

3. Herleitung. Die Forschungsergebnisse zur Herkunft von AaTh 400 sind z. T. veraltet, da sie nicht das Gesamtmaterial und die allen Redaktionen gemeinsame Grundstruktur berücksichtigen[90]. Als frühestes Zeugnis wird häufig der Purūravas-Urvaśī-Mythos angeführt. Aus einem Hymnus des altind. *Ṛgveda* (10,95)[91], der ältesten der vier vedischen Slgen (mindestens 8.–6. Jh. a. Chr. n.), ist er bloß z. T. erschließbar. Ausführlicher ist die Prosafassung im später entstandenen *Satapathabrāhmana* (11,5,1)[92]:

> Urvaśī, eine der himmlischen Apsaras (in Gestalt von Enten badende ‚Wasserwandlerinnen'[93]), ehelicht König Purūravas unter den Bedingungen, daß er dreimal täglich den Beischlaf mit ihr vollziehe, niemals jedoch gegen ihren Willen, und daß sich der Gatte niemals nackt vor ihr zeige. An ihrem Lager ist stets ein Schaf mit zwei Lämmern angebunden. Als Urvaśī schwanger wird, beschließen ihre himmlischen Brüder, die Gandharvas (Winde), sie zu entführen. Sie stehlen die Lämmer, als der König gerade nackt ist, der jedoch erst reagiert, nachdem ihn die Frau der Feigheit bezichtigt hat. In diesem Moment erzeugen die Gandharvas einen Blitz, so daß Urvaśī den nackten Gatten erblickt. An einem Lotusteich findet er die Entflohene in Gestalt einer Ente wieder.

Sehtabu und Blitz erinnern an Semeles Betrachtung des → Zeus und an → Apuleius' *Amor und Psyche*[94]. Doch wird in dem ind. Beleg die Trennung, wie es dem Typ der Schwanjungfrau entspricht, von der Frau gewünscht, die nämlich später den Gatten kritisiert, er habe sich als ‚König ihres Leibes' (*Ṛgveda* 10,95,5) aufgeführt. Im *Harivaṃśá* (Kap. 26) ernährt sich die Nymphe nur von Milch[95].

Das Motiv des Federkleid-Raubes ist im pers. *Bahār-e Dāneš* enthalten, in dem eine → Peri durch Wegnahme des Taubengewands zur Heirat gezwungen wird; sie findet das Kleid später wieder und flieht[96]. Ebenfalls als Taube erscheint die Geliebte in der *Geschichte von Dschanschâh* in *Tausendundeinenacht*[97]. Hier ist die für AaTh 400 typische Suchwanderung mit den wegweisenden Instanzen enthalten, und zwar mit dem Motiv des Herrn der Tiere, der auch über Dämonen regiert. Von ähnlichen Herrschern (über Erdreiche) wird die Suche in der *Geschichte des Juweliers Hasan von Basra* geleitet, die zudem die Streitschlichtungsmotivik (in Umkehrung der typischen Reihenfolge) aufweist.

In → Somadevas *Kathāsaritsāgara* löst Purūravas die Trennung von Urvaśī aus, indem er ihre Tanzkunst rühmt, die nicht einmal der Tanzlehrer der Apsaras kenne[98]. Ähnlich läßt sich Ritter Lanval im gleichnamigen Lai der → Marie de France[99] dazu hinreißen, seine Fee vor der um ihn werbenden Gemahlin des Königs Artus anzupreisen: Sie sei die Schönste der Welt, so daß ihre letzte Zofe die Königin noch an Schönheit übertreffe[100]. Wie im anonymen *Lai de Guingamor* (in dem das Verbot der Feengeliebten, eine irdische Speise zu essen, mißachtet wird)[101] gelangt der Held am Ende in die Jenseitswelt zurück. Doch fehlt die Suchwanderung, die auch im anonymen *Lai de Graelent*[102], das den *Lanval*-Stoff ohne arthurischen Rahmen darbietet, kaum anklingt: Graelent muß der gekränkten Geliebten demütig folgen, die ihm erst verzeiht, nachdem er zweimal fast ertrunken ist[103].

Der *Lanval/Graelent*-Stoff wurde ins Mittelniederländische, Mittelenglische[104] und Altnordische übertragen. In der *Lanval*-Adaption Konrads von Stoffeln (2. Hälfte 13. Jh.), dem mhd. Versroman *Gauriel von Muntabel*[105], büßt der Held den Tabubruch, indem er in ein entstellendes Siechtum verfällt. Erst nach einem Turnierkampf und weiteren Abenteuern erhält er die Geliebte zurück. In dem diesem Tabumuster folgenden *Seifrid de Ardemont* (um 1280) Albrechts von Scharfenberg (2. Hälfte 13. Jh.)[106] gelangt der Held durch Ver-

mittlung eines Einsiedlers zum Land der Entflohenen. Wie Hasan von Basra läßt er sich in eine Tierhaut (die seines Pferdes) einnähen, die ein Greif mitnimmt (AaTh 936*). Im Rahmen der Vollform von AaTh 400 begegnet der *Lanval*-Stoff in der *Storia di Liombruno*, einem toskan. Lied, das wahrscheinlich Ende des 14. Jh.s entstanden[107] und später zum Volksbuch geworden ist, welches die ital. Märchenüberlieferung geprägt hat[108].

Der mit dem Sehtabu verbundene 1. Subtyp taucht in der höfischen Epik früh im altfrz. *Partonopeus de Blois* (ca 1182–85) auf, den auch → Konrad von Würzburg bearbeitete. Im ebenfalls durch ein Sehverbot strukturierten späthöfischen Ritterroman → *Friedrich von Schwaben* ist das hier enthaltene Schwanjungfrau-Motiv wohl auf die Sage von → Wieland dem Schmied zurückzuführen[109].

In der eddischen *Vǫlundarkviða* (→ Edda), die häufig als alte nordeurop. Qu. angeführt wird, bildet die Erzählung vom Raub der Federkleider dreier Walküren nur die Eingangsmotivik für die den Mythos von → Dädalus und Ikarus aufnehmende Haupterzählung.

Das Motiv des verschlafenen Stelldicheins findet sich auch in einem Meisterlied von 1552 des Hans → Sachs[110]. In Verbindung mit dem Schwanjungfrau-Motiv ist es in der von Albert Gergei Ende des 16. Jh.s nach ital. Qu.n verfaßten ung. Versnovelle über den Königssohn Árgirus belegt[111], dessen Volksbuch-Version die ung. mündl. Tradition beeinflußt hat[112].

Theorien über weiter zurückreichende Herleitungen von AaTh 400 konnten bislang weder verifiziert noch widerlegt werden. So wird die These einer genetischen Verwandtschaft mit dem *Amor-und-Psyche*-Stoff einerseits favorisiert, die für Var.n mit einem Sehverbot (bes. wenn Wachs in das Gesicht der Schlafenden tropft) plausibel erscheint[113], andererseits verworfen[114]. J.-Ö. → Swahn hat nur eine entsprechende, mit AaTh 302 kontaminierte Beleggruppe von AaTh 400 als Subtyp von AaTh 425 aufgefaßt[115]. Auch B. → Holbek hält diese z. B. in Dänemark anzutreffende Ausformung[116] für eine Inversion von AaTh 425, weil der Gegenspieler des Helden männlich ist und damit die Konfliktlage der Frau zentral sei[117].

C. Lecouteux sucht AaTh 400 aus der mythol. Erzählung abzuleiten, in der die → Jenseitswanderungen bedeuteten, daß die Wiedervereinigung nur über den Weg des Todes zum ewigen Leben möglich sei[118]. Dieses aus dem Mythos stammende Motiv sei dann im Märchen als Wiedervereinigung im Leben profanisiert worden.

4. Aussagewert und Deutungsversuche. In den Märchen mit übernatürlichem oder verzaubertem Ehepartner (AaTh 400–459) geht die Funktion der Schadensstiftung teilweise auf den Helden über: Auf dem Höhepunkt seines Glücks wiegt sich der Held in Sicherheit und begeht eine Nachlässigkeit, durch die er alles verliert (→ Selbstschädigung). Die daraus resultierende komplexe Struktur und bes. Dramatik mag die Disposition des Stoffes zur weit ausgreifenden Erzählung erklären.

Vor allem in der Schwanredaktion wird die Fremdheit der zwangsweise in das Herkunftsmilieu des Mannes verpflanzten Frau betont. Sie verfügt über kulturelle Eigenheiten, die sich z. B. anhand eines bes. Nahrungsverhaltens äußern; so ißt in einer Var. der Eskimo Nordalaskas die Graugans-Frau kein Fleisch, sondern nur Gras[119]. Die Unterschiede der Ehegatten sind unüberwindbar, die Erzählung endet als Sage. In einer Erzählung neuseeländ. Maori hingegen vermag sich der Gatte, der sich nur ein einziges Mal vor dem Geruch des gemeinsamen Kindes ekelt, wieder mit der Frau zu versöhnen[120]. Auf dieser Ebene scheint das Märchen die mit der Einheirat verbundenen Probleme widerzuspiegeln. Getrennt von ihrer Verwandtschaft muß die Frau auf den bes. Schutz des Mannes vertrauen, der durch einen Vertrag (das Tabu) gewährleistet wird. Ein Bruch des Ehetabus würde somit die Rückkehr der Frau zu ihrer Verwandtschaft motivieren. Allg. könnte die Erzählung auch interethnische Probleme thematisieren.

Ein Wesensmerkmal der Erzählung besteht zumeist in der Überlegenheit der Frau gegenüber dem Mann, weshalb bes. die ältere Forschung einen Ursprung in matriarchalen Gesellschaften vermutete[121]. Die Frau dominiert zum einen in sozialer Hinsicht, und zum anderen besitzt sie einen Reifungsvorsprung gegenüber dem Mann, der sich noch nicht von seiner Familie abgelöst hat. Überdeutlich kommt dies in dem Wunsch, die Eltern zu ‚besuchen', oder im Motiv des verschlafenen Stelldicheins

zum Ausdruck; in einer tschech. Var. teilt die Partnerin dem Mann mit, wenn er nur herkomme, um sich auszuschlafen, solle er doch zu Hause bleiben und ihr kein Herzeleid bereiten[122].

Zudem versucht die Mutter des Helden, die Schwiegertochter loszuwerden, indem sie zumeist als Anstifterin des Tabubruchs fungiert. In einer arab. Var. wird die Braut von der Mutter des Helden verstoßen, die sich bei dessen Rückkehr sogar selber als Braut ausgibt[123].

Die märchenspezifische Erzählperspektive spiegelt hier die Sicht des Mannes wider. So hat Holbek an dän. Erzählern nachgewiesen, daß das Märchen vorwiegend von Männern verbreitet wurde[124]. In manchen Belegen zeigt sich der männliche Handlungsträger gekränkt und scheint sein Selbstvertrauen erst durch die Demütigung seiner wiedergefundenen Frau wiederherstellen zu können[125]. Im Gegensatz zu den Sagenformen kann die ethnische oder soziale[126] Distanz, in anthropol. Hinsicht der Abstand zum anderen Geschlecht, im Märchen mit jedem Schritt der Suchwanderung verringert werden. Das Abtragen der eisernen Schuhe symbolisiert, daß sich der Mann dafür einer harten Probe der Geduld unterziehen muß, wie sie im Märchen sonst nur der Frau zukommt. Dadurch gewinnt die Partnerbeziehung an Lebensnähe und kann dauerhaft bestehen. Letztlich ist es die Ehefrau, die den Gatten dazu bringt, endlich erwachsen zu werden.

[1] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; van der Kooi; Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Sabitov; Gašparíková, num. 46, 198, 303, 507, 528, 529; MNK; BFP; Archiv G. A. Megas, Athen; Delarue/Tenèze (app.); Camarena/Chevalier; Cirese/Serafini; Aprile; Kurdovanidze; Lőrincz; Nowak, num. 194; Jason; Jason, Types; Jason, Iraq; Jason, Indic Oral Tales; Ikeda; Seki, num. 149; Ting; Choi, num. 205; Baughman; Flowers; Robe; Haring. – [2] Hartland, E. S.: The Science of Fairy Tales. L. 1891, 255–332. – [3] Holmström, H.: Studier över svanjungfru-motivet i Volundarkvida och annorstädes. Malmö 1919; zur Kritik cf. Ellekilde, H.: Nyt fra Æventyrforskningen. In: DSt. (1919) 162–179, hier 166–172. – [4] cf. Krohn, K.: Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FFC 96). Hels. 1931, 174 sq. – [5] cf. Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 246. – [6] Holmström (wie not. 3) 15–20; cf. schon Aarne, A.: Verz. der Märchentypen (FFC 3). Hels. 1910. – [7] z. B. Ranke 400 (KHM 92, 93, 193); Liungman, Volksmärchen, 80–85. – [8] cf. BP 2, 318–335; Scherf, Märchenlexikon, 710–717; KHM/Uther 4, 175–177. – [9] Neumann, S.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971, num. 76 (aus vier Ecken schießender Hut). – [10] Gonzenbach, num. 16. – [11] ibid.; Schneller, C.: Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867, num. 13. – [12] cf. Scherf, Märchenlexikon, 218, 715. – [13] Haiding, K.: Österreichs Märchenschatz. Wien 1953, num. 21. – [14] Wolf, J. W.: Dt. Hausmärchen. Göttingen/Lpz. 1851, 198–216; Vernaleken, T.: Kinder- und Hausmärchen. Wien/Lpz. 1892, num. 45. – [15] Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen 1. Norden/Lpz. 1891, num. 56. – [16] ibid., num. 54. – [17] Cox-Leick, A. M. A./Cox, H. L.: Märchen der Niederlande. MdW 1977, num. 16. – [18] Hahn, num. 15. – [19] Šuljić, L.: Die schönsten Märchen aus Jugoslawien. Rijeka 1967, 77–87. – [20] Lombardi Satriani, R.: Racconti popolari calabresi 1. Neapel 1953, num. 35. – [21] Stroebe, K./Christiansen, R. T.: Norw. Volksmärchen. MdW 1993, num. 55; Uffer, L.: Las Tarablas da Guarda. Basel 1970, 34–45. – [22] Čajkanović, V.: Srpske narodne pripovetke. Belgrad 1929, num. 68; Henssen, G.: Dt. Volkserzählungen aus dem Osten. Münster [2]1963, num. 16. – [23] Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 41; Kooi, J. van der: Fries. Märchen. MdW 1990, num. 7 (mit AaTh 156: Androklus und der Löwe); Schambach, G./Müller, W.: Niedersächs. Sagen und Märchen. Göttingen 1855, 253–257 (Seeräuber statt Dämonen). – [24] Holmström (wie not. 3) 32–34 (20 von 37 Belegen); Hodne; Thompson, S.: One Hundred Favorite Folktales. Bloom./L. 1968, 78–88; Saltveit, L.: Norw. Volksmärchen. Wedel 1945, 113–127. – [25] Holmström (wie not. 3) 26–31 (32 von 94 Belegen); Bødker, L.: Dän. Volksmärchen. MdW 1964, num. 1; id./Hüllen, G.: Begegnung der Völker im Märchen. 2: Dänemark – Deutschland. Münster 1966, 170–173 (dt.). – [26] de Meyer, Conte. – [27] BP 2, 320 sq.; Holmström (wie not. 3) 36–42. – [28] Wisser, W.: Plattdt. Märchen. MdW 1990, num. 60; cf. Ranke 400. – [29] Wossidlo, R./Henssen, G.: Mecklenburger erzählen. B. 1957, num. 89, 53 (Eingang mit AaTh 707). – [30] Jahn (wie not. 15) num. 55. – [31] Kölm, M./Gutowski, K.: Märchen aus Posen und Westpreußen. Schneidemühl 1937, 71–82. – [32] Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, num. 73. – [33] Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 36 a; Tille, p. 127–135; Sirovátka, O.: Tschech. Volksmärchen. MdW 1980, 297 sq. (zu num. 12); Gašparíková, num. 198. – [34] Zenker-Starzacher, E.: Es war einmal... Wien 1956, 348–358. – [35] Cirese/Serafini; Köhler-Zülch, I./Shojaei Kawan, C.: Schneewittchen hat viele Schwestern. Gütersloh 1988, num. 6. – [36] Bîrlea, O.: Antologie de proză populară epică 1. Buk. 1966, 412 sq. – [37] MNK. – [38] Bolhar, A.: Slovenske narodne

pravljice. Ljubljana ^{7}1974, 190–193. – [39] Čajkanović (wie not. 22); Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijetke. Zagreb 1963, num. 26. – [40] Spies, O.: Türk. Märchen. MdW 1991, num. 27; Campbell, M.: Tales from the Cloud Walking Country. Bloom. 1958, 151–155; Flowers 400 (Var. 1); Robe. – [41] BP 2, 335–348; Scherf, Märchenlexikon, 957–960; Moór, E.: Über das Märchen von der verwünschten Königstochter: Grimm num. 93. In: Gragger-Gedenkbuch. Bud. 1927, 185–220. – [42] Scherf, Märchenlexikon, 959. – [43] Wolf (wie not. 14) 16–29. – [44] Soupault, R.: Bret. Märchen. MdW 1992, num. 6. – [45] Wossidlo/Henssen (wie not. 29) num. 50, 51. – [46] cf. Moór (wie not. 41) 206 sq. (Var.n). – [47] Wossidlo/Henssen (wie not. 29) num. 50, 51; Zingerle, I. und J.: Kinder- und Hausmärchen aus Tirol. Regensburg/Rom ^{2}1916, 381–413. – [48] Cammann, A.: Dt. Volksmärchen aus Rußland und Rumänien. Göttingen 1967, num. 12. – [49] Karlinger, F./Pögl, J.: Katalan. Märchen. MdW 1989, num. 10; Haltrich, J.: Dt. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Wien ^{4}1885, num. 32. – [50] Wolf (wie not. 14) 40–53. – [51] Holmström (wie not. 3) 21–61 (soweit KHM 93 zugeordnet); Béaloideas 7 (1937) 53–59; Kecskeméti/Paunonen; Pujol; Klaar, M.: Die Pantöffelchen der Nereïde. Kassel 1987, 57–80 (griech.); Levin, I.: Märchen aus dem Kaukasus. MdW 1978, num. 9; SUS 400$_{2}$; Afanas'ev, num. 232; Loepfe, A.: Russ. Märchen. Olten 1941, 161–168 (mit AaTh 302). – [52] Liungman, Volksmärchen, 80. – [53] BP 3, 406–417; Scherf, Märchenlexikon, 1234–1237. – [54] Viidalepp, R.: Estn. Volksmärchen. B. 1980, num. 43. – [55] Gašparíková, num. 529; Valjavec, M. K.: Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici. Zagreb ^{2}1890, num. 6; Aichele, W./Block, M.: Zigeunermärchen. MdW 1991, num. 59 (aus Deutschland); Györgypál-Eckert, I.: Die dt. Volkserzählung in Hajós. Diss. B. 1940, 81–83. – [56] Gaál, K.: Die Volksmärchen der Magyaren im südl. Burgenland. B. 1970, num. 16. – [57] Nedo, P.: Die gläserne Linde. Bautzen 1972, 137–144 (slovak.); W. Stephanowitsch Karadschitsch: Volksmärchen der Serben. B. 1854, num. 4; Sklarek, E.: Ung. Volksmärchen. Lpz. 1901, num. 20; Sirovátka (wie not. 33) num. 12 (hierzu Rieber, A.: Die Schwanenprinzessin. In: Lebendige Volkskultur. Festschr. E. Roth. Bamberg 1980, 129–143). – [58] Sveinsson, 33–35; Ritterhaus, A.: Die neuisl. Volksmärchen. Halle 1902, 211–216. – [59] Holmström (wie not. 3) 32–36; Bødker/Hüllen (wie not. 25) 60–80. – [60] Arājs/Medne; Böhm, M./Specht, F.: Lett.-litau. Volksmärchen. MdW 1924, num. 21. – [61] Kecskeméti/Paunonen; Steinitz, W.: Ostjak. Volksdichtung und Erzählungen 1. Tartu 1939, num. 3; Konkka, U. S.: Karel'skie narodnye skazki. Petrozavodsk 1959, 142–148. – [62] Ó Súilleabháin/Christiansen (bes. reichhaltig). – [63] Wossidlo/Henssen (wie not. 29) num. 52; Henssen, G.: Volk erzählt. Münster 1935, num. 125; Krzyżanowski. – [64] Kovács, Á.: Ung. Volksmärchen. MdW 1966, num. 24; BFP; Horálek, K.: Příspěvek k typologii srbských pohádek (Beitr.e zur Typologie serb. Märchen). In: Annali dell' Istituto universitario orientale. Sezione slava 8 (1965) 45–76; Megas, G. A.: Griech. Volksmärchen. MdW 1965, num. 43. – [65] Kurdovanidze; Hoogasian-Villa, S.: 100 Armenian Tales. Detroit 1966, num. 18; Hermann, A./Schwind, M.: Die Prinzessin von Samarkand. Köln 1951, 108–120. – [66] Sabitov; SUS; Barag; Galkin, P./Kitajnik, M./Kuštum, N.: Russkie narodnye skazki Urala. Sverdlovsk 1959, 208–211; Zelenin, D. K.: Velikorusskie skazki Permskoj gubernii. Petrograd 1914, num. 1. – [67] Doerfer, G.: Sibir. Märchen 2. MdW 1983, num. 1 (lamut.), 107 (jakut.). – [68] Barüske, H.: Eskimo-Märchen. MdW 1969, num. 31; Kleivan, I.: The Swan Maiden Myth among the Eskimo. Kop. 1962. – [69] Amonov, R.: Tadžikskie skazki. M. 1961, 382–386; Lőrincz; Jülg, B.: Mongol. Märchen. Innsbruck 1868, num. 23; Heunemann, A.: Der Schlangenkönig. Kassel 1980, 95–101 (nepales.). – [70] Ting; Ikeda; Seki, num. 149; Choi, num. 205. – [71] Jason, Indic Oral Tales; Schimmel, A.: Märchen aus Pakistan. MdW 1980, num. 22. – [72] Eberhard/Boratav, num. 205; Jason, Iraq; Jason; Jason, Types; Nowak, num. 194. – [73] Frobenius, L.: Volksmärchen der Kabylen 2. Jena 1922, num. 18, 19; cf. Schmidt, S.: Europ. Märchen am Kap der Guten Hoffnung des 18. Jh.s. In: Fabula 18 (1977) 40–74, hier 50; Haring. – [74] Baughman; Delarue/Tenèze (app.); Mathias, E./Raspa, R.: Italian Folktales in America. Detroit 1985, num. 13. – [75] Wrigglesworth, H. J.: An Anthology of Ilianen Manobo Folktales. Cebu City 1981, num. 6, 7; ead.: Philippin. Märchen. MdW 1993, num. 36; Dorson, R. M.: Folktales Told around the World. Chic. 1975, 259–266. – [76] Hambruch, P.: Malai. Märchen. MdW 1922, num. 33. – [77] Kratz, E. U.: Indon. Märchen. MdW 1973, num. 42, 44, 61, cf. num. 53. – [78] Jakubassa, E.: Märchen aus Neuseeland. MdW 1985, num. 23. – [79] Levin, I.: Armen. Märchen. MdW 1982, num. 22 (mit AaTh 518). – [80] Kleivan (wie not. 68) 24 sq. – [81] Topper, U.: Märchen der Berber. MdW 1986, num. 5. – [82] O'Faolain, E.: Children of the Salmon and Other Irish Folktales. Boston/Toronto 1965, 251–273; cf. Horálek, K.: Zur typol. Charakteristik der tschech. Volksmärchen. In: Zs. für Slawistik 14 (1969) 85–109, hier 93 sq.; Afanas'ev, num. 232; Lombardi Satriani (wie not. 20); Gonzenbach, num. 6. – [83] Afanas'ev, num. 159; Zelenin, D. K.: Velikorusskie skazki Vjatskoj gubernii. Petrograd 1915, num. 86. – [84] EM 6, 539 sq., not. 5; Čajkanović (wie not. 22) num. 81; Aichele/Block (wie not. 55) num. 3; Lombardi Satriani (wie not. 20); Megas (wie not. 64); Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. L. 1953, num. 19; Diller, I.: Zypriot. Märchen. Athen 1982, num. 40; Bazanov, V. G./Alekseev, O. B.: Velikorusskie skazki v zapisjach I. A. Chudjakova. M./Len. 1964, num. 23; Daum, W.: Märchen aus dem Jemen. MdW 1983, num. 13. – [85] Wolf (wie not. 14) 217–224. – [86] Chauvin 7, 29–35; 1001 Nacht 5, 315–503; Kurzform: Chauvin 7, 35–39. – [87] cf.

Schott, A. und A.: Rumän. Volkserzählungen aus dem Banat. ed. R. W. Brednich/I. Taloş. Buk. 1971, num. 20; Musäus, J. K. A.: Volksmärchen der Deutschen 3. Gotha 1784, num. 2. – [88] Klein, R.: Das weisse, das schwarze und das feuerrote Meer. Kassel 1966, 9–20; Holmström (wie not. 3) 21–24. – [89] Kecskeméti/Paunonen; Zelenin (wie not. 66) num. 19; Chilli, S.: Folk-Tales of Hindustan. Allahabad [3]1920, 53–77. – [90] Thompson, S.: The Folktale. N. Y. 1951, 93. –
[91] Hillebrandt, A.: Lieder des Ṛgveda. Göttingen/Lpz. 1913, 142–145. – [92] Müller, M.: Sacred Books of the East. 44: The Satapatha-Brâhmana 5. Ox. 1900, 68–74, cf. Benfey 1, 263; über das Verhältnis beider Qu.n cf. Hatto, A. T.: The Swan Maiden. A Folktale of North Eurasian Origin? In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 24 (1961) 326–352, hier 344–346. – [93] Benfey 1, 263. – [94] Swahn, J.-Ö.: The Tale of Cupid and Psyche. Lund 1955, 380 sq. – [95] cf. Benfey 1, 263. – [96] Scott, J.: Bahar Danush, or Garden of Knowledge 2. Shrewsbury 1799, 215 sq., zitiert nach Benfey 1, 263 sq. – [97] Chauvin 7, 39–44; 1001 Nacht 3, 810–823; 4, 7–74. – [98] Wesselski, A. (ed.): Somadewas Kathasaritsagara oder Ozean der Märchenströme. (B. 1914) Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1977, 216–219. – [99] Hertz, W.: Spielmannsbuch. Stg./B. [4]1912, 88–105; Diederichs, U.: Frz. Märchen 1. MdW 1991, num. 9. – [100] cf. Wisser (wie not. 28) (Mann rühmt sich, daß der Hintern seiner übernatürlichen Gattin schöner als das Gesicht der um ihn werbenden Frau sei); cf. auch Jahn (wie not. 15) num. 55. –
[101] Warnke, K. (ed.): Die Lais der Marie de France. Halle [3]1925 (Anh.). – [102] Grimes, E. M. (ed.): The Lays of Désiré, Graelent, and Melion. N. Y. 1928. – [103] Baader, H.: Die Lais. Ffm. 1966, bes. 104–151. – [104] Wells, J. E.: A Manual of the Writings in Middle English 1050–1400. New Haven 1923, 131–134, 783 sq. – [105] Khull, F. (ed.): Gauriel von Muntabel. Graz 1885. – [106] Panzer, F. (ed.): Merlin und Seifrid de Ardemont. Tübingen 1902, LXII–CXXXIII. – [107] Fiocchi, A.: Liombruno. Salzburg 1977, 68. – [108] Keller, W.: Ital. Märchen. MdW 1929, num. 11; Köhler/Bolte 1, 308–312, hier 310; EM 7, 366. – [109] EM 5, 359 sq. – [110] BP 2, 340–344. –
[111] cf. Kardos, T.: Az Árgirus-széphistória (Die Árgirus-Verserzählung). Bud. 1967 (ital. Resümee 397–415); Rez. T. Dömötör in Fabula 11 (1970) 165–170; Moór (wie not. 41) 202–210. – [112] Gaál (wie not. 56). – [113] Tegethoff, E.: Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche. Bonn/Lpz. 1922, 123–130. – [114] Swahn (wie not. 94) 381–384. – [115] ibid., 346 sq., 383 (= Subtyp O, entspricht AaTh 425 P). – [116] Bødker (wie not. 25). – [117] Holbek (wie not. 5) 505–508. – [118] Lecouteux, C.: Das Motiv der gestörten Mahrtenehe als Widerspiegelung der menschlichen Psyche. In: Janning, J. u. a. (edd.): Vom Menschenbild im Märchen. Kassel [2]1981, 59–71, hier 67. – [119] Barüske (wie not. 68) num. 30. – [120] Jakubassa (wie not. 78). –
[121] Hartland (wie not. 2) 288–290. – [122] Sirovátka (wie not. 33) num. 12. – [123] Nowak, num. 194. – [124] Holbek (wie not. 5) 163. – [125] Bll. für Pommersche Vk. 4 (1896) 5, 65–69, 89–92; Gonzenbach, num. 60. – [126] Holbek (wie not. 5) 429.

Rostock Christoph Schmitt

Mann glaubt sich tot (AaTh 1313, 1313 A–C), schwankhafte Erzählungen mit dem gemeinsamen Motiv von einem Dummkopf (Trickster), der aus verschiedenen Gründen glaubt (so tut als ob), er sei tot oder liege im Sterben (Mot. J 2311). Während bei der Verwendung dieses Motivs in AaTh 1406: → *Wette der Frauen, wer den Mann am besten narrt* eine bewußte → Täuschung des Narren vorliegt, handelt es sich hier um eine Selbsttäuschung des Narren. Entgegen der typol. Zusammenstellung bei AaTh sind zwei nicht miteinander verwandte Erzähltypen klar voneinander zu trennen: einerseits AaTh 1313: *The Man who Thought Himself Dead*; andererseits AaTh 1313 A: *The Man Takes Seriously the Prediction of Death*, AaTh 1313 B: *„When Shall I Die?"* und AaTh 1313 C: *Dead Man Speaks up*, die im Grunde ein und denselben Erzähltyp bilden.

AaTh 1313 handelt von einem Mann, der vermeintlich vergiftetes Essen aus einem Gefäß zu sich nimmt, um → Selbstmord zu begehen. Der bei AaTh als selbständig ausgewiesene Erzähltyp erscheint in der europ. Erzähltradition meist als Episode des Schwankkonglomerats AaTh 1408: → *Hausarbeit getauscht* (cf. auch AaTh 1685: *Der dumme → Bräutigam*):

Ein Dummkopf erhält von seiner Frau (Mutter) eine Reihe von Aufgaben übertragen. Da er bei der Ausführung scheitert, will er lieber sterben als ihren Zorn ertragen. Er erinnert sich daran, daß sie ihn vor einem Topf mit ‚Gift' gewarnt hat, der in Wirklichkeit aber Süßigkeiten (Pfeffernüsse) enthält. Er vertilgt alles[1].

Frühe europ. Belege finden sich bei Laurentius → Abstemius[2] und Girolamo → Morlini (num. 49); teilweise auf Morlini beruht → Basiles Version (*Pentamerone* 1, 4). Diese frühen Texte handeln von der Auseinandersetzung

zwischen einem Einfältigen und einer Frau. Die europ. Normalfassung ist auch in Chapbooks[3] und der späteren europ. mündl. Tradition bezeugt. KHM 185: *Der arme Junge im Grab* (seit ^{5}1843) geht hingegen direkt auf L. → Aurbacher zurück[4], der den moralisierenden Schluß wohl selbst erfunden hat:

Ein armer Hirtenjunge ist bei einem reichen Bauern in Pflege. Als er die ihm gestellten Aufgaben nicht zur Zufriedenheit erfüllen kann, will er lieber sterben als dem Bauern gegenübertreten. Er ißt einen Topf voll Honig, den die Frau des Bauern als Gift bezeichnet hatte. Als ihn dies im Gegenteil stärkt, trinkt er eine Flasche mit ‚Fliegengift' (Ungarwein), fühlt sich danach elend und torkelt auf dem Kirchhof in ein offenes Grab. Dort nehmen ihm „die Glut des heißen Weins und der kalte Tau der Nacht" das Leben. Das Bauernehepaar wird für seine Hartherzigkeit gestraft, indem durch ein Mißgeschick der Hof abbrennt.

Die außereurop. Versionen von AaTh 1313 handeln von → Meister und Geselle (Lehrling; pers.)[5] oder Novize und Priester (jap.)[6], das in den europ. mündl. Var.n vorherrschende weibliche Element fehlt. Außerdem handelt es sich nicht um einen Dummkopf, sondern um einen Trickster, der das Naschen aus dem verbotenen Topf bewußt als Suizidversuch ausgibt. A. → Wesselski hat die europ. Var.n aus einer Erzählung über die Tricksterfigur des Ǧuḥā in der *Resāle-ye delgoša* (Herzerfreuende Schrift) des pers. Satirikers ʿObeid-e Zākāni (gest. ca 1371) herleiten wollen[7]. Dem sind die Wesselski nicht bekannten chin., jap. und korean. Var.n entgegenzuhalten, die u. a. darauf hinweisen, daß AaTh 1313 in Ostasien früher (Ende 13. Jh.) und häufiger verbreitet war als im Mittleren Osten und in Europa[8]. In der türk. und bulg. Überlieferung wird AaTh 1313 gelegentlich über → Hodscha Nasreddin erzählt[9], aber auch andere Tricksterfiguren (Üselek, Hitär Petär) werden genannt[10]. Nur selten versuchen Erzähler, AaTh 1313 mit Motiven zu verbinden, die auch in dem nicht verwandten Erzähltyp AaTh 1313 A–C erscheinen[11].

AaTh 1313 A–C handelt von einem Dummkopf, der sich (meist aufgrund einer Todesprophezeiung) für tot hält. Da es sich bei dem Protagonisten immer um einen Mann handelt, stellt die Erzählung ein männlich akzentuiertes Gegenstück zu Schwankmärchen wie AaTh 1384: cf. → *Narrensuche* oder AaTh 1430: → *Kluge Else* dar.

(1) Ein Dummer geht in den Wald, um Feuerholz zu holen. Während er den Ast absägt, auf dem er sitzt, warnt ihn ein Vorbeigehender, gewöhnlich eine Respektsperson (Brahmane, Priester, Soldat), daß er fallen werde (AaTh 1240: → *Ast absägen*). Als der Sturz tatsächlich erfolgt, will der Dummkopf von dem vermeintlichen Hellseher wissen, wann er sterben werde. (2) Dessen ‚Prophezeiung' lautet meist, er werde sterben, (2.1) wenn sein Esel eine bestimmte Anzahl von Malen furzt oder (2.2) wenn bestimmte Gliedmaßen erkalten (Mot. J 2311.7; cf. AaTh 1313 B). An dieser Stelle folgt manchmal ein möglicherweise ökotypischer Einschub: Der Dummkopf versucht, den Esel mit Hilfe eines Stöpsels am Furzen zu hindern, und wird in der Folge dadurch manchmal gefährlich verletzt[12]. Als die ‚Prophezeiung' eintrifft, meint der Dummkopf, er sei jetzt tot, und bewegt sich nicht mehr. (3) Danach kann die Geschichte mit einer von zwei Fortsetzungen, die auch in Kombination erscheinen können, beendet werden: (3.1) Wölfe kommen und fressen den Esel des angeblich Toten. Er ruft ihnen zu: ‚Ein Glück für euch, daß der Herr des Esels tot ist!' (3.2) Die Träger, die den ‚Toten' auf einer Bahre zum Begräbnis bringen, kommen an ein Gewässer (Kreuzung) und können sich nicht einigen, wie sie den Weg fortsetzen sollen. Der ‚Tote' setzt sich auf und sagt: ‚Als ich noch lebte, bin ich immer dort entlang gegangen' (AaTh 1313 C). (3.3) Eng verwandt ist die normalerweise ohne Einleitung selbständig vorkommende Erzählung vom Tölpel, der sich in ein offenes Grab legt, um auf das → Jüngste Gericht zu warten. Als eine Karawane (Gruppe von Soldaten) zu dem Friedhof kommt, erhebt sich der ‚Tote' aus dem Grab, erschreckt die Lasttiere und wird verprügelt. Auf dem Heimweg nach seiner Erfahrung im Jenseits befragt, antwortet er: ‚Es ist schon recht, nur darf man die Maultiere nicht erschrecken!' (Mot. J 2311.6).

Die ältesten schriftl. Belege für diesen Erzähltyp bilden Geschichten aus der im 16. Jh. nachgewiesenen hs. Überlieferung zu Nasreddin Hodscha[13]. Da es sich um literar. Quellen handelt, kann dies nur ein Terminus ante quem sein. So beruht die tamil. Var., die der (1700 nach Indien gelangte und dort 1747 gestorbene) Jesuitenmönch C. Beschi Anfang des 18. Jh.s aufzeichnete[14], offenbar auf früheren mündl. Var.n.

AaTh 1313 A–C ist in der mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s weit verbreitet[15]. Am dichtesten sind die Belege zu beiden Seiten des Mittelmeers[16], in Osteuropa[17], im Baltikum[18], im Nahen und Mittleren Osten (meist wiederum zu Hodscha Nasreddin bzw. Ǧuḥā)[19], in Zentralasien[20] und Indien[21]. Die im chin. Typenkatalog aufgeführten Erzählungen sind hauptsächlich aus von Minderheiten besiedel-

ten Gegenden belegt[22]. Von der Peripherie des Verbreitungsgebiets stammen Var.n aus Irland[23] und Äthiopien[24] sowie eine entfernt verwandte Var. von den Philippinen, in der ein M. glaubt, er sei tot, weil er schlecht riecht[25]. Die Nachweise aus Puerto Rico und von den Antillen gehen wahrscheinlich auf europ. Ursprung zurück [26]. Oft hat sich der Erzähltyp zu einer Spotterzählung über bestimmte soziale Gruppen (ind.: Weber[27]) oder Ethnien (osteurop.: Zigeuner[28]) entwickelt.

Langlebigkeit und Popularität der Erzählung beruhen vermutlich auf ihrer symbolischen Bedeutung, die J. A. Conrad aus psychol. Sicht herausgearbeitet hat[29]. Sie sieht die Struktur der Erzählung grundsätzlich durch die Oppositionen von Leben und Tod bzw. Tod und Wiedergeburt in einem metaphorischen Sinn gekennzeichnet. Von daher versteht sie den Handlungsablauf als metaphorische Behandlung der Wiedereingliederung eines Mannes, der sich zeitweilig außerhalb der Gesellschaft gestellt hat.

[1] Ergänzend zu AaTh 1313: Arājs/Medne; Barag; Rausmaa; Ó Súilleabháin/Christiansen; Cirese/Serafini; MNK; Stroescu, num. 3682, 4484; BFP; Jason; Jason, Iraq; Marzolph; Ting; Ikeda; Flowers; Schwarzbaum, 331; Moser-Rath, Schwank 62, 119, cf. 173; Hodscha Nasreddin, num. 522; Narodna umjetnost 11–12 (1975) 61 sq., num. 16; ibid. 5–6 (1967/68) 370 sq., num. 38; Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, num. 239; Keller, W.: Ital. Märchen. MdW 1929, num. 33; cf. auch Swynnerton, C.: Romantic Tales from the Panjab with Indian Nights' Entertainment. L. 1908, num. 97; Sheikh-Dilthey, H.: Märchen aus dem Pandschab. MdW 1976, num. 84. – [2] Neveleti Mythologia Aesopica. Ffm. 1610, num. 199; cf. Uther, H.-J.: Märchen vor Grimm. MdW 1990, num. 4. – [3] Ashton, J.: Chap-Books of the Eighteenth Century. N. Y. 1970, 258–262; cf. Stiefel, A. L.: Die Qu.n der engl. Schwankbücher des 16. Jh.s. In: Anglia 31 (1908) 453–520, hier num. 58. – [4] Aurbacher, L.: Ein Büchlein für die Jugend. Stg./Tübingen/Mü. 1834, 167–172; KHM/Uther 4, 340–343. – [5] Marzolph. – [6] Ikeda. – [7] Wesselski, A.: Ein amerik. Motiv in einem Grimmschen Märchen. In: Euphorion 30 (1929) 545–551, hier 546; Marzolph, Arabia ridens 1, 109 sq.; cf. auch Marzolph 1313. – [8] Ikeda; Ting. – [9] Tewfik, M.: Die Schwänke des Nasreddin und Buadem. Lpz. 1890, num. 25, 51; cf. BFP. – [10] Eberhard/Boratav, num. 361. –

[11] Oberfeld, C.: Volksmärchen aus Hessen. Marburg 1962, num. 63. – [12] cf. u. a. Radloff, W.: Proben der Volkslitteratur der nördl. türk. Stämme 6. SPb. 1886, 231–236, num. 5; cf. Bladé, M. J.: Contes populaires de la Gascogne 3. P. 1886, 128 sq.; Joisten, C.: Contes populaires du Dauphiné 2. Grenoble 1971, num. 164.1, 164.2; Millien, A./Delarue, P.: Contes du Nivernais et du Morvan. P. 1953, num. 24; Vinson, J.: Le Folk-lore du pays basque. P. 1883, 93 sq. – [13] cf. Burrill, K. R. F.: The Nasreddin Hoca Stories 1. In: Archivum Ottomanicum 2 (1970) 7–114, hier num. 49, 70. – [14] Beschi, C. G.: The Adventures of the Goroo Paramartan. L. 1822, 88–107. – [15] Ergänzend zu AaTh 1313 A: Arājs/Medne; SUS; Soboleva; Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; Hodne; de Meyer, Conte; Pujol; Haboucha; Cirese/Serafini; MNK; Gašparíková, num. 323, 434; BFP; Jason; Marzolph; Jason, Indic Oral Tales; Robe; Moser-Rath, Schwank, 62, cf. 173; Hodscha Nasreddin, num. 49; Kut, G.: Nasreddin Hoca hikâyeleri yazmalarının kolları bir deneme [Konkordanz der in diversen Mss. enthaltenen Hodscha Nasreddin-Geschichten]. In: IV. Milletlerarası Türk Halk Kongresi Bildirileri 2. Ankara 1992, 147–200, hier num. 254; Schwarzbaum, 185; ergänzend zu AaTh 1313 B: Arājs/Medne; Hodscha Nasreddin, num. 66; ergänzend zu AaTh 1313 C: Cirese/Serafini; Gašparíková, num. 323; BFP; Jason; Nowak, num. 442; Jason, Indic Oral Tales; Ting; Ikeda; Schwarzbaum, 331. – [16] Joisten (wie not. 12); Pitrè, G.: Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani 3. Palermo 1978, 144 sq.; id.: Novelle popolari toscane. Florenz 1885, num. 31; Figueras, T. G.: Cuentos de Yeha. Tetuán 1950, num. 448; Lee, D.: Greek Tales of Nastradi Hodjas. In: FL 57 (1946) 188–195, hier 194 sq.; Koen-Sarano, M.: Cuentos del folklor de la famiya djudeo-espanyola. Jerusalem 1986, 71. – [17] J. of the Gypsy Lore Soc. 3. Serie, 1 (1922) 5–7. – [18] Pomeranceva, È. V.: Russkie narodnye satiričeskie skazki Sibiri. Novosibirsk 1981, num. 98; cf. auch Dirr, A.: Kaukas. Märchen. MdW 1920, num. 85 (13). – [19] Nowak, num. 442; Schmidt, H./Kahle, P.: Volkserzählungen aus Palästina. Göttingen 1918, 66–69; Zerger, P. R.: Juha Tales from Saudi Arabia. Magisterarbeit (masch.) Berk. 1979, 91–93; IFA, num. 9053; Prym, E./Socin, A.: Der neuaram. Dialekt des Tur ʿAbdin. Göttingen 1881, 249–255; Barker, W. B.: Reading Book of the Turkish Language. L. 1854; Decourdemanche, J. A.: Sottisier de Nasr-Eddin Hodja. Brüssel 1878, num. 75, 69, 175, 184–186; Elcin, Ş.: Bir Nasreddin Hoca Mecmuası [Ed. einer alten Hs. mit Hodscha Nasreddin-Geschichten]. In: Halk edebiyatı araştırmaları 2. Ankara 1988, 209–223, hier num. 26. – [20] Radloff (wie not. 12). –

[21] Chaudhury, I. R.: Folk Tales of Haryana. Neu Delhi 1974, num. 28. – [22] Ting. – [23] Ó Súilleabháin/Christiansen 1313. – [24] Courlander, H./Leslau, W.: The Fire on the Mountain and Other Ethiopian Stories. N. Y. 1950, 19–23. – [25] Fansler, D. S.: Filipino Popular Tales. Boston/N. Y. 1921, num. 49. – [26] JAFL 34 (1921) 174–176, num. 36, 36 a, b. – [27] cf. Bradley-Birt, F.: Bengal Fairy Tales. L. 1920, num. 5; cf. auch Chaudhury (wie not. 21); FL 36 (1925) 262 sq.; Swynnerton (wie not. 1) num. 45;

Thorburn, S. S.: Bannú, or Our Afghan Frontier. L. 1876, 206 sq. – [28] cf. Gašpáriková, num. 434; MNK. – [29] Conrad, J. A.: The Death of the Hoca's Donkey. Ms. (unveröff.) Berk. 1993.

Berkeley Jo Ann Conrad

Mann vom Unglück verfolgt → Glück und Unglück

Mann, der wie ein Vogel flog und wie ein Fisch schwamm (AaTh 665), ein vor allem in Nord-, Ost- und Mitteleuropa verbreitetes Zaubermärchen, dessen Titel auf die Fähigkeit des Helden zur Verwandlung (→ Tierverwandlung) anspielt. Nach den im EM-Archiv befindlichen Materialien[1] ergibt sich folgendes Bild:

Ein Mann (Jüngster von drei Brüdern, von Verwandten betrogener Erbe) erhält von einem alten Mann (zwei Männern) zur Belohnung für Gastfreundschaft (Brückenbau) oder von → dankbaren Tieren für gerechte Teilung eines toten Tieres die Gabe verliehen, Erde, Luft und Wasser in einer jeweils für das Element charakteristischen Tiergestalt zu durchqueren (cf. auch AaTh 316: → *Nixe im Teich*). Er verdingt sich (gegen den Widerstand des Vaters) als → Soldat bei einem König. Der im Krieg befindliche Herrscher hat einen wichtigen bzw. zwei wichtige Gegenstände (Zauberschwert, Zauberring, seltener Fernrohr, Kriegspapiere, Gewehr, Petschaft, Handschuh) zu Hause vergessen und lobt für das schnellstmögliche Beschaffen seine Tochter als Preis aus. Der Soldat verspricht Hilfe und erreicht in Windeseile das Königsschloß. Die Prinzessin händigt ihm das Verlangte aus, nachdem sie sich davon überzeugt hat, daß der Bote dank seiner Verwandlungskünste (Verwandlung in Fisch, Vogel, Hase) den Auftrag auch rasch erfüllen kann. Von den drei Tiergestalten behält sie ein Stück (Fischschuppe, Vogelfeder, Fellstück; → Pars pro toto) zurück.

Auf dem Rückweg wird der Soldat aus Habgier (Neid) von einer ihm auflauernden Person (Ranghöherer) getötet. Der Mörder nimmt den begehrten Gegenstand an sich, um die Prinzessin und das halbe Königreich zu beanspruchen. Die Prinzessin fordert eine neuerliche Demonstration der Verwandlungskünste, wobei der Betrüger versagt. Als sie sich weigert, ihn zu heiraten, will ihr Vater sie hinrichten, weil er sich an sein Versprechen gebunden fühlt[2]. Doch der von seinem magischen Helfer wiederbelebte Held (→ Wiederbelebung) kommt gerade noch rechtzeitig, um den Beweis gegen den Betrüger anzutreten und die Prinzessin zu retten. Der Betrüger bezahlt für seine Tat mit seinem Leben.

Die älteste bislang bekannte Fassung findet sich in den *Mährchen der Magyaren* (1822) von Georg von → Gaal[3]. Sie ist mit romantisierenden Zügen durchsetzt und hat „deutliche Spuren in der mündlichen Überlieferung" hinterlassen[4]. Nachfolgende Var.n sind erst nach 1850 veröffentlicht worden. Bei einer relativ stabilen Struktur des erzählerischen Kerns sind regionale Variationen vor allem durch Kombinationen mit vorgeschalteten und eingeschobenen Episoden und durch den Wechsel von Helferfiguren und Gegenspielern entstanden. Dabei lassen sich bes. folgende Eingänge beobachten:

(1) In den Brückenvarianten schickt ein König (Bauer, armer Mann u. a.) seine Söhne zur Bewachung einer → Brücke aus[5]. Dabei soll Brückenzoll eingenommen werden. Der gutherzige Jüngste läßt Bettler, Alte, Jesus (→ Christus) und → Petrus ohne Bezahlung hinüber. Dafür (als Auswahl unter drei Möglichkeiten, cf. AaTh 750 A: *Die drei* → *Wünsche*) erhält er die Gabe der Verwandlung und auch Hilfe, als ihn der Betrüger tötet[6].

(2) In den Erbstückvarianten teilt der Held (meist ein Soldat) sein geringes Erbe (selten Essen, Besitz) mit anderen und wird dafür von ihnen belohnt. Als häufigste Erwerbssituation erscheint das Motiv von der Aufteilung des Beutetieres unter streitenden Tieren, die sich dankbar erweisen[7].

(3) In den Kriegsvarianten zieht ein König in den Krieg und bemerkt vor der Entscheidungsschlacht, daß er den (für den Ausgang des Krieges) wichtigsten Gegenstand (Schwert, Papiere) nicht bei sich hat. Nur der Held ist aufgrund seiner Verwandlungsfähigkeit imstande, diesen in der kürzestmöglichen Zeit zu beschaffen.

Bei den daran anschließenden → Bewährungsproben variieren die Grundsituationen: (1) Der Held muß eine unmöglich erscheinende → Aufgabe lösen, indem er weit entfernte Gegenstände innerhalb kurzer Zeit beschaffen soll[8]. (2) In Kontaminationen mit dem → Schwanjungfrau-Motiv muß der Held eine verzauberte Prinzessin erlösen[9], was zunächst – infolge Tabubruchs – mißlingt, so daß eine → Suchwanderung erforderlich ist (AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*)[10]. (3) In anderen Var.n soll er die Prinzessin (Schwester, Frau), die an einem als jenseitig (→ Jenseits) charakterisierten Ort (Insel, Höhle, unterirdisches Schloß, Unterwasserschloß) gefangengehalten wird, aus der Gewalt eines Zauberers oder Ungeheuers ohne Seele befreien. Dabei ergeben sich Kontaminationen mit AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*[11].

Die Fähigkeit zur dreifachen Verwandlung ist nicht immer vorhanden. Oft vermag sich der Held nur in ein Erd- bzw. Säugetier verwandeln, doch bleibt der Handlungsverlauf gleich. In einer frankokanad. Var.[12] überquert der Held ein Gewässer nicht in Fisch-, sondern in Löwengestalt. Häufig erscheint die Verwandlung in Königstiere wie → Adler[13] und → Löwe[14], doch können je nach Aufgabenstellung auch kleine Tiere (meist Ameisen, Floh, Laus, Raupe[15]) zum Einsatz kommen.

Regionale Besonderheiten bestehen in der Ausschmückung von AaTh 665, wenn etwa in einer ung. Var. Legendenmotive aufscheinen wie das Weinwunder (→ Wasser wird Wein)[16]. Eine katalan. Var. hat als blindes Motiv den Erwerb einer Geldbörse eingeschoben, ein retardierendes Moment, da der Held zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe nicht Geld, sondern Verwandlungsfähigkeit benötigt[17].

[1] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Tille, 307 sq.; MNK; Cirese/Serafini; Delarue/Tenèze (app.); Scherf, Märchenlexikon, 834–837, 1043–1050. – [2] cf. Neumann, S.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971, num. 121; Henßen, G.: Mecklenburger erzählen. B. 1957, num. 81, 82. – [3] Gaal, G. von: Mährchen der Magyaren. Wien 1822, 111–126. – [4] Scherf, Märchenlexikon, 1049. – [5] z. B. Afanas'ev 2, num. 259; Kovács, A.: Ung. Volksmärchen. MdW 1966, num. 18; Plenzat, K.: Die goldene Brücke. Lpz. 1930, 9–16; Schleicher, A.: Litau. Märchen. Weimar 1857, 100–105; cf. Scherf, Märchenlexikon, 1043–1047. – [6] z. B. Afanas'ev 2, num. 259; Kristensen, E. T.: Æventyr fra Jylland 4. Kop. 1897, num. 40; id.: Fra Bindestue og Kolle. Jyske Folkeæventyr 1. Kop. 1896, num. 19; Veckenstedt, E.: Wend. Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz 1880, 260–264; Ranke, K.: Folktales of Germany. Chic. 1966, num. 43; Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 65. – [7] z. B. Loorits, O.: Estn. Volkserzählungen. B. 1959, num. 119; Ranke 2, 387 sq.; Veckenstedt (wie not. 6). – [8] Ey, A.: Harzmärchenbuch oder Sagen und Märchen aus dem Oberharze. Stade 1862, 165–172. – [9] Polívka 2, 168–174; ibid., 4, 439 sq. – [10] z. B. Lombardi Satriani, R.: Racconti popolari calabresi 1. Neapel 1953, num. 22, 35, 44. – [11] Kristensen, E. T.: Æventyr fra Jylland 2. Kop. 1884, num. 3. – [12] Sœur Marie-Ursule: Civilisation traditionnelle des Lavalois. Québec 1951, num. 18. – [13] z. B. MNK. – [14] Poestion, J. C: Lappländ. Märchen. Wien 1886, num. 51. – [15] z. B. Lombardi Satriani (wie not. 10) num. 44. – [16] Ortutay, G.: Ung. Volksmärchen. B. 1957, num. 4. – [17] Amades, num. 154.

Wien Christa Habiger-Tuczay

Mann: Der wilde M. (AaTh 502), zum Motivkomplex der übernatürlichen → Helfer gehörendes Zaubermärchen[1]. Die Analyse des Typs bei AaTh, fast wörtlich nach BP[2], ist insofern unglücklich, als mit AaTh 314: → *Goldener* und AaTh 502 weitgehend ein und derselbe Erzählinhalt doppelt an verschiedenen Stellen im Katalog erscheint. Sinnvoller wird es sein, nur AaTh 314 als Typ einer vollständigen Märchenhandlung zu fassen und AaTh 502 auf den Typus einer Einleitung einzuschränken[3]. So konzipiert, zeigt AaTh 502 folgende Möglichkeiten des Handlungsverlaufs:

(1.1.) Ein König oder Herr (1.1.1.) läßt einen oft gefährlichen oder schädigenden w.n M. einfangen oder (1.1.2.) fängt (seine Jäger fangen) während einer Jagd zufällig einen w.n M. oder (1.1.3.) hat bei Beginn der Erzählung bereits einen w.n M. als Gefangenen auf seinem Schloß. (1.2.) Alternativ: (1.2.1.) Von drei Bauernsöhnen, die vom Vater nacheinander ausgeschickt werden, nachts ein Feld vor Schädigung zu bewachen, fängt allein der als Dummling geltende jüngste den Täter, einen w.n M., oder (1.2.2.) ein Bauer bewacht nachts sein Feld und fängt den Täter, einen w.n M.; während das Zauberpferd, mit dem der w. M. gekommen ist, entfliehen kann, wird der w. M. selbst gegen Belohnung dem König übergeben. (Der Held von 1.2.1. bzw. 1.2.2. scheidet damit aus der Erzählung aus.) (2.) Der gefangene w. M. soll (2.1.) Gästen als Attraktion vorgeführt oder (2.2.) einfach nur verwahrt oder (2.3.) getötet werden. (3.) In Übertretung eines → Verbots verhilft der Sohn des Königs oder Herrn – meist während einer Abwesenheit des Vaters und durch listige Entwendung des Schlüssels von der Mutter – dem Gefangenen zur Flucht, (3.1.) weil der w. M. ihm nur unter dieser Bedingung einen Ball oder ähnliches zurückgibt oder (3.2.) weil der w. M. das Begehren des Jungen durch Dinge oder Fertigkeiten weckt oder (3.3.) aus Mitleid oder (3.4.) aus Neugier in Verbindung mit Unachtsamkeit. (4.) Der Junge, der (4.1.1.) nur in wenigen Fällen den w.n M. auf der Flucht begleitet, aber (4.1.2.) vom Befreiten in der Regel das Versprechen künftiger Hilfe erhalten hat, wird (4.2.1.) entweder sofort oder (4.2.2.), nachdem der Verdacht zunächst auf die Mutter gefallen ist, als der Schuldige erkannt. (5.) Er (5.1.) erhält als Strafe durch den Vater (ein Tribunal) (5.1.1.) das Todesurteil, das durch Vorzeigen eines → Tierher-

zens (Mot. K 512.2) umgangen wird, oder (5.1.2.) die Verbannung, wobei er (5.1.2.1.) entweder allein in degradiertem Status oder (5.1.2.2.) wohlausgestattet und mit einem niedriger gestellten Begleiter ins Exil geht, oder (5.2.) flieht, meist unterstützt von der Mutter, vor der drohenden Strafe in die Welt.

Die Fortsetzung der Märchenhandlung entspricht vielfach AaTh 314 V und VI mit den dort gebotenen Optionen, vor allem mit den – jeweils vom w.n M. als Helfer begleiteten – Heldentaten → Krieg und → Drachenkampf (AaTh 300). Allerdings fehlt die Vergoldung des Haars hier öfter als in den sonstigen Versionen des *Goldener*-Märchens. Die Kombination ist verbreitet im dt.- und frz.sprachigen Bereich, in Dänemark, Schweden, Ungarn und in den slav.sprachigen Gebieten sowie über rom. Sprachen in Brasilien und Kanada[4]. In recht zahlreichen Belegen liegt auch eine Fortsetzung mit Episode II von AaTh 531: → *Ferdinand der treue und F. der ungetreue* vor mit den Episoden (1.2.1.) bzw. (1.2.2.) sowie (5.1.2.2.) aus AaTh 502, an die ihrerseits – neben AaTh 314 VI – noch AaTh 570: → *Hasenhirt* und/oder AaTh 850: → *Rätselprinzessin*, oft auch nur mit ihrer jeweiligen Episode I, anschließen können. Diese komplexe Kombination wird fast ausschließlich im Bereich der slav., finn.-ugr., kaukas. Sprachen sowie der Turksprachen angetroffen[5]. Auch die Fortsetzung allein als AaTh 570 findet sich nicht selten[6]. Die von AaTh als Episode VI aufgenommene Entzauberung des w.n M.es kommt nur in wenigen Versionen vor, von denen einige deutliche Züge des Kunstmärchens aufweisen[7].

Die Identität von AaTh 502 in der hier vorgeschlagenen Beschreibung konstituiert sich primär durch das Motiv der gegen das Verbot des Vaters unternommenen Freisetzung eines Gefangenen und sekundär durch die Vorstellung vom → Wildmenschen. Für das Motiv der Befreiung ist zu Recht auf eine von Snorri Sturluson (*Heimskringla* [1220/30]) berichtete, in der isl. Sammelhandschrift *Flateyjarbók* (1387/90) dem Handlungsverlauf von AaTh 502 noch stärker ähnelnde Episode um den norw. Prinzen Harald Schönhaar hingewiesen[8].

Der Versuch einer hist. Rekonstruktion von AaTh 502 wird sich aber hauptsächlich auf die Vorstellung vom Wildmenschen in der ma. und frühneuzeitlichen Form des europ. w.n M.es stützen[9]. Der w. M. gilt als ein bes. ikonographisch recht genau ausgewiesenes, meist menschliches Wesen mit einer fellartig behaarten Haut, das einzeln lebt und als Bewohner des Waldes die Herrschaft über dessen Tiere innehat (→ Herr der Tiere). Beispiele für das Erscheinen dieser Figur in der Lit. liegen u. a. vor bei → Chrétien de Troyes, Diego de San Pedro und Edmund Spenser[10]. Von Einfluß auf AaTh 502 scheint dabei der durch die *Vita Merlini* (1148) des → Geoffrey of Monmouth erstmals als w.r M. eingeführte → Merlin zu sein, der dann in der *Estoire de Merlin* (13. Jh.) als ‚homs salvages' ganz wie der w. M. des Märchens gefangen wird[11]. Die Vorstellung vom w.n M. wurde auch in Bräuchen, bes. in Umzügen und Spielen, lebendig erhalten[12].

Vor dem Hintergrund dieser Tradition ist die Vermutung zu wagen, daß der Typ als Einleitung zu bereits verfügbaren Märchen etwa zu Beginn der frühen Neuzeit in Europa entstanden sein könnte. Die erste gedr. belegte Var. von AaTh 502 findet sich bei → Straparola (5,1; 1550/53); es folgen Var.n von J. de Mailly (1698) und W. Schumann (1791)[13]. Die aus Mitteleuropa stammenden Fassungen zeigen öfter noch eine Nähe zum Bild des im Wald lebenden, behaarten, manchmal auch mit einem Tier verwechselten Wesens[14], auch wenn gelegentlich ein Zwerg mit überlangem Bart an seine Stelle getreten ist[15]. Merkwürdig ist die Verschiebung zu einem M., der nicht wie in KHM 136 ein Körperfell wie rostiges Eisen trägt, sondern ganz aus Eisen besteht[16] oder – so im osteurop. Raum – gar aus Kupfer bzw. Gold zusammengesetzt ist[17]. Ob die Erzähler hier den ursprünglichen Kontext nicht mehr verstanden haben, wird schwer zu bestimmen sein. Auffällig ist schließlich, daß in den rom. Sprachen, aber auch gelegentlich in Schweden und Rußland, ein Vogel den Platz des w.n M.es einnimmt[18].

Für die Deutung von AaTh 502 wird man den in MA. und früher Neuzeit mit der Figur des w.n M.es verknüpften Diskurs über Barbarei/Zivilisation, Trieb/Vernunft oder Tod/Leben noch mitberücksichtigen müssen. Dabei zeigt der w. M. in den Märchen öfter eine Ambivalenz, die mit der Dialektik von Unbotmäßigkeit und Erfolg in Wechselbeziehung steht, wie sie für den *Goldener*-Helden typisch ist.

Auch wenn zahlreiche Versionen eine konservative Rationalisierung zu einem freundlichen w.n M. und einem gehorsamen Helden anstreben[19], aktualisieren einige neuere Werke (Tankred Dorst und Paul Wühr) wieder das subversive Potential des Grimmschen *Eisenhans*[20]. Ein *Eisenhans*-Zyklus in Gedichtform liegt von Friedrich W. Buri[21] vor. Wenig anregend und als Beitrag zur Märchenforschung ohnehin indiskutabel ist Robert Blys jüngst erfolgreicher *Iron John*[22].

[1] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Gašparíková, num. 231, 311, 374, 487, 528; BFP 314; MNK; Delarue/Tenèze; Cirese/Serafini; Jason, Types; Kurdovanidze; Gullakjan; Sabitov; Ėrgis, num. 130, 132, 134, 208; Lőrincz; Ting; Flowers. – [2] cf. BP 3, 97. – [3] Liungman, Volksmärchen, 119; Delarue/Tenèze 2, 223 sq. – [4] Afanas'ev, num. 125; Carnoy, É. H.: Contes français. P. 1885, num. 8; Grundtvig, S.: Danske folkeæventyr. Kop. 1876, num. 15; Kapełuś, H./Krzyżanowski, J.: Sto baśni ludowych. W. 1957, num. 33; KHM 136; Lemieux, G.: Les Vieux m'ont conté 11. Montréal/P. 1978, num. 12; Liungman 2, 104–109; Romero, S.: Folclore brasileiro 2. Rio de Janeiro 1954, num. 8; Sklarek, E.: Ung. Volksmärchen. Lpz. 1901, num. 13. – [5] cf. Barag; Berze Nagy; SUS; Kurdovanidze; Afanas'ev, num. 123 sq.; Barag, L. G.: Beloruss. Volksmärchen. B. 1968, num. 13; Čistov, K.: Perstenek-dvenadcat' staveškov. Izbrannye russkie skazki Karelii. Petrozavodsk 1958, num. 27; Ėrgis, num. 130, 132, 134, 208; Gulya, J.: Sibir. Märchen. MdW 1968, num. 42 (wogul.); Lintur, P. V.: Ukr. Volksmärchen. B. 1972, num. 61; Nikiforov, A. I.: Severnorusskie skazkie. ed. V. Ja. Propp. M./Len. 1961, num. 74. – [6] Leskien, A.: Balkanmärchen. MdW 1919, num. 45 (kroat.); Milenowski, J.: Volks-Märchen aus Böhmen. Breslau 1853, 147–186; Meyer, M. de: Het vlaamse sprookjesboek. Antw. 1953, num. 93; Neumann, S. A.: Volksmärchen aus dem hist. Vorpommern. Rostock 1983, num. 5; Peter, A.: Volksthümliches aus Österreich.-Schlesien 2. Troppau 1867, 185–190. – [7] Alcover, M. A.: Aplec de rondaies mallorquines 11. Palma de Mallorca 1956, 62–71; KHM 136; Leskien (wie not. 6); Luzel, F. M.: Contes populaires de Basse-Bretagne 2. P. 1887, 296–313; Milenowski (wie not. 6); [Schumann, W.:] Ammenmärchen 1. Weimar 1791, 173–240; Straparola 5,1. – [8] BP 3, 106; Hartmann, E.: Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skand. Völker. Stg./B. 1936, 173 sq. – [9] Bernheimer, R.: Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology. Cambr., Mass. 1952; [Möller, L. L.:] Die w.n Leute des MA.s. Ausstellungskatalog Hbg [1963]; Husband, T./Gilmore-House, G.: The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism. Ausstellungskatalog N. Y. [1988]. – [10] cf. Mulertt, W.: Der „w. M." in Frankreich. In: Zs. für frz. Sprache und Lit. 56 (1932) 69–88, bes. 83–88; Langbehn-Roland, R.: Zur Interpretation der Romane des Diego de San Pedro. Heidelberg 1970, 146–149; Foltinek, H.: Die Wilden Männer in Edmund Spensers „Faerie Queene". In: Die Neueren Sprachen N. F. 10 (1961) 493–512. – [11] The Vita Merlini. ed. J. J. Parry. Urbana, Ill. 1925; The Vulgate Version of the Arthurian Romances. 2: Lestoire de Merlin. ed. H. O. Sommer. Wash. 1908, 283 sq.; cf. hierzu Paton, L. A.: The Story of Grisandole. A Study in the Legend of Merlin. In: PMLA 22 (1907) 234–276; cf. Delarue/Tenèze 2, 227. – [12] Bernheimer (wie not. 9) Kap. 3; Mulertt (wie not. 10) 70 sq.; Barnstein, Ä.: Die Darstellungen der höfischen Verkleidungsspiele im ausgehenden MA. - Diss. Mü. 1940, 38–73. – [13] Le Cabinet des fées 5. Amst./P. 1785, 72–90; Schumann (wie not. 7). – [14] Grimm, J. und W.: KHM t. 2 [1815]. ed. H. Rölleke. Göttingen 1986, num. 50; Grundtvig (wie not. 4); Lintur (wie not. 5); Luzel (wie not. 7); Milenowski (wie not. 6); Neumann (wie not. 6); Sklarek (wie not. 4). – [15] Barag (wie not. 5); Kapełuś/Krzyżanowski (wie not. 4); Viidalepp, R.: Estn. Volksmärchen. B. 1980, num. 64. – [16] Carnoy (wie not. 4); Kristensen, E. T.: Æventyr fra Jylland 3. Kop. 1895, num. 30; Schumann (wie not. 7); Sommer, E.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen 1. Halle 1846, 86–91. – [17] Afanas'ev, num. 125; Gulya (wie not. 5); Čistov (wie not. 5); Propp (wie not. 5); Tietz, A.: Das Zauberbründl. Buk. 1958, 61–67 (Banat). – [18] Afanas'ev, num. 126; Alcover (wie not. 7); Cadic, F.: Contes de Basse-Bretagne. P. 1955, num. 10; Hackman, O.: Finlands svenska folkdiktning I A 1. Helsingfors 1917, 259 sq.; Romero (wie not. 4). – [19] Afanas'ev, num. 126; Carnoy (wie not. 4); Grundtvig (wie not. 4); Pramberger, R.: Märchen aus der Steiermark. Seckau 1946, 77–84; Schumann (wie not. 7); Webster, W.: Basque Legends. L. 1877, 22–32. – [20] Eisenhans. Film von T. Dorst (Deutschland 1983); Dorst, T./Ehler, U.: Eisenhans. Ein Szenarium. Köln 1983 (KHM 136 jeweils nur als Anregung des Titels); Dorst, T.: Grindkopf. Libretto für Schauspieler. Ffm. 1986 (Bearb. von KHM 136); Wühr, P.: Es war nicht so. Mü. 1987. – [21] Buri, F. W.: Eisenhans, Die Brücken und andere frühe Gedichte. Amst. 1967, 11–29. – [22] Bly, R.: Iron John. A Book about Men. Reading, Mass. u. a. 1990 (dt.: Eisenhans. Ein Buch über Männer. Mü. 1991); cf. Rez. von S. Wienker-Piepho in: Fabula 33 (1992) 302–307.

Hamburg Günter Dammann

Mannel, Friederike → Kinder- und Hausmärchen

Männermärchen ist ein wenig klar umrissener, selten gebrauchter Begriff. Er bezeichnet in Opposition zum → Frauenmärchen bes. von

Männern (bzw. für Männer) erzählte Märchen. Diese sind durch → Handlungsträger (→ Held, Heldin) mit spezifischen Eigenschaften, einen bes. inhaltlichen Verlauf sowie Stil und Form der Darstellung charakterisiert. Es gibt in der Märchenforschung und Lit.wissenschaft Vertreter, die eine extreme Position einnehmen und das europ. Märchen des hist. überblickbaren Zeitraums insgesamt als Männergattung ansehen[1]. Zu betonen ist, daß es sich bei dem Begriff um ein unfestes, zeitlich und geogr. variables Konzept handelt.

Erst in jüngerer Zeit werden Erzählinhalte und Erzählweisen unter einem geschlechtsspezifischen Blickwinkel untersucht. Die Annahme einer Differenzierung von männer- und frauentypischen Märchen und darüber hinaus von Gattungen des mündl. → Erzählens und Singens insgesamt geht davon aus, daß eine der fundamentalen Unterscheidungen der menschlichen Kultur im Unterschied zwischen → Mann und → Frau liegt[2]. I. Katona verleiht dieser Überlegung eine hist. Perspektive, indem er auf die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern schon in primitiven Gemeinschaften hinweist, die man auf dem Gebiet der Herstellung von materiellen Gütern als selbstverständlich betrachtet, der jedoch auf dem Gebiet der geistigen Produktion wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde[3].

Stellt man die Frage, ob Märchen eher von Männern oder von Frauen erzählt werden, so darf jeweils der gesellschaftliche, kulturelle und auch wirtschaftliche Gesichtspunkt nicht vernachlässigt werden. Ungeachtet der Tatsache, daß Erzählen immer wieder als vornehmlich weibliche Beschäftigung charakterisiert wurde (→ Ammenmärchen)[4], gehen zahlreiche Erzählforscher seit Anfang des 20. Jh.s bis in die jüngere Zeit davon aus, daß in Europa zumindest bis ins 19. Jh. der männliche Erzähler vorherrscht. Dies ergibt sich hauptsächlich aus den häufigsten Erzählorten und -gelegenheiten sowie den meist außerhalb des Hauses ausgeübten Berufen der Männer, die den Erwerb eines größeren Erzählrepertoires ermöglichten. Die Erzähler stammen zumeist aus den unteren sozialen Schichten und haben dementsprechend Berufe wie Tagelöhner, Soldat, Knecht, Arbeiter, wandernder Handwerker, Bettler, Waldarbeiter oder Hirte[5]. Dieses bislang geltende Bild ist allerdings zu relativieren, wenn man berücksichtigt, daß Sammler nur eingeschränkten Zugang zu den Erzählbereichen der Frauen hatten und diese dadurch in den Slgen möglicherweise unterrepräsentiert sind[6], zumal die aus dem 19. Jh. und vom Anfang des 20. Jh.s stammenden Texte fast ausschließlich nicht in natürlichen Erzählsituationen aufgezeichnet worden sind[7]. Darüber hinaus sind bei generellen Aussagen unterschiedliche Standards und Kriterien der jeweils herangezogenen Sammler, auf verschiedenen Gattungen beruhende Resümees und auch Interessendominanzen der Forscher zu berücksichtigen[8].

Vom 19. Jh. an scheint der Anteil der männlichen Erzähler in Europa ständig zurückzugehen. Der Kommentar von J. → Bolte und J. → Polívka zu den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm weist rein statistisch ebensoviele weibliche wie männliche Erzähler nach[9]. Die Gewährsleute der Brüder Grimm waren in erster Linie Frauen[10]. Das von B. → Holbek bearbeitete Märchenkorpus E. T. → Kristensens weist für 59,8% der Texte noch männliche Erzähler aus; dies ist jedoch schon deutlich weniger als bei den Erzählungen, die Kristensen während seiner frühen Sammelphase aufgezeichnet hatte. Den Grund für den schwindenden Anteil männlicher Erzähler sieht Holbek im durch Urbanisierung und technischen Umbruch bedingten Fortfall der traditionellen Erzählanlässe, der die Erzählüberlieferung der Männer früher als die der eher noch traditionell eingebundenen Frauen beeinflußte[11].

In der 2. Hälfte des 20. Jh.s sind, nach Absterben der originären mündl. Überlieferung, beim ‚zweiten Dasein' des Märchens in Europa, den USA und Kanada (→ Märchenpflege), Männer als Erzähler in den Hintergrund getreten. Bei den (öffentlichen) Ereignissen, zu denen heute Märchen erzählt werden, dominieren die Frauen bei weitem[12].

Diese Entwicklung gilt jedoch, selbst für den westl. Kulturkreis, nur grob verallgemeinernd. Während A. → Cammann Märchenerzählen dezidiert als ‚Männersache' bezeichnet[13], berichten z. B. D. Fabre und J. Lacroix, daß bei Erzählern in der Gascogne und in den Pyrenäen im 19. Jh. überwiegend Frauen auf Zaubermärchen spezialisiert waren, Männer hingegen erzählten mehr erotische und satiri-

sche Schwänke[14]. H. El-Shamy bezeugt für das heutige Ägypten, daß Märchenerzählen als ‚Weiberrede' gilt, wohingegen Männer sich mit den klassischen religiösen Erzählungen beschäftigen[15]. Unter estn. Erzählern und Erzählerinnen dagegen bemerkt R. → Viidalepp keine geschlechtsspezifischen Unterschiede[16]. Allg. ist des öfteren für Europa beobachtet worden, daß Frauen mehr zu lyrischen Gattungen, z. B. dem Volkslied, neigen, wohingegen Männer eher komplizierte epische Stoffe bevorzugen[17].

Für die Frage nach Inhalten und Typen stellen verschiedene Forscher fest, daß selbst bei ein und demselben Erzähltyp oder -zyklus abweichende Ausprägungen desselben Stoffs nicht gleichermaßen von Männern und Frauen erzählt werden. J.-Ö. → Swahn z. B. weist nach, daß bei AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche* ein bestimmter Subtyp vorzugsweise Männersache ist; dieser Subtyp O hat die längsten unabhängigen Wanderwege hinter sich, was Swahn auf die durch Reisen bestimmten Berufe der Traditionsträger zurückführt[18]. Ähnliche Beobachtungen zu männer- und frauenspezifischen Subtypen macht El-Shamy für AaTh 303: *Die zwei → Brüder*[19]. Die geschlechtsspezifische Variabilität von AaTh 402: → *Maus als Braut* untersucht I. → Köhler-Zülch differenziert anhand der von W. → Wisser gesammelten Var.n im Hinblick auf Stil, Komposition, Handlungsverlauf sowie Eigenschafts- und Aufgabenzuweisungen[20]. Die Tatsache, daß AaTh 304: *Der gelernte → Jäger* überwiegend von Männern erzählt wurde, erklärt C. → Shojaei Kawan durch die sexuelle Thematik und den umfangreichen Abenteueranteil des Märchentyps. L. → Röhrich vermutet allg., daß in Männergesellschaften derb-erotische Versionen häufiger anzutreffen sind[21]. Auch die zurückhaltende → Erotik etwa des europ. Märchens wertet Röhrich als eine Erotik aus männlicher Perspektive: In ihr ist der Mann der aktive Partner, die Frau muß erst durch ihn erweckt (Dornröschensyndrom; cf. AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*) bzw., beim Virago-Typ (AaTh 850, 851, 851 A: → *Rätselprinzessin*), bezwungen werden[22]. J. Zipes' feministische Deutung von AaTh 410 als M. ist überzogen[23].

Märchen zeigen oft autobiogr. Prägung (→ Autobiographie, → Ich-Erzählung)[24] und werden, individualpsychol. gesehen, zu einer versteckten oder offenen Selbstaussage über die Erzähler, wie etwa die zwei ausgesprochenen Soldatenstücke eines der Grimmschen Gewährsleute, des Dragonerwachtmeisters Krause (KHM 14, AaTh 501: *Die drei → Spinnfrauen*; KHM 48, AaTh 101: *Der alte → Hund* + AaTh 103, 104: cf. → *Krieg der Tiere*)[25]. Auch spezielle männliche Eigenschaften des Protagonisten können möglicherweise Märchen zu M. machen: R. B. Bottigheimer bezeichnet Zorn als ‚männliches Privileg' in AaTh 675: *Der faule → Junge* und sieht dadurch eine Abgrenzung zu den eher romantischen Mustern der Frauenmärchen[26].

Bereits 1921 hat W. → Berendsohn Märchen, je nachdem, ob sie einen Helden oder eine Heldin zur Hauptfigur haben, als männlich oder weiblich klassifiziert[27]. Der Held ist dabei jung, häufig der → Jüngste von (oft drei) → Brüdern, entweder Prinz oder aber von niedrigem gesellschaftlichem Rang (→ Unscheinbar), immer aber verletzbar (cf. → Mangelsituation), isoliert von seinem familiären Hintergrund (→ Isolation) und am Ende meist Sieger statt Opfer[28]. Allg. gilt, daß mehr Märchen mit männlichen als mit weiblichen Helden existieren: In den KHM ist das Verhältnis 70:44, im AaTh-Katalog für die Zaubermärchen 207:92[29]. Märchen mit männlichen Helden werden vorzugsweise von Männern erzählt[30]. Holbek erschließt für das von ihm bearbeitete jütländ. Material Kristensens aus den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s, daß Männer zu 87,7% ‚männliche' Märchen erzählen, wohingegen sie nur 12,3% ‚weibliche' Märchen verwenden[31]. Noch extremer ist nach Köhler-Zülch das Präferenzverhalten bei den Erzählern Wissers, die nur 6,6% Märchen mit einer Heldin auswählten, während Frauen zu 67% auch ‚männliche' Zaubermärchen erzählten[32]. Bestätigt werden derartige Ergebnisse z. B. durch S. Apos Texte, unter denen sich 77% mit männlichen Helden finden[33].

Als mögliche Gründe für die Bevorzugung des Zaubermärchens und bestimmter Erzähltypen durch Männer sieht M. → Lüthi außer der Abenteuerlastigkeit der Gattung die Tatsache, daß der Mensch im Volksmärchen vorwiegend als Täter erscheint – im Gegensatz zur Volkssage, die ihn als Erlebenden, Fühlenden, Erschütterbaren schildert[34]. Lüthi hält je-

doch das unterschiedliche Bild von Mann und Frau nicht für das Entscheidende: „Das Gemeinsame scheint uns stärker und bestimmender hervorzutreten als das Unterscheidende“[35].

Über Gestaltung und Vortragsstil (→ Performanz) des M.s ist wenig bekannt. „Die Forscher weisen [jedoch] fast einstimmig darauf hin, daß die Märchen der Frauen kürzer sind, farbloser, daß sie sich nur auf den Vortrag des Allernotwendigsten beschränken, daß sie sich an das einmal Gelernte klammern, während die Männer farbig und bewegt erzählen, in die Einzelheiten gehen, mit epischer Breite schildern, oft dramatisch, wobei sie den Wunsch haben, durch besonders gutes Erzählen ein größeres Publikum anzuziehen.“[36]

M. K. → Azadovskij und N. E. → Ončukov, die das Repertoire traditioneller bäuerlicher Erzählerinnen analysiert haben, sehen den Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Erzählern weniger in der Thematik als in stilistischen Kriterien[37]. Zu ergänzen ist das unterschiedliche → Weltbild der verschiedenen Geschlechter, das Auswahl, Inhalte und Form prägt. So werden Ehebruchgeschichten (→ Ehebruchschwänke und -witze) möglicherweise unter männlichem Blickwinkel erzählt. Auch wenn Frauen M. erzählen oder Männer Frauenmärchen, passen die jeweiligen Erzähler die Märchen ihrer (geschlechts-)spezifischen Weltsicht und Erzählweise an. Die Übernahme eines ursprünglich dem anderen Geschlecht zugeordneten Textes hat wiederum ihre eigene Gesetzmäßigkeit[38].

Die feministische Lit.wissenschaft und Märchenforschung entwickelte, oft in überspitzter Form, eine in sich geschlossene Theorie zur Differenzierung von männlichen und weiblichen Erzählungen. Sie wertet die geschlechtsspezifischen → Stereotypen im Märchen sowie das Märchen selbst als Ausdruck der Unterdrückung und Benachteiligung der Frau in einer patriarchalisch definierten Gesellschaft (→ Patriarchat), wobei die Geschlechtsunterschiede nicht als naturgegeben, sondern als gesellschafts- und kulturspezifisch angesehen werden[39]. Die den Männern und Frauen zugesprochenen geschlechtsspezifischen Eigenschaften charakterisieren angeblich das durch den Mann kulturell fixierte Bild der beiden Geschlechter[40]. Unter diesen Voraussetzungen spricht Apo davon, daß Märchenhelden immer positiv gesehen und nie kritisiert werden, Ausdruck einer tiefverwurzelten kulturellen Asymmetrie, wohingegen die Frau lediglich als Partnerin des Mannes betrachtet wird. Nach dieser Einstellung werte der Mann etwa Unmoral (AaTh 517, 725: → *Prophezeiung künftiger Hoheit*), Untreue (AaTh 560: → *Zauberring*) oder Ungehorsam (AaTh 545 A: → *Katzenschloß*) nur dort negativ, wo sie als weibliche Eigenschaft auftreten. Abschätzig beurteilt werden auch Frauen, die ihren Mann selber wählen wollen, ihn kritisieren oder abweisen (z. B. AaTh 311: cf. → *Mädchenmörder*, AaTh 361: → *Bärenhäuter*, AaTh 900: → *König Drosselbart*). Männer in ihren Rollen als Partner hingegen werden selten kritisiert[41]. Nach einem ähnlichen Ansatz untersucht E. Friedl pers. Erzählmaterial[42]. D. Burkhart dagegen sucht für Bulgarien Spuren einer angenommenen matriarchalischen Kultur (→ Matriarchat), die später der patriarchalischen weichen mußte[43], ein Ansatz, der bes. durch H. Göttner-Abendroth in stark ideologisierter Form vertreten wurde[44].

[1] cf. Dégh, L.: Folktales and Society. Bloom. 1969, 356 sq.; Asadowskij, M.: Eine sibir. Märchenerzählerin (FFC 68). Hels. 1926, 24, 27 sq. – [2] Allg. cf. Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987; Bottigheimer, R. B.: Grimms' Bad Girls and Bold Boys. New Haven/L. 1987; Apo, S.: The Narrative World of Finnish Fairy Tales (FFC 256). Hels. 1995, 166. – [3] Katona, I.: Mannesfolklore – Weibesfolklore. Analyse der verschiedenen Gattungen. In: Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum 4. Turku 1980, 313–320, hier 313, 318. – [4] cf. Bolte, J.: Zeugnisse zur Geschichte des Märchens (FFC 39). Hels. 1921 (= BP 4, 41–94; ergänzt um 27 Eintragungen). – [5] Dégh, L.: Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. B. 1962, 72–84, 99, 107; Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 207 sq.; Lüthi, Märchen, 92; Uffer, L.: Rätorom. Märchen und ihre Erzähler. Basel 1945, 15 sq.; Haiding, K.: Österreichs Märchenschatz. Graz 1969, 388; Ortutay, G.: Ung. Volksmärchen. B. 1980, 53 sq.; cf. allg. Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Göttingen 1993, bes. 52–82. – [6] Holbek (wie not. 2) 155; El-Shamy, H.: A Type Index for Tales of the Arab World. In: Fabula 29 (1988) 150–163, hier 151 sq.; Zelenin, D. K.: Velikorusskija skazki Permskoj gubernii. Petrograd 1914, XXXII; Polívka, J.: Slovanské pohádky 1. Prag 1932, 8; Köhler-Zülch, I.: Ostholsteins Erzählerinnen in der Slg Wilhelm Wisser. In: Fabula 327 (1991) 94–118, bes. 98. – [7] ibid., bes. 101–104. – [8] ibid., 96 sq., 99, 105; Carey, G.: The Storyteller's

Art and the Collector's Intrusion. In: Folklore Today. Festschr. R. M. Dorson. Bloom. 1976, 81–91; Kaivola-Bregenhøj, A.: Folklore Narrators. In: Studia Fennica 33 (1989) 45–54. – [9] BP 4, 9 sq. – [10] cf. KHM/Uther 3, 271–273. –
[11] Holbek (wie not. 2) 154–157. – [12] EM 5, 214; Calame-Griaule, G. (ed.): Le Renouveau du conte. P. 1991; Horn, K.: Über das Weiterleben der Märchen in unserer Zeit. In: Märchenspiegel 2,1 (1991) 2–4; 2,2 (1991) 7–10; 3,1 (1992) 7–11; 3,2 (1992) 4–6; 4,1 (1993) 8–10; Kammerhofer-Aggermann, U.: Märchenerzähler im 20. Jh. ibid., 3–7; Horn, K.: Modernes Märchenerzählen in der Schweiz. In: Röth, D./Kahn, W. (edd.): Märchen und Märchenforschung in Europa. Ffm. 1993, 238–240; Dégh, L.: Narratives in Society (FFC 255). Hels. 1995, 65. – [13] Cammann, A.: Westpreuß. Märchen. B. 1961, 9 sq. – [14] Fabre, D./Lacroix, J.: La Tradition orale du conte occitan 1. P. 1974, 64. – [15] El-Shamy, H.: Folktales of Egypt. Chic./L. 1980, 22; cf. auch Eberhard/Boratav, 8. – [16] EM 4, 333. – [17] Böckel, O.: Psychologie der Volksdichtung. Lpz. 1913, pass.; EM 4, 484; Dégh (wie not. 12) 62 sq.; Katona (wie not. 3) 316 sq. – [18] Swahn, J.-Ö.: The Tale of Cupid and Psyche. Lund 1955, 437 sq. – [19] El-Shamy, H. M.: Brother and Sister. Type 872*. A Cognitive Behavioristic Analysis of a Middle Eastern Oikotype. Bloom. 1979. – [20] Köhler-Zülch (wie not. 6) 108–112. –
[21] Röhrich, L.: Erotik und Sexualität im Volksmärchen. In: Liebe und Eros im Märchen. ed. J. Janning/L. Gobyn. Kassel 1988, 20–48, hier 30. – [22] ibid., 47. – [23] Zipes, J.: „Little Red Riding Hood" as Male Creation and Projection. In: Dundes, A. (ed.): Little Red Riding Hood. L. 1989, 121–128. – [24] Henßen, G.: Überlieferung und Persönlichkeit. Münster 1951, 26, und num. 33, 71 sq., 60; cf. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 226 sq.; Holbek (wie not. 2) 182; Asadowskij (wie not. 1) 13–17, 21; Frobenius, L.: Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. Düsseldorf 1953, 26–29. – [25] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 226. – [26] EM 7, 767. – [27] Berendsohn, W.: Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den KHM der Gebrüder Grimm. Hbg 1921 (Wiesbaden [2]1968), 39. – [28] Apo (wie not. 2) 167 sq., 170. – [29] Stone, K.: Romantic Heroines in Anglo-American Folk and Popular Literature. Diss. Bloom. 1975, X. – [30] Neumann, S.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971, 31; Lüthi, M.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf/Köln 1975, 151; EM 7, 11; cf. auch Mallet, C.-H.: ... und rissen der schönen Jungfrau die Kleider vom Leib. Männlichkeitsmodelle im Märchen. Solothurn/Düsseldorf 1995. –
[31] Holbek (wie not. 2) 167–182. – [32] Köhler-Zülch (wie not. 6) 106 sq. – [33] Apo (wie not. 2) 170. – [34] Lüthi (wie not. 30) 169. – [35] ibid., 151. – [36] Dégh (wie not. 5) 98 sq.; cf. auch Katona (wie not. 3) 317. – [37] Asadowskij (wie not. 1); Ončukov, N. A.: Severnyja skazki. SPb. 1908. – [38] Katona (wie not. 3) 318–320; EM 4, 333. – [39] Würzbach, N.: Feministische Forschung in Lit.wiss. und Vk. In: Früh, S./Wehse, R. (edd.): Die Frau im Märchen. Kassel 1985, 192–214, 229–233, hier 195 sq. – [40] Zipes, J.: Der Prinz wird nicht kommen. Märchen und Kulturkritik in den USA und in England. ibid., 174–192, 228 sq., hier 178 sq. –
[41] Apo (wie not. 2) 167, 171. – [42] Friedl, E.: Women in Contemporary Persian Folktales. In: Beck, L./Keddie, N. (edd.): Women in the Muslim World. Cambr., Mass./L. 1982, 80–101. – [43] Burkhart, D.: Aspekte des Weiblichen in bulg. Tier- und Zaubermärchen. In: Fabula 23 (1982) 207–220. – [44] Göttner-Abendroth, H.: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. Mü. 1980.

München Rainer Wehse

Mannhardt, Johann Wilhelm Emanuel, * Friedrichstadt (an der Eider) 26. 3. 1826, † Danzig 25. 12. 1880, Mythologe und vergleichender Religionsforscher. 1831 zog M., Sohn des Mennonitenpredigers Josef M., mit seiner Familie nach Danzig, wo er zunächst Privatunterricht erhielt. 1842–51 besuchte er das dortige Gymnasium, unterbrochen durch lange Krankheitsphasen und Erholungsaufenthalte am Meer; seit dem 7. Lebensjahr litt er an einer fortschreitenden Rückgratverkrümmung. Von 1851 an studierte er in Berlin vor allem bei H. F. Maßmann dt. Philologie, 1853 wechselte er nach Tübingen, wo er 1854 mit der Diss. *Die Anthropogonie der Germanen* promovierte; 1857 erschien in Berlin seine Abhdlg *De nominibus Germanorum propiis quae ed regnum referentur, observationis specimen*; 1858 habilitierte er sich in Berlin und hielt Vorlesungen als Privatdozent. Als sich die Hoffnungen auf eine Professur nicht erfüllten, kehrte M. nach zwischenzeitlicher Tätigkeit als Hauslehrer 1862 in sein Danziger Elternhaus zurück; 1863–72 war er Bibliothekar an der Danziger Stadtbibliothek. Von dort aus, durch Stipendien der preuß. Regierung unterstützt, entwickelte er seine berühmt gewordene Umfrage (→ Feldforschung) und verfaßte seine wichtigsten Werke[1].

In seinen frühen Unters.en[2] und in der von ihm mitherausgegebenen *Zs. für Dt. Mythologie und Sittenkunde*[3] zeigte sich M. unter dem Einfluß von J. und W. → Grimm noch ganz als Vertreter der Hochmythologie (→ Mythol.

Schule). Angeregt durch die Kritik von K. → Müllenhoff entwickelte er den Plan einer flächendeckenden europ. Erhebung der mündl. verbreiteten „Monumenta Mythica Germaniae“[4]. Bei seinem zu diesem Zweck entwickelten, 25 Fragen umfassenden Circular[5], das er in 150 000 Exemplaren verschickte, beschränkte er sich auf die Erfassung der Brauchhandlungen beim Ackerbau, vor allem der Erntebräuche[6]. Trotz des geringen Rücklaufs von knapp 2500 Bogen bildete diese Erhebung, zusammen mit eigenen Befragungen und Beobachtungen, die Grundlage seiner mythol.-geogr. Auswertung, anhand derer er rezente Bräuche als überkommene Reste niedermythol. Denkformen (→ Naturmythologie) erklären wollte[7]. Interesse an Problemen der Volkskultur und Erzählforschung seiner Zeit scheint in seinem Werk nur vereinzelt auf[8]. Da M. sich bei seinen Sammlungen auf die Brauchhandlungen konzentrierte, bieten seine Werke, vor allem aber die Originalfragebögen, umfangreiches Material zu Kleinformen der Volksüberlieferung wie Heischegedichten, Mahn- und Schreckformeln, Spott- und Neckversen. Ihren sozialen Gehalt als Objektivation einer hierarchisch und strukturell organisierten Arbeitsform hat I. Weber-Kellermann dargestellt[9]. M.s Schriften erfuhren zu seinen Lebzeiten kaum Resonanz, wurden aber seit ihrer Aufnahme in J. G. → Frazers *The Golden Bough* verstärkt rezipiert, in Deutschland z. B. durch R. Beitl[10]. Kritik an den Interpretationen M.s kam erst in den 30er Jahren des 20. Jh.s auf, als C. W. von → Sydow und L. → Mackensen vor allem die narrativen Wortfelder um die Korndämonen als pädagogische → Fiktionen[11] interpretierten und damit die Perspektive auf die Realitäten der ländlichen Arbeits- und Wirtschaftsformen lenkten; die Unters.en Weber-Kellermanns bilden die Forts. dieser Kritik und gleichzeitig den Höhepunkt einer neuen sozialgeschichtlichen M.rezeption[12].

[1] Beitl, R.: W. M. und der Atlas der dt. Vk. In: ZfVk. 42 (1933) 70–84; Mannhardt, L. und G. (edd.): Gedichte von W. M. Mit einer Lebensskizze des Dichters. Danzig 1881; Müllenhoff, K./Scherer, W.: Vorrede. In: M., W.: Mythol. Forschungen aus dem Nachlasse. Straßburg 1884, V–XXX; Nekrolog W. M. In: Altpreuß. Monatsschr. N. F. 18 (1881) 320–323; Scherer, W.: M. In: ADB 20 (1884) 203–205; Scheuermann, K.: W. M. Seine Bedeutung für die vergleichende Religionsforschung. Gießen 1933; Schmidt, A.: W. M.s Lebenswerk. Danzig 1932; Weber-Kellermann, I.: Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jh.s aufgrund der M.befragung in Deutschland von 1865. Marburg 1965, 9–24. – [2] M., W.: Germ. Mythen. B. 1858. – [3] Zs. für Dt. Mythologie und Sittenkunde 1–4 (1853–57) (t. 3 und 4 von M. herausgegeben). – [4] M., W.: Die Götterwelt der dt. und nord. Völker. 1: Die Götter der dt. und nord. Völker. B. 1860, 13. – [5] id.: Bitte an alle Freunde des Volkslebens, über die alten agrarischen Gebräuche und Erntesitten Erkundigungen einzuziehen. Danzig [1865]. – [6] Weber-Kellermann (wie not. 1) 29–46. – [7] M., W.: Roggenwolf und Roggenhund. Beitr.e zur germ. Sittenkunde. Danzig 1865; id.: Die Korndämonen. B. 1868; id.: Wald- und Feldkulte. B. 1904/05; id. 1884 (wie not. 1). – [8] cf. id.: Die praktischen Folgen des Aberglaubens mit bes. Berücksichtigung der Provinz Preußen. B. 1878. – [9] Weber-Kellermann (wie not. 1). – [10] Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Comparative Religion 1–2. L. 1890; Beitl, R.: Korndämonen und Kinderscheuche. Unters.en zur Mythologie des Kindes. Habilitationsschr. (masch.) B. 1933; id.: Korndämonen. In: HDA 5 (1933) 249–314; id. (wie not. 1). –
[11] Sydow, C. W. von: The M.ian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View. In: FL 45 (1934) 291–309, hier 304; Mackensen, L.: Tierdämonen? Kornmetaphern! In: Mitteldt. Bll. für Vk. 8 (1933) 109–121. – [12] Weber-Kellermann (wie not. 1); ead.: Arbeitsbräuche und Arbeitsfeste der Drescher. In: Arbeit und Volksleben. Dt. Vk.kongreß 1965 in Marburg. Göttingen 1967, 362–372; ead.: Der Geist des Flachses. Versuch einer strukturalistischen Analyse aus dem M.material von 1865. In: In memoriam A. J. Dias 2. Lissabon 1974, 423–441; cf. Bringéus, N.-A.: Debatten om W. M.s fruktbarhetsteorier. In: Rig 74 (1991) 7–24.

Göttingen Brigitte Bönisch-Brednich

Mansi → Wogulen

Mantel, bis ins 18. Jh. ein langer oder halblanger Umhang, dann zunehmend vom Ärmelmantel abgelöst, der sich aus dem engen Leibrock des späten 17. Jh.s entwickelte (→ Kleidung)[1]. Der M. ist auch ein Zeichen der → Herrschaft[2] und repräsentiert Würde und Schutz[3]. Seit dem 12./13. Jh. wurde im christl. Europa die weltliche Rechtsvorstellung des M.schutzes[4] bildlich auf Maria übertragen, wie zahlreiche Darstellungen von Schutzman-

telmadonnen zeigen[5]. Damit verbindet sich die „Vorstellung von Maria als ‚Mater omnium', die alle Welt unter ihrem Mantel birgt"[6]. Als frühester Beleg gilt ein Abschnitt aus den Marienwundern im *Dialogus miraculorum* (7, 59) des → Caesarius von Heisterbach. Caesarius beschreibt dort die Vision eines Zisterziensermönchs, der im Himmel vergeblich seine Ordensbrüder sucht, bis Maria sie ihm, unter ihrem M. verborgen, zeigt[7].

In der zentralen Legende des hl. → Martin teilt dieser seinen M. mit einem Bettler, woraufhin ihm in einer Vision → Christus mit der M.hälfte bekleidet erscheint[8]. Als Form einer Kleidergabe überliefert ist die ma. M.bitte bzw. das M.geschenk an Spielleute und Dichter, welches die Belohnten dann zu sog. M.gedichten veranlaßte[9]. Im mhd. → *Nibelungenlied* gelten die M.- und Kleiderschenkungen von Kriemhild auf ihrer Reise zu Etzel als bes. Zeichen ihrer Freigebigkeit[10].

Während Kleidung allg., bes. im Märchen, ohne nähere Beschreibungen als Ausdruck der Persönlichkeit dient, Anlaß zu sprechenden Namen gibt (KHM 65: *Allerleirauh*; AaTh 510 B: cf. → *Cinderella*) oder den gesellschaftlichen Status der Protagonisten repräsentiert[11], wird der M.[12] vor allem als → Requisit eingesetzt, als Hilfsmittel, mit dem der Held seine ausweglose Situation verlassen kann. Das gilt bes. für den Tarnmantel, der in AaTh 518: → *Streit um Zaubergegenstände* häufiger erscheint. Dabei trifft der Held meist auf drei Räuber (Riesen, streitende Brüder), die untereinander drei → Zaubergaben (z. B. M., Siebenmeilenstiefel, Ranzen) aufteilen wollen. Der Held gibt vor, bei der Teilung zu helfen, probiert die Gegenstände aus und verschwindet damit, um seine Aufgabe (meist Erlösung einer Prinzessin) erfolgreich zu beenden[13]. Der Zaubermantel macht den Protagonisten in den meisten Fällen → unsichtbar[14], so auch in Var.n zu AaTh 306: *Die zertanzten → Schuhe*. Vereinzelt erscheint ein M., der Musik macht[15], ein M. mit neun Taschen, aus denen jeweils neun Soldaten kommen[16], oder ein M., mit dem man sich – wie mit einem → Besen oder → Teppich (cf. auch → Fluggeräte) – an einen beliebigen Ort wünschen kann (AaTh 566: → *Fortunatus*, AaTh 567: *Das wunderbare → Vogelherz*). In Sagen werden M.flüge (Mot. D 1520.6) meist dämonischen Wesen und Menschen mit übernatürlichen Kräften zugesprochen[17], wobei der M. aber auch durch ein Tuch, eine Decke oder Vergleichbares ersetzt sein kann[18]. Insgesamt kommt dem M. in Märchen und Sagen keine bes. Stellung zu, da er sowohl durch andere unsichtbar machende Gegenstände (→ Tarnkappe) als auch durch Zaubergaben mit anderen Eigenschaften ersetzt werden kann[19].

Mirakelerzählungen vom als Boot dienenden M. beziehen sich auf Heilige, Mönche und Gott wohlgefällige Personen. Sie erweisen deren Macht auch über unbelebte Gegenstände und dienen auf diese Weise als Bestätigungswunder[20], wenn etwa der aufrichtig Fromme in serb., mazedon. und ukr. Legenden ein Schiff auf seinem ausgebreiteten M. bzw. Pelz erreicht (AaTh 827: → *Heiligkeit geht über Wasser*)[21]. Der Prophet → Elias teilt mit seinem M. das Meer, um es zu durchqueren. In gleicher Weise besitzen einige Heilige und heiligmäßige Personen die Fähigkeit, ihren M. oder andere Kleidungsstücke an einem → Sonnenstrahl aufzuhängen (Mot. F 1011.1)[22].

In dt. Schwanksammlungen des 16. und 17. Jh.s erscheint das Motiv vom Adligen (Gesandten), dem kein Platz angeboten wird, so daß er sich auf seinen M. setzt und ihn dann zurückläßt mit der Bemerkung, es sei nicht üblich, seinen Sitz mitzunehmen[23], sowie das Motiv des brennenden M.s (Jacke), vor dem zu spät gewarnt wird (AaTh 1562: → *„Denk dreimal, bevor du sprichst"*)[24]. In einem vor allem in Finnland belegten Schwank vermutet ein Junge, nachdem der Pfarrer in der Predigt behauptet hat, daß Reiche in die Hölle kämen, daß der reiche Mann, auf dessen Schlitten er seinen M. vergessen hat, nun seinen M. mit in die Hölle nehme (AaTh 1832: *The Sermon about the Rich Man*). In einem vor allem in Schweden verbreiteten Schwank schädigt sich ein betrügerischer Schneider versehentlich selbst, indem er auch von seinem eigenen M. Stoff abschneidet (AaTh 1574 B: *The Tailor Cuts the Piece out of his Own Coat*)[25].

In literar. Texten wird die vermeintliche Übereinstimmung von sozialem Status und der Qualität des M.s problematisiert, was zu lehrhaften Erzählungen geführt und auch in zahlreichen Sprichwörtern seinen Niederschlag gefunden hat (AaTh 1558: → *Kleider machen Leute*)[26].

In Comics findet der M. Verwendung als → Erkennungszeichen, z. B. bei → Dracula und → Superman. Sprichwörtliche Redensarten beziehen sich häufig auf die Gebrauchsfunktion des M.s als umhüllendes Kleidungsstück, etwa ‚den M. der christl. Liebe' oder den ‚M. des Schweigens darüber breiten'[27].

[1] cf. Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wiss.en und Künste 19. Halle/Lpz. 1739, 1091–1102; Loschek, I.: M. In: ead.: Reclams Mode- und Kostümlex. Stg. 1987, 343–351; Böth, G.: Kleidungsforschung. In: Grundriß der Vk. ed. R. W. Brednich. B. [2]1994, 211–228. – [2] cf. u. a. Eisler, R.: Weltenmantel und Himmelszelt. Mü. 1910, 1–45. – [3] Jungbauer, G.: M. In: HDA 5 (1932/33) 1578–1591, hier 1578 sq., 1588 sq. – [4] Fink, A.: M. In: Erler, A./Kaufmann, E.: Hwb. zur dt. Rechtsgeschichte 3. B. 1984, 251–254; Erler, A.: M.kinder. ibid., 255–258. – [5] Seibert, J.: Schutzmantelschaft. In: LCI 4 (1972) 128–133; HDA 5, 1582–1585; Belting-Ihm, C.: „Sub matris tutela". Unters.en zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna. Heidelberg 1976. – [6] Seibert (wie not. 5) 129. – [7] Tubach, num. 1102. – [8] Tubach, num. 3192; Legenda aurea/Benz, 860–872, hier 861. – [9] Pohlheim, K.: Der M. In: Corona Quernea. Festgabe K. Strecker. Lpz. 1941, 41–64; cf. Ess, J. van: Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb. „M.gedichte" in arab. Sprache. Heidelberg 1979. – [10] Das Nibelungenlied. ed. H. de Boor. Mannheim [22]1988, Strophe 1369; Raudzus, G.: Die Zeichensprache der Kleidung. Unters.en zur Symbolik des Gewandes in der dt. Epik des MA.s. Hildesheim/Zürich/N. Y. 1985, Reg. s. v. M. – [11] Horn, K.: Das Kleid als Ausdruck der Persönlichkeit. In: Fabula 18 (1977) 75–114. – [12] cf. Mot., Reg. s. v. cloak, coat, mantle. – [13] BP 2, 331–335; cf. KHM/Uther 4, 175–179; Bošković-Stulli, M.: Kroat. Märchen. MdW 1975, num. 12, 16, 33. – [14] z. B. Hüllen, G.: Märchen der europ. Völker 6. Münster 1965, 179–193, hier 185 (ung.). – [15] Waldau, A.: Böhm. Märchen. Prag 1860, 111–115. – [16] Bošković-Stulli (wie not. 13) num. 3. – [17] Kiesewetter, C.: Faust in der Geschichte und Tradition. Lpz. 1893, 215–217; Kühnau, R.: Schles. Sagen 3. Lpz./B. 1913, num. 1595 (5); Meiche, A.: Sagenbuch des Königreichs Sachsen. Lpz. 1903, num. 678; HDA 5, 1591–1595. – [18] HDM 2, 34. – [19] BP 1, 188–202; BP 3, 78–84. – [20] Pauli/Bolte, num. 668; Tchéraz, M.: L'Orient inédit. P. 1912, 124 sq.; Miliopoulos, P.: Aus mazedon. Bauernstuben. Hbg 1955; Günter 1910, 45, 78; Frenken, G.: Wunder und Taten der Heiligen. Mü. 1925, 199 sq.; Herold, L.: M.fahrt. In: HDA 5 (1932/33) 1591–1595, hier 1594 sq.; Günter 1949, 200 sq. – [21] EM 6, 695. – [22] Wildhaber, R.: Zum Weiterleben zweier apokrypher Legenden. In: Festschr. N. Grass. 2: Aus Geschichte und Recht der Almen, Kultur- und Kunstgeschichte, Volkstum, Wiss.sgeschichte [...]. ed. L. Carlén/F. Steinegger. Innsbruck 1975, 219–237, hier 230–237. – [23] Bergmann, A.: Das M.motiv im „Lippiflorium" des Magisters Justinus. In: Lipp. Mittlgen aus Geschichte und Landeskunde 26 (1957) 35–47. – [24] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1233. – [25] Moser-Rath, Schwank, 204, 291. – [26] Uther, H.-J.: Machen Kleider Leute? In: Jb. für Vk. N. F. 14 (1991) 24–44. – [27] Röhrich, Redensarten 2, 997–1000; Wander 3, 449–455; cf. Mieder, W.: The Prentice-Hall Enc. of World Proverbs. N. Y. 1986, Reg. s. v. cloak, coat, mantle.

Göttingen Sigrid Fährmann

Manik → Divination

Manucci, Nicolò, * Venedig (?) ca 1639, † nach 1709, ital. Historiker. M., über dessen Herkunft wenig bekannt ist, verließ seine Heimatstadt im Alter von 14 Jahren und gelangte über verschiedene Stationen nach Indien, wo er u. a. als Leibarzt der Familie des Herrschers Aurangzeb wirkte[1]. Seine Bedeutung beruht auf der von ihm verfaßten *Historia do Mogor*, einer Geschichte Indiens unter den Moghul-Herrschern. Das in ital., port. und frz. Sprache geschriebene Werk ist nie im Orig. veröffentlicht worden, diente jedoch bereits kurz nach seiner Abfassung als Basis des von F. Catrou verfaßten grundlegenden hist. Überblicks *Histoire générale de l'empire du Mogol depuis sa fondation* (P. 1705 u. ö.), der seinerseits mehrfach ins Englische und Italienische übersetzt wurde[2].

Auf die Bedeutung von M.s Werk als Qu. für die vergleichende Erzählforschung hat der Indologe T. Zachariae aufmerksam gemacht[3]. M. hat in seine hist. Erörterungen zahlreiche Erzählungen eingestreut, die er aus unterschiedlichen Werken der ind. Erzähllliteratur schöpfte, so u. a. den → *Jātakas*[4], dem → *Papageienbuch*[5], dem → *Vikramacarita*[6]. Zachariae bespricht (nach der neueren engl. Übers. von W. Irvine[7]) u. a. folgende Erzählungen:

num. 2 = AaTh 1617: → *Kredit erschwindelt* (Version 2.2.1). – 4 = AaTh 1610: → *Teilung von Geschenken und Schlägen*. – 6 = cf. → Brandstiftung durch Tiere. – 7 = cf. AaTh 706 B: *Die keusche → Nonne*. – 12 = Königswahl durch Elefanten (Mot. H 171.1). – 13 = AaTh 1381 C: cf. *Die geschwätzige → Frau*. – 17 = cf. AaTh 961, 961 A–B: → *Geld im Stock*. – 20 = AaTh 910 F: → *Einigkeit macht stark*.

[1] Archivio biografico italiano, fiche M 7–11; Storia do Mogor, or Mogul India, 1653–1708, by Niccolao M., Venetian. t. 1–4. Übers. W. Irvine. L. 1907/07/07/08, hier t. 1, lvi–lxviii; cf. auch Irvine, W./Habib, M.: Awrangzīb. In: EI² 1 (1960) 768 sq. – [2] Ausg.n cf. NUC pre 1956 Imprints 360, 78. – [3] Zachariae, T.: Niccolao M. als Geschichtenerzähler. In: ZfVk. 33/34 (1923/24) 69–81. – [4] ibid., num. 3. – [5] ibid., num. 10; cf. Hatami, M.: Unters.en zum pers. Papageienbuch des Naḫšabī. Fbg 1977, num. 14. – [6] Zachariae (wie not. 3) num. 11. – [7] M. (wie not. 1).

Göttingen Ulrich Marzolph

Maori. Die M. sind die polynes. Urbevölkerung → Neuseelands. Sie machen heute knapp 10% der Bevölkerung aus (1991: ca 330 000). Nach ersten Siedlungen möglicherweise bereits vor 800 n. u. Z. begann die klassische Periode der M.-Kultur wahrscheinlich mit einer zweiten Migrationswelle Mitte des 14. Jh.s. Die brit. Kolonisierung Neuseelands (seit 1840) führte zu kriegerischen Auseinandersetzungen und der Konfiszierung bedeutender Teile des Landbesitzes der M.; seit Beginn des 20. Jh.s bemüht sich die weiße Bevölkerungsmehrheit um Kompensation. Die M. gliedern sich in verschiedene Stämme und Untergruppen; sie leben überwiegend auf der Nordinsel Neuseelands. Stammesunterschiede zeigen sich u. a. in den Dialekten und mündl. Überlieferungen. Allg. lassen sich sowohl sprachliche als auch kulturelle Verwandtschaften zwischen den M. und der Bevölkerung → Polynesiens feststellen.

Die mündl. Überlieferung der M. ist durch eine kosmogonische Orientierung charakterisiert (→ Schöpfung). Die meisten Erzählungen enthalten Kommentare zu Ereignissen innerhalb der allumfassenden Vorstellung von der Entwicklung der Welt oder Anspielungen darauf. Es ist oft schwierig, die M.-Erzählungen nach westl. Gattungskriterien zu bestimmen, da das Mythische, das Sagenhafte und das Gegenwärtige ineinander übergehen (cf. Kirtley 1971). Auch in vielen der kleineren Erzähl- und Volksliedgattungen der M. ist die kosmogonische Orientierung offensichtlich. Sprichwörter z. B. basieren häufig auf Ereignissen, die eine Kenntnis des größeren kosmogonischen Systems voraussetzen (Best 1925, 742–1016; Johansen 1954). Trotz zahlreicher lokaler Unterschiede lassen sich einige gleichbleibende Hauptaspekte des kosmogonischen Denkens der M. belegen:

(1) Die verbreitetste Erzählung zur Entstehung des Universums behandelt das Motiv der Trennung von Himmel (= Vater) und → Erde (Kap. 1.2; = Mutter). Sie wurden durch ihre Kinder getrennt, die zwischen den beiden in die Dunkelheit gedrängt leben. Die darauf folgenden Ereignisse betreffen die Schicksale der Kinder, wobei u. a. die Entstehung der Menschen behandelt wird. Charakteristisch ist dabei ein Streitgespräch zwischen zwei Lebewesen über die jeweiligen Vorzüge unterschiedlicher Lebensweisen. Eine Erzählung z. B. handelt davon, ob das Leben im Wasser oder zu Land sicherer sei; da es hierüber zwischen den Streitenden zu keiner Einigung kommt, entscheiden sich die einen dafür, als Fische im Wasser zu leben, die anderen begeben sich auf das Land und werden Eidechsen (Grey 1855, 5–7). Zahlreiche ähnliche Erzählungen schildern die Entstehung der unterschiedlichen Lebewesen. Allg. ist das Hauptmotiv der bewußt vorgenommenen Trennung eines der am häufigsten wiederkehrenden M.-Themen, mit einer Spannbreite von der Zeit der Weltentstehung bis zu Berichten über aktuelle politische Zwistigkeiten (Schwimmer 1978; Hanson 1983; Schrempp 1985).

(2) Erzählungen über den Kulturheros → Maui sind in ganz Polynesien verbreitet: Maui hob Neuseeland aus dem Wasser, erwarb das Feuer (→ Feuerraub), und verlangsamte den Lauf der Sonne so, daß es möglich wurde, Rindenbast zu trocknen. In einem seiner Abenteuer bringt Maui bei dem Versuch, → Unsterblichkeit zu erlangen, unabsichtlich den → Tod zu den Menschen (Luomala 1949).

(3) Tawhaki ist der berühmteste einer Anzahl kosmischer Abenteurer, welche zum Meeresgrund reisen, die Ozeane befahren und die Himmel besuchen; dabei bringen sie den Menschen z. T. Kulturgüter mit (Grey 1855, 42–91).

(4) Die Auswanderung nach Neuseeland wird in der M.-Tradition häufig behandelt (Hiroa 1958, 4–73), weil sie eng mit den Abgrenzungen der Stämme und Stammesgebiete gegeneinander verbunden ist (→ Grenze). Die Berichte schildern Kriege im mythischen Heimatland Hawaiki (wahrscheinlich nicht das heutige Hawaii), die zu Entdeckungsreisen führten. Im 19./20. Jh. führte das Bemühen westl. Wissenschaftler um die Rekonstruktion der Völkerwanderungen zur Slg und Analyse polynes. Reise- und Migrationstraditionen (Fornander 1878–85; Smith 1898/99). Die meisten heutigen M. verbinden ihre Herkunft mit der Besatzung eines der etwa sechs namentlich differenzierten Boote, die aus Hawaiki gekommen waren (Simmons 1976). Da verschiedene Stämme sich von jeweils demselben Boot ableiten, dienen die Boote auch als Symbol stammesübergreifender politischer Allianzen. Ferner wird die Besiedlung Neuseelands durch die M. geschildert, wobei

häufig die spezifischen Besonderheiten der verschiedenen Stammesterritorien hervorgehoben und mit bemerkenswerten Taten der Vorfahren, die zuerst diese Gebiete besiedelten, verknüpft werden (Best 1925, 210–265). Heutige Neuseeländer, sowohl M. als auch Europäer, vermischen in ihren Vorstellungen von der Migration der M. häufig Elemente einheimischer M.-Erzählungen mit westl. wiss. Interesse an rationalistischen Rekonstruktionen der Geschichte (Simmons 1976, 3–12).

(5) Die Zeit nach der Einwanderung wird in Berichten über die neuere Stammesgeschichte geschildert (Kelly 1949; Stafford 1967; Sissons/Hongi/Hohepa 1987). Zahlreiche Erzählungen behandeln Kriege zwischen den Stämmen und Ereignisse, die mit der Entstehung stammesübergreifender politischer Bündnisse verknüpft sind.

Zwischen den erwähnten hist. Perioden besteht z. T. durch die gemeinsame Abstammung der jeweiligen Handlungsträger eine Verknüpfung. Darüber hinaus kann die Entstehung der Welt auch anhand von Genealogien erzählt werden: Die Genealogie liefert für die M. ebenso wie für andere polynes. Völker den umfassendsten Ausdruck phil. und kosmologischer Vorstellungen (Johansen 1954, 9). Die gesamte Kosmogonie kann durch Genealogien nacherzählt werden, wobei die Namen natürliche Vorgänge verkörpern und Vorstellungen von Herkunft und Wachstum vermitteln. Sie umfassen Bilder vom Übergang von der Dunkelheit zum Licht, vom Wachstum der Pflanzen (z. B. Begriffe, die Wurzeln und verzweigte Äste implizieren), von der Entwicklung geistiger Vorstellungen (z. B. Gedanken, Erinnerungen, Wünsche) oder von Schwangerschaft und Geburt (cf. Best 1924, 55–83). Die Genealogie liefert den M. das Gerüst dafür, alle Erzählungen miteinander in Verbindung zu bringen; sie ist eine eigenständige hochentwickelte Form abstrakten Erzählens (Schrempp 1992, 137–168).

Erste Anstöße zur Sammlung und Publikation traditioneller Erzählungen der M. kamen Mitte des 19. Jh.s von christl. Missionaren (cf. Taylor 1855; Wohlers 1874) wie auch von der Kolonialregierung (Grey 1853; id. 1855). Ende des 19. Jh.s wurde ein umfassendes Werk mit Texten in M. (und engl. Übers.) veröffentlicht, die nach Überlieferungen verschiedener Stämme zusammengestellt waren (White 1887–90). Das Standardwerk *The Lore of the Whare-wānanga* (Smith 1913) basiert auf Handschriften, die sich letztlich aus einer Unterrichtung in heiligem Wissen herleiten, welche der M.-Priester Te Matorohanga in den 50er Jahren des 19. Jh.s abgehalten hatte. E. Best, bekannt durch seine Überblickswerke zu oralen Traditionen der M., sammelte Anfang des 20. Jh.s eine große Menge Materials in der Gegend des Tuhoe-Stammes (Best 1925).

Vor der Ankunft der Europäer besaßen die M. keine schriftl. Überlieferung. Erst in der ersten Hälfte des 19. Jh.s wurde – hauptsächlich zur Förderung der missionarischen Aktivitäten – auf der Grundlage des lat. Alphabets ein Schriftsystem entwickelt (Biggs 1968, 66–68). Viele der Texte in den frühen Sammlungen wurden ursprünglich von M. in ihrer eigenen Sprache aufgezeichnet; so war z. B. die Kosmogonie in Greys *Polynesian Mythology* von dem Häuptling Te Rangikaheke niedergeschrieben worden, der für Grey Texte als Lehrmaterial über Sprache und Kultur der M. notierte (Grey 1855, vii–xiv; Curnow 1985). Die von den M. selbst aufgezeichneten Texte besitzen oft charakteristische formelhafte Wendungen des mündl. Vortrags, wenngleich diese im Prozeß der Übers. und Veröff. oft verloren gingen (cf. Thornton 1987, 59–86). Viele der Originalaufzeichnungen, welche den publizierten Sammlungen und Unters.en zugrundeliegen, sind in den neuseeländ. Archiven aufbewahrt. Am wichtigsten sind die umfangreichen Archive der Auckland Public Library und der Nationalbibliothek Wellington.

Eine textkritische Richtung der zeitgenössischen Erzählforschung besteht in der Überprüfung der den Standardwerken zugrundeliegenden Originalquellen, wobei Fehler und Auslassungen entdeckt sowie mögliche neue Interpretationen entwickelt werden sollen (z. B. Biggs/Simmons 1970; Curnow 1985; van Ballekom/Harlow 1987). Eine performanzorientierte Forschungsrichtung ist aus der Ethnographie erwachsen: Sie beschäftigt sich mit den Reden bei Stammestreffen, die voller Anspielungen und Bezüge auf die Erzählüberlieferung sind und damit einen wichtigen Beitrag zur Bewahrung des traditionellen Erzählgutes leisten (cf. Salmond 1983; Mahuta/Schrempp/Nottingham 1984).

Im Laufe des 20. Jh.s hat die Zahl der M.-Sprecher abgenommen: Nach einer Unters. aus den 80er Jahren des 20. Jh.s konnten weni-

ger als 5% der M.-Kinder M. sprechen (Biggs 1981, ix). Seither ist allerdings eine Wiederbelebung der M.-Sprache und verbaler Kunstformen festzustellen. Diese Wiederbelebung findet auch durch nichttraditionelle Medien und Instanzen wie kulturelle Vereinigungen, Veröff.en, Videofilme und andere moderne Kommunikationsmedien statt. An allen Univ.en in Neuseeland werden Sprache und Kultur der M. unterrichtet. Am Department of Anthropology der Univ. von Auckland wird bes. die Kultur der pazif. Inseln erforscht. Somit bestehen heute zahlreiche Möglichkeiten, Themenbereiche wie die Interaktion von schriftl. und mündl. Traditionen oder Prozesse der Innovation und des Wandels in traditionellen verbalen Ausdrucksformen zu untersuchen.

Lit.: Grey, G.: Ko Nga Moteatea me Nga Hakirara o Nga M. (Die Klagen und Lieder der M.). Wellington 1853. – id.: Polynesian Mythology. L. 1855 u. ö. – Taylor, R.: Te Ika a Maui (Der Fisch des Maui). L. 1855. – Wohlers, J. F. H.: The Mythology and Traditions of the M. in New Zealand. In: Transactions of the New Zealand Institute 7 (1874) 3–53. – Fornander, A.: An Account of the Polynesian Race 1–3. L. 1878–85. – White, J.: The Ancient History of the M. 1–6. Wellington 1887–90. – Clark, K. M.: M. Tales and Legends. L. 1896. – Smith, S. P.: Hawaiki. The Whence of the M. 1–2. Wellington 1898/99. – Gudgeon, W. E.: M. Superstition. In: J. of the Polynesian Soc. 15 (1906) 27–58. – Grace, A. A.: Folk-Tales of the M. Wellington 1907. – Smith, S. P.: The Lore of the Whare-wānanga. Wellington 1913 (Nachdr. N. Y. 1978). – Beattie, J. H.: Traditions and Legends Collected from the Natives of Murihiku (Southland, New Zealand). In: J. of the Polynesian Soc. 29 (1920) 98–112. – Best, E.: The Astronomical Knowledge of the M. Wellington 1922 (Nachdr. N. Y. 1978). – id.: M. Religion and Mythology. Wellington 1924. – id.: Tuhoe. Children of the Mist. Wellington 1925. – Cowan, J.: Fairy Folk Tales of the M. Wellington ^{2}1930 (Nachdr. N. Y. 1977). – id.: Tales of the M. Border. Wellington 1944. – Kelly, L.: Tainui. Wellington 1949. – Luomala, K.: Maui-of-a-Thousand-Tricks. Honolulu 1949. – Johansen, J. P.: The M. and His Religion. Kop. 1954. – Hiroa, T. R.: The Coming of the M. Wellington 1958. – Alpers, A.: M. Myths and Tribal Legends. Auckland 1964. – Simmons, D. R.: The Sources of Sir George Grey's Nga Mahi a Nga Tupuna. In: J. of the Polynesian Soc. 75 (1966) 177–188. – Stafford, D. M.: Te Arawa. Wellington 1967. – Biggs, B.: The M. Language Past and Present. In: Schwimmer, E. (ed.): The M. People in the Nineteen-Sixties. Auckland 1968, 65–96. – Biggs, B./Simmons, D. R.: The Sources of „The Lore of the Whare Wānanga". J. of the Polynesian Soc. (1970) 22–42. – Kirtley, B. F.: A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives. Honolulu 1971. – Taylor, C. R. H.: A Bibliography of Publ.s on the New Zealand M. [...]. Ox. 1972. – Simmons, D. R.: The Great New Zealand Myth. A Study of the Discovery and Origin Traditions of the M. Wellington 1976. – Schwimmer, E.: Lévi-Strauss and M. Social Structure. In: Anthropologica 20 (1978) 201–222. – Sorrenson, M. P. K.: M. Origins and Migrations. The Genesis of Some Pakeha Myths. Auckland 1979. – Biggs, B.: The Complete English–M. Dictionary. Auckland 1981. – Hanson, F. A.: Dynamic Forms in the M. Concept of Reality. In: Ultimate Reality and Meaning 6 (1983) 180–204. – Salmond, A.: Hui (Versammlungen). Wellington 1983. – Kahukiwa, R./Grace, P.: Waahine Toa. Women in M. Myth. Auckland 1984. – Mahuta, R. T./Schrempp, G./Nottingham, I.: A Whaikoorero Reader. Comparative Perspectives for the Study of Whaikoorero and Other Traditional M. Speech Forms. Hamilton 1984. – Curnow, J.: Wiremu Maihi Te Rangikaheke. His Life and Work. In: J. of the Polynesian Soc. 94 (1985) 97–147. – Jakubassa, E.: Märchen aus Neuseeland. Überlieferungen der M. MdW. 1985. – Schrempp, G.: Tū Alone Was Brave. In: Hooper, A./Huntsman, J. (edd.): Transformations of Polynesian Culture. Auckland 1985. – Ballekom, M. van/Harlow, R.: Te Waiatatanga mai o te Atua (Das Singen des Gottes). Christchurch 1987. – Sissons, J./Hongi, W./Hohepa, P.: The Pūriri Trees are Laughing. Auckland 1987. – Thornton, A.: M. Oral Literature. Dunedin 1987. – He korero purakau mo nga taunahanahatanga. A nga tupuna. Place Names of the Ancestors. A M. Oral History Atlas. [Wellington] 1990. – Barlow, C.: Tikanga whakaaro. Key Concepts in M. Culture. Auckland u. a. 1991. – Orbell, M.: Traditional M. Stories. Auckland 1992. – Schrempp, G.: Magical Arrows. Madison 1992. – Orbell, M.: The Illustrated Enc. of M. Myth and Legend. Christchurch 1995.

Bloomington Gregory Schrempp

Map, Walter, * bei Hereford ca 1135–40, † Westbury 1. 4. 1209 oder 1210, gelehrter engl. Säkularkleriker und Dichter. M. studierte zwischen 1150 und 1162 in Paris und schloß sich dann dem engl. Hof an. Er hatte ein Amt in der Kanzlei Heinrichs II. von Plantagenêt inne, vertrat 1173 die kgl. Gerichtsbarkeit in Gloucester, war Kanonikus in Lincoln und 1176 an St. Paul in London. 1179 vertrat er Heinrich II. beim 3. Laterankonzil. Danach war er Vikar von Westbury am Severn, Kanonikus, Kanzler und Kantor in Lincoln und schließlich 1196 oder 1197 Archidiakon in Ox-

ford. Erfolglos bemühte er sich um das Bistum Hereford. M. gehörte zu einer Gruppe von Weltgeistlichen, die den neuentstandenen Orden ablehnend gegenüberstanden, da sie eine Bedrohung ihrer Lebensformen und Privilegien darstellten – daher seine Angriffe gegen die Zisterzienser.

Der Hof Heinrichs II. zog zahlreiche Schriftsteller an[1]: Johannes von Salisbury, → Thomas Becket, → Gervasius von Tilbury, → Giraldus Cambrensis[2], Wace, Pierre und Guillaume de Blois, Benoît de Sainte-Maure. M., der für seine Scharfzüngigkeit und Beredsamkeit berühmt war, begann 1181, in lat. Sprache Eindrücke und Gedanken über seine Umgebung – den engl. Hof, die religiösen Orden – sowie Anekdoten und Feensagen (→ Fee, Feenland) zur Zerstreuung der Höflinge aufzuschreiben. Das aus diesen Notizen entstandene Werk *De nugis curialium*[3] enthält Erzählungen, deren Abfassung z. T. mehrere Jahre auseinanderliegt; die spätesten Aufzeichnungen scheinen aus dem Jahr 1193 zu stammen. Der Autor hat keine abschließende Systematisierung oder Endbearbeitung vorgenommen; auch wurde das Werk zu seinen Lebzeiten keinem Publikum vorgestellt[4]. Es will sowohl der gelehrten Unterhaltung als auch der Belehrung dienen und ist im wesentlichen aus der Reflexion über die wechselvollen Ereignisse am kgl. Hof und die Unsicherheiten der Epoche inspiriert. Die Zeit mit ihrer Abfolge von Völkern und Königen, die von den Daten wichtiger politischer Ereignisse strukturiert wird, bildet die Achse von M.s Denken. In diese geschichtliche Zeit bezieht er die populäre Überlieferung ein. M. steht damit zwischen der gelehrten Kultur, die er sich vollkommen angeeignet hat (häufiges Spiel mit Worten und Homophonien; oft ironische Anleihen bei der bibl. und lat. Tradition; Integration der Mythologie in das christl. Dogma) und der Kultur der Laien, von der er fasziniert ist. Bei zeitgenössischen Themen zeigt er sich als moderner, dem Neuen aufgeschlossener Mensch. *De nugis curialium* ist nur in einer einzigen Hs., einer Kopie aus der Zeit zwischen 1360 und 1388, erhalten[5]. Das Werk ist in fünf Kap. unterteilt und vereint heterogene Materialien.

Das 1. Kap. beginnt mit einem Vergleich des Hofs Heinrichs II. mit der Hölle (1, 1–11)[6]; darin stehen als Einschübe die Fabel von der Kröte, die zu verhungern fürchtet (1, 10; Dicke/Grubmüller, num. 366) sowie die Wundererzählung über Herla, den ‚König der alten Briten' (1, 11) mit dem Thema der wie Tage vergehenden Jh.e (cf. AaTh 471 A: → *Mönch und Vöglein*) und der Entstehung der → Wilden Jagd[7]. Es folgen Aufzeichnungen zeitgenössischer Begebenheiten und Anekdoten, oft versehen mit scharfen Kommentaren M.s: die Tötung der fälschlich des Ehebruchs beschuldigten Königin von Portugal durch ihren Ehemann (1, 12); Erzählungen über Cluniazenser und Templer (1, 13), über den → Alten vom Berge (1, 22), den Ursprung der Hospitaliter und Zisterzienser (1, 23–24)[8], mit Angriffen gegen → Bernhard von Clairvaux[9] und dem Bericht von der Verurteilung des Arnold von Brescia[10]; eine Satire gegen die Benediktiner (1, 25); Erzählungen über die Orden von Grandmont und von Sempringham und die Kartäuser (1, 26–28), über die häretischen Glaubensgemeinschaften der Katharer und Waldenser (1, 29–31)[11].

Das 2. Kap. ist buntgemischt. Es enthält erbauliche Geschichten über den Mönch Gregorius aus Gloucester (gest. 1157; 2, 2); den hl. Petrus von Tarentaise (gest. 1174; 2, 3–5)[12]; einen Einsiedler (2, 6); Lukas den Ungarn, Bischof von Erlau (2, 7); walis. Heilige (2, 8–10). Es folgen Erzählungen von übernatürlichen Erscheinungen (2, 11–16), so von der Heirat des Gwestin Gwestiniog mit einer → Schwanjungfrau (2, 11; cf. Die gestörte → Mahrtenehe)[13] oder der Eheschließung Eadrics des Wilden mit einer Fee, die ihn verläßt, als er das → Tabu bricht, sie auf ihre Schwestern anzusprechen (2, 12)[14], darauf, unterbrochen von Bemerkungen über die Sitten der Waliser (2, 20–21, 26), hist. Erzählungen, die stark mit Fiktivem durchsetzt sind (2, 17–32), so vom Ritter Gradon (2, 17)[15], von Kaiser Andronius von Konstantinopel (2, 18; Überblick über die byzant. Geschichte des 12. Jh.s), Gillescop dem Schotten (2, 19), König Llewelyn (2, 22; AaTh 1804: cf. → *Scheinbuße*), vom listigen Dieb Traer (2, 25; AaTh 1525 sqq.: → *Meisterdieb*).

Das für einen jungen Ritter verfaßte 3. Kap. ist homogen. Es besteht aus einem Prolog, auf den vier fiktive Erzählungen folgen, die in geschickter Zusammenstellung Ideale der Treue unter Freunden, in der Ehe und in der Lehensbeziehung darstellen: Sadius und Galo (3, 2)[16]; die in Babylon angesiedelte Geschichte von Parius und Lausus (3, 3), deren 2. Teil eine Sonderform von AaTh 910 K: → *Gang zum Eisenhammer (Kalkofen)*, die Geschichte vom schlechten → Atem, enthält[17]; die im muslim. Bereich spielende Erzählung von Raso und seiner Frau (3, 4); die von Rollon und seiner Frau, die erst durch das Lob des eigenes Mannes dazu gebracht wird, sich dem Liebhaber hinzugeben (3, 5).

Das 4. Kap. bietet nach einem Prolog zunächst die lange misogyne und ehefeindliche *Dissuasio Valerii* (4, 3; enthält u. a. Mot. J 1442.11: → Baum der Frauen), die M. unter dem Namen Valerius schon vor der Zusammenstellung von *De nugis curialium*

abgefaßt hatte und der in den intellektuellen Kreisen der Zeit ein sofortiger Erfolg beschieden war[18]. Weiter sind enthalten: Erzählungen von ehelichen Verbindungen mit Feen (4, 8–12)[19], so die Geschichten von den Kindern der Toten (4, 8)[20] oder von Henno mit den großen Zähnen (4, 9), die Geschichten von Gerberts phantastischer Täuschung mit der Fee Meridiana (4, 11)[21], vom Schuhmacher, der mit Hilfe eines aus → Nekrophilie entstandenen → Gorgonenhaupts in Konstantinopel zu großer Macht gelangt (4, 12)[22], von Nicolas Pipe, dem Fischmenschen (cf. → Fisch, Fischen, Fischer, Kap. 11; → Taucher), und einer Wilden Jagd in Wales (4, 13). Das Kap. schließt (4, 14–16) mit der Bekehrung des Muslims Salius zum Christentum, einer kurzen hist. Lebensbeschreibung des bret. Königs Alain d. Gr. (877–907) und dem Bericht über die Kaufleute Sceva und Ollo, eine auf → Plautus' Komödie basierende Version des → *Amphitryon*-Stoffes[23].

Fast das gesamte 5. Kap. ist (mehr oder weniger romanhaft gestalteten, oft aus mündl. Quellen geschöpften) hist. Darstellungen und Anekdoten gewidmet, die sich auf Herrscher von Wales (Apollonides), England (Edgar, Heinrich I., Wilhelm II. Rufus, Heinrich II.[24]) und Frankreich (Ludwig VI., Ludwig VII.) beziehen. Das Werk schließt mit einer Satire auf den Hof Heinrichs II. (5, 7), ähnlich der im 1. Kap.

M.s *De nugis curialium* erfuhr offenbar keinerlei Rezeption, da das Werk im MA. nicht zirkulierte. Allerdings war der Autor selbst wohlbekannt; ihm wurden mehrere lyrische Dichtungen über Verfall und Korruption des Klerus zugeschrieben, wovon einige zweifellos auf ihn zurückgehen[25], so die Episteln *Goliam in Romanam curiam* (mit einer Fassung von AaTh 214 B: → *Esel in der Löwenhaut*) und *Discipulus Goliae episcopi de grisis monachis* (enthält AaTh 123 B: → *Wolf im Schafspelz*). Außerdem hielt man ihn für den Autor des *Prosa-Lancelot*, der *Queste del Saint Graal* und der *Mort le roi Artu* (→ Lancelot, Kap. 3) – eine von der heutigen Lit.wissenschaft abgelehnte These[26] – sowie einiger Exempla (AaTh 162: → *Herr sieht mehr als der Knecht*)[27].

[1] Türk, E.: Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145–1189) et l'éthique politique. Genf 1977, 158–177; Bate, A. K.: La Littérature latine d'imagination à la cour d'Henri II d'Angleterre. In: Cahiers de civilisation médiévale 34 (1991) 3–21. – [2] Thorpe, L.: W. M. and Gerald of Wales. In: Medium Aevum 47 (1978) 6–21; Bate, A. K.: W. M. and Giraldus Cambrensis. In: Latomus 31 (1972) 860–875. – [3] Gualteri Mapes De nugis curialium. ed. T. Wright. L. 1850; M., W.: De nugis curialium. ed. M. R. James. Ox. 1914; M., W.: De nugis curialium. Courtiers' Trifles. ed. M. R. James/C. N. L. Brooke/R. A. B. Mynors. Ox. 1983; Master W. M.'s Book De nugis curialium (Courtiers' Trifles). Übers. F. Tupper/M. B. Ogle. L. 1945; Boutemy, A.: Gautier M., conteur anglais. Brüssel 1945; Pérez, M.: Contes de courtisans. Villeneuve d'Ascq 1988; M., W.: Contes pour les gens de cour. Übers. A. K. Bate. Turnhout/P. 1993; M., W.: Svaghi di Corte 1–2. Parma 1990. – [4] Seibt, F.: Über den Plan der Schrift ‚De nugis curialium' des Magisters W. M. In: Archiv für Kulturgeschichte 37 (1955) 183–203; Levine, R.: How to Read W. M. In: Mittellat. Jb. 23 (1988) 91–108. – [5] Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodley 831 (3041). – [6] Harf-Lancner, L.: L'Enfer de la cour. La cour d'Henri II Plantagenêt et la Mesnie Hellequin [...]. In: L'État et les aristocraties (France, Angleterre, Ecosse), XII^{e}–XVII^{e} siècles. Actes de la table ronde organisée par le CNRS. P. 1989, 27–50; Barbero, A.: Nobilità e cavalleria nel XII secolo. W. M. e il „De nugis curialium". In: Studi medievali 25 (1984) 721–743. – [7] Schmitt, J.-C.: Temps, folklore et politique au XII^{e} siècle. À propos de deux récits de W. M. De nugis curialium 1, 9 et 4, 13. In: Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^{e}–XIII^{e} siècles. Colloque internat. du CNRS. P. 1984, 489–515; id.: Les Tribulations du roi Herla. In: Formes médiévales du conte merveilleux. ed. J. Berlioz/C. Bremond/C. Velay-Vallantin. P. 1989, 159–164; Lecouteux, C.: Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im MA. Köln/Wien 1987, 132, 260. – [8] Aberth, J.: W. M. and His Criticism of the Cistercian Order. In: Transactions of the Honourable Soc. of Cymmrodorion (1988) 29–35. – [9] Berlioz, J.: St. Bernard dans la littérature satirique, de l'Ysengrimus aux Balivernes des courtisans de Gautier M. In: Vies et légendes de St. Bernard. ed. P. Arabeyre/J. Berlioz/P. Porrier. Cîteaux 1993, 211–228. – [10] Frugoni, A.: Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII. Turin (1954) 1989, 144–154. – [11] Zerbi, P.: „Humilio nunc incipiunt modo" (De nugis curialium, Dist. I, c. 31). In: Pascua mediaevalia. Festschr. J. M. de Smedt. Leuven 1983, 124–132; Berlioz, J.: Le Commentaire de documents en histoire médiévale. P. 1996, 83–88. – [12] Berlioz, J.: L'Homme au crapaud. Genèse d'un exemplum médiéval. In: Tradition et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de l'œuvre de J.-M. Guilcher. Grenoble 1990, 169–203. – [13] Harf-Lancner, L.: Une Mélusine galloise, la Dame de Brecknock. In: Festschr. J. Lods. P. 1978, 323–338; Lundt, B.: Melusine und Merlin im MA. Mü. 1991, 67–83. – [14] Reynolds, S.: Eadric ‚Silvaticus' and the English Resistance. In: Bulletin of the Institute of Historical Research 54 (1981) 102–105. – [15] Peeters, L.: W. M.'s ‚De Gradone milite strenuissimo'. In: Amsterdamer Beitr.e zur älteren Germanistik 1 (1972) 51–88. – [16] Bennett, R. E.: W. M.'s ‚Sadius and Galo'. In: Speculum 16 (1941) 34–56; Hume, K.: The Composition of a Medieval Romance. W. M.'s „Sadius and Galo". In: Neuphilol. Mittlgen 76

(1975) 415–422. – [17] Lavin, I.: Cephalus and Procris. Underground Transformations. In: J. of the Warburg and Courtauld Institute 17 (1954) 366–372. – [18] Dean, R. J.: Unnoticed Commentaries on the Dissuasio Valerii of W. M. In: Mediaeval and Renaissance Studies 2 (1950) 128–150; Blangez, G.: Dissuasio Valerii ou la dissuasion de mariage de Gautier M. In: Mélanges d'études anciennes. Festschr. M. Lebel. Québec 1980, 385–394; McDonough, C. J.: Orpheus, Ulysses and Penelope in a Twelfth-Century Setting. In: Studi medievali 31 (1990) 85–123. – [19] Harf-Lancner, L.: Les Fées au Moyen Âge. P. 1984, 120–143; Lundt (wie not. 13); Schmitt, J.-C.: Les Revenants. P. 1994, 103–105. – [20] Lecouteux (wie not. 7) 64. – [21] Oldoni, M.: „A fantasia dicitur fantasma". In: Studi medievali 24 (1983) 167–245; Berlioz, J.: Le Clerc et la fée. Gerbert dans le De nugis curialium de Gautier M. In: Autour de Gerbert d'Aurillac. ed. O. Guyotjeannin/E. Poulle. P. 1996, 346–352. – [22] Harf-Lancner, L./Polino, M.-N.: Le Gouffre de Satalie. Survivances médiévales du mythe de Méduse. In: Le Moyen Âge 94 (1988) 73–101; Lecouteux (wie not. 7) 129. – [23] Boutemy, A.: Une Trace possible du Delirus d'Axius Paulus chez Gautier M. In: Latomus 5 (1946) 27–34. – [24] Phillips, G.: W. M. Ein Beitr. zur Geschichte König Heinrichs II. Wien 1853. – [25] Wright, T.: Latin Poems Commonly Attributed to W. M. L. 1841. – [26] Latella, F.: Gualterio M. e i primi sviluppi del romanzo arturiano. In: Le forme e la storia 5–8 (1984–87) 45–59; Carman, J. N.: A Study of the Pseudo-M. Cycle of Arthurian Romance. Kansas City 1973. – [27] M. 1983 (wie not. 3) 515 sq.

Paris Jacques Berlioz

Marbach, Gotthard Oswald, * Jauer (Schlesien) 13. 4. 1810, † Leipzig 28. 7. 1890, dt. Philosoph und Schriftsteller[1]. Seit 1828 studierte M. Philosophie, Mathematik und Naturwiss.en in Breslau und Halle und wurde 1831 mit der Arbeit *Omnes homines, qui cives esse nolint [...]* in Philosophie promoviert. Um seinen Lebensunterhalt zu finanzieren, gab er Privatunterricht und publizierte ein Wb. zu Xenophons Feldzug nach Oberasien (*Xenophons Anabasis*. Lpz. 1834). 1833 habilitierte sich M. an der phil. Fakultät in Leipzig und wurde ebenda 1845 außerordentlicher Professor. 1839–40 gab M. die literar. Vjschr. *Die Jahreszeiten* heraus und war 1848–52 Chefredakteur der *Leipziger Ztg.* Er betätigte sich u. a. als Lit.kritiker und Übersetzer, veröffentlichte ein *Populäres physikalisches Lex. oder Hb. der Gesammten Naturlehre [...]* 1–5 (Lpz. 1833–38), publizierte Gedichtsammlungen unter dem Pseud. Silesius Minor und bearbeitete antike Stoffe für das Theater[2]. 1852–85 war M. Direktor der von ihm gegründeten Allg. Capital- und Lebensversicherungsbank Teutonia und seit 1864 der Leipziger Hypothekenbank.

Für die Erzählforschung relevant ist die von M. offenbar aufgrund seines Kontaktes mit dem Verleger O. Wigand aufgenommene Publ. der Reihe *Volksbücher* (Lpz. 1838–49) in 53 Bänden, die M. von Band 1–34 in den Jahren 1838–42 betreute, d. h. auswählte und redaktionell bearbeitete (→ Volksbuch)[3]. Es finden sich folgende von ihm bearb. Stoffe:

t. 1 (1838): AaTh 887: → *Griseldis*; cf. AaTh 992: → *Herzmäre*; → Constanze. – t. 3 (1838): → Melusine. – t. 4 (1838): → Schildbürger. – t. 5 (1838): → Magelone. – t. 7 (1838): AaTh 1231: → *Sieben Schwaben*. – t. 8 (1838): → Genovefa. – t. 10 (1838): Der gehörnte → Siegfried. – t. 12 (1839): → Eulenspiegel. – t. 13 sq. (1839): → Tristan und Isolde. – t. 15–17 (s. a.): → Reineke Fuchs. – t. 18 (s. a.): → *Wigalois vom Rade*. – t. 21 (s. a.): → *Hirlanda*. – t. 22 (s. a.): AaTh 566: → *Fortunatus*. – t. 24 (s. a.): → Faust. – t. 26 (s. a.): → *Robert der Teufel*. – t. 30 sq. (s. a.): → *Sieben weise Meister*. – t. 34 (s. a.): → *Herzog Ernst*.

M.s mit reichhaltigen Illustrationen ausgestattete *Volksbücher* zeichneten sich ebenso wie die von G. → Schwab und K. → Simrock gegenüber den romantischen Volksbuchausgaben z. B. von L. → Tieck, J. → Görres und L. → Aurbacher durch stoffliche Breite und beträchtliche Gattungsvielfalt aus[4]. Darüber hinaus hatten M. und vor allem sein Nachfolger O. L. B. Wolff die Reihe zusätzlich mit Themen von größerem Unterhaltungswert erweitert: Es erschienen nicht nur traditionelle Volksbuchstoffe, sondern auch Texte aus der Erbauungsliteratur, Schwänke, Anekdoten und vor allem die neue Textgattung der ‚Dorfgespräche'[5]. M. wollte „nicht belehren und erziehen", sondern „rühren und erbauen"[6] und seine Reihe einem breiten Publikum zugänglich machen, so daß sie nicht zuletzt aus marktwirtschaftlichen Erwägungen neben der gebundenen Ausgabe auch in preiswerter Heftchenform publiziert wurde. Sie erreichte größere Popularität als die im gleichen Zeitraum „für ein gehobenes Publikum und für die Gelehrten" herausgekommene Neubearbeitung von Volksbuchstoffen durch Simrock[7].

Wurde die Qualität von M.s umfangreicher Publ.stätigkeit schon von seinen Zeitgenossen in Frage gestellt[8], so ist seine Bearb. der Texte der *Volksbücher*-Reihe auch später wiederholt auf Kritik gestoßen: Nach R. → Benz sei „die Form der Erzählung [...] äußerst schlecht und lüderlich" und gehe „nirgends auf echte Fassungen zurück"[9]. L. → Mackensen kritisiert an M., wie auch an Schwab und Simrock ihre „schwächlichen Kompromißwerke", die in der Bearb. „den alten Stoffen und Formen" nicht gerecht würden[10]. Nach Einschätzung von H. J. Kreutzer könne die bei M. „einigermaßen simpel popularisierende, pseudoromantische Stillage, die gegenüber Schwab und Aurbacher qualitativ deutlich abfällt, [...] einen merkwürdigen Unernst in der Sache nicht verleugnen"[11]. Ganz in der Tradition des 19. Jh.s, in der Bearb.en ungeachtet der Überlieferungsstufen vorgenommen wurden, bildet M.s Reihe einerseits den Schlußpunkt der mit Görres einsetzenden, von romantischen Vorstellungen geprägten Erneuerung von Volksbüchern, leitet aber gleichzeitig in eine neue Phase der Wirkungsgeschichte über, da Erscheinungsform und Inhalt nicht mehr nur auf ein gebildetes Publikum abzielten[12].

[1] cf. NDB, Fiche 802, Feld 376–382, 396. – [2] Ausw. der Werke M.s: Gedächtnisrede auf Benedict von Spinoza. Halle 1831; Gnomen. Liegnitz 1832; Univ.en und Hochschulen im auf Intelligenz sich gründenden Staate. Lpz. 1834; Schelling, Hegel, Consin und Krug. Erörterungen auf dem Gebiete der Philosophie. Lpz. 1835; Gedichte von Silesius Minor. Lpz. 1835; Gedichte von G. O. M. Lpz. [2]1838; Ueber moderne Lit. In Briefen an eine Dame. Sendungen. Lpz. 1836–38; Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Lpz. 1838; Buch der Liebe. Lpz. 1839; Antonius und Cleopatra. Tragödie in fünf Aufzügen. Lpz. 1861; Herodes. Lustspiel in einem Aufzug. Lpz. 1867; Shakespeare – Prometheus. Phantastisch-satirisches Zauberspiel vor dem Höllenrachen. Lpz. 1874; id.: Papst und König [...]. Lpz. 1875. – [3] t. 35–53 wurden z. T. von O. L. B. Wolff, z. T. anonym publiziert. – [4] cf. Kreutzer, H. J.: Der Mythos vom Volksbuch. Stg. 1977, 88. – [5] cf. Vorw. von H.-D. Mück in: Volksbücher. ed. G. O. M./O. L. B. Wolff. Nachdr. Stg. 1985, 10. – [6] ibid., 12. – [7] ibid., 10. – [8] Nowack, K. G.: M., G. O. In: Schles. Schriftstellerlex. H. 3. Breslau 1838, 84–88. – [9] Benz, R.: Geschichte und Ästhetik des dt. Volksbuchs. Jena 1924, 51. – [10] Mackensen, L.: Die dt. Volksbücher. Lpz. 1927, 33. –
[11] Kreutzer (wie not. 4) 91. – [12] ibid., 91 sq.

Göttingen Martina Lüdicke

Märchen

1. Allgemeines – 2. Wort- und Begriffsgeschichte – 3. Definitionen und Probleme – 4. Zur Geschichte der M. – 5. Struktur und Stil – 6. Bedeutung und Deutung – 7. Aspekte der Performanz – 8. M.forschung: Materialgrundlagen und Institutionen

1. Allgemeines. Probleme des M.s werden in der EM unter zahlreichen Stichwörtern behandelt. Der folgende Artikel verfolgt nicht das Ziel, all das zu resümieren. Die einzelnen M.typen sind getrennt behandelt, ebenso die mit Bezug auf Inhalt, Form, Träger- oder Zielgruppe definierten Untergruppen des M.s (→ Ammenmärchen, → Antimärchen, → Buchmärchen, → Chimäremärchen, → Dilemmamärchen, → Fiktionsmärchen, → Fragemärchen, → Frauenmärchen, → Fressermärchen, → Kettenmärchen, → Kindermärchen, → Konglomeratmärchen, → Kunstmärchen, → Legendenmärchen, → Männermärchen, → Naturvölkermärchen, → Novellenmärchen, → Problemmärchen, → Rätselmärchen, → Rundmärchen, → Scherzmärchen, → Schiffermärchen, → Schreckmärchen, → Schwankmärchen, → Spiegelmärchen, → Tiermärchen, → Vexiermärchen, → Weihnachtsmärchen, → Wundermärchen, → Zaubermärchen). Der Artikel konzentriert sich auf einige zentrale Probleme und erörtert insbesondere Befunde und Forschungshypothesen, die sich nicht auf einzelne Typen und Teilbereiche beziehen, sondern auf die Gattung M. als Ganzes.

2. Wort- und Begriffsgeschichte. M. ist die mhd. Verkleinerungsform von Mär oder → Märe. Dieses Wort bezeichnete im späten MA. allg. die Nachricht, die Neuigkeit, rückte aber mehr und mehr in die Nähe des → Gerüchts, also der ungesicherten, in vielen Fällen unwahren Nachricht. Das DWb. zitiert aus der Vorrede zum *Weltbuch* von Sebastian → Franck: „mär sucht man in fabeln, die warheit aber in hystorien"[1]; J. → Bolte erwähnt Zusammensetzungen wie sagemære, lügemære, tandmäre, entenmär, gensmär[2], welche die pejorative Bewertung deutlich machen. Sie wird in der Diminutivform noch verstärkt. → Luther verwendet → ‚Märlein' in seiner Bibelübersetzung für törichtes Geschwätz[3]; → Goethe benützt Lüge und M. in einem Atem[4]. In

der umgangssprachlichen Wendung ‚Erzähl kein(e) M.!' ist die negative Konnotation erhalten geblieben. Spätestens bei dieser Wendung, wahrscheinlich aber auch schon bei Goethe, verbindet sich allerdings mit dem Wort M. eine spezifischere Bedeutung, die nicht per se negativ ist, sondern nur dort in diese Perspektive rückt, wo eine tatsachengerechte Aussage erwartet wird.

Diese spezifischere Bedeutung bildete sich im letzten Drittel des 18. Jh.s heraus. Die frz. → Contes de fées, um die Mitte des Jh.s noch durch die Übers. als ‚Hexenmährgen' in den Bereich des Aberglaubens gerückt[5], drangen jetzt unter dem Namen Feenmärchen auch in die dt. Lit. vor; Christoph Martin → Wieland nannte die Sammlung seiner M.dichtungen *Dschinnistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen*[6]. Außerdem wurden Geschichten, die man in mündl. volkstümlicher Tradition verankert sah, immer häufiger als M. und Volksmärchen bezeichnet. Diese Entwicklung wird oft einseitig an den Bemühungen → Herders und der Brüder → Grimm festgemacht. Tatsächlich etablierte eine ganze Reihe von Schriftstellern die Gattung M. im Bereich der Poesie, so Goethe, der die Schlußerzählung in den *Unterhaltungen dt. Ausgewanderten* ohne weiteren Zusatz mit „Mährchen" überschrieb, die Frühromantiker Ludwig → Tieck und → Novalis, aber auch Clemens → Brentano, dessen M.interesse die Brüder Grimm vor allem zum Sammeln bewegte. Die Hervorhebung Herders und der Brüder Grimm ist allerdings insofern berechtigt, als sie dem Konzept der Volkspoesie zum Durchbruch verhalfen (→ Lit. und Volkserzählung). Die M.sammlung der Grimms entstand in betonter Abgrenzung gegen die freien poetischen Bearb.en bes. Brentanos; ihre eigenen Stilisierungen und Veränderungen verstanden sie als stille Arbeit im Dienst der → Naturpoesie, von der sie die später meist als Kunstmärchen etikettierten Schöpfungen streng unterschieden. Die – tatsächliche oder angebliche – Herkunft aus der mündl. Tradition des Volks war zunächst auch das wichtigste Kriterium für die Anwendung des Begriffs M. Im Vorw. zu den *Dt. Sagen* trafen die Brüder Grimm zwar eine Unterscheidung zwischen → Sage und M.: „Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer; jenes stehet beinahe nur in sich selber fest, in seiner angeborenen Blüte und Vollendung; die Sage, von einer geringern Mannigfaltigkeit der Farbe, hat noch das Besondere, daß sie an etwas Bekanntem und Bewußtem hafte, an einem Ort oder einem durch die Geschichte gesicherten Namen."[7] Es blieb aber im wesentlichen bei dieser Andeutung (erst ein Jh. später wurde die Kontrastierung genauer gefaßt[8]); und zur weitergehenden Bestimmung der Gattung M. trugen die verschiedenen Vorreden zu den → *Kinder- und Hausmärchen* zwar wichtige Hinweise bei, doch kommt es nirgends zu einer strengeren Definition. Dem entspricht es, daß die KHM keineswegs nur Erzählungen enthalten, die einer präziseren Abgrenzung der Gattung gerecht werden, sondern „Legenden und Schwänke und Rätsel und Fabeln und Zaubersprüche und Beschwörungen und Kinderspiele und Kinderreime, Tischzuchten und Puppenspiele"[9], ja sogar Sagen oder sagenähnliche Geschichten finden sich in dem Buch[10].

Dieser lockere Umgang mit der Bezeichnung M. erinnert an die frühere Verwendung von maere, die erzählende Texte unterschiedlichster Art einbezog. Er entspricht aber auch der Unschärfe in der volkstümlichen Terminologie, in der allg. Bezeichnungen wie Geschichte, Stückchen, Vertelsel u. a. genaueren Etikettierungen meist vorgezogen werden; und er entspricht der Offenheit des Erzählprozesses, in dem zwar neben ganz bunten Strukturen auch die Konzentration auf die Gattung oder die Anordnung nach Gattungen vorkommt, die Einhaltung der Gattungsgrenzen aber jedenfalls nicht streng überwacht wird (→ Gattungsprobleme). Bezeichnenderweise vermitteln manche sog. M.filme (→ Film) auch Sagen- und Schwankstoffe; und zu den wirksamen ‚M.figuren' in der Werbung werden ohne Zögern auch der → Rattenfänger von Hameln[11], Till → Eulenspiegel oder → Vampire gerechnet.

3. Definitionen und Probleme. Bolte stellte 1930 fest, „der Begriff des Märchens" sei heute im Deutschen „schärfer als in den meisten andern Sprachen" abgegrenzt – „sowohl gegen den allgemeineren der Erzählung wie gegen die benachbarten der Sage, Legende, Fabel, auch der Novelle und des Schwankes"[12]. Diese Beobachtung bezieht sich auf den wiss. dt. Sprachgebrauch, in dem

sich verhältnismäßig feste Definitionen durchgesetzt haben, während in anderen europ. und außereurop. Sprachen stärkere Schwankungen und Übergänge festzustellen sind[13]. Bolte faßt die Bestimmung des M.s folgendermaßen zusammen: „Unter einem Märchen verstehen wir seit Herder und den Brüdern Grimm eine mit dichterischer Phantasie entworfene Erzählung besonders aus der Zauberwelt, eine nicht an die Bedingungen des wirklichen Lebens geknüpfte wunderbare Geschichte, die hoch und niedrig mit Vergnügen anhören, auch wenn sie diese unglaublich finden."[14] Bolte konnte dabei auf ältere Definitionen zurückgreifen. L. F. Weber versuchte 1904 die Konturen des M.s genauer zu bestimmen, indem er es mit dem → Schwank verglich: Dieser setze sich „über alle Schranken des Rechts und der Sitte hinweg"[15], während das M. das Gute zum Sieg führe; und im Schwank glaubten nur die Dummen an „die übersinnliche Welt", welche „die Welt des Märchens ist"[16]. Ein Jahr später legte M. → Arnaudov eine Diss. zur Klassifizierung bulg. M. vor[17]; er unterschied vier Gruppen: Abenteuermärchen eines Helden bzw. einer Heldin, Legenden, Tiermärchen und Schwänke[18]. Auch A. → Aarne erkannte, daß sich die Vielzahl der M. nicht leicht auf einen einzigen Nenner bringen läßt. In seinem Typenverzeichnis von 1910 kam er zu einer ähnlichen Einteilung wie Arnaudov. Er beschränkte sich auf drei Gruppen: Tiermärchen, eigentliche Märchen und Schwänke. Für das eigentliche Märchen beanspruchte er wiederum mehrere Gruppen: Zauber- oder Wundermärchen (von denen man fast sagen könnte, sie seien die eigentlichen eigentlichen M.), legendenartige, novellenartige und schließlich von geprellten Teufeln und Riesen handelnde M. Um die gleiche Zeit gaben A. Thimme[19] und F. von der → Leyen[20] differenzierende Überblicke über die verschiedenen Spielarten des M.s. Eine umfassende Definition wagte 1921 W. A. → Berendsohn; danach ist das M. „eine Liebesgeschichte mit Hindernissen", „die ihren Abschluß in der endgültigen Vereinigung des Paares findet"[21]. Diese vielzitierte Definition, die so allg. ist, daß sie auch viele Romane einschließt, wird allerdings ergänzt durch eine präzise Bestimmung der spezifischen Jenseitswelt des M.s: Es sei gleichgültig, schreibt Berendsohn, „wo und wann die einzelnen Jenseitsmotive entstanden sind und ob sie geglaubt werden; denn sie werden künstlerisch verwandt: sie machen eine Welt aus, die unabhängig ist von dem Geschehen der alltäglichen Wirklichkeit"[22].

Schon diese frühen Definitionsversuche enthalten Bestimmungen, die später genauer gefaßt und detaillierter beschrieben wurden. Vor allem aber klingen darin Problembezüge an, die bis heute wichtige Diskussionen um das M. prägen und die deshalb mindestens in Ansätzen auch im folgenden diskutiert werden sollen. Läßt sich eine feste Gesetzlichkeit in der Abfolge der Handlung bestimmen? Welches sind die Bausteine des M.s, und wie werden sie zusammengefügt? Was bedeutet es, wenn von Zauberwelt, Zaubermärchen etc. gesprochen wird, und wie verhält es sich mit dem Wunderbaren? Ist das M. tatsächlich nicht an die Bedingungen des wirklichen Lebens geknüpft, oder spiegelt sich darin Realität, möglicherweise vergangene Realität? Wie ist die Entstehung von M. zu denken? Worin besteht das Vergnügen an M., und ist dies tatsächlich ein Vergnügen für hoch und niedrig gleicherweise? Und schließlich – die nach der Sekundärliteratur zu schließen verlockendste, aber auch schwierigste Frage: Was bedeuten M., tragen sie einen geheimen Sinn in sich?

4. Zur Geschichte der M. Schon 1911 schrieb von der Leyen: „Wir müssen in unserer Untersuchung also streng unterscheiden zwischen Märchenmotiv und Märchen."[23] Aarne griff das zwei Jahre später auf und bestätigte: „Es ist unleugbar, daß jene uralten ‚Märchenmotive' das richtige Verständnis der Märchen ganz wesentlich erschwert haben"[24]. Immer wieder wurde und wird auf → archaische Züge des M.s verwiesen, auf magische Formeln (cf. → Magisches Weltbild), auf → Verwandlungs- und → Schadenzauber, → dankbare (hilfreiche) Tiere. Aber innerhalb des M.s handelt es sich nicht um magische Qualitäten, sondern um selbstverständliche Gegebenheiten. Das Auftreten solcher → Motive reicht deshalb nicht aus für eine → Altersbestimmung des M.s, die in Urzeiten oder schlechthin in den Raum des → Ahistorischen führt. Die Motive erhalten innerhalb einer bestimmten Form eine bestimmte Richtung; es sind induzierte Motive. A. → Jolles hat dies in seiner Theorie

der → Einfachen Formen richtig gesehen. Im Zusammenschluß zu → Episoden und schließlich zum Ganzen einer Erzählung nehmen die Motive die Färbung, ja mehr: den Sinn dieser Erzählung an. Streng genommen sind ‚gleiche' Motive, die in verschiedenen Gattungen auftauchen, gar nicht gleich; die Gattungsform bestimmt die Qualität der Motive und geht diesen voraus. Von M.motiven läßt sich erst reden, nachdem es die Form M. gibt.

Selbst dort, wo sich ganze Motivreihen in verschiedenen Erzählungen gleichen, muß es sich nicht um ein und dieselbe Gattungsform handeln. Eine in mehreren M.typen auftauchende Motivreihe wird nach der bibl. Erzählung *Potiphars Frau* benannt. Aber die Josephsgeschichte der Bibel (Der keusche → Joseph) ist kein M., sondern eine moralische Beispielgeschichte, ja eine lehrhafte Novelle. Die Motivreihe taucht allerdings auch schon in einer ägypt. Erzählung auf, die mehr als ein Jahrtausend vor Christus auf Papyrus niedergeschrieben wurde (*Ägypt.* → *Brüdermärchen*). Listet man ihre Szenen stichwortartig auf, so deutet zunächst alles auf ein M. hin: Verfolgung durch den Bruder, Warnung durch ein sprechendes Tier, Flucht und ein rettendes Hindernis (ein Fluß entsteht mit vielen Krokodilen). Nach der Befriedung des einen Bruders aber greift der Sonnengott Ra ein, Schicksalsgöttinnen geben Prophezeiungen, der Pharao entsendet ein Heer gegen den fliehenden Bruder – es wird deutlich, daß es sich um einen → Mythos handelt, eine das Gottkönigtum dokumentierende Geschichte. An diesem Beispiel läßt sich zeigen, daß einzelne Motive und Motivreihen zwar in die Vorgeschichte der Gattung M. führen können, daß aber die eigentliche Geschichte dieser Gattung erst dort beginnt, wo sich die ganze Erzählung als M. präsentiert.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang hat teilweise dazu geführt, daß die Geschichte des M.s mehr oder weniger ausschließlich als die literar. Zeugnisse verstanden wurde. Tatsächlich wurden interessante und erstaunliche literar. Verbindungslinien zwischen antiker, ma. und neuzeitlicher Tradition aufgedeckt, wurde eine Vielzahl von literar. Querverbindungen zwischen den Kulturen (etwa zwischen arab. und europ. Überlieferungen) festgestellt. Aber nicht alle Lücken in der Rekonstruktion von Traditionszusammenhängen können so geschlossen werden, und die in vielen Weltteilen ausgeprägtere Konsistenz und Potenz mündl. Überlieferung während der vergangenen Jh.e rechtfertigt die Annahme, daß auch das mündl. Erzählen zur Ausbildung und Verbreitung von M. beitrug. Das oft gebrauchte Bild einer durchgängigen ‚Unterströmung', die nur mitunter in die literar. Kommunikationskanäle hochschwappt, ist allerdings fragwürdig: die ausgeprägte Form M. erforderte auch in der mündl. Kommunikation poetisches Geschick, wie es nur einzelnen Erzählerinnen und Erzählern gegeben war.

Diskutabel bleibt die bei Jolles anklingende, aber auch etwas verdunkelte Frage, ob nicht eine weitverbreitete, unliterar. Vorform des M.s postuliert werden kann, eine wenig komplexe Reihung von Motiven, die auf ein glückliches Ende zielt. K. Beth spricht von der „Wunschzone des Aberglaubens, welche [...] ins M. hineinspielt"[25]; damit ist der häufig ausgeblendete Sachverhalt angedeutet, daß abergläubische Vorstellungen sich nicht in den Ausgeburten von Angst und Schrecken erschöpften, sondern auch utopische Wege zu einem unbeschwerten Dasein ausmalten (→ Wunder). Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Beobachtung, die R. Petsch an den von H. → Grudde veröffentlichten M. machte. Er spricht von „Befangenheit" der Erzählenden: „Man wagt noch nicht so recht im Märchenlande sich zu ergehen und sich seinem Zauber hinzugeben."[26] Aber, so könnte man hinzufügen: Man tastet sich jedenfalls vor ins M.land. Wenn im Verlauf des 18. Jh.s von ‚Alten Weibermährlein' und ‚Ammenmärchen' gesprochen wird und noch eine ganze Palette ähnlich abwertender Bezeichnungen zur Verfügung steht[27], dann ist dies zwar kein Beleg für die Verbreitung von M. in ihrer ausgeprägten Form, aber die entsprechenden kritischen Äußerungen bezogen sich wahrscheinlich auch nicht nur auf Schreckgeschichten, die im übrigen ja in manche M. integriert sind, sondern auch auf einfache Wunschgeschichten (→ Wunschdichtung).

Die volle Form des M.s setzt wohl größere Distanz zu einem solchen Wunschglauben voraus; sie spielt mit solchen Vorstellungen. Ihre literar. Entfaltung ist bezeichnenderweise von rationalistischen Strömungen abhängig – dies

gilt für die der ital. Renaissance verbundenen Märchennovellisten → Boccaccio, → Straparola und → Basile, es gilt für die Contes de fées mit ihrem ironischen Grundton, und es gilt für die heiteren M. Wielands und seiner Nachahmer in der Epoche der dt. → Aufklärung. M. Grätz formuliert pointierend, die Aufklärung sei „Voraussetzung für die Konstituierung des M.s als eigene Gattung“[28]. Die Identifikation des M.s mit der ‚Gattung Grimm‘[29] läßt die rationalistische Perspektive eher zurücktreten; aber die KHM waren ein Gegenentwurf zu den vorausgegangenen, leichtfüßigen und mitunter frivolen M.dichtungen, und auch die Grimmschen M. zeigen, mit Goethe gesprochen, „daß eine gewisse humoristische Anmuth aus der Verbindung des Unmöglichen mit dem Gewöhnlichen entspringen könne“[30]. Der bes. Charakter der KHM mit ihrer moralisierenden und kindertümlichen Ausrichtung gilt heute nicht nur in Deutschland als repräsentativ für das M.; aber es handelt sich um eine Sonderentwicklung, die zeigt, daß die Frage nach Geschichte und Form des M.s innerhalb verschiedener Kulturen verschieden zu beantworten ist.

5. Struktur und Stil. Die Publikation von M.sammlungen und vor allem die flächendeckende Verbreitung der KHM im dt. Sprachraum seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s begründete ein neues Verhältnis zum M. In den Buchmärchen lag eine feste Fassung vor, an der sich auch das mündl. Erzählen orientierte, die aber trotzdem nicht den gleichen verbindlichen Charakter hatte wie der Text anderer literar. Werke. Die M. wurden jetzt vielfach gelesen und vorgelesen, oft genug aber auch erzählt. Während eine Novelle nur ‚nach‘erzählt werden kann, sind die Erzählerinnen und Erzähler von M. im Prinzip frei: Jede Erzählung ist, wenn es sich nicht um einen wörtlich memorierten Vortrag handelt, eine → Variante. Dies entspricht einer einleuchtenden Annahme für die frühe Existenzform von M. Abweichend von der lange Zeit propagierten Suche nach einer → Urform oder wenigstens → Normalform und der → Rekonstruktion ‚stemmatischer‘ Abhängigkeiten hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß es – jedenfalls in der mündl. Überlieferung – nur Varianten gibt. L. → Honko faßt die entsprechenden Erkenntnisse V. Ja. → Propps in dem Satz zusammen: „Folklore differs from literary works by variation, changeability and lack of master form.“[31] → Variation braucht dabei nicht an den durch den jeweiligen M.typ gesetzten Grenzen haltzumachen; sie führt auch zu neuen Kombinationen von Motiven und Episoden und nicht selten zur Vermischung von Typen (→ Kontamination). Darüber hinaus kann sie den Übergang von einer Gattung zur anderen erleichtern; Modifikationen und Variationen machen es möglich, daß Erzählungen unter bestimmten Voraussetzungen die Gattungszugehörigkeit wechseln[32].

Im allg. bietet allerdings die Form M. eine feste → Struktur, innerhalb derer sich die Veränderungen bewegen: „what remains stable is the structural sequence which makes for the apparent similarity of folklore plots“[33]. Jolles hatte in seiner Unters. einfacher Formen angemerkt, das M. erzähle in einer Weise, „daß uns das Ereignis selbst wichtiger erscheint als die Personen, die es erleben“[34]. Das ist eine verblüffende Feststellung, denn die Hauptpersonen bekannter M. wie → Rotkäppchen (AaTh 333), Dornröschen (AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*), → Schneewittchen (AaTh 709), → Hänsel und Gretel (AaTh 327 A) etc. ziehen ja doch als Gestalten Interesse und Sympathie auf sich. Aber sie sind tatsächlich fast nur durch die jeweiligen M.ereignisse charakterisiert, die den eigentlichen Gehalt des jeweiligen M.s bestimmen. Die Erkenntnis von der Priorität der Ereignisse war für Propp der Ausgangspunkt für eine umfassende Strukturbeschreibung des M.s (→ Morphologie des Erzählguts, → Strukturalismus). Er zeigte, daß einzelne Bauelemente des M.s ausgewechselt werden können, ohne daß sich der Gang der Erzählung verändert; entscheidend für das strukturelle Gefüge eines M.s sind die darin ablaufenden Handlungen. Propp faßte sie als → Funktionen der handelnden Personen[35]; A. → Dundes führte später den Begriff motifeme (→ Motivem) ein, der in Anlehnung an den linguistischen Phonembegriff die strukturrelevanten Züge eines Motivs bezeichnet[36]. Über die Ermittlung solcher Strukturelemente läßt sich die verwirrende Fülle des M.stoffs in einen übersichtlichen Zusammenhang bringen. Propp operiert mit 31 Funktionen, von der ‚zeitweiligen Entfernung‘, dem ‚Verbot‘, der

‚Verletzung des Verbots' über viele weitere, z. T. nur fakultative Stationen bis hin zur ‚Transfiguration' des Helden, Bestrafung der Widersacher und schließlich ‚Hochzeit und Thronbesteigung'.

Es handelt sich um mögliche Funktionen; insofern ist die Proppsche Strukturannahme nicht starr, und natürlich läßt sie sich auch in ihren Grundzügen modifizieren. So hat etwa G. P. Lakoff die Handlungsabläufe stärker hierarchisiert und kommt in seinem Modell auf vier Hauptfunktionen[37], und auch H. → Jason hat Alternativen zu Propp entwickelt[38], wobei sie auf das generative Modell von A. I. → Nikiforov[39] zurückgriff. Danach stehen die morphologischen Einheiten für verschiedene Arten der Verknüpfung bereit; verschiedene Märchen entstehen aus demselben Vorrat von Strukturelementen[40], aber nicht beliebig, sondern nach dem Prinzip der Verwandtschaft und der → Affinität.

M. → Lüthi hat an Jolles' Bestimmung der Form M. kritisiert, daß das als zentral herausgestellte „gerechte Geschehen" auch „mit Mitteln der pseudorealistischen Erzählung" darstellbar ist[41]; diese Kritik läßt sich auch auf die meisten Strukturbeschreibungen des M.s anwenden. Wer das M. genauer erfassen will, muß offenbar neben den Bauelementen und der Reihenfolge ihrer Verwendung auch die Verknüpfung der Elemente – gewissermaßen die bes. Art der Baustoffe und der Bindemittel – beachten.

Ein Beispiel: Die 19. Funktion bei Propp wird von ihm definiert als „Liquidierung, Aufhebung des Unglücks oder Mangels". Mit dieser Funktion erreicht die Erzählung nach Propp „ihren Höhepunkt"; sie ist praktisch in allen von ihm untersuchten Märchen zu finden. Für die Umsetzung der Funktion führt Propp zahlreiche Möglichkeiten an, darunter auch: „Durch Anwendung eines Zaubermittels wird die Not überwunden". Im M. *Die Sieben Raben* (KHM 25, AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*) läßt sich diese Etikettierung auf die Partie beziehen, in der die Schwester zum Glasberg kommt – dort nimmt sie ein Messer, schneidet sich ihr kleines Fingerchen ab, steckt es in das Tor und schließt es auf. Solche Details verschwinden in der generalisierenden Strukturbeschreibung. Dabei ist es aber doch nicht gleichgültig, daß der Finger der Schwester weder schmerzt noch blutet, daß das Tor vielmehr völlig problemlos geöffnet wird und daß all dies wie die selbstverständlichste Sache der Welt erzählt wird[42].

Diese Fraglosigkeit der Märchenhandlung ist, unabhängig von ihrer strukturellen Anordnung, ein durchgehendes Charakteristikum der Form M., eine Frage des → Stils mehr als der Struktur. Unter Stil ist dabei freilich kein ornamentaler Aufputz zu verstehen; es ist vielmehr die durchgängige, spezifische Einfärbung des Geschehens, die so eben nur im M. und in keiner anderen Gattung sichtbar wird. Lüthi hat für die Formbeschreibung des M.s eine Reihe eindringlicher Beobachtungen und Begriffe angeboten. Im Zusammenhang mit der Öffnung des Glasbergs spricht er von der → Flächenhaftigkeit des M.s; seine Gestalten sind wie Papierfiguren, fest konturiert, aber ohne Tiefe. Gerade das erlaubt ihre glückliche Führung[43].

Dazu treten andere Wesensmerkmale. Mit dem Begriff → Eindimensionalität[44] erfaßt Lüthi den Sachverhalt, daß im M. die Dimension des Wunderbaren fehlt. Er greift damit eine Beobachtung von Jolles auf und führt dazu aus, daß der Märchenheld weder „Zeit noch Anlage" hat, „sich über Seltsames zu wundern". Die M.welt ist zwar als Ganzes wunderbar, aber innerhalb des M.s gibt es keine Wunder. Das M. bevorzugt in seiner „Wirklichkeitsferne" einen „abstrakten Stil" (→ Abstraktheit)[45], „dessen beherrschendes Merkmal die Isolierung der Figuren" ist (→ Isolation)[46]. Die M.figuren stehen im allg. nicht in lebendigen Beziehungen zu irgendwelchen Gruppen; sie sind allein, aber eben dadurch beziehungsfähig nach allen Seiten: „Erst diese Isolierung ermöglicht jenes mühelose elegante Zusammenspiel aller Figuren und Abenteuer, womit uns das M. so sehr entzückt". Dies hängt zusammen mit dem Wesenszug der → Sublimation[47]: Was in das Spannungsfeld des M.s gerät, ist aus den Gesetzlichkeiten des Wirklichen (zu dem auch magische Glaubensvorstellungen gehören können) entlassen; das M. spielt mit seinen Elementen.

6. Bedeutung und Deutung. Die Einsicht in den Spiel-Charakter des M.s dürfte zu den wichtigsten Vorgaben gehören, wenn über seine Bedeutung nachgedacht wird. Goethe

sah in den M. „Spiele einer leichtfertigen Einbildungskraft", die den Menschen „außer sich hinaus ins unbedingte Freie führen und tragen"[48]; in seiner eigenen M.dichtung legte er Wert darauf, daß sich die Einbildungskraft ganz von der Realität löst und sich „an keinen Gegenstand hängen"[49] will. Dies entspricht nun allerdings dem Charakter des Volksmärchens gerade nicht: es ist nach Lüthi „imstande, jedes beliebige Element sublimierend in sich aufzunehmen"[50], also auch Elemente der Realität. Nach W. Grimm spielt das M. „mit dem, was früher Bedeutung hatte" – er bezeichnet dieses Frühere als das Mythische, das er mit „kleinen Stückchen eines zersprungenen Edelsteins" vergleicht: „Die Bedeutung davon ist längst verloren, aber sie wird noch empfunden, und gibt dem Märchen seinen Gehalt, während es zugleich die natürliche Lust an dem Wunderbaren befriedigt; niemals sind sie bloßes Farbenspiel gehaltloser Phantasie."[51] Die Verankerung im Mythos, von der auch andere Forscher wie beispielsweise von der Leyen[52] ausgingen, droht die Eigenschaft des Spielerischen zurückzudrängen; man sollte, ohne damit die Verbindungslinien zwischen Mythos und M. völlig zu kappen, auf einer größeren Freiheit für das M. bestehen – etwa im Sinne E. → Blochs, der zur → Eingangsformel ‚Es war einmal' schrieb: „Das bedeutet märchenhaft nicht nur ein Vergangenes, sondern ein bunteres und leichteres Anderswo"[53].

In diesem ‚Anderswo' haben auch Elemente der eigenen Wirklichkeit Platz (→ Realitätsbezüge). Das mythische Verständnis des M.s hat zu seiner Enthistorisierung (→ Historisierung und Enthistorisierung) beigetragen und die Märcheninhalte auf scheinbar zeitlose Formen, jedenfalls aber auf Vergangenes stilisiert; wo sich das M. unabhängig von solchen Annahmen entwickelte, nahm es immer auch Elemente aus der jeweiligen Gegenwart und aus dem unmittelbaren Milieu der Erzählkreise auf (→ Modernismen, → Requisit). Der enthistorisierenden Perspektive erscheint es als humoristische → Verfremdung, wenn der König mit seiner Frau telephoniert[54] oder der Märchenheld Schule und Hochschule besucht[55] – für die unreflektierte Entwicklung des M.s waren solche Anpassungen an die Gegenwart gerade charakteristisch (→ Anachronismus). Das M. „bezieht seine Bedeutung nicht daraus, daß es abseits der Wirklichkeit angesiedelt ist, sondern daraus, daß es in verdichteter, symbolischer Weise etwas von dieser Wirklichkeit vermittelt, von den Spannungen in Familie und Gruppen, von den Problemen und den Gefahren des Größerwerdens, vom Umgang mit Vertrautem und Fremdem"[56]. Eine reine, von der Wirklichkeit völlig gelöste Phantasiewelt ist ebensowenig ein Märchen wie die Darstellung einer Wirklichkeit, welche die spielerische Aufhebung von Wirklichkeit in der → Phantasie nicht zuläßt.

Lüthi bezeichnete das M. als „eine welthaltige Abenteuererzählung."[57] Diese → Welthaltigkeit, die Offenheit für ganz verschiedenartige Bezüge, hat zusammen mit seiner Abrundung, mit der geschlossenen Gestalt des M.s immer wieder spezielle Ausdeutungen provoziert, die nicht mögliche Sinnbezüge aufdekken, sondern den ‚eigentlichen' Sinn zu fassen glauben (→ Interpretation). Der offene Horizont des M.s wird dabei zugunsten eines festen Rahmens zurückgenommen, die vieldeutige → Symbolik des M.s in falsche Eindeutigkeit überführt[58]. Man kann dabei unterscheiden zwischen Deutungen, die das M. von seiner Entstehung her interpretieren und es auf seinen vermeintlichen ursprünglichen Sinn festlegen, solchen, die es in den Dienst dominanter politischer Ziele und Ideen stellen (→ Ideologisierung), und Ausdeutungen, die in den M. Beweisstücke und Auslegungen bestimmter weltanschaulicher Systeme sehen (→ Weltanschauung, Weltbild). Zur ersten Kategorie gehören die vor allem im 19. Jh. häufigen naturmythol. Interpretationen (→ Naturmythologie, → Astralmythologie, → Mondmythologie, → Sonnenmythologie), aber auch neuere Versuche, M. allein von den Gesellschafts- und Glaubensformen einer Vergangenheit her zu verstehen (→ Feudalismus, → Jägerzeitliche Vorstellungen), wie z. B. die Gleichsetzung von Frau Holle mit einer Göttin des → Matriarchats[59]. Für die zweite Art der Deutungen können zahlreiche dt. Publ.en vom Ende des 19. bis zur Mitte des 20. Jh.s angeführt werden, die in den M. geheimnisvolle Aussagen und Prophezeiungen zu dt.-frz. Konflikten und natürlich zum schließlichen Triumph des dt. Aschenputtels (KHM 21, AaTh 510 A: → *Cinderella*) u. a. M.gestalten zu finden glaub-

ten[60]; vergleichbare Deutungen gibt es auch aus anderen Ländern.

Einflußreicher ist die dritte Deutungsweise geblieben. Hier ist auf die psychoanalytische M.deutung (→ Psychoanalyse) hinzuweisen, für die sich bei S. → Freud nur Ansätze finden, die aber von den Anhängern seiner Lehre ausgebaut wurde[61]. In neueren psychoanalytisch ausgerichteten Interpretationen wird zwar eine gewisse Mehrdeutigkeit eingeräumt[62], in der konkreten Analyse einzelner M. aber wieder zurückgenommen[63]. Die der → Tiefenpsychologie verpflichteten Ausdeutungen (C. G. → Jung) sind insofern offener, als sie nach dem Prinzip der Amplifikation alle erdenklichen Symbolbezüge nebeneinander stellen[64]; eben dadurch wird aber der spezifische kulturelle Horizont, der für das jeweilige Verständnis eines M.s maßgebend ist, verwischt. Die von R. Steiner entwickelte → anthroposophische M.theorie, die dem M. in der Menschheitsgeschichte eine wichtige Funktion der Vergeistigung zuschreibt, ist in ihrer strengen Form ziemlich esoterisch geblieben; sie hat aber manche pädagogischen und psychol. Entwürfe zu altersbedingten Entwicklungsstufen im M.verständnis beeinflußt (→ Pädagogik).

Die erwähnten M.deutungen sind dadurch charakterisiert, daß vorgegebene, in sich geschlossene Deutungssysteme an einzelne M. herangetragen und darauf angewandt werden; dabei wird zwangsläufig vieles in die M. hineininterpretiert. Es gibt aber selbstverständlich auch Versuche, Allg.gültiges aus den M. herauszulesen. Für die Interpreten der KHM – und dazu gehörten auch schon die Brüder Grimm mit ihren Eingriffen in die Überlieferung – stand dabei die Tendenz im Vordergrund, in den M. einen Schauplatz der Auseinandersetzung von → Gut und böse mit der Garantie eines gerechten Ausgangs zu sehen. Diese Perspektive auf das M. war schon vorher angelegt; M. und märchenähnliche Erzählstoffe spielten beispielsweise in der geistlichen und weltlichen Erziehung eine wichtige Rolle (→ Christl. Erzählstoffe, → Katechese). Die in den KHM eingeleitete Moralisierung im Zeichen des bürgerlichen Tugendkatalogs wurde noch gesteigert durch die pädagogischen Bemühungen in der 2. Hälfte des 19. Jh.s[65], welche die M. mehr und mehr zu didaktischen Mustern moralischer Belehrung machten (→ Didaktisches Erzählgut). Die im letzten Drittel des 20. Jh.s einsetzende Gegenbewegung, die ganze M. oder einzelne M.episoden parodistisch umkehrt (→ Parodie)[66], stellt das M. ebenfalls in den Dienst einer nun freilich anders konzipierten → Moral.

Die moralische Ausdeutung bleibt der Gattung M. sicher nicht äußerlich; zur ‚Welthaltigkeit' des M.s gehört auch die moralische Dimension. Sie berührt aber wohl nicht seinen innersten Kern: im Grunde ist das M. moralisch indifferent[67]; es ist in erster Linie eine Utopie der Wunscherfüllung[68], eine Glücksgeschichte[69]. Das → Glück wird oft in Bezug gesetzt zur Moral; einmal deshalb, weil es wächst mit den Mühen, welche die M.figuren auf sich genommen haben[70], und diese Mühen sind oft Ausdruck moralischer Integrität; zum andern deshalb, weil die pädagogische Haltung der Erzählenden und Hörenden freischwebendes Glück nicht ohne weiteres zuläßt. Doch letztlich ist nicht die Moral entscheidend, sondern das am Ende erreichte, aber von Anfang an gegenwärtige Glück, das den M. den eigenartigen Charakter der Schwerelosigkeit verleiht.

Die Korrektur dieses utopischen Wunschdenkens erfolgt überwiegend in anderen Gattungen. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß keine der Gattungen isoliert im Raume steht[71] – eben deshalb kann die einzelne Erzählgattung eine relativ einseitige Perspektive einnehmen.

7. Aspekte der Performanz. Die M.forschung untersuchte die M. lange Zeit relativ unabhängig von den Bedingungen und Formen der Realisation (→ Biologie des Erzählguts). Zwar wurden einzelne Erzählerinnen und Erzähler porträtiert[72], und in manchen Slgen wurden auch Erzählsituationen festgehalten[73]; aber im allg. stand die Vermittlung und Analyse der M.inhalte im Vordergrund. Erst relativ spät wurden eingehendere Unters.en zum Vorgang und zur Technik des Erzählens, zur Situation der Erzähler und zur Konstituierung von Erzählkreisen vorgelegt[74], und vor allem die nordamerik. Folkloristik verlagerte ihr Interesse sehr stark auf den Bereich der → Performanz, die Art und Weise der Realisierung von Volkserzählungen[75]. Die Akzentverschiebung hin zu Fragen des → Kontexts war so entscheidend, daß nach einiger Zeit

ausdrücklich die Beachtung des Texts in Erinnerung gerufen werden mußte. D. K. Wilgus überschrieb einen Aufsatz programmatisch: *The Text Is the Thing*[76], und S. Jones schrieb: „[...] it is not the context that man remembers; it is the text"[77].

Diese Formulierung zeigt eine gewisse, sicherlich begründete Kurskorrektur an; sie muß aber ihrerseits in Frage gestellt werden. Erinnert wird in der Regel nicht der Text einer Geschichte, sondern ihre Umrißlinien und durchaus auch das Ambiente des Erzählvorgangs. Und wenn tatsächlich der vollständige Text erinnert wird, dann ist es nicht der Text, sondern eine Realisation des betr. Typus neben vielen anderen. Es ist eine Variante, die aber ihren eigenen Wert hat: Folklore ist ‚verbal art'[78], wie die amerik. Forscher bes. betont haben: „Each piece of folklore is artfully and artificially organized."[79]

Für das M. liegt diese Perspektive noch näher als für simplere Gattungen; es ist deshalb sinnvoll, sie auch bei einem knappen Überblick nicht auszublenden. Im wesentlichen kann allerdings auf den Art. → Erzählen, Erzähler von L. → Dégh verwiesen werden, die selbst über reiche praktische Erfahrungen mit dem Leben der M. in der bäuerlichen Gesellschaft Ungarns verfügt[80].

Hier sollen lediglich einige Fragen angeschnitten werden, deren Beantwortung die Definition und die genauere Bestimmung des M.s zumindest tangiert. Dabei zeigt sich – dies mag im Vorgriff festgehalten werden –, daß einseitige Akzentuierungen nicht durchzuhalten sind, daß vielmehr in fast allen wichtigen Belangen hinsichtlich der Erzählerpersönlichkeiten und der Erzählgelegenheiten mit einer großen Bandbreite zu rechnen ist.

Unter allen Gattungen der Volkserzählung stellt das M. die größten Anforderungen an die Kompetenz der Erzählenden. So ist es nicht verwunderlich, daß relativ häufig über Erzählerinnen oder Erzähler berichtet wurde, die sich weitgehend auf M. spezialisiert hatten und die das Erzählen professionell oder halbprofessionell betrieben. Nach Bolte gab es „eine Zeit, wo das Märchenerzählen ein Gewerbe war, das seinen Mann nährte"[81], und auch F. → Ranke ging davon aus, „daß Märchen und Märchenerzählen ursprünglich Besitz und Kunst einzelner und nicht Gemeinschaftserzeugnis war" und daß „die mehr oder weniger berufsmäßigen Märchenerzähler, von denen wir in europäischen Randgebieten, in Rußland, aber auch z. B. in Dänemark hören – vom Orient ganz zu schweigen", die ältesten Verhältnisse fortsetzen[82]. Aber schon für diese ältesten Verhältnisse darf wohl die Spezialisierung nicht absolut gesetzt werden; M. wurden und werden auch von weniger exponierten und begabten Erzählerinnen und Erzählern wiedergegeben, bei halböffentlichen Gelegenheiten, bei gemeinsamen Arbeitsprozessen, im Haus, in der Familie[83].

R. → Schenda wies anhand einiger Belege aus verschiedenen europ. Regionen darauf hin, daß der Familie als „Diffusionsort für Erzählungen" große Bedeutung zukommt und daß auch Kinder aktiv in die Erzählüberlieferung eingeschaltet sind[84], und C. Lindahl machte in den USA die Beobachtung, daß M. heute unter Erwachsenen vor allem als hybride Form – als Parodie oder übertreibendes Lügenmärchen – präsentiert werden, daß sie aber für Kinder und unter Kindern in der alten Form und Funktion lebendig sind[85].

Die Vorstellung, daß M. nur von alten Menschen erzählt wurden, muß korrigiert werden. Sie hat sich über biedermeierliche mehr noch als über romantische Klischees festgesetzt. Wenn von den Gewährsleuten der ‚Gebrüder Grimm' die Rede war, konzentrierte sich das meist auf die → Alte Marie und auf die als ‚Viehmännin' bezeichnete Katharina Dorothea Viehmann; tatsächlich stammten viele M. von einer jungen Marie, der 1788 geborenen Marie Hassenpflug, und ihren Schwestern[86]. Die Erzählsituation, in welcher die Großmutter ihrem Enkelkind erzählt, wurde durch viele → Illustrationen zur Norm; sie beeinflußte und beeinflußt auch häufig die Titel von populären Märchenbänden. Eine nüchterne Analyse der über das Erzählen vorliegenden Daten ergibt, daß das M. nicht für die ältere Generation reserviert war, daß vielmehr fast alle Altersgruppen aktiv und passiv beteiligt waren.

Auch die einseitige Zuweisung des M.s an eines der Geschlechter läßt sich nicht aufrecht erhalten. Eine Reihe von M.sammlern und M.forschern sah so gut wie ausschließlich Männer am Werk; entsprechende Hinweise finden sich z. B. bei U. → Jahn[87], M. → Zender[88] und F. → Karlinger[89]. Es gibt aber auch

andere Unters.sergebnisse, so die Sekundäranalyse von I. → Köhler-Zülch über die Erzählerinnen in der Slg W. → Wissers[90]. Schenda erinnert daran, daß die männlichen Sammler oft gar keinen Zugang zu weiblichen Erzählkreisen hatten[91]. Außerdem ist an die wichtige Rolle der Mütter beim heutigen M.erzählen in der Familie zu denken – obwohl es wiederum einseitig wäre, die Verantwortung für das abendliche Erzählen an Kinderbetten ausschließlich bei den Frauen zu sehen. Die künftige Forschung wird in diesem Bereich Differenzierungen zu erarbeiten haben, die neben den regionalen Akzenten auch nach geschlechtstypischen Inhalten der M. fragen (→ Frau, → Frauenmärchen, → Mann, → Männermärchen)[92].

Auch hinsichtlich der sozialen Einbettung des M.erzählens gibt es gegensätzliche Positionen. Für viele volkskundliche Sammler war es ein eindrucksvolles Erlebnis, daß sie die reichsten M.schätze bei armen Leuten entdeckten; Erzählerinnen und Erzähler mit einem erstaunlichen Repertoire fanden sich nicht nur an den geogr. Peripherien, sondern auch an den sozialen Rändern. Viele waren Analphabeten (→ Analphabetismus); jedenfalls herrschten einfache Berufe vor. Dieser Akzent mag dadurch entstanden sein, daß in den gehobeneren Schichten die Lesekultur (→ Lesen) das Erzählen, das Buchmärchen die mündl. Weitergabe von M.erzählungen verdrängt hatte; aber jedenfalls bezeugen die vielen in unteren Sozialschichten aufgenommenen Erzähltexte, daß auch die Tradierung der im Vergleich mit anderen Folkloreformen komplexeren Gattung M. nicht auf die Bildungsschichten beschränkt war.

Die häufig vorgetragene These, daß die M. ausschließlich eine unterschichtliche Gattung waren, läßt sich daraus aber nicht ableiten. Sie wurde zuletzt nachdrücklich von B. → Holbek vertreten, der in den von ihm untersuchten jütländ. M. die Wunschdichtung der armen Landbevölkerung sah, aber auch für die griech.-röm. Antike M. den niedrigsten Schichten der Bevölkerung zuwies („fairy tales belonged to the lower or lowest levels of society“[93]). Wunschdichtung läßt sich aber nicht für die unteren Sozialschichten reservieren; es gibt sogar Grund zu der Annahme, daß die Angehörigen höherer Schichten im Umgang mit der Realität und mit den Glaubensvorstellungen rascher die spielerische Haltung erreichten, die für das M. charakteristisch ist. Die → Rahmenerzählungen, die bei Boccaccio, Straparola, Basile und noch bei Goethe Angehörige der gehobenen Gesellschaft zum Austausch von Erzählungen versammeln, dürften jedenfalls nicht nur literar. Topos sein, sondern bis zu einem gewissen Grad der Realität entsprochen haben. Auch hier sind Differenzierungen nach Zeit, Ort und Sozialstruktur gefragt; aufs Ganze gesehen dürfte das M. aber zum Erzählgut phantasiefreudiger und poetisch begabter Menschen in allen Schichten gehört haben. Vom M. gilt nicht nur, daß es „hoch und niedrig mit Vergnügen anhören“, wie es in Boltes Definition heißt[94], sondern auch, daß es hoch und niedrig mit Vergnügen erzählen.

Auch für die neuen Formen des M.erzählens, die teilweise in Lehrgängen vermittelt, teilweise aber auch autodidaktisch erarbeitet werden, ist eine große soziale Bandbreite zu unterstellen. Es gibt heute (wieder) eine kleine Zahl professioneller M.erzählerinnen und -erzähler, die entweder für Aufgaben in der Schule, im Krankenhaus etc. angestellt werden oder die sich selbst ihre Hörerkreise schaffen; und es gibt viele, die sich in Kursen mit dem M.erzählen vertraut machen und dies dann in ihrem eigenen Umkreis, oft nur in der eigenen Familie, umsetzen (→ Märchenpflege). Fast alle diese Vortragenden beziehen ihre Stoffe aus der Lit.; die meisten kommen aus der Bildungsschicht. Aber bei Erzählwettbewerben, zumal in Gesellschaften, die noch wenig modernisiert sind, treten auch Konkurrentinnen und Konkurrenten an, die keine höhere Bildung aufweisen, sondern das Erzählen von ihren Vorfahren übernommen haben. Diese Überreste einer vergangenen Erzählkultur werden wohl vollends verschwinden; aber es ist nicht damit zu rechnen, daß die → Vermittlung von M. ausschließlich technischen → Medien überlassen wird. Das mündl. Erzählen wird diesem Weg der Vermittlung heute bewußt entgegengesetzt.

8. M.forschung: Materialgrundlagen und Institutionen. Die Faszination, die vom M. ausging, hat schon verhältnismäßig früh zur systematischen wiss. Aufbereitung des

vielfältigen Gegenstands geführt. Im Anmerkungsband zu den KHM boten die Brüder Grimm Ansätze und Materialien zur vergleichenden M.forschung; Bolte und J. → Polívka haben diese Anmerkungen erweitert durch ausführliche Verzeichnung der Var.n und zusätzliche Erklärungen. Vorher schon hatte der finn. Forscher Aarne ein Typenverzeichnis der M. entworfen[95] und an verschiedenen Slgen erprobt; außerdem publizierte er einen *Leitfaden der vergleichenden M.forschung*[96], der wesentliche Grundlagen für die → geogr.-hist. Märchenforschung schuf. Die Neubearbeitung des Typenverzeichnisses durch S. → Thompson in zwei 1928 und 1961 erschienenen Ausgaben[97] bildet bis heute die wichtigste Grundlage für die Einteilung und Identifizierung von Volkserzählungen. Trotz vieler Modifikationen und kritischer Einwände im einzelnen sind die Typen-Nummern von AaTh als Kurzbezeichnungen der verschiedenen M. für große Teile der internat. Forschung verbindlich geblieben. In Deutschland konkurrieren sie mit dem Verz. der KHM-Nummern (→ Typenkataloge)[98]. Thompson hat sich außerdem den kleineren Einheiten der Erzählung zugewandt; sein *Motif-Index of Folk-Literature* (Mot.) klassifiziert die narrativen Elemente in M., Balladen, Mythen, Fabeln, ma. Versepen, Exempeln, Fabliaux, Schwänken und Lokalsagen. Dieses Verz. kommt natürlicherweise auch literarhist. Forschungen zugute, wie umgekehrt die folkloristische Forschung auch bei literaturwiss. Verz.en[99] Anleihen macht (→ Motivkataloge).

In Finnland entstand die internat. Forschervereinigung der Folklore Fellows, die von 1907 an die Reihe der FFC (→ *Folklore Fellows' Communications*) edierte. Die Reihe beschränkte sich nicht auf die Erforschung der Folklore Nordeuropas, sondern enthält viele wichtige Arbeiten zur vergleichenden internat. Forschung. Der Forscherbund wurde schon 1911 aufgelöst und erst Anfang der 90er Jahre erneuert; die Reihe der FFC wurde jedoch ziemlich kontinuierlich fortgeführt und umfaßte 1996 bereits über 250 Bände.

Das HDA, das zwischen 1927 und 1942 veröffentlicht wurde, führt viele Glaubensvorstellungen an, die sich mit M.motiven decken oder berühren, ignorierte aber die spezifische Perspektive des M.s. Sie sollte im parallelen Unternehmen des von L. → Mackensen edierten HDM zur Geltung kommen, bei dem aber nur zwei Bände abgeschlossen wurden (Stichwörter A – G). Nach dem Zweiten Weltkrieg unternahm K. → Ranke, zunächst von Kiel und dann von Göttingen aus, Anstrengungen, die M.forschung erneut und in verstärktem Maße über die Grenzen hinweg zusammenzuführen. Er begründete 1957 die Zs. für Erzählforschung *Fabula* und leitete die Vorbereitungen für die Publ. der EM ein. Obwohl in dieser, wie die Herausgeber schon im Vorwort entschuldigend anmerkten, mitteleurop. und zumal dt.sprachiges Beispielmaterial dominiert, bedeutet sie doch eine wesentliche Öffnung zur Erzählwelt anderer Kulturen und zur weitverzweigten internat. Forschung. Die Arbeitsstelle der EM in Göttingen ist zu einem Zentrum der internat. Folkloristik geworden.

Ranke organisierte zusammen mit skand. Kollegen auch den ersten Internat. Kongreß der Volkserzählungsforscher, der im August 1959 in Kiel und in Kopenhagen stattfand[100]. Seither finden solche Kongresse in regelmäßigen Abständen in verschiedenen Regionen der Welt statt. Ausgerichtet werden sie von der Internat. Soc. for Folk Narrative Research (ISFNR), die 1960 gegründet wurde und Vertreter der Erzählforschung aus allen Weltteilen verbindet.

Die 1956 gegründete Ges. zur Pflege des Märchengutes der europ. Völker, seit 1979 Europ. M.gesellschaft, sieht ihre Aufgabe darin, M.freunde zusammenzuführen und sie mit wiss. Ergebnissen, aber auch mit Formen der praktischen Vermittlung und Erscheinungsweisen des M.s bekannt zu machen. Auch diese Gesellschaft leistet ihren Beitrag zur Öffnung nationaler Horizonte. Sehr viel wichtiger noch ist es, daß in vielen Ländern ein großer Teil der M.literatur der Welt in Übers.en zugänglich ist. Für das dt.sprachige Gebiet ist hier in erster Linie die seit 1912 erscheinende Reihe *Die M. der Weltliteratur* zu erwähnen, die in der jüngsten Zeit noch einmal kräftig ausgeweitet wurde[101].

[1] DWb. 6, 1617. – [2] BP 4, 3. – [3] BP 4, 2. – [4] cf. DWb. 6, 1619. – [5] cf. BP 4, 3. – [6] cf. Klotz, V.: Das europ. Kunstmärchen. Stg. 1985, 104. – [7] Grimm DS t. 1, p. 15. – [8] cf. Ranke, F.: Sage und M. [1910]. In: id.: Volkssagenforschung. Breslau 1935, 11–25; Genzel, A.: Die Helfer und Schädiger des Helden im

dt. Volksmärchen. Diss. (masch.) Lpz. 1922; Lüthi, M.: M. und Sage. In: DVLG 25 (1951) 159–183; erw. in id.: Volksmärchen und Volkssage. Bern/Mü. 1961, 22–48; Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 9–27. – [9] Leyen, F. von der: Das dt. M. und die Brüder Grimm. MdW 1964, 20. – [10] cf. die Differenzierungen bei KHM/Uther 3, 232 sq. – [11] cf. Richter, D.: Das dt. M., das M. und die Deutschen. In: Mittlgen des Inst.s für Popularkultur und Kinderkultur der Univ. Bremen 92–93 [1995] 4–11, hier 6. – [12] BP 4, 1. – [13] BP 4, 1 sq. – [14] BP 4, 4. – [15] Weber, L. F.: M. und Schwank. Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung. Diss. Kiel 1904, 78. – [16] ibid., 78 sq. – [17] Arnaudov, M.: Bŭlgarskite narodni prikazki (Die bulg. Volksmärchen). In: SbNU 21 (1905) 1–110. – [18] Köhler-Zülch, I.: Bulg. Märchen im balkan. Kontext und ihre Stellung in der internat. Erzählüberlieferung. In: Kulturelle Traditionen in Bulgarien. ed. R. Lauer/P. Schreiner. Göttingen 1989, 185–201, hier 189. – [19] Thimme, A.: Das M. Lpz. 1909. – [20] Leyen, F. von der: Das M. Lpz. 1911. – [21] Berendsohn, W. A.: Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den KHM der Brüder Grimm. Hbg 1921, 35. – [22] ibid. – [23] von der Leyen (wie not. 20) 27. – [24] Aarne, A.: Ursprung der M. [1913]. In: Karlinger, F.: Wege der M.forschung. Darmstadt 1973, 42–60, hier 53. – [25] Beth, K.: M. In: HDA 5 (1932/33) 1597–1632. – [26] Petsch, R.: Die Kunstform des M.s. In: ZfVk. 45 (1935) 1–30, hier 29. – [27] cf. Nossag, O.: Volksmärchen und Volksmärcheninteresse im 18. Jh. (bis 1770). (Diss. Greifswald) Cottbus 1930, 8 sq. – [28] Grätz, M.: Das M. in der dt. Aufklärung. Vom Feenmärchen zum Volksmärchen. Stg. 1988, 271. – [29] Jolles, 219. – [30] Goethes Werke 2,42. Weimar 1907, 89; cf. von der Leyen (wie not. 9) 29. – [31] Honko, L.: The Real Propp. In: SF 33 (1989) 161–175, hier 167 (Honko bezieht sich vor allem auf die Essaysammlung von Liberman, A. [ed.]: Theory and History of Folklore. Minneapolis 1984). – [32] Moser, D.-R.: Theorie- und Methodenprobleme der M.forschung. Zugleich der Versuch einer Definition des M.s. In: Jb. für Vk. (1980) 47–64, hier 58; cf. auch Bascom, W.: The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: JAFL 78 (1965) 3–20, hier 7. – [33] Honko (wie not. 31) 168. – [34] Jolles, 231. – [35] Propp, V. Ja.: Morphologie des M.s. ed. K. Eimermacher. Ffm. 1975, 31–66; cf. Breymayer, R.: V. J. Propp (1895–1970). Leben, Wirken und Bedeutsamkeit. In: Linguistica Biblica 15–16 (1972) 36–77. – [36] Dundes, A.: Analytic Essays in Folklore. The Hague/P. 1975, 68. – [37] Lakoff, G. P.: Structural Complexity in Fairy Tales. In: The Study of Man 1 (1972) 128–150. – [38] Jason, H.: Ethnopoetry. Form, Content, Function. Bonn 1977. – [39] Nikiforov, A. I.: On the Morphological Study of Folklore. In: Linguistica Biblica 27–28 (1973) 25–35. – [40] Honko (wie not. 31) 168. – [41] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Bern 1947, 83. – [42] cf. ibid., 55–57. – [43] ibid., 13–24. – [44] ibid., 8–12. – [45] ibid., 25–36. – [46] ibid., 37–62. – [47] ibid., 63–75. – [48] Goethe, J. W. von: West-östl. Divan. Stg. 1819, 286. – [49] id.: Unterhaltungen dt. Ausgewanderten. In: id.: Werke 23. B. s. a., 165–306, hier 266. – [50] Lüthi (wie not. 41) 63–75. – [51] Grimm/Rölleke 3, [421]. – [52] von der Leyen (wie not. 9) 106 sq. – [53] Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung 1. Ffm. 1959, 410. – [54] Ortutay, G.: Ung. Volksmärchen. B. 1957, 85–109. – [55] Zenker-Starzacher, E.: Es war einmal ... Wien 1956, 121–131. – [56] cf. Bausinger, H.: Zu Sinn und Bedeutung der M. In: Harder, H.-B./Hennig, D. (edd.): Jacob und Wilhelm Grimm zu Ehren. Marburg 1989, 13–33, hier 24. – [57] Lüthi (wie not. 41) 77. – [58] cf. Röhrich, L.: Zur Deutung und Be-Deutung von Folklore-Texten. In: Fabula 26 (1985) 3–28, hier 7–10. – [59] cf. Göttner-Abendroth, H.: Matriarchale Mythologie (Ausgewählte Beispiele aus Mythos, M., Dichtung). In: Wartmann, B. (ed.): Weiblich – männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Wirklichkeit. B. 1980, 202–239, hier 219 sq. – [60] cf. Bausinger, H.: Aschenputtel. Zum Problem der M.symbolik. In: ZfVk. 52 (1955) 144–155, hier 144–146. – [61] cf. z. B. Rank, O.: Psychoanalytische Beitr.e zur Mythenforschung. Lpz./Wien 1919; cf. ferner verschiedene Beitr.e in Laiblin, W. (ed.): M.forschung und Tiefenpsychologie. Darmstadt 1969. – [62] Bettelheim, B.: Kinder brauchen M. Stg. 1977, 160 („Alle guten Märchen besitzen eine Bedeutung auf mehreren Ebenen, und nur das Kind selber kann wissen, welche in gerade diesem Augenblick für es wichtig ist"). – [63] ibid., pass.; cf. auch Bottigheimer, R. B.: Bettelheims Hexe. Die fragwürdige Beziehung zwischen M. und Psychoanalyse. In: Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie 39 (1989) 294–299. – [64] cf. von Beit. – [65] cf. Bastian, U.: Die KHM der Brüder Grimm in der lit.pädagogischen Diskussion des 19. und 20. Jh.s. Ffm. 1981. – [66] cf. Mieder, W.: Mädchen, pfeif auf den Prinzen! M.gedichte von Günter Grass bis Sarah Kirsch. Köln 1983; Röhrich, L.: Das Bild der Frau im M. und im Volkslied. In: Harder/Hennig (wie not. 56) 35–61, hier 39–42; Bausinger, H.: M., Phantasie und Wirklichkeit. Ffm. 1987, 84 sq. – [67] Beth (wie not. 25) 1623. – [68] Röhrich (wie not. 58) 21. – [69] cf. Bausinger, H.: M.glück. In: Zs. für Lit.wiss. und Linguistik 50 (1983) 17–27. – [70] id. (wie not. 56) 28; cf. Groth, P.: Die ethische Haltung des dt. Volksmärchens. Lpz. 1930. – [71] Kosack, W.: Der Gattungsbegriff „Volkserzählung". In: Fabula 12 (1971) 18–25, hier 25. – [72] cf. z. B. Asadowskij, M.: Eine sibir. M.erzählerin (FFC 68). Hels. 1926; Delargy, J. H.: The Gaelic Story-Teller. L. 1945; Tillhagen, C.-H.: Taikon erzählt. Zürich 1948. – [73] cf. z. B. Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen. Norden 1891; Bünker, J. R.: Schwänke, Sagen und M. in heanz. Mundart. Lpz. 1906. – [74] Brinkmann, O.: Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft. Münster 1933; Bausinger, H.: Lebendiges Erzählen. Diss. (masch.) Tübingen 1952; Dégh, L.: M., Erzähler und Erzählgemeinschaft. B.

1962; Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen 1993. – [75] cf. Georges, R. A.: Toward an Understanding of Storytelling Events. In: JAFL 82 (1969) 313–328; id.: From Folktale Research to the Study of Narrating. In: Ben-Amos, D./Goldstein, K. S. (edd.): Folklore. Performance and Communication. The Hague/P. 1975, 159–168. – [76] Wilgus, D. K.: The Text Is the Thing. In: JAFL 86 (1973) 241–252. – [77] Jones, S.: Slouching towards Ethnography. The Text/Context Controversy Reconsidered. In: WF 38 (1979) 42–47, hier 45. – [78] cf. Bauman, R.: Verbal Art as Performance. In: American Anthropologist 77 (1975) 290–311. – [79] Abrahams, R. D.: Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore. In: JAFL 81 (1968) 143–158. – [80] Dégh (wie not. 74). – [81] BP 4, 6. – [82] Ranke, F.: Aufgaben volkskundlicher M.forschung. In: ZfVk. 42 (1933) 203–311, hier 208. – [83] cf. Schenda (wie not. 74) 162–187. – [84] ibid., 185–187, 155–162. – [85] Lindahl, C.: Maschinenschriftl. Beitr. zum Kolloquium amerik. und dt. Volkskundler. Folklore and Social Transformation. Bloom. 1988; Dolle, B.: M. und Erziehung. In: Brakkert, H. (ed.): Und wenn sie nicht gestorben sind ... Ffm. 1980, 165–192, bes. 185. – [86] cf. Rölleke, H.: Von Menschen, denen wir Grimms M. verdanken. In: Brüder Grimm Gedenken. Sonderband. ed. L. Denecke. Marburg 1987, 57–59. – [87] Jahn (wie not. 73) t. 1, 11. – [88] Zender, M.: Volksmärchen und Schwänke aus der Westeifel. Bonn 1935, XXII. – [89] Karlinger, F.: M.erzähler und Nacherzähler in der Romania. In: Serta Romanica. Festschr. G. Rohlfs. Tübingen 1968, 257–268, hier 259. – [90] Köhler-Zülch, I.: Ostholsteins Erzählerinnen in der Slg Wilhelm Wisser. Ihre Texte – seine Ber.e. In: Fabula 32 (1991) 94–118. – [91] Schenda (wie not. 74) 155. – [92] cf. auch Köhler-Zülch, I./Shojaei Kawan, C. (edd.): Schneewittchen hat viele Schwestern. Frauengestalten in europ. M. Gütersloh [2]1991. – [93] Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 605. – [94] BP 4, 4. – [95] Aarne, A.: Das Verz. der M.typen mit Hülfe von Fachgenossen (FFC 3). Hels. 1910. – [96] id.: Leitfaden der vergleichenden M.forschung (FFC 13). Hels. 1913. – [97] id./Thompson, S.: The Types of the Folk-tale (FFC 74). Hels. 1928; iid.: The Types of the Folktale (FFC 184). Hels. 1961. – [98] cf. die Synopse in EM 7, 1290–1294 sowie die von AaTh ausgehende Konkordanz bei KHM/Uther 3, 262–268. – [99] z. B. Frenzel, Motive; Frenzel, Stoffe. – [100] cf. Kongreß Kiel/Kopenhagen 1959. – [101] cf. 60 Jahre Eugen Diederichs Verlag. Ein Almanach. Düsseldorf/Köln 1956; Uther, H.-J.: Märchen und Sagen im Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, G. (ed.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jh. der Extreme. Mü. 1996, 376–410; Diederichs, U.: Auf dem Weg zum Märchenruhm. Die Frühgeschichte der Reihe „Die Märchen der Weltlit." In: Börsenblatt für den Dt. Buchhandel 50 (1996) 49–68.

Tübingen Hermann Bausinger

Märchenballett. Mythol.-allegorische, bibl., hist., orientalisierende und literar. Themen dominierten das Ballett seit seiner Entstehung an ital. und frz. Fürstenhöfen Ende des 16. Jh.s. Neben der volkstümlichen Komödie und dem heiteren Schäferspiel eroberte nach 1800, parallel zur Herausbildung des frühromantischen Balletts, das M. die nach einer Erweiterung des Repertoires strebende Tanzbühne[1].

Die frühesten Märchenadaptationen galten AaTh 510 A: → *Cinderella* mit *Cendrillon ou La bonne marraine* der Choreographen Jean-Baptiste Blache (Uraufführung Wien 1809) und Louis Antoine Duport (Wien 1813) sowie F. Bertinis *Cenerentola* (1818). Die erste bedeutsame Choreographie stellt die dreiaktige Ballet-Féerie *Cendrillon* François Alberts (P. 1823) dar, der weitere Versionen folgten (Charles Didelot, SPb. 1823; P. Angiolini, 1825). Allen *Aschenputtel*-Bearb.en liegt Charles → Perraults *Cendrillon* als Vorlage zugrunde. Unter den zahlreich folgenden Fassungen bis Mitte des 20. Jh.s, darunter solche der Choreographen Marius Petipa und Tatjana Gsovsky, wurde das M. *Cinderella* von Rostislaw Sacharow (M. 1945) zur Musik Serge Prokofieffs die berühmteste und seither gültige Fassung. Rasch adaptierte die Tanzbühne auch AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*: Am Anfang standen – wiederum nach der Vorlage Perraults – die Ballet-Féerien *La Belle au bois dormant* von Pierre Gardel (P. 1825) und von Jean Aumer (P. 1829) sowie *L'Aurore* von Jules Perrot (L. 1843). Zur Musik Peter Iljitsch Tschaikowskijs erwies sich das M. *Spjaščaja krasavica* (Dornröschen) mit dem Libretto von Petipa und Iwan Wsewoloschski (SPb. 1890) als fortwirkendes Meisterwerk, das europaweit auch in zahlreichen Kurzfassungen existiert. Sehr früh läßt sich auch → *Tausendundeinenacht* als Vorlage für das M. nachweisen: 1819 wurde *Aladino ossia La lampada maravigliosa* von Louis Henry in Neapel uraufgeführt (cf. AaTh 561: → *Alad[d]in*).

Weltweit hatte das russ. Ballett, das seinerseits bes. durch das frz. Ballett beeinflußt war, seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s großen Einfluß. Für das Märchen griff es auf internat. und nationale Quellen zurück. Neben den russ. *Aschenputtel-* und *Dornröschen*-Fassungen erlangte das M. *Lebedinoe ozero* (Schwanensee; cf. → Tierbraut), das auf Motiven aus *Der geraubte Schleier* von Johann Karl August → Musäus basiert, internat. Bedeutung: Von Wenzel Reisinger stammt die erste Version (M. 1877), die nach teils radikalen Umdeutungen durch Petipa und Lew Iwanow ihre endgültige Fassung (SPb. 1895) erhielt. 1910 präsentierte Michail Fokin → *Schéhérazade* in Paris und *L'amore delle tre melarance* in Mailand (AaTh 408: *Die drei* → *Orangen*). Auf *Konek-gorbunok* (Das bucklige Pferdchen) von Petr Pavlovič → Eršov, eines der beliebtesten russ. Kunstmärchen, geht die Inszenierung von Arthur Saint-Léon (SPb. 1864) zurück, die zuletzt von Alexander Radunski (M. 1960) völlig neu gestaltet wurde. Russ. Märchen – teils Kompilationen aus mehreren Märchen – liegen auch den M.en *L'Oiseau de feu* (Fokin, P. 1910)[2], *Histoire du Soldat* (Ludmilla Pitoeff, Lausanne 1918), *Le Chout* (Tadeusz Slawinsky und Michael Larionow, P. 1921)[3], *Le Renard* (Bronislawa Nijinska, P. 1922)[4], *Fadetta* (Leonid Lawrowski, Len. 1934) oder *Kamennyj cvetok* ([Die steinerne Blume] Lawrowski, M. 1954)[5] zugrunde. Als Märchenadaptationen aus anderen Ländern sind zu nennen: *A fából faragott Királyfi* ([Der holzgeschnitzte Prinz] Otto Zöbisch und Ede Brada, Bud. 1917), *Špalíček* (Joe Jenčik, Prag 1933) und *Viktorka* (Sascha Machov, Prag 1950), *Drosselbart* (Kurt Jooss, Essen 1939 [AaTh 900: → *König Drosselbart*]) oder *Hansel and Gretel* (William Christensen, San Francisco 1943 [AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*]). Bes. in der DDR versuchte man das M. durch Neuschöpfungen zu beleben (*Drosselbart*, Anni Peterka, B. 1959; *Die Geschichte vom tapferen Schneiderlein*, Sigrid Trittmacher-Koch, Erfurt 1978 [AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein*]). Als Modell für eine multinationale Aneignung steht AaTh 709: → *Schneewittchen*, z. B. in den M.en *Mertvaja carevna i semi bogatyrjach* (Die tote Prinzessin und die sieben Ritter) von Alexej Andrejew und Boris Fenster (Len. 1949), *Blanche-Neige* von Serge Lifar (P. 1951) oder *Schneewittchen* von Peterka bzw. Gsovsky (beide B. 1956). Die Tanzgeschichte des 20. Jh.s haben – auch wegen ihrer teils maßstabsetzenden Musik – Ballette nach phil.-gleichnishaft aufbereiteten oder aktualisierend umgedeuteten Märchen entscheidend mitgeprägt, wie nach Märchen Hans Christian → Andersens: *Die roten Schuhe* (Josef Haßreiter, Wien 1898; cf. die Verfilmung von Robert Helpmann und Leonid Mjassin 1948), *Le Chant du rossignol* (Mjassin, P. 1920; nach *Die Nachtigall*), *Le Baiser de la fée* (Nijinska, P. 1928; nach *Die Schneekönigin*), *Le Roi nu* (Lifar, P. 1936 [AaTh 1620: → *Kaisers neue Kleider*]), *Die chin. Nachtigall* (Gsovsky, Mü. 1953; nach *Die Nachtigall*) oder auch nach Texten Oscar Wildes wie *The Birthday of the Infanta* (Adolph Bolm, Chic. 1919). Berühmte Beispiele für Ballette mit märchenhaften Zügen sind *La Bayadère* (Petipa, SPb. 1877), *Ščelkunčik* ([Der Nußknacker] Iwanow, SPb. 1892; nach E. T. A. → Hoffmanns *Nußknacker und Mausekönig*) und *Petr i volk* ([Peter und der Wolf] Bolm, N. Y. 1940).

Außer dem Märchen dienten auch andere Gattungen der Volkserzählung dem Ballett als Vorwurf, z. B. Sagen und sagenähnliche Geschichten für *Giselle* (Jean Coralli und Perrot, P. 1841), → *Rübezahl* (Pasquale Borri, Wien 1848), *Et folkesagn* (August Bournonville, Kop. 1854), *El amor brujo* (Pastora Imperio, Madrid 1915), *Der Teufel im Dorf* (nach kroat. Vorlage, Pia und Pino Mlakar, Zürich 1935)[6], *L'Épreuve d'amour* (korean., Fokin, Monte Carlo 1936), *Die Kirmes von Delft* (fläm., Sonja Korty, Baden-Baden 1937), *Schuraleh* (tatar., Leonid Jacobson, Len. 1950), *Jánošík* (Vlastimil Jílek, Prag 1953), *Maanerenen* ([Das Mondrentier] lapp., Birgit Cullberg, Kop. 1957) oder *Legende o ljubvi* ([Die Legende von der Liebe] türk., Juri Grigorowitsch, Len. 1961). Inspiriert wurden Ballette auch von Epen wie dem → *Kalevala* (Hels. 1938, Göteborg 1975 u. ö.) und von Volksbüchern wie *Der rasende Roland* (1768; cf. L. → Ariosto), *Les quatre Fils Aymon* ([*Die vier* → *Haimonskinder*] 1785; Maurice Béjart, Brüssel 1961), *Cid* (1791), → *Melusine* (1882), → *Eulenspiegel* (1916 u. ö.), → *Faust* (*Abraxas* von Marcel Luipart, Mü. 1948), und → *Reineke Fuchs* (Görlitz 1978).

Märchen in ihrer Schlichtheit, gedanklichen Klarheit und dramaturgischen Geradlinigkeit, ohne verschachtelte Handlungsstränge und einander überlagernde Ebenen kommen der Kunstgattung Ballett ausgesprochen entgegen. Eine einheitliche Struktur des M.s ist jedoch nicht auszumachen. Sie reicht vom knapp gefaßten Einakter bis zum ausladend mehrteiligen, abendfüllenden Handlungsballett in häufig prunkvoller Ausstattung. Meist wurde die ursprüngliche Märchenvorlage den künstlerischen, gesellschaftskritischen und/oder didaktischen Intentionen der Werkautoren, ihrer Auftraggeber (Aristokratie, Mäzen, Theaterleitung) und den Bedürfnissen der Adressaten angepaßt. Die Vorlage wurde in diesem Sinn librettistisch begradigt, um Personen oder Situationen ergänzt und des öfteren aus mehreren Märchenthemen kompiliert. Nicht durch Tanz ausdrückbare Sachverhalte und rein narrative Passagen mußten beseitigt werden, um einem Überborden des pantomimischen Anteils vorzubeugen. Wo das nicht vermeidbar war, wie beim Mitternachtsmotiv im *Aschenbrödel*, müssen szenische Mittel, etwa die eilenden Stundenzeiger auf dem Zifferblatt einer riesigen Uhr, der nicht tanzbaren Situation aushelfen. Eingebracht und ausgebaut hingegen werden im M. all jene Bestandteile, die Tanz geradezu herausfordern, so Hochzeiten, Bälle u. a. Feste. Sie bieten in Gestalt von Divertissements reichen Anlaß für vermenschlichte Tiertänze, Auftritte von Figuren aus anderen Märchen bei der Gratulationscour und für verschiedenste Nationaltänze (Csárdás, Mazurka, Polka, Bolero, Tarantella) der bunten Schar der Festgäste, wie z. B. in den drei großen Tschaikowskij-Balletten *Dornröschen*, *Der Nußknacker* und *Schwanensee*. Dabei überwuchert das prächtige Tanztableau bisweilen die Story und verselbständigt sich, und die oft dürftige Handlung ist nur Alibi für farbenfrohen Tanz.

Grundsätzlich gliedert sich auch das M. in die Pas d'action, die, meist pantomimisch-gestisch oder spielerisch realisiert, in dramatisch akzentuierten Szenen die Handlung vorwärts treiben, und die verschiedenen tänzerischen Pas. Vom Solo über den Pas de deux bis zum Formations-Gruppentanz transportieren sie die Gefühle der Helden und gelten als die ureigene Domäne des Tanzes. Die schönsten musikalischen Motive erfanden die bedeutenden Ballettkomponisten gerade für diese Teile. Transparent und meist ohne Entwicklungsmöglichkeiten sind die Figuren konturiert: Wie im Märchen werden → Gut und Böse polarisiert dargestellt, und genregerecht triumphieren am Ende die Mächte des Guten. Allerdings bietet das M. *Schwanensee* eine optimistische und eine tragische Schlußversion – je nach Naturell des Choreographen. Neuere M.e wie → *Undine* (Sir Frederick Ashton, L. 1958; frühere Fassungen: Louis Henry, Wien 1825; Paul Taglioni, B. 1836; Perrot, L. 1843), nach Friedrich de la Motte → Fouqués Kunstmärchen *Undine* (B. 1811) entstanden, bemühen sich um glaubwürdige Charakterzeichnung und vermeiden ein Zuviel an Pantomime.

[1] Enc. dello spettacolo, indice-repertorio. Rom 1968; Ballett. Eine ill. Darstellung des Tanztheaters von 1581 bis zur Gegenwart. ed. M. Pasi unter Mitarbeit von A. Agostini. Wiesbaden 1980; Reclams Ballettlex. ed. H. Koegler/H. Günther. Stg. 1984; Rebling, E.: Ballett von A–Z. B. 1984; Regitz, H./Regner, O. F./Schneider, H. L.: Reclams Ballettführer. Stg. 1985. – [2] Bendix, R.: The Firebird. From the Folktale to the Ballett. In: Fabula 24 (1983) 72–85 (Vergleich mit Afanas'ev, num. 168, 159, 156–158, 169 sq., 172). – [3] Regitz u. a. (wie not. 1) 112; cf. Afanas'ev, num. 397. – [4] Koegler/Günther (wie not. 1) 371. – [5] cf. Regitz u. a. (wie not. 1) 603 (nach Erzählungen aus Bashow [Bažov], P. P.: Die steinerne Blume. B. 1957). – [6] cf. Regitz u. a. (wie not. 1) 638.

Berlin Volkmar Draeger

Märchenbücher, als gängige Ausgaben von Märchen für Kinder und Erwachsene zu verstehen, sind im Kontext von Lesefähigkeit (→ Lesen) und Buchmarkt zu sehen. Es handelt sich um eine Erscheinungsform des Märchens, die vor allem seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s einsetzt.

In den europ. Lit.en wurden Märchen später als andere Gattungen (cf. → Exempel-, → Legenden- und → Sprichwortsammlungen, → Fabel- und → Schwankbücher, → Novellistik) in Sammlungen zusammengestellt. Als frühe Vorläufer bzw. Vorstufen der M. können das *Pentamerone* (1634/36) Giambattista → Basiles und die *Histoires ou Contes du temps passé* (1697) Charles → Perraults angesehen werden.

Die frz. Feenmärchen (→ Contes de fées) erschienen in zahlreichen Sammlungen, deren letzte und umfangreichste das → *Cabinet des fées* 1–41 (1785–89) darstellt. Waren die Feenmärchen Ausdruck einer aufgeklärten Salonkultur, so wurden sie jedoch bereits im 18. Jh. in vereinfachter Form für breitere Leserschichten in die → Kolportageliteratur der → Bibliothèque bleue aufgenommen und später auch als Bilderbogen vertrieben (cf. → Bildquellen, -zeugnisse, Kap. 6). Als Vertreter dt. → Kunstmärchen des 18. Jh.s, die ihrem Werk den Charakter einer Märchensammlung verleihen, sind Christoph Martin → Wieland mit *Dschinnistan, oder auserlesene Feen- und Geistermärchen* (1782–86) und Johann Karl August → Musäus mit den *Volksmährchen der Deutschen* (1782–86) zu nennen.

Eine qualitativ andere Form von Märchensammlungen setzte mit den → *Kinder- und Hausmärchen* 1–2 (erstmals 1812/15) der Brüder J. und W. → Grimm ein. Diese und ähnliche nationale Märchensammlungen (cf. A. N. → Afanas'ev, S. H. → Grundtvig, P. C. → Asbjørnsen, J. → Moe u. a.) wollten keine künstlerische individuelle Lit. schaffen, sondern erhoben den Anspruch, mündl. umlaufende Märchen zu dokumentieren: Orale Traditionen wurden in → Buchmärchen umgesetzt. Sammlungen dieser sog. Volksmärchen erschienen seit dem ZA. der Romantik äußerst zahlreich und eroberten den Buchmarkt (cf. z. B. L. → Bechstein). Märchen erhielten nun endgültig den Status einer erzieherisch wertvollen Lektüre: Sie gingen in → Lesebücher ein und wurden auch als populäre → Lesestoffe zu einem willkommenen Kontingent des sich immer fester etablierenden Sektors der → Kinder- und Jugendliteratur.

Schon früh zeigte sich die Tendenz, aus einem existierenden Fundus immer wieder neue Märchenausgaben zusammenzustellen und zu publizieren. Diese Entwicklung leiteten bereits die Brüder Grimm ein, indem sie neben der *Großen Ausg.* der KHM seit 1825 eine Auswahl, die *Kleine Ausg.* mit 50 Märchen, erscheinen ließen. Für die Auswahl bestimmter Märchen ist wohl ein Wechselverhältnis anzunehmen: Einerseits setzte der Buchmarkt auf Bekanntes und Bewährtes, andererseits förderte er aber die Bildung eines Kanons der ‚schönsten' oder ‚beliebtesten' Märchen.

Ein Kriterium für M. bildet die beliebige Reproduzierbarkeit von Märchen, die – als → kollektives Gut aufgefaßt – wiederum beliebigen → Bearbeitungen ausgesetzt werden. M. können Sammlungen mit nur wenigen Märchen oder Ausgaben mit nur einem Märchen in verkürzter, harmonisierter Textgestalt für Kinder sein oder aber auch unter thematischen oder regionalen Aspekten zusammengestellte Auswahlen in anspruchsvoller Form für Erwachsene.

Ein weiteres häufig anzutreffendes Charakteristikum der M. stellen → Illustrationen dar, deren verkaufsfördernder Wert schon früh erkannt wurde. Bereits 1812 hatte Achim von → Arnim das Fehlen von Kupferstichen in den KHM der Brüder Grimm als verkaufshinderlich bemängelt, und schon seit der engl. KHM-Ausg. 1823 mit den Ill.en von George Cruikshank hatte sich der Erfolg einer Kombination von Bild und Text erwiesen[1]. Populäre M. zeigten eine immer stärkere Tendenz, illustriert zu erscheinen, wobei das Verhältnis von Text und Bild stark variiert[2]. Förderlich waren immer neue Fortschritte in der Reproduktionstechnik.

Ein weiteres Merkmal von M.n scheint ihre Vertriebsform in Reihen zu sein, auf die vor allem anhand von dt.sprachigen Beispielen hingewiesen werden soll. Bereits seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s ließen Verlage Märchen in Reihen oft mit dem Verlagstitel im Namen erscheinen, z. B. *Meinhold's M.* (Dresden 1871–74) und *Loewe's ill. M.* (Stg. seit ca 1875)[3]. In der von Künstlern des Wiener Jugendstils gestalteten und in Wien erschienenen *Gerlachs Jugendbücherei* befinden sich unter den zwischen 1901–20 in Kleinoktav herausgegebenen 34 Büchlein elf Ausg.n mit Märchen (fünfmal wurde auf die Brüder Grimm zurückgegriffen, dreimal auf H. C. → Andersen, zweimal auf W. → Hauff und einmal auf Bechstein)[4]. Während hier der Text im Vordergrund stand, so dominierte das Bild in der 22bändigen Reihe *Das Dt. Bilderbuch. Serie A: Märchen* (Mainz 1904–30; seit 1912 *Scholz' Künstler-Bilderbücher*) des Josef-Scholz-Verlags, der sich vermutlich durch Walter Cranes Buchreihen anregen ließ[5]. Ein Bändchen umfaßt in dieser allein Grimmsche Märchen publizierenden Reihe jeweils nur ein einzelnes Märchen, doch begann der Verlag schon früh,

mehrere Nummern in Sonderausgaben zusammenzufassen, die als Prachtausgaben erschienen. Die Tendenz, M. in Reihen herauszugeben, setzt sich bis in die Gegenwart fort.

Ein Charakteristikum der Reihen des 20. Jh.s stellt ihre bewußt internat. Ausrichtung dar, die meist bereits im Reihentitel zum Ausdruck kommt, sowie ein wiss. Anspruch. Vorbildfunktion hatte sicher die seit 1912 im Eugen Diederichs Verlag erscheinende Reihe *Märchen der Weltliteratur*, von der bis 1996 über 150 Bände herauskamen[6]. Die 1928 begründete, dann verbotene und 1947 wieder begonnene Reihe *Das Gesicht der Völker* des Erich Röth Verlages umfaßt ca 60 Bände[7]. Der Akademie Verlag der DDR gab 1964–90 *Volksmärchen. Eine internat. Reihe* mit 15 Bänden heraus. Bedeutende internat. Reihen in anderen Ländern sind z. B. *Folktales of the World* der Univ. of Chicago Press oder *Skazki i mify narodov vostoka* (Märchen und Mythen der Völker des Ostens) aus dem Verlag Nauka (Moskau). Hinzuweisen ist auch auf den Vertrieb von M.serien in Taschenbuchform (z. B. im Fischer Verlag und als Lizenzausgaben im Rowohlt Verlag) und in Buchklubausgaben.

Außerhalb solcher Reihen existieren zahllose M., die im dt. Sprachgebiet bes. seit 1893, dem Ablauf der Urheberschutzfrist für die KHM, meist ill. Grimm-Auswahlen darstellen[8]. Der Fakt, daß Schutzfristen abgelaufen, also keine Honorare mehr zu zahlen waren, steigerte allg. den Rückgriff auf bereits Vorhandenes und erhöhte die M.produktion bes. in der 2. Hälfte des 20. Jh.s.

Durch nostalgische und sammlerische Vorlieben gefördert, behaupten sich auf dem Markt außerdem eine Vielzahl von Neuauflagen älterer vergriffener M. in Neudruck- oder Faksimileausgaben[9] sowie M., die retrospektive Züge, bes. in Anlehnung an den erfolgreichen Stil der Romantik und späten Gründerjahre, aufweisen[10].

Während der beiden letzten Jahrzehnte entwickelte sich – neben einzelnen, großzügig gestalteten Neuauflagen von Klassikern, darunter → *Tausendundeinenacht*[11], Anthologien verschiedener Autoren und Slgen der ‚schönsten' Märchen[12] – in zunehmendem Maße die luxuriöse, vorzugsweise großformatige Einzelausgabe als ‚Märchenbilderbuch'[13]. Zu dieser unübersehbaren, ständig wachsenden Anzahl von populären M.n für Erwachsene wie für Kinder und Jugendliche gehören auch die trivialen M. als Teil der Kaufhausmassenliteratur, meist unter Verzicht auf Autoren-, Illustratoren- und sogar Verlagsangaben[14]. Märchenbuchillustrationen der Kaufhausmassenware geben Klischees von Schönheit (Püppchen-, Kindchen- und Divatypen), Sauberkeit und Ordnung in flächigem Malstil verniedlichend wieder. Außer in Buchhandlungen, Kaufhäusern und Supermärkten finden sich die Angebote im Schreibwaren- und Spielzeughandel, an Kiosken und bei Versandunternehmen. Diese M. sind statistisch kaum erfaßt.

Die trivialen M. sind Bestandteil der Kaufhausbilderbücher, die 75% aller gekauften Bilderbücher ausmachen[15], und partizipieren als ‚heimliche Erzieher'[16]. Erscheint das ‚seriöse' Bilderbuch in Auflagen von 3000–5000 Exemplaren, so werden diese vom Kaufhausbilderbuch bis zum Zehnfachen übertroffen. M. profitieren auch von der schlagkräftigen Etikettierung ‚Märchen der Brüder Grimm', meist der ‚Gebrüder Grimm'.

Eine einmalig erstellte Statistik der Jahre 1970/71 für die BRD und DDR, wobei allerdings seriell erscheinende geheftete Lit. wegen unzureichender Erfassung nur lückenhaft berücksichtigt wurde, gibt einen Überblick zum Anteil von M.n innerhalb der dt.sprachigen Kinder- und Jugendliteraturproduktion[17]: Innerhalb der von der Dt. Bibl. (Ffm.) und der Dt. Bücherei (Lpz.) registrierten Titel (BRD: 1970/71 2077 bzw. 2034 Titel; DDR: 1970/71 590 bzw. 525 Titel) nahm das Märchenbuch in der BRD mit 94 bzw. 65 Titeln (4,5% bzw. 3,2%) den 6. bzw. 8. Platz und in der DDR mit 34 bzw. 29 Titeln (5,8% bzw. 5,5%) den 6. bzw. 7. Platz in der Gesamtproduktion ein.

Eine weitaus größere Verbreitung allerdings erfahren einzelne Märchen durch Heftchenserien im Kleinformat. Der Carlsen Verlag (Hamburg) führt mit seinen *Pixi-Büchern*[18] mit verkauften Exemplaren in Millionenhöhe, gefolgt von zahlreichen, doch weniger umfangreichen Serien verschiedener Verlage[19].

In diesem Zusammenhang ist die Märchen-Kommerzialisierung durch die W. → Disney Company anzuführen, die zu den Märchen-Disneyfilmen neben Gebrauchs- und Souvenirartikeln auch ill. Textfassungen in verschiedenen Formen vermarktet[20].

[1] Steig, R.: Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm. Stg./B. 1904, 252; Zirnbauer, H.: Grimms Märchen mit engl. Augen. In: Denecke, L. (ed.): Brüder Grimm Gedenken 2. Marburg 1975, 203–245. – [2] cf. Ries, H.: Ill. im Kinder- und Jugendbuch. In: LKJ Ergänzungs- und Reg.band (1982) 296–308; EM 7, 50–55. – [3] Liebert, U.: Geschichte der Stuttgarter Kinder- und Jugendbuchverlage im 19. Jh. Stg. 1984. – [4] Heller, F. C.: Gerlachs Jugendbücherei. In: Die Schiefertafel 4,3 (1981) 138–162. – [5] Ries, H.: „Das Dt. Bilderbuch". Eine Märchenbuchreihe des Josef-Scholz-Verlags 1904 ff. ibid., 3,3 (1980) 126–140. – [6] cf. 60 Jahre Eugen Diederichs Verlag. Ein Almanach. Düsseldorf/Köln 1956; Uther, H.-J.: Märchen und Sagen im Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, G. (ed.): Versammlungsort moderner Geister. Mü. 1996, 376–410; Diederichs, U.: Auf dem Weg zum Märchenruhm. Die Frühgeschichte der Reihe „Die Märchen der Weltlit." In: Börsenblatt für den Dt. Buchhandel 50 (1996) 49–68. – [7] Der Erich Röth Verlag Regensburg. In: Märchenspiegel 3 (Okt. 1992) 18 sq. – [8] Semrau, E.: Die Ill.en zu Grimms Märchen im 19. Jh. In: Ill. 63,14 (1977) 15–25; Bode, A.: Entfaltungen. Dt. Ill.en zu Märchen der Brüder Grimm 1900–1945. In: Corazolla, P. (ed.): Künstler zu Märchen der Brüder Grimm. Ausstellungskatalog B. 1985, 8–11; Verweyen, A.: Die Ill.en zu den KHM in dt.sprachigen Ausg.en der Jahre 1945–1984. In: Denecke, L. (ed.): Brüder Grimm Gedenken 5. Marburg 1985, 193–242. – [9] cf. Hürlimann, B.: Märchenschrank. In: Kinderbücher als Weltlit. Ausstellungskatalog Zürich s. a.; Kunze, H.: Schatzbehalter. Vom Besten aus der älteren dt. Kinderlit. B. [1964] ([4]1976). – [10] cf. auch Ries (wie not. 2) 306 sq. – [11] Marzolph, U.: Das Aladdin-Syndrom. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 449–462. – [12] z. B. Frz. Feenmärchen des 18. Jh.s. ed. K. Hammer. B. 1969; Hauff, W.: Märchen. ed. A. Kocialek. Stg. 1967; Der goldene Topf und andere Märchen der Romantik. ed. E. und H. Fensch. Würzburg 1985; Tetzner, L.: Die schönsten Märchen der Welt 1–2. Jena 1926/27; Diederichs, U.: Der Märchenpalast. Die schönsten Märchen aus 52 Sprachen erzählt für 365 Tage und eine Nacht 1–3. Mü. 1992; Uther, H.-J.: Die schönsten Märchen der Weltlit. MdW 1996. – [13] z. B. Strich, C. (ed.)/Hauptmann, T. (Ill.en): Das große Märchenbuch. Die schönsten Märchen aus ganz Europa. Zürich 1987; Heidelbach, N.: Märchen der Brüder Grimm. Weinheim/Basel 1995. – [14] cf. EM 7, 69–73. – [15] Berger, M.: Das Kaufhausbilderbuch. In: Informationen des Arbeitskreises für Jugendlit. 1 (1986) 25–45, hier 30. – [16] cf. Vogt, E. und J.: „Und höre nur, wie bös er war". Randbemerkungen zu einem Klassiker für Kinder. In: Richter, D./Vogt, J. (edd.): Die heimlichen Erzieher. Reinbek 1974, 11–30. – [17] Kinder- und Jugendbuchproduktion in dt.sprachigen Verlagen. Statistisches Material zu den Jahren 1970 und 1971. Ffm. 1974, 12 sq., 30 sq. – [18] Pixi-Serien in Kassette des Carlsen Verlags (Hbg) seit 1953 mit wechselnden Themen zu 48 Exemplaren/Kassette; Heftchen zu 10 x 10 cm mit 24 Seiten zu 1,50 DM (1996; 1953: 0,50 DM), 1996 erreichten die verkauften Exemplare die 200-Millionen-Grenze mit zur Zeit 5 Millionen Exemplaren pro Jahr. – [19] z. B. die Verlage Breitschopf (Wien), Pestalozzi (Erlangen), Favorit (Rastatt), Loewe (Bindlach), Neugebauer (Gossau/Zürich), J. F. Schreiber (Esslingen), F. Coppenrath (Münster), Bastei (Bergisch-Gladbach). – [20] cf. Marzolph (wie not. 11) 456 sq.; Künnemann, H./Nottebohm, B.: Disney, Walter Elias. In: LKJ 1 (1975) 317–319, 318 (1967 kauften 800 Millionen ein Disney-Buch, 150 Millionen Disney-Comics).

Mönchengladbach Annemarie Verweyen

Märchendichter → Kunstmärchen

Märchenillustration → Illustration

Märchenoper siehe Nachtrag

Märchenpark, auch Märchengarten, Märchenwald oder Märchenland genannte garten- oder parkähnliche Anlage, in der Märchen szenisch dargestellt werden.

Als Vorläufer des M.s ist die Grottenbahn anzusehen. Von 1897 an führte man auf dem Wiener Prater Besucher durch befahrbare Höhlen- und Grottennachbildungen, 1898 eröffnete die Familie J. Pilz die erste elektrische Grottenbahn, *Zum Walfisch* (mit Darstellungen eines Zwergenbergwerks sowie der Märchen AaTh 333: → *Rotkäppchen* und AaTh 545 B: *Der gestiefelte* → *Kater*), 1899 die Familie K. Pretscher die Grottenbahn *Zum Lindwurm* als Hauptsehenswürdigkeit des Wiener Praters[1]. Als Nachahmung entstanden die Märchengrotten am Pöstlingberg bei Linz-Urfahr (1906) und am Schloßberg in Graz. Ferner lassen sich Beziehungen zu Barockgärten mit ihren mythol. Programmen und den Reihen der zwergenhaften Figuren in Jacques Callots (1592–1635) Manier nachweisen[2]. Auch kleinbürgerliche Hausgärten mit nicht nur einzelnen Gartenzwergen, sondern vielfältigen Gartenzwergensembles sind anzuführen, die auch Märchen wie *Rotkäppchen* oder AaTh 709: → *Schneewittchen* darstellen[3]. Einen großen Ein-

fluß auf die weitere Entwicklung der M.s zu größeren Freizeitparks oder im Rahmen solcher Vergnügungsunternehmen haben der 1955 von W. → Disney in Anaheim bei Los Angeles errichtete Vergnügungspark *Disneyland* und der 1971 in Florida eröffnete Vergnügungspark *Walt Disney World*, ein Wunder- und Abenteuerland für Kinder und Erwachsene, ausgeübt (seit 1992 *Euro Disney* bei Paris).

Der älteste bekannte M. in Deutschland entstand 1910 in Bad Sachsa (*Märchengrund*); zwei weitere wurden zwischen 1931 und 1933 in Betrieb genommen. Nach einer Umfrage von 1974 entstanden die meisten M.s in Deutschland in den 1950er Jahren (1950–55: drei M.s; 1956–60: neun; 1961–65: drei; 1966–70: fünf)[4]. Eine telefonische Umfrage von 1995, die vorwiegend die großen dt. Freizeitparks erreichte, ergab, daß nach einem Abflauen des Interesses an Märchen die M.s zugunsten großer Fahrgeschäfte an den Rand der Freizeitparks abgedrängt worden sind[5]. Die Betreiber versicherten aber, es sei wieder ein größeres Bedürfnis nach Märchen zu verspüren, und sie planten daher neue Investitionen. M.s scheinen sich vorwiegend in Ländern mit einer Wohlstandsgesellschaft zu befinden, z. B. in Belgien, Deutschland, den Niederlanden, Österreich, Kanada, den USA und Japan.

Die Märchen werden vorwiegend in einer, seltener in zwei oder mehreren charakteristischen Szenen dargestellt. Die Figuren von unterschiedlicher Größe stehen frei oder in kleinen Häuschen. Zahlreiche Märchengärten gehen auf Privatinitiativen von Hobbybastlern zurück, wie z. B. der *Märchengrund* in Bad Sachsa oder der *Churpfalzpark Loifling*. Die neueren verwenden industriell angefertigte Produkte[6]. Mit zunehmender Technisierung werden die Figuren beweglich und können sprechen. Märchen wie AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*, *Die sieben Geißlein* (AaTh 123: → *Wolf und Geißlein*) oder *Aschenputtel* (AaTh 510 A: → *Cinderella*) erlauben die Zurschaustellung von Tieren (z. B. Reh, Ziegen, Tauben). Die Präsentation in kleinen Häuschen bietet die Möglichkeit zu Drehbühnen mit mehreren Szenen (z. B. Rotkäppchen trifft den Wolf/der Wolf im Bett der Großmutter/das befreite Rotkäppchen und der Jäger), zu denen oft durch Tonbänder (-kassetten) die Märcheninhalte vermittelt werden.

Träger von M.s sind z. T. öffentliche Institutionen (z. B. Linzer Elektrizitäts- und Straßenbahn Aktiengesellschaft, Verschönerungsverein Hardegsen, Stiftung Naturpark Kaatsheuvel in Belgien, Gartenschau *Blühendes Barock* Ludwigsburg[7] etc.) oder nach kommerziellen Gesichtspunkten arbeitende Gesellschaften, die große Freizeitparks mit einer größeren oder kleineren Märchenabteilung betreiben (z. B. *Phantasialand* bei Brühl oder der M. in Verden). In kleineren Orten oder Kurorten pflegen Gastwirte die M.s als Attraktion. Von Rentnern und Freizeitbastlern aufgebaute Märchengärten, die meist mit deren Tod verschwinden, sind über die Touristikinformationen selten zu finden. Dagegen können die großen Freizeitparks mit ihrem breiten Angebot von Fahrgeschäft, Freilichtmuseum, Indianerdorf oder Westernstadt bis Tierpark alle Möglichkeiten der Werbung ausschöpfen.

Neben Märchen der Brüder → Grimm, Hans Christian → Andersens und Wilhelm → Hauffs werden auch Lokalsagen (Doktor Eisenbart, Till → Eulenspiegel etc.) präsentiert. Zunehmend erscheinen moderne, aus Filmen und Büchern bekannte Phantasiefiguren wie Asterix und Obelix, Gestalten aus Michael Endes *Unendlicher Geschichte* (1979), Disneyfiguren etc. Oft läßt sich die Tendenz beobachten, von niedlich-beschaulichen zu mehr gruseligen Darstellungen überzugehen.

[1] Pemmer-Lackner, N.: Der Wiener Prater einst und jetzt. Wien 1935, 163, 187; cf. auch Materialien im Wiener Prater-Museum. – [2] Hartlaub, G. F.: Der Gartenzwerg und seine Ahnen. Heidelberg 1962, bes. 26 sq. – [3] cf. z. B. den Bericht über Ensembles in Kerken in Rhein. Post (4.4.1974). – [4] ADAC-Mitlgen. Touristik Information D 902 01 (1974) (58 Adressen); Stein, H.: Einige Bemerkungen über die Märchengärten. Vortrag auf dem ISFNR-Kongreß Hels. 1974, masch. Ms. in der EM-Arbeitsstelle, Göttingen; Schedler, M.: Wunderland mit Kassenhäuschen, ARD-Sendung vom 10.1.1973. – [5] ADAC-Freizeitservice. Freizeit- und Erlebnisparks in Deutschland 1994. Würzburg [1994] (58 ausgewählte Freizeit- und Erlebnisparks in Deutschland und angrenzenden Nachbarländern). – [6] z. B. Heimo, Jagsthausen (Firma für Werbefiguren). – [7] „Blühendes Barock" in Ludwigsburg. Stg.-Bad Cannstatt [17]s. a.

Hildesheim Helga Stein

Märchenpflege, zuerst von A. → Wesselski gebrauchter Begriff. Wesselski forderte, erzählbegabte Künstler (Märchenpfleger) müßten sich des Märchens annehmen, sonst verwahrlose es; auch Sammler und Aufzeichner zählen für ihn zu dieser Personengruppe. M. versteht Wesselski als „Tätigkeit, die das in gutem Zustand übernommene Märchen bewahren, das in schlechtem Zustand übernommene wiederherstellen will"[1].

Allg. kann man unter M. alle Bemühungen verstehen, das Märchen und seine Erzählkultur am Leben zu erhalten oder wiederzubeleben. Dieser Aufgabe haben sich die verschiedensten Organisationen und Privatpersonen verschrieben, welche das Märchen bewahren, das Märchenerzählen kultivieren oder allg. den Austausch über Märchen und ihre Hintergründe unterstützen wollen. Hiermit tragen sie auch der Tatsache Rechnung, daß das Märchen als Gattung und ‚Seinsform' Ende des 20. Jh.s einen Aufschwung erlebt. Ziel der M. ist es, Märchen im Zuge einer solchen Entwicklung wieder zum allg. verfügbaren Kulturbesitz zu machen.

Dieser Trend zeigt sich nicht nur in den hohen Aufl.nzahlen von Märchenausgaben und -analysen, sondern auch in der regen Beteiligung eines breiten Publikums an den unterschiedlichsten Aktivitäten verschiedener Veranstalter zum Thema Märchen (Festivals, Workshops, Seminare, Symposien, Tagungen und Kongresse, Arbeitsgemeinschaften, Lehrgänge etc.) sowie in den Abonnentenzahlen mehr oder minder populärer Fachzeitschriften[2], im wachsenden Echo der Presse[3] und nicht zuletzt in rezeptionsanalytischen Studien, welche auch mündl. → Performanzen der unmittelbaren Gegenwart einbeziehen[4].

Das Phänomen des literarisierten, professionellen → Erzählens durch ausgebildete und für ihre Darbietung bezahlte Erzähler, das D. → Klímová als ‚Folklore in sekundärer Existenz'[5] bezeichnet hat, wurde zunächst in den Ländern Osteuropas gefördert. Märchen wurden so zu ‚Wettbewerbserzählungen'[6] und die Gewinner mit Preisverleihungen geehrt[7]. Inzwischen sind ähnliche Formen des Erzählens auch in Westeuropa und vor allem in den USA fest etabliert und teilweise kommerzialisiert.

Die Europ. Märchengesellschaft, die 1956 in Rheine gegründet wurde und 1996 über 2000 Mitglieder zählt, hat sich, ebenso wie die Märchen-Stiftung Walter Kahn (gegründet in Braunschweig 1985), ausdrücklich die Pflege des Märchens zum Ziel gesetzt[8]. Neben der auch für Laien verständlichen ‚Märchenkunde' ist einer der wichtigsten Zweige der Erneuerungsbewegung des Märchens wohl die Pflege des Märchenerzählens, das auch in derartigen Ges.en immer häufiger professionell betrieben und in Erzählkursen gelehrt wird, denen z. T. bereits eine spezielle didaktische Lit. beigegeben wird[9]. Dabei scheint gerade im Medienzeitalter eine starke Faszination von Erzählern und Erzählerinnen auszugehen, die ganz ohne Hilfsmittel die scheinbar schlichte, zeitlose Kunst des Einzelvortrags ausüben; Mündlichkeit hat also auch in hochtechnisierten Gesellschaften Konjunktur. Dieses Märchenerzählen[10], zu dem sich bereits eine eigene Erzählerethik entwickelt hat[11], versteht sich auch als Antwort auf die High-Tech-Kultur Ende des 20. Jh.s. Daß die Vorlagen dabei oft umerzählt und realen, lokalen Gegebenheiten der Gegenwart angepaßt werden, wird kaum problematisiert[12]. Während man in Deutschland vielfach wortwörtlich nach den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm erzählt oder auch nach den Buchfassungen der über 150 Bände zählenden Reihe MdW[13], wird im Ausland nur von wenigen Interpreten in diesem Sinne Wert auf eine wortgetreue Wiedergabe der schriftl. Quelle gelegt[14]. Für den engl.sprachigen Markt existiert ein weitgehend nach der Systematik des Mot. strukturiertes Quellenwerk für professionelle Erzähler zum Auffinden von Texten, die den jeweiligen Erfordernissen oder Vorstellungen entsprechen[15].

Erfolgreich ist eine Richtung der M., die den therapeutischen Wert des Erzählens erkannt hat und die Beschäftigung mit Märchen aus diesem Grunde forciert[16]. Soziol. gesehen findet diese Art der Rezeption hauptsächlich im sog. ‚Selbstverwirklichungsmilieu'[17] statt. Eine große Gefolgschaft hat nach wie vor auch die anthroposophische Bewegung, die in ihrem Zentrum in Dornach in der Schweiz Märchen meditativ einsetzt und eurythmisch inszeniert (cf. → Anthroposophische Theorie).

Im weiteren Sinne gehört zur M. auch das Märchenmuseumswesen, die Arbeit an den Grimm-Gedenkstätten und -sammlungen (in

Hanau, Steinau an der Straße, Haldensleben, Bad Homburg) und die Förderung des Märchentourismus (cf. → Märchenpark)[18]. Auch Märchenverfilmungen (→ Film) und → Puppentheater[19] tragen zur Repopularisierung klassischer Stoffe und damit indirekt zur M. bei[20]. Manche Menschen kennen Märchen ohnehin nur noch aus den Adaptationen der Disney-Studios (W. → Disney)[21]. Insofern machen Volkserzählstoffe durch M. den auch aus anderen Bereichen der Vk. bekannten Folklorisierungsprozeß durch und erscheinen im zweiten oder gar im dritten Dasein (→ Folklorismus, → Fakelore).

Seitens der internat. Erzählforschung gab es viel Kritik an einem ‚pseudoesoterischen'[22] oder auch an einem eklektischen Umgang mit Märchen, welchen das nostalgische Revival zur Folge hatte[23]. Andererseits haben Kongresse und Symposien stattgefunden, die sich eigens mit aktuellen Rezeptionsformen und dem Thema des zeitgenössischen Erzählens auseinandersetzten[24]. Dutzende von Erzähler-Vereinigungen (z. B. die US-amerik. National Storytelling Assoc. for the Preservation and Perpetuation of Storytelling, die kanad. Soc. for Storytelling, der brit. Key of Storytellers, die frz. Maison du conte etc.) haben auch etliche eigene Publ.sorgane[25]. Anders als in Deutschland, wo man immer noch die Grimmschen Märchen als die eigentlichen Märchen ansieht[26], werden bei den Veranstaltungen dieser Vereinigungen nicht nur klassische Volks- oder Kunstmärchen, sondern alle Arten von Geschichten (also auch Sagen, Schwänke, Mythen, Legenden, Witze, Anekdoten etc.) erzählt. Auf Tonträgern und Videokassetten (→ Medien, audiovisuelle) wird das dort Erzählte dann wiederum vermarktet, wodurch eine erneute Rückkoppelung stattfindet.

[1] Wesselski, Theorie, 139. – [2] cf. Märchenspiegel. Zs. für internat. Märchenforschung und Märchenkunde (ab 1997: M.) (1990 sqq.). – [3] cf. Wienker-Piepho, S.: Presse und Märchen. Eine Unters. über Veröff.en der dt.sprachigen Tagesztgen zum Thema Märchen. In: Presseinformationen zum Thema Märchen. ed. W. Kahn. Bad Bayersoien 1994, 3–18. – [4] Horn, K.: Zeitgenössisches Märchenerzählen und Weltanschauung. In: Fabula 24 (1993) 201–210; Röhrich, L./Wienker-Piepho, S. (edd.): Storytelling in Contemporary Societies. Tübingen 1990. – [5] Klímová, D.: Versuch einer Klassifikation des lebendigen Sagenerzählens. In: Fabula 9 (1967) 244–253, hier 253. – [6] Simonides, D.: Rezente Erscheinungsformen der Märchen in Polen. In: Uther, H.-J. (ed.): Märchen in unserer Zeit. Mü. 1990, 115–130. – [7] Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Göttingen 1993, 237 sq. – [8] cf. Ranke, K.: Orale und literale Kontinuität [1969]. In: Die Welt der einfachen Formen. B./N. Y. 1978, 47–60, hier 56. – [9] z. B. Vos, G.: Storytelling for Young Adults. Techniques and Treasury. Englewood 1991. – [10] Dégh, L.: Zur Rezeption der Grimmschen Märchen in den USA. In: Doderer, K. (ed.): Über Märchen für Kinder von heute. Weinheim 1983, 116–128, bes. 120; Horn, K.: Storytellers in the German Federal Republic and in German Speaking Switzerland. In: Calame-Griaule, G. (ed.): Le Renouveau du conte. P. 1991, 43–50; Wienker-Piepho, S.: „Storytelling" und „Storyteller". In: Märchenspiegel 6, 1 (1995) 4–6. – [11] cf. Merkel, J./Nagel, M. (edd.): Erzählen. Die Wiederentdeckung einer vergessenen Kunst. Reinbek 1982. – [12] Scherf, W.: Bedeutung und Funktion des Märchens. Mü. 1982, bes. 12–18. – [13] cf. Uther, H.-J.: Märchen und Sagen im Eugen Diederichs Verlag. In: Versammlungsort moderner Geister. ed. G. Hübinger. Mü. 1996, 376–407; Diederichs, U.: Auf dem Weg zum Märchenruhm. Die Frühgeschichte der Reihe „Märchen der Weltlit.". In: Buchhandelsgeschichte (1996) H. 2, 49–68. – [14] Horn, K.: Authentizität der Volksmärchen. In: Märchenspiegel 6, Jubiläumsausg. (1995) 52–56; Janning, J.: Textgebundenes Erzählen als sprachliche Sensibilisierung zum freien Erzählen. ibid., 56–59. – [15] MacDonald, M. R.: The Storyteller's Sourcebook. Detroit 1982. – [16] Kast, V.: Märchen als Therapie. Olten/Fbg 1986; Horn, K.: Lebenshilfe aus ‚uralter Weisheit'? Psychol. und populärpsychol. Märchenrezeption unter ihrem therapeutischen Aspekt. In: Uther (wie not. 6) 159–169. – [17] cf. Schulze, G.: Die Erlebnisgesellschaft. Ffm./Mü. [3]1992, 213–321. – [18] Vater, M.: Die dt. Märchenstraße. Touristische Konzeption und volkskundliche Bezüge. Magisterarbeit (masch.) Göttingen 1989; Di Meglio, A.: Le fiabe come attrazione turistica. La „Strada delle fiabe tedesca". Diss. Neapel 1992. – [19] Köhler-Zülch, I.: Zum Puppenspiel: Der „Gestiefelte Kater" auf der Bühne sächsischer Wandermarionettentheater. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 359–393. – [20] Schmitt, C.: Adaptionen klassischer Märchen im Kinder- und Familienfernsehen. Ffm. 1993; Höfig, W.: Märchen als Vorlage für Film und Fernsehen. In: Uther (wie not. 6) 39–55. – [21] Zipes, J.: Breaking the Disney Spell. In: id.: Fairy Tales as Myth, Myth as Fairy Tale. Lexington 1994, 72–95. – [22] Wienker-Piepho, S.: Märchen und Esoterik. Die neue magisch-spirituelle Märchenwelle. In: Das selbstverständliche Wunder (Herrenalber Forum 17). Karlsruhe 1996, 51–77. – [23] Petzoldt, L.: Tendenzen und Perspektiven der Volksprosaforschung. Die Sagenforschung nach 1945. In: Rhein. Jb. für Vk. 26 (1985/86) 93–107. – [24] z. B. Nøjgaard, M./Mylius, J. de/Piø, I./Holbek, B. (edd.): The Telling of Stories. Odense 1990; Calame-

Griaule (wie not. 10). – [25] National Storytelling Directory, Vancouver; Ceremonia de Palabras. Quaderno de Tradition y Narration Oral, Graz; Tale Trader. Quarterly Newsletter for the Internat. Order of E. A. R. S.; Storytelling Times des Washington Storyteller Theatre; Storytelling Diary der brit. Soc. for Storytelling; AMAC-Infos der Antenne mobile d'action culturelle; Op Verhaal Komen. Niewsbrief over de Kunst van het Verhalen Vertellen aus Amsterdam; cf. auch Stone, K. F.: Oral Narration in Contemporary North America. In: Bottigheimer, R. B. (ed.): Fairy Tales and Society. Phil. 1986, 23–31, hier 20 sq.; Wienker-Piepho (wie not. 10). – [26] Stone, K. F.: Once Upon a Time Today. Grimm Tales for Contemporary Performers. In: Haase, D. (ed.): The Reception of Grimms' Fairy Tales. Detroit 1993, 250–268.

Freiburg/Br. Sabine Wienker-Piepho

Märchenspiel

1. Definition und Forschungsstand – 2. Märchendrama – 3. M. im Kindertheater – 4. M. in der Spiel-, Theater- und Interaktionspädagogik – 5. Dramaturgie

1. Definition und Forschungsstand. Der Sammelbegriff M. für szenische Darbietungen des Märchens im theatralischen Medium umfaßt vorlagengetreue Bearb.en klassischer Volks- und Kunstmärchen ebenso wie märchenhaft-phantastische Stücke, die auf Motive oder Strukturelemente des Märchens zentralen Bezug nehmen. Differente Ausdrucksmittel (Personen-, Figurentheater [→ Puppentheater; → Schattenspiel]), dramaturgische Modelle (Vorführtheater, pädagogisches Spiel) und Organisationsformen (professionelles, Amateurtheater) sowie verschiedene Altersstufen von Darstellern und Zuschauern (Erwachsenen-, Kindertheater; Kinder als Schauspieler) haben je eigenständige Traditionen des M.s begründet. Für die Erwachsenenbühne ist der Begriff Märchendrama üblich[1]. Auch in benachbarte theatralische Genres wie Ballett (→ Märchenballett), Oper bzw. Singspiel und Pantomime hat das M. Eingang gefunden und Mischgattungen erzeugt.

Am besten erforscht ist das Märchendrama, das in der Epoche des Theaters in der Romantik zum Höhepunkt gelangte. In der Regel wird das M. im 20. Jh. jedoch als Kinderstück realisiert. Zwar liegen Darstellungen der dt. Sonderentwicklung des → Weihnachtsmärchens vor, doch steht eine zusammenhängende Analyse des M.s unter Einschluß der jüngeren und europ., erst recht internat. Geschichte des Kindertheaters bislang aus. Dies wiegt um so schwerer, als Fortentwicklungen zum künstlerisch eigenwertigen Theatermärchen erst hier zu verbuchen sind. So muß auf nationalhist. Übersichtsdarstellungen, Historiographien bedeutsamer Bühnen und ‚Führer' durch das Kindertheater[2] verwiesen werden. Das M. als Schulspiel wurde bislang nur exemplarisch in der pädagogischen Praxis erörtert.

2. Märchendrama. In der alten griech. Komödie stellen die politischen Lustspiele des → Aristophanes ein frühes Zeugnis märchenhaft-satirischer Bearb. dar. Deren Einstufung als Märchendramen[3] ist jedoch problematisch, da es sich eher um Travestien von Mythen handelt. Im ma. geistlichen Schauspiel, dem Schulspiel der Renaissance und dem Jesuitendrama werden bibl. oder antike Stoffe adaptiert, wie auch die parallele Entwicklung des → Volksschauspiels vom Märchen unbeeinflußt geblieben ist. Mit der Verweltlichung des noch im heilsgeschichtlichen Denken gründenden Barocktheaters ändert sich die Struktur des Wunderbaren, das nun sinnlich erfaßt sein will[4]. Dramaturgisch wird dies durch eine hochentwickelte Bühnenmaschinerie ermöglicht. Da das Barocktheater als Abbild und Sinnbild der Welt (Theatrum mundi) erscheint, zielt es auf Gattungsvielfalt, so daß auch dem Märchen ein fruchtbarer Boden bereitet wird. Aus der Barocktheatralik, deren bühnentechnische Effekte (Flugmaschinen, Versenkungen, Dekorationswandel, Feuerwerk) sich zunehmend verselbständigen, geht das Zauberspiel hervor, das in der Pariser Féerie, der venezian. Fiaba (Carlo Graf → Gozzi) und dem Wiener Zauberspiel zu theatralischen Sondergattungen heranreift.

Da sich die modischen → Contes de fées wie detaillierte Szenenanweisungen lesen, drängt sich deren Bühnenrealisation geradezu auf. Féerie und Fiaba beziehen ihre von der → Commedia dell'arte beeinflußte Dynamik aus dem komisch-theatralischen Spielprinzip[5], das sich im ständigen und unerwarteten Wechsel der Verwandlungen vollzieht. Angereichert mit

zeitgenössischen Anspielungen, avancieren sie zum beliebten, die Schaulust befriedigenden Unterhaltungsstück, dessen Maschinentricks an die spätere Montagetechnik des Films erinnern. Ende des 19. Jh.s finden Féerien vorübergehend auch Eingang in Zirkus und Revue[6].

Aus der Verbindung der barocken Zaubertheatralik mit der Volksposse des Wiener Vorstadttheaters entsteht über die Keimzelle der Zauberburleske das Wiener Zauberspiel. Die Helden sind nicht mehr dem höfischen Milieu, sondern dem Wiener Alltag entnommen. Mit seinen ‚Original-Zauberspielen' führt Ferdinand → Raimund die triviale Vergnügungsféerie zu dramenliterar. Qualität. Als Schema liegt ihnen das Besserungsstück zugrunde. Mit Johann → Nestroy, dessen Zauberpossen die moralischen Grundlagen des vormärzlichen Wien in Frage stellen, gelangt die Gattung zu Höhepunkt und Abschluß[7].

Die dramatische Produktion der dt. Romantik bringt unaufführbare Lesedramen hervor. Allenfalls Ludwig → Tiecks innovative Gattung der romantischen Komödie erlangt größere Bedeutung, als deren gelungenstes Beispiel seine Fassung (1797) des *Gestiefelten → Katers* (AaTh 545 B) gilt. Doch dient hier die Vorlage nur als Mittel, die Theaterillusion mehrschichtig zu brechen[8].

Vom Märchen maßgeblich beeinflußt wurde die Entwicklung der Pantomime. Berühmt wurden die Feenpantomimen Jean Gaspard Debureaus, genannt Baptiste (1796–1846). In England wurde die Mehrzahl pantomimischer Adaptionen so bekannter Märchen wie AaTh 561: → *Ala(d)din*, AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*, AaTh 709: → *Schneewittchen*, AaTh 410: → *Schlafende Schönheit* und AaTh 333: → *Rotkäppchen* zwischen 1781 und 1832 uraufgeführt[9]. Um 1800 wurde die speaking pantomime beherrschend. Da die Premiere stets am Boxing Day (2. Weihnachtstag) stattfand, wurde das Volksvergnügen, das zwischen 1860–70 den Höhepunkt seiner Popularität erreichte, als Christmas pantomime bezeichnet[10]. In ihrer komödiantisch-satirischen Spielweise knüpft die Weihnachtspantomime an Elemente der Féerie an und erfreut sich anhaltender Beliebtheit. Bisher nicht erforscht ist der Anteil des M.s an der bis ins späte 19. Jh. reichenden Kinderpantomime, in der seit dem Rokoko Kinder Werke der großen Bühne zum Vergnügen der Erwachsenen verniedlichend darstellten (Märchenballett).

3. M. im Kindertheater. Mit Kindertheater ist in der Regel das professionelle Theater für Kinder gemeint, bei dem diese primär zuschauen. M.e werden als ‚Klassiker' des Kindertheaters bezeichnet. Der Diskurs über Inhalt und Ästhetik des Theaters für Kinder wurde häufig über Inszenierungen von Märchen ausgelöst. Das Medium Bühne ist an der Märchenvermittlung maßgeblich beteiligt und wendet sich vornehmlich an Grundschüler[11].

Die Kindervorstellung bildete sich Mitte des 19. Jh.s als Ableger des großen Schautheaters heraus. Sie etablierte sich in Deutschland im Anschluß an die Gewerbefreiheit der Stadt- und Privatbühnen (1869) als nachmittägliche, kommerziell orientierte Aufführung zur Vorweihnachtszeit[12]. Als Stoffquellen wurden primär die → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm genutzt, aus denen am häufigsten KHM 50: *Dornröschen*, KHM 53: *Schneewittchen* und KHM 21: *Aschenputtel* dramatisiert wurden[13]. Für die dt. Spielpraxis bestimmend wurde in der 2. Hälfte des 19. Jh.s das von C. A. Görner über die Kinderkomödie entwickelte Weihnachtsmärchen. In ihm dient das mit Anspielungen an das bürgerliche Weihnachtsritual angereicherte Märchen nur als Vorwand für szenische Opulenz und bühnentechnische Effekte.

Der Vermittlung des M.s diente das Anfang des 19. Jh.s entstandene Papiertheater[14]. Die Figuren und Versatzstücke der im lithographischen Verfahren massenproduzierten Theaterbilderbögen wurden ausgeschnitten, zum Aufstellspielzeug verstärkt und dienten dem Nachspiel berühmter Aufführungen nach mitgelieferten Textheften. Sehr beliebt waren die farbenprächtigen Bögen des weitverbreiteten *Aladin*-M.s, bes. nach der bekannten Fassung des Dänen Adam G. Oehlenschläger[15]. Verlagszentren waren London[16], Wien und Berlin (mit Neuruppin; cf. → Bildquellen, -zeugnisse, Kap. 6)[17]. Seit den 60er Jahren entwickelte sich das Modelltheater zur Kinderbühne, ab 1870 wurde der Anteil des Märchens prägend[18].

In der Reformpädagogik zu Anfang des 20. Jh.s fand die herrschende Praxis des kom-

merziellen Ausstattungsmärchens scharfe Kritik[19]. Die M.e von Emil Alfred Herrmann[20], zu dessen *Rotkäppchen* (1905) dann August Macke 1906 die Bühnenbilder entwarf[21], wiesen den Weg eines schlichteren, künstlerisch anspruchsvollen Inszenierungsstils. Andererseits wurde die Tendenz zur Revue und zum bürgerlichen Illusionstheater, das den Kindern die Welt als heil vorgaukeln will, durch die phantastischen Klassiker *Peter Pan* (1905) von James Matthew Barrie (1860–1937) und *Peterchens Mondfahrt* (1912) von Gerdt von Bassewitz (1878–1923) verstärkt[22].

Nach der Oktoberrevolution (1917) wurde im neuen sowjet. Staat die Bedeutung des Kindertheaters als Instrument sozialistischer Erziehung schnell erkannt. In Moskau und Leningrad[23] entstanden eigens für Kinder errichtete professionelle Spielstätten. Zunächst wurde am Märchentheater als kindgemäßer Spielform festgehalten, die man mit revolutionärem Inhalt zu füllen suchte. So wird z. B. im Prolog einer frühen *Rotkäppchen*-Inszenierung der Name der Heldin mit der Farbe der sowjet. Nationalflagge erklärt[24]. Im nachfolgenden Diskurs um die Realistik des Kinderstücks wurde das Märchen als Überbleibsel kapitalistischer Vergangenheit verbannt. Erst Mitte der 30er Jahre rehabilitierten Autoren wie Aleksej N. Graf → Tolstoj, Maksim → Gor'kij, Evgenij L. → Schwarz und Samuil Marschak (1887–1964) das M., das 1941 mit der Leningrader Aufführung *Die zwölf Monate* (cf. AaTh 294: *The Months and the Seasons*) nach Marschak[25] den Durchbruch erlangte[26].

Das Kindertheater der DDR war in Aufbau und Spielplangestaltung vom sowjet. Vorbild abhängig. Am 1946 gegründeten Theater der Jungen Welt in Leipzig wurden Stücke gespielt, deren Vorlagen bereits sozialkritische Tendenzen aufweisen, wie *Der große und der kleine Klaus* (AaTh 1535: → *Unibos*) und *Der Schweinehirt* (AaTh 570: → *Hasenhirt*), beide nach Hans Christian → Andersen[27]. Mit der dt. Uraufführung von *Rotkäppchen* nach Schwarz am Theater der Freundschaft in Berlin (1951) begann die marxistische Lesart des ostdt. Bühnenmärchens. Hier solidarisiert sich die Heldin mit furchtsamen Tieren, um den Wolf als Herrscher des Waldes zu besiegen. Die stilisierende Inszenierung erlangte auch im Hinblick auf die sozialistische Kunstauffassung programmatische Bedeutung[28]. Die M.e von Schwarz[29] und Marschak avancierten zu den am meisten gespielten Stücken des ostdt. Kindertheaters.

Die frühen Versuche zur Schaffung eines eigenen nationalen M.s sind vulgärmarxistisch geprägt, wie die Bearb.en von AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein* bezeugen[30]: Aus der Tricksterfigur wurde ein sozialistischer Tugendheld, aus dem König ein vertrottelter und damit entschärfter Gegenspieler. Ab Mitte der 60er Jahre wurde das → Gut und Böse-Schema relativiert, ohne jedoch die Klassengegensätze zu verwischen. Die Charaktere wurden differenzierter entwickelt. Zunehmend behauptete sich das M. als Mittel ethischer Früherziehung[31] und erschien im Gewand folkloristischer Eigenheiten oder früherer Kunstepochen. Namhafte Autoren wie Peter Hacks (geb. 1928)[32], Anna Elisabeth Wiede (geb. 1928)[33], Heinz Kahlau (geb. 1931)[34], Joachim Knauth (geb. 1931)[35], Rainer Kirsch (geb. 1934)[36], Eugen Eschner (geb. 1937)[37], Peter Ensikat (geb. 1941)[38] u. a. zeigten neue Wege der Märchendramatik auf. Das Sujet hatte sich zunehmend der Gegenwartsthematik unterzuordnen, wobei die Vorlage nicht selten als bekannt vorausgesetzt wurde. Bis in das letzte Jahrzehnt der DDR wurden die Spielpläne wesentlich vom Märchen bestimmt[39].

Auch im westdt. Nachkriegstheater hatte das M. Konjunktur[40]. Von den vielgespielten Autoren, die auch M.e verfaßt haben, ist u. a. Friedrich Forster (i. e. Waldfried Burggraf, 1895–1958) zu nennen[41]. Bis Mitte der 60er Jahre wurden weiterhin M.e bevorzugt, wobei die Tendenz zum Ausstattungsstück zunimmt[42]. An den führenden Bühnen kamen auch die Werke von Schwarz zur Aufführung[43]. Die Behauptung, das westdt. Kindertheater sei bis dahin in der Tradierung des Weihnachtsmärchens steckengeblieben, gilt als widerlegt[44]. Im Zuge der Studentenbewegung fand Ende der 60er Jahre, ausgehend vom Grips-Theater in Berlin, ein Umbruch des Kindertheaters statt. Die neuen Stoffe sind der als veränderbar dargestellten Erfahrungswirklichkeit der Kinder entnommen, weshalb das traditionelle M. als wirklichkeitsfern kritisiert wird[45]. Im gegenwartsnahen Rollenspiel finden jedoch avantgardistische Experimente mit der Märchenfolie statt[46]. Der hohe Stellenwert

des M.s im Bühnenalltag bleibt davon unberührt[47]. Von den auflagenstarken Kinderbüchern Otfried Preußlers (geb. 1923), der Märchen- und Sagenstoffe als Quelle benutzt[48], sind auch Bühnenfassungen verbreitet[49]. Sozial- und gesellschaftskritische Ansätze finden sich u. a. bei Wilfrid Grote (geb. 1940)[50] und Friedrich K. Waechter (geb. 1937), dessen M.e sich z. T. von den Vorlagen entfernen[51].

In Europa haben, soweit noch nicht genannt, u. a. folgende Märchendramatiker übernationale Wirkungen erzielt: Suzanne Osten (geb. 1944), Per Lysander (geb. 1944) und Med Reventberg (geb. 1948) aus Schweden[52]; Pauline Mol (geb. 1953) aus den Niederlanden[53]; Nicholas Stuart Gray (geb. 1919) aus England[54]; Carlo Formigoni[55] (geb. 1933) aus Italien; Hansjörg Schneider (geb. 1938) aus der Schweiz[56]. Zu den meistdramatisierten Märchen gehören in Westeuropa Stoffe mit passiven bzw. leidenden Heldinnen (cf. → Frau, Kap. 3.1.2)[57].

In Amerika werden Kindervorstellungen vornehmlich von Tourneetheatern gegeben. Ausgangspunkt dieser Entwicklung bildete das 1947 gegründete Children's World Theatre, das mit Charlotte Chorpennings *Jack and the Beanstalk* (AaTh 328: → *Corvetto*) eröffnet wurde[58]. Geläufigste Inszenierungsform ist das Musical[59].

Das M. läßt sich schließlich auf allen Kindertheatern der Welt nachweisen[60], nicht nur als Unterhaltungsstück, sondern auch als ethisch-didaktisches Medium[61].

4. M. in der Spiel-, Theater- und Interaktionspädagogik. Die Entwicklung des M.s im Schultheater ist eng verknüpft mit der dt. Sonderentwicklung des Laienspiels, das aus der Jugendbewegung hervorgegangen ist und in den 20er Jahren des 20. Jh.s die großen Bühnenverbände bestimmt hat[62]. Mit der Erarbeitung eigener Spielformen und Texte, die in Abkehr von der Industriegesellschaft der alten Volksüberlieferung entnommen sind, grenzt es sich als konkrete hist. Erscheinungsform vom professionellen und Vereinstheater ab. Über dem Aufführungszweck steht die Entwicklung der ‚eigenen Gebärde'[63] anhand einfacher Stoffe, der Spielstil ist durch weitgehenden Verzicht auf Kulisse und Ausstattung bestimmt[64]. Dieser Programmatik scheint das M. in idealer Weise zu entsprechen. Nach 1945 ging das Laienspiel nach kurzem Aufblühen in das Schulspiel[65] und Amateurtheater über. Letzteres verfügt häufig über eigene Kinderabteilungen, in denen auch M.e, vor allem nach Grimm, aufgeführt werden[66]. Daneben sind M.e auch auf Mundartbühnen anzutreffen[67].

Bis in die 70er Jahre haben die Laienspieltexte – als einer der bedeutendsten Verfasser gilt Rudolf Mirbt (1896–1975)[68] – das westdt. Schulspiel nachhaltig beeinflußt. Das M. wird vornehmlich in der Grundstufe praktiziert, wobei seine Bedeutung als didaktisch angeleitetes Rollenspiel zunehmend erkannt wird[69]. Wie im amerik. creative drama[70] findet eine Hinwendung zum improvisierten, textfernen Spiel statt, das bereits für das Vorschulalter in großer Nähe zum → Kinderspiel, z. B. als Bewegungs- und Singspiel, entwickelt wurde[71].

Im Psychodrama wird das frei improvisierte M. zur Heilung von Neurosenerkrankungen genutzt. Die Patienten übernehmen im gruppentherapeutischen Verfahren Rollen des Märchens, die sie vor dem Hintergrund ihrer Lebensgeschichte zum ‚Privatmärchen' ausfabulieren. Die im Rollenspiel unbeschwerter mitteilbaren Persönlichkeitskonflikte werden durch die Darstellung konkretisiert, womit sie der sich anschließenden Reflexion zugänglicher werden[72].

5. Dramaturgie. Mediale Vermittlungsformen des Märchens werden häufig danach beurteilt, inwieweit deren Ausdrucksmittel mit den gattungspoetologischen Kriterien der Vorlage (→ Abstraktheit) vereinbar sind[73]. So werden Puppentheater oder Schattenspiel aufgrund ihrer Stilisierungstendenz als adäquat[74], das konkretisierende Personentheater eher als ungeeignet erachtet. Dieses sei daher durch die Ebenen der Musik und des Tanzes zu verfremden[75]. Wie semiotische Ansätze erhellt haben, ist eine solche Anschauungsweise normativ, da sie einseitig aus der Perspektive des Ausgangstextes erfolgt. Kann im M. als literar. Dramentext das wortsprachliche Zeichensystem noch beibehalten werden, so ist für den theatralischen Text der Aufführung die Transformation des auf einer Tiefenstruktur vorstellbaren Märchensubstrats in ein anderes Zeichensystem (Worte in Gesten etc.) erforderlich[76].

Da die Zeichensysteme sehr verschieden sind, müssen jedoch Zweifel erlaubt sein, ob die Bedeutungen äquivalent konstituiert werden können. Das Kriterium der Werktreue ist dann noch gegeben, wenn sich die Aufführung als eine mögliche Interpretation des Ausgangstextes verstehen läßt.

Das Prinzip der Märchendramatisierung besteht in der Konkretisierung fehlender Attribute und Motivierungen der Vorlage: Raum, Zeit und Milieu werden ausgemalt, die Figuren charakterisiert und psychologisch entwikkelt, der Zentralkonflikt wird herausgearbeitet. Die episodische Struktur der Vorlage wird durch eine in stringenter Szenenfolge dargestellte geschlossene Handlungsführung ersetzt. Ein dramaturgisches Erschwernis bildet die Darstellung der → Suchwanderung: Im Gegensatz zur Verfilmung ist das Theatermärchen an nur wenige Szenarien (in der Regel drei bis sieben Hintergründe) gebunden. Die Weitergabe von Information erfolgt daher großenteils dialogisch durch die Einfügung von Nebenfiguren (helfende Tiere etc.), die sich dem in der Vorlage isolierten Helden hinzugesellen. Dagegen kommt die auf den Schluß ausgerichtete Konzeption des Märchens dem Wesen des Dramatischen entgegen[77].

[1] cf. Kosch, W.: Dt. Theater-Lex. 2. Klagenfurt/Wien 1960, 1324; Brauneck, M./Schneilin, G. (edd.): Theaterlex. Reinbek [3]1992, 574 sq. – [2] Reclams Kindertheaterführer. Stg. 1994. – [3] Zielinski, T.: Die Märchenkomödie in Athen. SPb. 1885, 9 sq.; Kober, M.: Das dt. Märchendrama. Ffm. 1925, 45 sq. – [4] Brauneck/Schneilin (wie not. 1) 128 sq. – [5] Jahnke, M.: Von der Komödie für Kinder zum Weihnachtsmärchen. Meisenheim 1977, 73. – [6] cf. Ginisty, P.: La Féerie. P. 1910 (Nachdr. P. 1982); Tornau, H.: Anfänge und Entwicklung des Weihnachtsmärchens auf der dt. Bühne. Diss. (masch.) Köln 1958, 42–67; Banham, M. (ed.): The Cambridge Guide to World Theatre. Cambr. u. a. 1988, 339. – [7] cf. Denewa, W. S.: Das österr. Märchendrama in der Biedermeierzeit. B. 1940; Rommel, O.: Die Alt-Wiener Volkskomödie. Wien 1952; Kober (wie not. 3) 98–112; Tornau (wie not. 6) 68–87. – [8] cf. Brodnitz, K.: Der junge Tieck und seine Märchenkomödien. Mü. 1912. – [9] Pickering, D. (ed.): Enc. of Pantomime. Andover 1993, 80. – [10] Tornau (wie not. 6) 88–115, hier 99, 104; cf. Wilson, E. A.: Christmas Pantomime. L. 1934. –
[11] Psaar, W./Klein, M. (edd.): Wer hat Angst vor der bösen Geiß? Braunschweig 1976, 181 sq. – [12] Jahnke (wie not. 5) 1. – [13] cf. BP 4, 484 sq. (hoher Anteil Grimmscher Märchen in dieser Übersicht der von 1840–1927 erschienenen Dramentexte; Angaben zur Spielpraxis fehlen); Stier-Somlo, H.: Das Grimmsche Märchen als Text für Opern und Spiele. B./Lpz. 1926; cf. auch Klotz, A.: Kinder- und Jugendlit. in Deutschland 1840–1950. t. 1 sqq. Stg. 1990 sqq. (nach Autoren). – [14] cf. Röhler, W.: Große Liebe zu kleinen Theatern. Hbg 1963. – [15] Garde, G.: Theatergeschichte im Spiegel der Kindertheater. Kop. 1971, 268–271 und pass. – [16] cf. Speaight, G.: Juvenile Drama – The History of the English Toy Theatre. L. 1969. – [17] In Deutschland haben 23 Verlage Papiertheaterbögen herausgegeben, cf. Reitzle, A.: Die Texthefte des Papiertheaters. Diss. Stg. 1990, 13. – [18] Bei G. Kühn (Neuruppin) ab 1870, bei J. F. Schreiber (Eßlingen) ab 1878, cf. Zwiauer, H.: Papiertheater. Wien 1987, 15–18; unter den zehn auflagenstärksten Exemplaren in Schreibers ‚Kindertheater' von 1880–91 befinden sich sieben M.e, cf. Reitzle (wie not. 17) 154. – [19] Budde, F.: Volksmärchen auf der Bühne. In: Die Grenzboten 70 (1911) 511–517; Stahl, E. L.: Das dt. M. In: Weimarer Bll. 3, 12 (1921) 683–693; Benz, R.: Das Märchen auf der Bühne. In: Volks-Bühnen-Warte 4, 1 (1923) 6 sq. – [20] z. B. Der gestiefelte Kater, cf. Doderer, K.: Geschichte des Kinder- und Jugendtheaters zwischen 1945 und 1970. Ffm. u. a. 1995, 198; Köhler-Zülch, I.: Zum Puppenspiel: Der „Gestiefelte Kater" auf der Bühne sächs. Wandermarionettentheater. In: Hören Sagen Lesen Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 359–393, hier 382–387. –
[21] Tornau (wie not. 6) 344–347. – [22] cf. Schedler, M.: Kindertheater. Ffm. 1972, 90–100, 113–122. – [23] Eröffnung 1922 mit einer Inszenierung von P. P. Eršovs „Konek-gorbunok" (Das bucklige Pferdchen; AaTh 531: Ferdinand der treue und F. der ungetreue + AaTh 550: Vogel, Pferd und Königstochter). – [24] Saz, N.: Kinder im Theater. B. 1966, 72. – [25] cf. Marschak, S.: Märchen zum Lesen und Aufführen. M. 1962. – [26] cf. Baur, E.: Theater für Kinder. Stg. 1970, 2–7; Debüser, L. (ed.): Sowjet. M.e. B. 1972, 389–407. – [27] Hoffmann, C.: Theater für junge Zuschauer. B. 1976, 146. – [28] ibid., 146–148. – [29] Die Schneekönigin, Uraufführung 1938 (nach Andersen); Die verzauberten Brüder, 1953 (Mot. D 683.2: Transformation by Witch); Der nackte König, 1960 (AaTh 1620: Kaisers neue Kleider, nach Andersen). – [30] Hoffmann (wie not. 27) 150. –
[31] cf. Hass, I.: Kindertheater und Theater für Kinder. In: Haas, G. (ed.): Kinder- und Jugendlit. Stg. 1974, 435–466, hier 452. – [32] Armer Ritter, 1978 (AaTh 300: Drache, Drachenkampf, Drachentöter + cf. AaTh 901: Zähmung der Widerspenstigen), Text in Wiede, A. E. u. a.: Das Untier von Samarkand. B. 1980, 159–204; cf. Rohr, K.: Überlegungen zu Sprach- und Spielformen des Märchentheaters. In: Märchen und Märchentheater in unserer Zeit. Bonn 1980, 47–67, hier 63–66. – [33] Das Untier von Samarkand, 1957 (cf. AaTh 425 C: Amor und Psyche), Text in Wiede u. a. (wie not. 32) 27–79. – [34] Der gestiefelte Kater, 1967; Die kluge Susanne, 1972

(AaTh 875: Bauerntochter: Die kluge B.); Kahlau, H.: Die kluge Susanne. Märchenstücke. B./Weimar 1973. – [35] id.: Vier Theatermärchen und ein Essay. B. 1981. – [36] Frau Holle, 1983 (AaTh 480: Mädchen: Das gute und das schlechte M.). – [37] König Jörg, 1974 (cf. AaTh 300), Text in Wiede u. a. (wie not. 32) 81–158. – [38] Die Prinzessin und der Schweinehirt, 1965 (nach Andersen); Dornröschen, 1969, neu 1980; Die Bremer Stadtmusikanten, 1980, neu 1992 (AaTh 130: cf. Tiere auf Wanderschaft); Das tapfere Schneiderlein, 1980; Hase und Igel, 1982 (AaTh 275, 1074: cf. Wettlauf der Tiere); Hans im Glück, 1990 (AaTh 1415). – [39] Von 207 Inszenierungen, die 1980–88 an den fünf professionellen Kinder- und Jugendtheatern (Berlin, Leipzig, Dresden, Halle, Magdeburg) aufgeführt wurden, waren 122 M.e, cf. Hoffmann, C.: Das Kinder- und Jugendtheater der DDR. In: Schneider, W. (ed.): Kinder- und Jugendtheater in der DDR. Ffm. 1990, 11–27, hier 21. – [40] cf. Laturell, V. D.: Theater und Jugend in München. Mü. 1970, 124. –

[41] Der kleine Muck, 1952 (nach W. Hauff); Der gestiefelte Kater, 1962, cf. Doderer (wie not. 20) 196 sq. – [42] ibid., 29. – [43] ibid., 156–159, 200; Psaar/Klein (wie not. 11) 179. – [44] Doderer (wie not. 20) 27. – [45] Schedler, M.: Sieben Thesen zum Theater für sehr junge Zuschauer. In: Theater heute 10,8 (1969) 30–33. – [46] Paul, A.: Ärger mit Aschenputtel. In: betrifft: erziehung 4, 9 (1971) 48–56. – [47] Von den 171 Kinderstücken (10 240 Aufführungen), die 1977–78 an den dt.sprachigen Bühnen gespielt wurden, waren 51 M.e oder märchenähnliche Stücke, cf. Theaterstatistik 1977/78. Köln 1979; cf. Lipp, C.: Das Kindertheater. In: Jensen, K./Rogge, J.-U.: Der Medienmarkt für Kinder in der Bundesrepublik. Tübingen 1980, 95–119, hier 109. – [48] Krabat (AaTh 325: Zauberer und Schüler); Der goldene Brunnen (Mot. H 1321.2: Quest for healing water), cf. Rohr (wie not. 32) 56–60. – [49] Preußler, O.: Kindertheaterstücke. Hbg 1985. – [50] Der treue Johannes, 1984 (AaTh 516); HansMeinIgel, 1986 (AaTh 441). –

[51] Der Teufel mit den drei goldenen Haaren, 1975, neu 1981 (AaTh 461: Haare: Drei H. vom Bart des Teufels); Die Bremer Stadtmusikanten, 1977; cf. Reclams Kindertheaterführer (wie not. 2) 331–337. – [52] cf. ibid., 261–268, 283–285. – [53] Guten Tag Monster, 1986, dt. 1991 (AaTh 425 C: cf. Amor und Psyche), cf. ibid., 239–241. – [54] Beauty and the Beast, 1949, dt. 1955 (AaTh 425 C), cf. Doderer (wie not. 20) 162–164. – [55] Reclams Kindertheaterführer (wie not. 2) 93–97. – [56] ibid., 301 sq.; zum europ. M. cf. weiterhin Hägglund, K.: Theater für Kinder in Schweden. Uppsala 1986; Schneider, W. (ed.): Kinder- und Jugendtheater in den Niederlanden. Ffm. 1992; id. (ed.): Kinder- und Jugendtheater in der Schweiz. Ffm. 1994; id. (ed.): Kinder- und Jugendtheater in Italien. Ffm. 1996; Stöckel, W.: Kinder- und Jugendtheater in Frankreich. Diss. Erlangen 1977. – [57] Baur (wie not. 26) 80. – [58] ibid., 21. – [59] ibid., 75. – [60] Zur Weltgeschichte des Kindertheaters bis 1967 unter bes. Berücksichtigung des M.s cf. Baur (wie not. 26). –

[61] Zur Friedensdidaktik cf. z. B. Simic, G.: Märchen über Sarajevo (Bajka o Sarajevu). Fbg 1995 (Schema des Feenmärchens). – [62] LKJ 2, 303–305, hier 303. – [63] Mirbt, R.: Von der eigenen Gebärde. Mü. 1951. – [64] cf. Wolfersdorf, P.: Stilformen des Laienspiels. Braunschweig 1962. – [65] cf. die Beitr.e der Zs. „Das Spiel in der Schule", Jg.e 1960 sqq. – [66] Brauneck/Schneilin (wie not. 1) 61. – [67] Braak, I.: Das ndd. Volksspiel. In: Amtmann, P./Kaiser, H.: Darstellendes Spiel. Kassel/Basel 1966, 60–68, hier 60 sq.; Graetsch, W.: Volkstanz und Laientheater in Ostfriesland heute. Aurich 1981, 48, 69–72; Textheft z. B.: Schaefer, F. H.: Söben op enen Slag. Verden 1994. – [68] Mirbt ist zugleich Herausgeber der bekannten Bärenreiter Laienspiele; Verz. in Amtmann/Kaiser (wie not. 67) 207–218; von den 400 Spieltexten unter Einschluß von Puppenspielen und musikalischen Formen sind knapp ein Fünftel M.e, häufig auch nach unbekannteren Märchen der Brüder Grimm; zum M.repertoire weiterer Laienspielverlage cf. Schul- und Jugendspiel. Hbg 1958, 33–49; aktuelle Verlage dt. M.texte in Thurn, B.: Mit Kindern szenisch spielen. Ffm. 1992, 114. – [69] cf. Hanisch, R./Guder, R.: Darstellendes Spiel mit Kindern 1–2. Weinheim 1985, 1989; Pädagogik 42, 12 (1990) (Themenheft: Märchen in der Schule); Graß, W.: Spielideen aus Märchen. In: Lehren und Lernen 18,7 (1992) 1–9. – [70] cf. Baur (wie not. 26) 19 sq. –

[71] Maute, G.: M.e – märchenhafte Wirklichkeit. Stg. 1988; Hoff, H.: Märchen erzählen und Märchen spielen. Fbg [3]1994; Zitzlsperger, H.: Kinder spielen Märchen. Weinheim/Basel 1994; Fink-Klein, W.: Märchen mit Musik und Bewegung. Fbg 1995; Stalder, M.: Märchen und Spiele. Dietzenbach 1995. – [72] cf. Franzke, E.: Märchen und M. in der Psychotherapie. Bern u. a. 1985. – [73] z. B. Jerrendorf, M.: Grimms Märchen in Medien. Tübingen 1985. – [74] Buschmeyer, L.: Die ästhetischen Wirkungen des Puppenspiels. Oppeln 1931, 88–94. – [75] cf. Moser, D.-R.: Märchen, Märchenbearb. und Märchentheater aus der Sicht der gegenwärtigen Erzählforschung. In: Märchen und Märchentheater (wie not. 32) 7–30, hier 26. – [76] Fischer-Lichte, E.: Semiotik des Theaters. 3: Die Aufführung als Text. Tübingen 1983, 34–54. – [77] Hayner, O. F.: Vom Märchenbuch auf die Bühne. In: Theater der Zeit 21, 2 (1966) 17–19; Mönckeberg, V.: Das Märchen und unsere Welt. Düsseldorf/Köln 1972, 144–150.

Rostock Christoph Schmitt

Märe

1. Begriff – 2. Quellen, Themen und Motive – 3. Überlieferung – 4. Entstehung – 5. Entwicklungslinien

1. Begriff. Als Gattungsbegriff ist M. Ergebnis einer definitorischen Setzung. Sie schließt an die Verwendung von mhd. (daz) mære an, das ‚Nachricht, Bericht, Erzählung' bedeutet und in diesem weiten Rahmen auch erzählende Texte unterschiedlichster Art (cf. → Hartmanns von Aue → *Iwein*[1]; → *Nibelungenlied*, V. 1,1[2]) bezeichnen kann[3]. Zum literaturwiss. Terminus wurde M. im Zuge der Bemühungen, den weiten Bereich der scheinbar ungeschiedenen und in der Überlieferung häufig als gemeinsamer Komplex behandelten kürzeren mhd. Reimpaardichtungen klassifikatorisch zu unterteilen. Nach H. Fischers Vorschlag[4] soll M. für die dominant erzählenden Texte verwendet werden und diese so von den eher erörternden (Rede – Reimpaarrede) und den aus Erzählung und Erörterung kombinierten (Bispel) unterscheiden.

In der Kritik, die dieser Vorschlag ausgelöst hat[5], werden dabei zum einen Sinn und Notwendigkeit der Abgrenzung überhaupt bestritten, wo doch im MA. Grenzen zwischen den Gattungen nicht beachtet würden, zum anderen werden die Definitionskriterien (z. B. Personal, Umfang, Realitätsgehalt etc.) in Zweifel gezogen, die sich als wenig trennscharf erwiesen und die hist. Zusammenhänge verfehlten. Bestritten wird auch die Notwendigkeit, das M. von der → Novelle abzusetzen: es speise sich aus genau dem Vorrat an Erzählmotiven, aus dem auch die Novelle → Boccaccios erwachse, und stehe wie diese in einem Entwicklungskontinuum zwischen exemplarischem und unterhaltendem (autonomem) Erzählen[6]; terminologisch sei es deshalb angemessen, von mhd. (Vers-)Novellen zu sprechen. Aus dem Scheitern einer genauen Gattungsabgrenzung sei der Schluß zu ziehen, daß M.n-Erzählen im ‚gattungsfreien' Raum einer nicht näher zu bestimmenden ‚Kurzerzählung' stattfinde und die Gestaltung des ‚Sinnlosen' zum Thema habe, dem nur durch Anleihen bei strikter bestimmten Gattungen (z. B. dem Roman) entgegengewirkt werden könne[7].

In der Diskussion hat man versucht, die Besonderheit ‚märenhaften' Erzählens herauszuarbeiten: es ziele in den Strategien der Informationsvermittlung darauf ab, den Hörer zum eigenständigen Nachvollzug der die Erzählung fundierenden Wertekonstellationen und Normen anzuleiten, setze diese also weder als nur noch zu illustrierende (→ Exemplum) oder auch explizit erläuterte (Bispel) voraus noch entwerfe es sie erst im Erzählen (Roman) oder suggeriere dies dem Hörer durch die Techniken identifikatorischen Erzählens[8]; es bewege sich dabei im Grade der Eindeutigkeit der aufgerufenen Werte und der abzulesenden Handlungsanweisungen zwischen relativer Nähe zum Exemplum und der Annäherung an die Novelle mit der für diese typischen Überschneidung von Maßstäben bis hin zum dilemmatischen Konflikt oder gar zur Auflösung handlungsleitender Maximen[9]. Differenzierungen dieser Art können nicht instrumentalisierbare Merkmallisten liefern, sie beschreiben vielmehr in den Überschneidungen und offenen Rändern die Konstitutionsbedingungen einer Gattung, die sich ohne orientierende Poetik im Bezug auf Muster ausbildet, durch Variation und Kombination verzweigt und hist. Wandlungen unterliegt[10].

2. Quellen, Themen und Motive. Das M. schöpft seine Motive und Stoffe aus dem Arsenal der internat. Erzählungsliteratur, wie sie früh in den ind. Slgen, später auch in arab. und lat. aufgezeichnet worden ist. Ins europ. MA. ist vieles wohl mündl., anderes über die noch wenig erforschte Exempelliteratur tradiert worden. Dieser gemeinsame Hintergrund, der prototypische Handlungsschemata für klar pointierte Konflikt- und Wettstreitsituationen, insbesondere im Verhältnis von Macht (Gewalt) und Intellekt (List), Konvention und Trieb, Liebe und Sexualität, bereitstellt[11], ist verantwortlich für die zahlreichen Motivparallelen zwischen der dt. M.ndichtung, der lat. Exempelliteratur, dem frz. → Fabliau, der engl. Verserzählung, der ital., frz. oder span. → Novellistik[12]. In den wenigsten Fällen lassen sich direkte Übernahmen nachweisen: z. B. *Kaiser Lucius' Tochter* (AaTh 890: → *Fleischpfand*)[13] aus den → *Gesta Romanorum* (num. 195), *Beringer*[14] wohl durch mündl. Vermittlung aus *Bérengier au lonc cul*[15], meist sind die Parallelen in Bauplänen, Handlungszügen und signifikanten Details unübersehbar, markante Abweichungen und selbständige Züge aber gleichfalls deutlich ausgeprägt. In dieser Weise stehen z. B. nebeneinander[16]:

AaTh 1358 C: cf. → *Ehebruch belauscht*: Stricker, *Der kluge Knecht*[17]; *Le pouvre Clerc*[18]. –

AaTh 1423: *Der verzauberte → Birnbaum*: *Die Buhlschaft auf dem Baume*[19]; Boccaccio 7,9; → Chaucer, *Merchant's Tale*, V. 2069–2418. –

AaTh 1364: → *Blutsbruders Frau*: Jakob Appet, *Der Ritter unter dem Zuber*[20]; *Le Cuvier*[21]. –

AaTh 886: *Die geschwätzige → Braut*/AaTh 1542**: *The Maiden's Honor* (cf. AaTh 1542: → *Peik*): *Dulciflorie*[22]; *Sperber*[23]; *Häslein*[24]; Garin, *De la Grue*[25]; *Du Heron*[26]. –

AaTh 1406: → *Wette der Frauen, wer den Mann am besten narrt*: Heinrich Kaufringer, *Drei listige Frauen*[27]; Hans Folz, *Drei listige Frauen*[28]; *Les trois Dames qui troverent l'anel*[29]; Haiseau, *Les trois Dames qui troverent l'anel*[30]; Haiseau, *Les trois Dames qui troverent l'anel au cont*[31]. –

AaTh 1536 B: *Die drei → Buckligen*: Niemand, *Die drei Mönche zu Colmar*[32]; *Estormi*[33]; Durand, *Les trois Boçus*[34]. –

AaTh 992 A: → *Buße der Ehebrecherin*: Heinrich Kaufringer, *Die Suche nach dem glücklichen Ehepaar*[35]; *Gesta Romanorum*, num. 56; → Marguerite de Navarre, num. 32; → Bandello 2,12. –

AaTh 1678: → *Junge weiß nichts von Frauen*: *Gänslein*[36]; → *Barlaam und Josaphat*; → *Novellino*, num. 14; → Odo of Cheriton[37]; Boccaccio, Einl. zum 4. Tag. –

AaTh 1362: → *Schneekind*[38]; *Modus Liebinc*; *De l'Enfant qui fu remis au soleil*[39]; → *Cent Nouvelles nouvelles*, num. 19. –

AaTh 706 B: *Die keusche → Nonne*: Herrand von Wildonie, *Die treue Gattin*[40]; → Jacques de Vitry/Crane, num. 57; Odo of Cheriton[41].

3. Überlieferung. Der Verfügbarkeit der Stoffe und Motive und ihrer flexiblen Kombinatorik in immer neuen Konstellationen entspricht die Überlieferung der Texte: Häufiger als ohnehin in einer semi-oralen Lit. wie der ma. üblich, unterliegen sie fortwährender Überarbeitung[42]. In Einzelfällen, z. B. bei den *Drei listigen Frauen*[43] von Hans Folz, können solche Umformungen auf den Autor zurückgeführt und aus bestimmten Gründen abgeleitet werden (hier: Kürzung aus drucktechnischen und Kostengründen), in anderen liegen deutlich jüngere Bearb.en vor[44], oft auch nennen sich die Bearbeiter ausdrücklich als Autoren[45]. Oft aber muß durchaus offen bleiben, ob Autor, Rezitator oder Schreiber für Neufassungen verantwortlich sind; es ist dann eine Frage der editorischen Entscheidung, ob die Veränderungen innerhalb der Werkeinheit lokalisiert werden (Parallelfassungen, z. B. *Der verklagte Zwetzler I* und *II*[46]; *Die drei Wäscherinnen I* und *II*[47]; *Das schlaue Gretlein Iα, Iβ, II*[48]; Hans Rosenplüt, *Der Bildschnitzer von Würzburg I* und *II*[49]) oder ob sie eigenständige Werke begründen sollen (z. B. *Der Schüler zu Paris A, B, C*[50]; *Der Pfaffe mit der Schnur A, B, C*[51], bes. *Die Heidin A* und *B*[52]). Für die vor allem aus der Fabliaux-Forschung übernommene Vorstellung, für solche Unfestigkeit sei in erster Linie mündl. Überlieferung verantwortlich zu machen, haben sich bisher kaum Anhaltspunkte finden lassen[53]. In bestimmten Fällen (z. B. beim *Striegel*[54]) läßt sich hingegen durchaus zeigen, daß die Bearb. von einer schriftl. Vorlage ausging. Es scheint vielmehr die Omnipräsenz der Motive zu sein, die zu stets wiederholbarer Überarbeitung und kombinatorischer Verknüpfung einlädt und so die Offenheit der Werke wie die Lebendigkeit der Überlieferung begründet.

4. Entstehung. Vieles spricht dafür, daß die Etablierung des M. in Deutschland auf den → Stricker, einen wohl im 2. und 3. Viertel des 13. Jh.s vor allem in Österreich wirkenden Fahrenden, zurückgeht. Zwar lassen die verfügbaren Daten weder bei den M.n des Strikkers noch bei vielen anonymen M.n des 13. Jh.s so genaue Datierungen zu, daß eine chronologische Anfangsstellung gesichert werden könnte, aber unverkennbar konzentriert sich um ihn die frühe Überlieferung und zwar so, daß nicht deutlich zwischen seinen eigenen Werken und denen eventueller Nachahmer unterschieden werden kann. Man wird dies so deuten müssen, daß durch den Stricker ein attraktives Muster geschaffen wurde, das zur Nachfolge anregte. Ohne daß die Quellen im einzelnen bestimmt werden könnten, liegt es auf der Hand, daß das M. des Strickers dem Typ nach und z. T. auch in den Stoffen an die exemplarische Kurzerzählung anschließt, wie sie vor allem in den lat. Exempelsammlungen überliefert wird. Kaum scheint er sich am typol. nächsten und zeitlich knapp vorausliegenden Verwandten, am frz. Fabliau, orientiert zu haben; hier liegen offensichtlich parallele Entwicklungen vor. Die M.n des Strickers erzählen knapp und pointiert Geschichten von überlegener Klugheit[55], abgründiger Bosheit[56] oder beschämender Dummheit[57], situiert in einer auf Grundkonstellationen des menschlichen Zusammenlebens (cf. → Eheschwänke und -witze, → Ehebruchschwänke und -witze)

konzentrierten Welt: Mann – Frau (– Ratgeber), Mann – Frau – Liebhaber (Pfaffe), Bauer – Knecht, Sünder – Büßer[58]. Viele von ihnen kreisen in der Verfehlung[59] oder in der exemplarischen Verwirklichung[60] um den Wert der ‚gevüegen kündikeit'[61], die darauf ausgerichtet ist, die Ordnung der Welt unter Wahrung der Regeln zu gewährleisten; Dummheit und Sündhaftigkeit verweisen auf Störungen der wohleingerichteten Welt (→ Norm und Normverletzung), ihre notfalls auch grausige Bestrafung[62] stellt die Ordnung wieder her.

5. Entwicklungslinien[63]. Das Werk des Strickers legt für zwei Entwicklungslinien das Fundament; beide ruhen sie auf dem thematischen Grund der wohleingerichteten Welt.

Auf der Linie der positiven Demonstration kann man darstellen, wie Betrüger entlarvt oder betrogen, Uneinsichtigkeit bestraft, Treue oder auch Einfalt belohnt werden: Die Geschichte vom Helmbrecht[64] eines nicht identifizierten Wernher der Gartenære (ca 1260–80) z. B. zeigt, wie anmaßendes Streben scheitert; Rüdeger der Hinkhofer (um 1286) demonstriert im *Schlegel*[65], daß Undankbarkeit und Eigensucht sich nicht auszahlen; → Konrads von Würzburg *Herzmäre* (um 1260; AaTh 992: → *Herzmäre*)[66] und die anonyme *Frauentreue* (um 1300)[67] stellen dar, wie wahre Liebe und Treue am Ende – und wenn es im Tode ist – doch den Sieg davontragen[68]. In der *Heidin* (um 1250)[69] verbindet sich dieses Demonstrationsziel mit dem aus der Minnekasuistik bekannten schwankhaften Motiv der Wahl zwischen der oberen und der unteren Hälfte der umworbenen Frau (→ Teilung der Frau).

Wird der negative Strang verfolgt, so wird der Törichte oder auch der Sünder dem Gelächter preisgegeben und auf diese Weise das Gleichgewicht der Emotionen wiederhergestellt (*Der Reiher*, um 1300)[70]; meist verbindet sich das mit dem Thema Minne und zielt dann auf die Bloßstellung des Minnetoren (AaTh 1287: → *Aristoteles und Phyllis*, ca 1287)[71], die Täuschung des dümmlichen Ehemannes (*Minnedurst*, Ende 14. Jh.[72]; *Die Meierin mit der Geiß*, 14. Jh.?[73]), die listige Aufdeckung des Ehebruchs (*Der Pfaffe in der Reuse* eines Heinrich von Pforzen, 14. Jh.[74]) und bes. erfolgreich und gekonnt auf die Darstellung erotischer Naivität (*Der Sperber*, 1. Hälfte 13. Jh.[75]; Johannes von Freiberg, *Das Rädlein*, 2. Hälfte 13. Jh.[76]; *Das Gänslein*, 2. Hälfte 13. Jh.[77]).

Die beiden Linien begründen zwei der drei herkömmlich angenommenen Grundtypen[78]: das moralisch-exemplarische und das schwankhafte M. Beide bleiben ihrem Typus nach das ganze MA. hindurch erhalten, die Frequenz ihres Vorkommens verschiebt sich aber zunehmend auf das Schwankhafte hin, und seine Zeichnung wird immer greller, bes. im Werk des Hans Folz[79].

Isoliert und ohne ein geschlossenes Profil bleibt demgegenüber der dritte, nicht an den Stricker anschließbare ‚Grundtyp', das höfisch-galante M.; hier scheint, wiederum wohl nur auf Grund äußerlicher Ähnlichkeiten, zusammengefaßt zu werden, was hist. ohne Zusammenhang ist: Kurzformen des höfischen Romans (*Wilhalm und Amalia*, 15. Jh.[80]), Feengeschichten vom Typ der frz. → Lais (→ *Peter von Staufenberg*, um 1310[81]), Übers.en antiker Versnovellen (→ *Pyramus und Thisbe*, 1. Hälfte 14. Jh.[82]), hist. Anekdoten (Konrad von Würzburg, *Heinrich von Kempten*, um 1270[83]).

Die weitere Entwicklung der Gattung wird entscheidend an den Stellen bestimmt, an denen der Konsens über eine wie kraß auch immer vermittelte sinnhafte Ordnung der Welt in Gefahr gerät oder verloren geht. Dies zeichnet sich bei Heinrich Kaufringer (um 1400) ab, wo die Eindeutigkeit des Bewertungsmaßstabes durch die erzählte Geschichte selbst in Zweifel gezogen wird (*Die unschuldige Mörderin*[84]), wo sich die Urteilskategorien in ‚novellistischer' Art überschneiden (*Drei listige Frauen*[85]) oder der Sarkasmus der Darstellung in die Entlarvung einer von Grund auf bösen Welt umschlägt (*Die Rache des Ehemanns*[86]; *Die Suche nach dem glücklichen Ehepaar*[87]). Einen ersten Höhepunkt gewinnt diese Tendenz zur Präsentation einer Welt der Sinnlosigkeit in den *Drei Mönchen zu Colmar* (Mitte 14. Jh.)[88], als deren Verf. sich ein Niemand nennt. Denn wo schon das ‚konventionelle' erotische Vergehen der drei Mönche nicht gerade ihre Ermordung begründen kann, ist die Steigerung in die Raserei des durch Manipulationen um den Verstand gebrachten Serientäters und die pure Zufälligkeit seines Opfers nur noch als konsequente

Auszeichnung einer ‚nihilistischen' Perspektive zu begreifen. Nicht alles, was dieser Tendenz vor allem im 15. Jh. folgt, erreicht die gedankliche Stringenz und die stilistische Qualität des ‚Niemand'; aber die Vehemenz des Zugriffs auf eine zerrissene Welt bleibt als Antrieb selbst in den aberwitzigen Bildern verdinglichter Triebe, in denen sich einige anonyme M.n (*Das Nonnenturnier*[89]; *Der verklagte Zwetzler*[90]) erschöpfen, erkennbar. Vollends zum Durchbruch kommt die Kapitulation vor der Absurdität des Weltlaufs, die beliebige Kleinigkeiten in eine Katastrophenfolge münden lassen oder so groteske wie grausige Revanchen auslösen kann, in den besten M.n des Nürnberger Büchsenmachers Hans Rosenplüt (um 1400–1460)[91], so z. B. in der *Tinte*[92], im *Wettstreit der drei Liebhaber*[93], auf andere Weise auch in der *Disputation* (AaTh 924 A: cf. → *Zeichendisput*)[94], bes. aber im *Fünfmal getöteten Pfarrer* (AaTh 1537: *Die mehrmals getötete → Leiche*)[95], wo das Opfer wieder und wieder ohne Sinn erschlagen wird, bis es am Ende als Leichnam – auch dies ohne Sinn – buchstäblich bewußtlos zurückschlägt. Die Denkanstrengung des Strickers, die die Welt zu bändigen versucht, wird abgelöst von der Demonstration ihrer nicht beherrschbaren grundsätzlichen Willkürlichkeit: der Verlust an Ordnungsoptimismus läßt den Vertreter der Ordnungsmacht Kirche, den Priester, nur noch als Objekt von Aggressionsserien zurück. Erst Hans → Sachs, der mit → Luthers Glaubensrigorismus und seinem moralkatechetischen Lehrgebäude wieder einen verläßlichen Bezugsrahmen gewinnt, führt das M. noch einmal auf seine wertorientierende Funktion zurück. Nach ihm spielt das M. als produktive literar. Gattung keine Rolle mehr.

[1] Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue. ed. G. F. Benecke/K. Lachmann. 7. Aufl. bearb. von L. Wolff. B. 1968, V. 30. – [2] Das Nibelungenlied. Nach der Ausg. von K. Bartsch ed. H. de Boor. Wiesbaden 1959, V. 1,1; weiteres cf. Düwel, K.: Werkbezeichnungen der mhd. Erzähllit. (1050–1250). Göttingen 1983. – [3] Clausen-Stolzenburg, M.: Märchen und ma. Lit.tradition. Heidelberg 1995. – [4] cf. Fischer, H.: Studien zur dt. M.ndichtung. Tübingen 1968 ([2]1983), 29–92. – [5] Heinzle, J.: M.nbegriff und Novellentheorie. In: ZfdA 107 (1978) 121–138; id.: Altes und Neues zum M.nbegriff. In: ZfdA 117 (1988) 277–296. – [6] id.: Boccaccio und die Tradition der Novelle. Zur Strukturanalyse und Gattungsbestimmung kleinepischer Formen zwischen MA. und Neuzeit. In: Wolfram-Studien 5 (1979) 41–62; id.: Vom MA. zur Neuzeit? Weiteres zum Thema ‚Boccaccio und die Tradition der Novelle'. In: Festschr. W. Haug/B. Wachinger 2. Tübingen 1992, 661–670. – [7] Haug, W.: Entwurf zu einer Theorie der ma. Kurzerzählung. In: id./Wachinger, B. (edd.): Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jh.s. Tübingen 1993, 1–36. – [8] Ziegeler, H.-J.: Erzählen im SpätMA. Mü. 1985 (mit Parallelen nach AaTh, Mot.). – [9] Müller, J. D.: Noch einmal: Maere und Novelle. In: Philol. Unters.en. Festschr. E. Stutz. Wien 1984, 289–311. – [10] Grubmüller, K.: Das Groteske im M. als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer hist. Gattungspoetik. In: Haug/Wachinger (wie not. 7) 37–54. –
[11] cf. Bausinger, H.: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967) 118–136; Ziegeler (wie not. 8) 563–569. – [12] Frosch-Freiburg, F.: Schwankmären und Fabliaux. Göppingen 1971; Ziegeler, H.-J.: Chaucer, M.n, Novellen: ‚The Tale of the Cradle'. In: Grubmüller, K./Steinhoff, H.-H./Johnson, L. P. (edd.): Kleinere Erzählformen im MA. Paderborn 1988, 9–31; Strasser, I.: Vornovellistisches Erzählen. Mhd. M.n bis zur Mitte des 14. Jh.s und altfrz. Fabliaux. Wien 1989; cf. Grubmüller 1996 (v. Ausg.n) 1019–1348 (Kommentar mit Verzeichnung der Parallelen). – [13] Fischer (wie not. 4) num. 66; cf. Grubmüller, K.: Kaiser Lucius' Tochter. Zur Vorgeschichte von Shakespeares ‚Kaufmann von Venedig'. In: Mölk, U. (ed.): Lit. und Recht. Göttingen 1996, 94–137. – [14] Fischer (wie not. 4) num. 15. – [15] Nykrog, P.: Les Fabliaux. Kop. 1957, num. 8, 9. – [16] Hier sind jeweils nur einige Eckpunkte genannt; Genaueres jeweils im Kommentar der Anthologie, cf. Grubmüller 1996 (v. Ausg.n). – [17] Fischer (wie not. 4) num. 127 k. – [18] Nykrog (wie not. 15) num. 34. – [19] Ziegeler (wie not. 8) num. 19, 20. – [20] Fischer (wie not. 4) num. 5. –
[21] Nykrog (wie not. 15) num. 43. – [22] Fischer (wie not. 4) num. 25. – [23] ibid., num. 125. – [24] ibid., num. 50. – [25] Nykrog (wie not. 15) num. 76. – [26] ibid., num. 78. – [27] Fischer (wie not. 4) num. 67 e. – [28] ibid., num. 30 f. – [29] Nykrog (wie not. 15) num. 52. – [30] ibid. –
[31] ibid., num. 53. – [32] Fischer (wie not. 4) num. 92. – [33] Nykrog (wie not. 15) num. 63. – [34] ibid., num. 10. – [35] Fischer (wie not. 4) num. 67 m. – [36] ibid., num. 43. – [37] Nach Toldo, P.: Dall'Alphabetum Narrationum. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Lit.en 117 (1906) 68–85, hier 79, not. 1. – [38] Fischer (wie not. 4) num. 113, 114. – [39] Nykrog (wie not. 15) num. 59. – [40] Fischer (wie not. 4) num. 61 b. –
[41] Hervieux 4, 311. – [42] Mihm, A.: Überlieferung und Verbreitung der M.ndichtung im SpätMA. Heidelberg 1967. – [43] Fischer (wie not. 4) num. 30 f. – [44] ibid., num. 6 (Aristoteles und Phyllis), num. 114 (Schneekind). – [45] z. B. ibid., num. 30 f (Hans Folz), num. 67 e und 67 h (Heinrich Kaufringer), num. 112 (Hans Schneeberger). – [46] ibid., num. 148. –

[47] ibid., num. 137. – [48] ibid., num. 47. – [49] ibid., num. 105 b. – [50] ibid., num. 118–120. – [51] ibid., num. 95, 4 e, 96. – [52] ibid., num. 53, 54. – [53] Mundschau, H.: Sprecher als Träger der ‚tradition vivante' in der Gattung ‚M.' Göppingen 1972. – [54] Fischer (wie not. 4) num. 128. – [55] ibid., num. 127 i. – [56] ibid., num. 127 c. – [57] ibid., num. 127 p, m. – [58] Brietzmann, F.: Die böse Frau in der dt. Lit. des MA.s. B. 1912; Londner, M.: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätma. M.ndichtung. B. 1973. – [59] Fischer (wie not. 4) num. 127 o. – [60] ibid., num. 127 k. – [61] Ragotzky, H.: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers. Tübingen 1981. – [62] Fischer (wie not. 4) num. 127 c. – [63] Niewöhner, H.: Der Sperber und verwandte mhd. Novellen. B. 1913; Rosenfeld, H.-F.: Novellenstudien. Lpz. 1927; Hufeland, K.: Die dt. Schwankdichtung des SpätMA.s. Bern 1966; Schirmer, K.-H.: Stil- und Motivunters.en zur mhd. Versnovelle. Tübingen 1969; id. (ed.): Das M. Die mhd. Versnovelle des späteren MA.s. Darmstadt 1983; Jonas, M.: Der spätma. Versschwank. Innsbruck 1987; Röcke, W.: schade und market. Zum Wandel feudaler Selbstverständigung im höfischen und schwankhaften M. des SpätMA.s. In: Sammlung – Deutung – Wertung. Festschr. W. Spiewok. Amiens 1988, 301–313; Krohn, R.: Zeugnisse des Niedergangs. Zum Wandel des Ritterbildes in der dt. M.ndichtung. In: ûf der mâze pfat. Festschr. W. Hoffmann. Göppingen 1991, 255–276. – [64] Fischer (wie not. 4) num. 139. – [65] ibid., num. 106. – [66] ibid., num. 73 b. – [67] ibid., num. 38. – [68] Ortmann, C./Ragotzky, H.: Zur Funktion exemplarischer triuwe-Beweise in Minne-M.n. In: Grubmüller u. a. (wie not. 12) 89–109. – [69] Fischer (wie not. 4) num. 53, 54. – [70] ibid., num. 101. – [71] ibid., num. 6. – [72] ibid., num. 84. – [73] ibid., num. 82. – [74] ibid., num. 56. – [75] ibid., num. 125. – [76] ibid., num. 64. – [77] ibid., num. 43. – [78] ibid., 101–115. – [79] ibid., num. 30 c, g, s. – [80] ibid., num. 143. – [81] ibid., num. 26. – [82] ibid., num. 98. – [83] ibid., num. 73 a. – [84] ibid., num. 67 i. – [85] ibid., num. 67 e. – [86] ibid., num. 67 k. – [87] ibid., num. 67 m. – [88] ibid., num. 92. – [89] ibid., num. 93. – [90] ibid., num. 148. – [91] Reichel, J.: Leben und Lit. im spätma. Nürnberg. Der Spruchdichter Hans Rosenplüt. Stg. 1985; Glier, I.: Hans Rosenplüt als M.ndichter. In: Grubmüller u. a. (wie not. 12) 137–149. – [92] Fischer (wie not. 4) num. 105 i. – [93] ibid., num. 105 k. – [94] ibid., num. 105 c. – [95] ibid., num. 105 f.

Ausg.n: Hagen, F. H. von der (ed.): Gesammtabenteuer. Hundert altdt. Erzählungen 1–3. Stg./Tübingen 1850. – Niewöhner, H. (ed.): Neues Gesamtabenteuer 1. (B. 1937) 2. Aufl. ed. W. Simon. Dublin/Zürich 1967. – Fischer, H. (ed.): Der Stricker. Verserzählungen 1–2. Tübingen (1960) [4]1979/[3]1984. – id. (ed.): Hans Folz. Die Reimpaarsprüche. Mü. 1961. – id. (ed.): Die dt. M.ndichtung des 15. Jh.s. Mü. 1966. – id.: Die schönsten Schwankerzählungen des dt. MA.s. Mü. 1967. – Pretzel, U.: Dt. Erzählungen des MA.s. Mü. 1971. – Sappler, P. (ed.): Heinrich Kaufringer. Werke. Tübingen 1972. – Spiewok, W.: Altdt. Decamerone. B. (1982) [2]1984. – Ehrismann, O.: Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mhd./Neuhochdt. Stg. 1992. – Grubmüller, K. (ed.): Novellistik des MA.s. M.ndichtung. Ffm. 1996.

Göttingen Klaus Grubmüller

Margarete, Hl., hist. nicht nachweisbare Märtyrerjungfrau aus Antiochia (Fest 20. Juli; in der Ostkirche Marina, Fest 17. Juli), soll wie viele andere christl. → Märtyrer auf Veranlassung Diokletians um 305 hingerichtet worden sein. Sie ist als Patronin des Nährstands, d. h. der Frauen und der Bauern, neben → Barbara, der Patronin des Wehrstands, und → Katharina von Alexandrien, der Patronin des Lehrstands, eine der drei Hauptjungfrauen, zählt zu den → Vierzehn Nothelfern und stellt eine der bekanntesten Heiligenfiguren überhaupt dar.

Die M.nlegende in ihrer voll ausgebildeten Form umfaßt folgende Elemente:

Vom heidnischen Vater verstoßen, lebt M. bei ihrer Amme. Als sie eines Tages Schafe hütet, wird die Fünfzehnjährige von Olibrius entdeckt, einem als Christenverfolger berüchtigten Präfekten, der sie wegen ihrer Schönheit zur Frau bzw. Konkubine begehrt und festnehmen läßt. Da sich M. während des Verhörs trotz wiederholter Foltern standhaft weigert, ihrem Glauben abzuschwören, und ihre → Keuschheit verteidigt, wird sie ins Gefängnis geworfen. Dort besiegt sie durch das Zeichen des → Kreuzes den Satan (→ Teufel) in → Drachengestalt und zwingt danach dessen schwarzen Bruder, ihr die Umtriebe seines Geschlechts vom Engelssturz (→ Luzifer) über → Salomos Verbannung der bösen Geister in ein geschlossenes Gefäß (cf. AaTh 331: → *Geist im Glas*) und die erneute Öffnung des Gefäßes bis in die Erzählgegenwart zu bekennen. Am nächsten Tag setzt Olibrius das von immer grausameren Foltern (meist Verbrennungs- und Ertränkungsversuchen) unterbrochene Verhör fort, bis er M. schließlich wutentbrannt enthaupten läßt. Taubenerscheinungen und Engelsgesänge ziehen Massenbekehrungen nach sich; auch der heidnische Henker wird Christ. Noch vor der Bestattung der Leiche ereignen sich die ersten postumen → Wunderheilungen.

Morphologisch steht die M.nlegende in der Tradition der ‚klassischen' Märtyrergeschichten (cf. → Hagiographie). Hier hat sich schon seit der Spätantike eine Grundform mit den drei Elementen Verhör, → Gefangenschaft und → Hinrichtung konstituiert, die aus den → *Acta martyrum* mit ihrer protokollhaften Wiedergabe von Verhör und Todesurteil narrativ entfaltet wurde. Auf späteren Entstehungs- bzw. Bearb.sstufen werden nicht nur die zur Hinrichtung führenden Elemente Verhör und Haft wiederholt und variiert[1], sondern um die Elemente → Folter, → Wunder und → Bekehrung sowie eine Vorgeschichte (Skizzierung des Verhaftungsgrundes) und eine Nachgeschichte (Leichenbestattung, Bekehrung des Henkers) ergänzt[2].

Darüber hinaus weist die Geschichte der M. ebenfalls jene Merkmale auf, die speziell für die (Jung-)Frauen (cf. → Jungfrau, Jungfernschaft) unter den Märtyrerfiguren typisch sind: Das gilt zum einen für die bes. Form von Folter, die hier in der den körperlichen Schmerz noch übersteigenden Demütigung besteht, sich in aller Öffentlichkeit → nackt ausziehen und den begehrlichen Blicken des Richters aussetzen zu müssen. Zum anderen ist bei M. und den anderen Märtyrerinnen als geschlechtsspezifische Zusatzmotivation für Verhaftung und Folterung der Haß eines abgewiesenen Bewerbers und/oder der des eigenen Vaters charakteristisch, dessen patriarchalischem, ja inzestuösem Zugriff (cf. hier vor allem Barbara; → Inzest) sich die Tochter durch Jungfräulichkeit entzieht.

Als charakteristisches Merkmal, das die Geschichte der M. von den anderen, morphologisch eng verwandten Geschichten abhebt, verbleibt somit der Sieg über den Teufel, insbesondere beim Drachenkampf während des zentralen Kerkeraufenthalts. Der Drache hat sich denn auch zum Attribut dieser Heiligen verfestigt, und über die Jh.e hinweg konzentrieren sich die bildlichen Darstellungen auf das Motiv der über den Drachen triumphierenden M.[3], obwohl schon → Jacobus de Voragine in seiner → *Legenda aurea* (Kap. 93) den Drachenkampf als apokryph kritisierte[4]. So läßt sich M. als weibliches Pendant zum berühmten Drachentöter → Georg betrachten, mit dem signifikanten Unterschied, daß sie als (Jung-) Frau den Drachen nicht durch einen Schwerthieb, sondern von innen zerstört, nachdem das Untier sie verschlungen hat. Mit der Tatsache, daß sie der Legende gemäß aus dem Bauch des Drachen bzw., wie es vielfach heißt, durch den Uterus hindurch[5] unversehrt wieder ans Tageslicht heraustritt, hängt die Zuweisung des Patronats für gebärende Frauen zusammen, das M. zur → Hebamme und auch zur Helferin gegen → Unfruchtbarkeit macht. In Bräuchen, deren Spektrum von der Kerzen- und Geldspende zu Ehren der Heiligen über den M.ngürtel bis hin zur Opferung von getrockneter Nabelschnur reicht[6], verbinden sich kirchlich etablierte Gepflogenheiten mit archaischen Fruchtbarkeitsritualen. Ähnliches gilt für den bäuerlichen Bereich[7], wo man M. als Wetterfrau und u. a. als Beschützerin der Kulturen vor dem Walddrachen betrachtete. Das Patronat für diese wichtigen Lebensbereiche hat wesentlichen Anteil an M.s Popularität. Der Bekanntheitsgrad der Märtyrerjungfrau Juliana (Fest 16. Febr.) bleibt weit dahinter zurück, obwohl ihre Legende mit der M.s streckenweise fast identisch ist.

Die schriftl. überlieferten volkssprachlichen M.nlegenden fußen im gesamten Bereich der Westkirche größtenteils auf der lat. Fassung des *Pseudo-Theotimus* (10. Jh.), benannt nach dem angeblichen Verf. und Augenzeugen, die sich gegenüber den anderen Quellen als Standardvorlage durchsetzte[8]. Diese Version war wegen ihrer ausgeprägten liturgischen Stilisierung des Geschehens als ‚offizielle' Legende im Kommunikations- und Funktionsbereich der Latinität bes. geeignet – nicht von ungefähr liegt sie auch dem M.kapitel der wirkungsmächtigen *Legenda aurea* zugrunde.

Angesichts der Fülle von Texten vor allem seit dem 12./13. Jh.[9] sind hier nur einige charakteristische Beispiele aus dem dt. Sprachraum herausgegriffen, um die Rezeptionsbreite zu illustrieren.

Die mhd. Versfassung Wetzels von Bernau[10], die *Wallersteiner M.nlegende*[11], die Hartwigs von dem Hage[12] und die sog. *Marter der hl. M.*[13] sind im Laufe des 13. Jh.s entstanden[14]. Eine jede von ihnen setzt verschiedene Akzente, wenngleich sich die beiden ersten Fassungen dadurch enger zusammenschließen, daß sie von (höfischen) Laien für ein (höfisches) Laienpublikum geschrieben wurden, und die beiden letzteren dadurch, daß sie von Geistlichen stammen[15]. Wetzel und der Wallersteiner Verf. zeu-

gen von einer interlaikalen Aneignung der lat. Quelle, indem sie etwa das im geistlichen Kontext per se sündenträchtige sexuelle Begehren des Olibrius zur höfischen Minne uminterpretieren, so daß die Feindschaft des Präfekten gegenüber der konsequenten Jungfrau wie das Resultat gekränkter Eitelkeit erscheint, hinter dem die theol. Differenzen zurücktreten. Die beiden Geistlichen hingegen zielen auf eine katechetisch-didaktische Instrumentalisierung der Legende ab. Hartwig fügt in diesem Sinn nicht nur Exkurse über die unendliche Vaterschaft Gottes, den rechten Umgang mit dem Tod etc. ein, sondern hebt (eventuell im Hinblick auf ein frauenklösterliches Publikum) bes. den Aspekt der Jungfräulichkeit hervor. Der Verf. der *Marter* gestaltet statt dessen, vermutlich zum Zweck des Vortrags bei der öffentlichen Predigt, das Geschehen dynamisch, um als abschreckendes Beispiel die Unkeuschheit des Olibrius im Kontrast zu M. zu geißeln.

Im Spätmittelalter wird aufgrund bildungs- und frömmigkeitsgeschichtlicher Veränderungen ein noch breiteres Diskursspektrum greifbar. So stehen neben der in gelehrter Prosa abgefaßten, von hohem theol. Niveau, spiritueller Konzentration und identifikatorischem Nachvollzug zeugenden M.nlegende aus dem *Buch von den heiligen Mägden und Frauen* (um 1460) der zisterziens. Lesemeisterin Regula[16] die M.nbüchlein, billige Massenprodukte aus der Frühdruckzeit[17], bei denen die verharmlosend erzählte Legende im Sinn einer Heilsapotheke hinter den je nach den Wehenintervallen längeren oder kürzeren Gebeten um eine gute Geburt zurücktritt. Auch in den z. T. sehr erfolgreichen Legendaren wie *Der Heiligen Leben* (Wende 14./15. Jh.), die zunehmend in Konkurrenz zu den Einzellegenden treten[18], bleibt nur eine Erwartung konkreter Hilfe durch die ‚lieb ivnkfrav' übrig, die durch einen in die Legende selbst projizierten Automatismus der Gebetserhörung gestützt wird.

Von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart hinein haben sich zunehmend diese sog. naiven (in Wirklichkeit aber nicht selten durchaus kalkuliert ‚einfachen') Legendarlegenden und Büchlein zum Klischee der Legende schlechthin verfestigt, obwohl es sich hier nur um einen bestimmten Funktionstyp handelt, der zwar verbreitet, aber, wie nicht nur das Beispiel von Regulas M.nlegende zeigt, auch im Spätmittelalter keineswegs allein vorherrschend war[19]. Diese Verfestigung resultiert nicht aus der protestant. Polemik gegen die ‚papistisch-heidnischen Ammenmärchen' allein (‚M. ist Juno, die hilft in kindesnötten')[20], sondern ist konfessionsunabhängiges Symptom eines gewandelten, empirisch-faktenbezogenen statt bildhaft-symbolischen Wahrheitsverständnisses. So kann man, wenngleich eine systematische Erfassung bezeichnenderweise fehlt, für die Moderne feststellen, daß sich auch die Geschichte der M., die ehemals in allen sozialen Schichten lebendig war und dementsprechend vielgestaltig vermittelt wurde, allg. auf das Niveau von Volksbüchlein zurückgezogen hat[21].

[1] cf. Feistner, E.: Hist. Typologie der dt. Heiligenlegende des MA.s von der Mitte des 12. Jh.s bis zur Reformation. Wiesbaden 1995, 26 sq. – [2] ibid., 27–32. – [3] cf. Künstle, K.: Ikonographie der christl. Kunst 2. Fbg 1926, 421–425; Kimpel, S.: Margareta (Marina) von Antiochien. In: LCI 7 (1974) 494–500; zum M.nzyklus cf. Stones, M. A.: Le Ms. Troyes 1905, le recueil et ses enluminures. In: Wace: La Vie de St. M. ed. H.-E. Keller. Tübingen 1990, 185–333. – [4] Legenda aurea/Graesse, 401. – [5] cf. Mombritius, B.: Sanctuarium 2. P. 1910 (Nachdr. Hildesheim 1978), 192. – [6] cf. Sartori, P.: M., hl. In: HDA 5 (1932/33) 1634–1638. – [7] cf. Hay, W.: Volkstümliche Heiligentage. Trier 1932, 152–156; Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. ed. G. Schreiber. Innsbruck 1959, 26, 40, 50 sq. u. ö. – [8] Kritische Ausg. fehlt; am leichtesten zugänglich ist der Text in der Ausg. des Sanctuarium, cf. Mombritius (wie not. 5) 190–196. – [9] Williams-Krapp, W.: Margareta von Antiochien. In: Verflex. 5 ([2]1985) 1239–1247; Andel, G. van den: Die Margaretalegende in ihren ma. Versionen. Groningen 1933; Feistner (wie not. 1) Reg.; Vogt, F.: Über die M.nlegenden. In: Beitr.e zur dt. Sprache und Lit. 1 (1874) 263–287; cf. auch Keller (wie not. 3); Orywall, I.: Die alt- und mittelfrz. Prosafassungen der M.nlegende. Diss. Köln 1968; Wolpers, T.: Die engl. Heiligenlegende des MA.s. Tübingen 1964, Reg. s. v. Margareta. – [10] van den Andel (wie not. 9) 121–162. –
[11] Bartsch, K. (ed.): Wetzels hl. M. In: Germanistische Studien 1 (1872) 1–30 (Fehlzuschreibung). – [12] Schmitz, W. (ed.): Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Göppingen 1976, 259–304. – [13] Haupt, M. (ed.). Die Marter der hl. M. In: ZfdA 1 (1841) 151–193. – [14] Zur Datierung und Interpretation cf. Feistner (wie not. 1) 91–116. – [15] Zu den kommunikationstheoretischen Prämissen cf. ead.: Bausteine zu einer Übers.stypologie im Bezugssystem von Funktions- und Rezeptionsgeschichte der ma. Heiligenlegende. In: Übersetzen im MA. ed. J. Heinzle/L. P. Johnson/G. Vollmann-Profe. B. 1996, 171–184. – [16] ead. (wie not. 1) 292–306. – [17] ibid., 311–324; cf. auch Corsten, S.: Ulrich Zells dt.sprachige Drucke. In: Gutenberg-Jb. (1965) 110–117; Geldner, F.: Die dt. Inkunabeldrucker 1.

Stg. 1968, 87–89, 103. – [18] cf. zusammenfassend Williams-Krapp, W.: Die dt. und ndl. Legendare des SpätMA.s. Tübingen 1986, 347–376. – [19] cf. Feistner (wie not. 1) 325–353. – [20] Brückner, 148; Luther selbst ließ die M.nlegende zumindest als Exempelerzählung ohne hist. Wert noch gelten, cf. ibid., 528–531. –
[21] cf. Schenda, R.: Tausend frz. Volksbüchlein aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 9 (1969) 779–952, hier num. 555; Morin, A.: Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes. Genf 1974, num. 1175 sq.; cf. auch Bollème, G.: Religion du texte et texte religieux. Une vie de saint dans la Bibliothèque bleue. In: Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. ed. J.-C. Schmitt. P. 1983, 65–75.

Augsburg Edith Feistner

Marguerite de Navarre (M. d'Angoulême), * Angoulême 1492, † Odos (bei Bigorre in den Pyrenäen) 1549, Autorin der frz. Novellensammlung *Heptaméron*. M. war Schwester und Vertraute des frz. Königs Franz I. (1494–1547)[1]. In erster Ehe heiratete sie 1509 den Herzog Charles d'Alençon, in zweiter 1527 Henri d'Albret, König von Navarra. Sie war eine der gebildetsten Frauen ihrer Zeit, und ihr Hof galt als ein Zentrum des Humanismus in Frankreich. Selbst als ihr Bruder ihre Sympathien für die Reformation nicht mehr teilte, hielt sie ihre schützende Hand über protestant. Humanisten (Jacques Lefèvre d'Etaples, Robert Estienne) und förderte Schriftsteller wie Bonaventure → Des Périers, Clément Marot und François → Rabelais, der ihr den 3. Teil seines *Gargantua und Pantagruel* (*Le tiers Livre*. P. 1546) widmete. Neben ihrem berühmtesten Werk, dem *Heptaméron*, schrieb M. de N. eine Reihe von Theaterstücken, Gedichten und kleineren religiösen Werken.

M.s ursprünglich in Anlehnung an → Boccaccios *Decameron* als ‚Zehntagewerk' geplante Novellensammlung wurde postum von Claude Gruget unter dem Titel *Heptaméron* ([Siebentagewerk]. P. 1559) publiziert, da bis zum Tod der Verfasserin lediglich etwas über 70 Novellen[2] vorlagen, die sie vermutlich ab 1540 verfaßt hatte. Eine erste, unvollständige und fehlerhafte Veröff. u. d. T. *Histoire des amans fortunez* (P. 1558) war zuvor von Pierre → Boaistuau besorgt worden. M. stellt sich mit ihrer unter Phantasienamen bzw. Anagrammen verschlüsselten Erzählerschar aus hist. belegbaren Persönlichkeiten – darunter sie selbst als Parlamente, ihr zweiter Gatte unter dem Namen Hircan und ihre Mutter als Oisille – in die ausdrückliche Nachfolge von Boccaccios *Decameron*, das nach einer ersten frz. Übers. (1414–17 von Laurent de Premierfait) auf ihre Veranlassung hin 1544 durch Antoine Le Maçon neu übersetzt worden war[3]. M. weist im Vorwort mehrfach auf ihr Vorbild hin, von dem sie sich nur hinsichtlich der Wahrhaftigkeit unterscheiden möchte. Aus diesem Grund kommen einerseits Schriftsteller als Mitglieder der Erzählerrunde nicht in Frage; andererseits wollte M. mit ihren Geschichten nicht nur moralisieren, sondern auch unterhalten. Jedoch hat sie aufgrund ihrer an höfische Ideale angelehnten Liebesauffassung des ‚parfaict amour' einen ausgeprägten Hang zur Idealisierung und zum Romanhaften (num. 10, 26, 70).

M. hat sich bes. Mühe gegeben, authentische Stoffe zu erzählen: Die Geschichte von Lorenzaccio (num. 12) hat sie vermutlich aus dem Munde eines ital. Zeitzeugen; einmal taucht sie selbst auf (num. 4), einmal ihre Schwester (num. 22) und ihr Bruder (num. 25). Auch andere Geschichten erscheinen hist. gesichert (num. 1, 17, 21, 40). Dennoch ist es bei einer literar. gebildeten Autorin und der Begrenztheit der Themen nicht verwunderlich, daß sich bewußt oder unbewußt Parallelen zu vorherigen Erzählern finden. Als Fazit der Kontroversen zwischen P. → Toldo[4], der möglichst viele ital. Quellen ermittelt sehen wollte, und G. → Paris[5], der im Gegenteil für die heimische Tradition plädierte, kann man festhalten, daß – abgesehen von einigen ‚diskreten Anleihen' bei den → *Cent nouvelles nouvelles* – lediglich für ein halbes Dutzend der Novellen sichere literar. Vorlagen ermittelt werden konnten[6].

Die letzte Erzählung des 7. Tages (num. 70) ist eine novellistisch umgestaltete[7] Fassung der von der Erzählerin Oisille selbst als Quelle genannten altfrz. höfischen Dichtung → *Châtelaine de Vergi*. Drei Erzählungen beruhen auf Fabliaux: num. 8 auf dem *Meunier d'Arleux*[8] bzw. auf einer Erzählung der *Cent nouvelles nouvelles* (num. 9), in der der Ehemann sich unabsichtlich selbst zum Hahnrei macht, indem er seinen Freund mit seiner vermeintlichen Dienerin schlafen läßt (Mot. K 1843.2, K 1544); num. 34 auf

Estula[9]; num. 47 auf dem *Lai de l'épervier*[10]. Von zwei Erzählungen über großherzige Frauen, die durch Selbstverleugnung ihren untreuen Ehemann wiedergewinnen, wird num. 37 mit dem *Livre du Chevalier de la Tour Landry*[11], num. 38 mit den *Colloquia* des → Erasmus von Rotterdam in Verbindung gebracht[12].

M. hat die Gattung der Novellensammlung selbständig an ihre Zeit und ihre ideologischen Bedürfnisse adaptiert. Rahmen und Gestalt des *Decameron* lieferten ihr dabei zwar die Vorlage, manche von dessen wesentlichen Implikationen hat sie allerdings nicht übernommen[13].

Die Rahmenerzählung berichtet davon, wie frz. Adlige in den Pyrenäen von sintflutartigen Regenfällen überrascht werden, die ihnen den Heimweg versperren. Während manche sichere Umwege wählen, treffen sich einige weniger Vorsichtige nach lebensgefährlichen Abenteuern in einem Kloster. Um die Langeweile bis zur Fertigstellung einer neuen Brücke zu vertreiben, sollen die eingeplanten zehn Tage außer mit zahlreichen religiösen Übungen mit Novellenerzählen ausgefüllt werden.

Im Gegensatz zur Situation des *Decameron* besitzt die hocharistokratische Erzählergemeinschaft bereits alle Machtmittel, um die von ihr als richtig erkannten Wertmaßstäbe durchzusetzen, sie braucht sich nicht erst im Akt des Erzählens über sie zu verständigen. Die ausführlichen Diskussionen sind mehr oder minder Scheingefechte, die zur Bestätigung der von vornherein feststehenden sozialen, religiösen[14] und neuplatonischen[15] Werte dienen. Die lockeren Schwänke dienen nicht wie bei Boccaccio der Verständigung über eine ‚natürliche' Sexualität oder über in Bewegung geratene soziale und moralische Maßstäbe, sondern sie fungieren als kontrastive Exempla[16] zu den höfischen Vorstellungen von einer gottgewollten sozialen Ordnung und einem ‚parfaict amour'.

Der Wandel der Tugendauffassung und damit des Bildes von der Frau läßt sich an der Ausgestaltung der traditionellen Dreiecksgeschichten (→ Ehebruchschwänke) ablesen[17]. Einerseits leben die nicht näher individualisierten Frauen der misogynen ma. Fabliaux noch in manchen Novellen M.s als ‚einpolige' Triebwesen weiter[18]: Die Frau hält ihrem unzeitig heimkehrenden einäugigen Ehemann das gesunde Auge zu, angeblich um zu prüfen, ob ihr Traum von einer Heilung des blinden Auges wahr geworden sei (num. 6; AaTh 1419 C: *Der einäugige → Ehemann*); ähnlich vergnügt sich eine spröde Angebetete mit einem widerwärtigen Menschen (num. 15, 20; Mot. T 232.2). Entsprechend brutal fallen auch die für die ehebrecherische Frau vorgesehenen Strafen aus: Sie wird mit dem Skelett des Geliebten eingesperrt (num. 32; Mot. Q 478.1.3) und muß aus seiner Hirnschale trinken (Mot. Q 478.1.2), sie wird mit Salat vergiftet (num. 36; Mot. Q 418.1). Andererseits stellt M. zahlreiche tugendhafte Frauen vor (num. 2, 5, 13, 22, 42), die z. T. den ‚Krieg zwischen der Liebe und der Ehre' durch ihren rechtzeitigen Tod zu Gunsten der Tugend entscheiden (num. 26). Florida entstellt ihr Gesicht, um ihre bedrohte Tugend zu retten (num. 10; cf. AaTh 706 B: *Die keusche → Nonne*[19]). Die männlichen ‚parfaicts amis' zeichnen sich durch entsagungsvolle Liebe aus (num. 9, ähnlich num. 50) bzw. gehen ins Kloster (num. 19). Der tugendhafte Elisor gesteht der Königin seine Liebe nur indirekt in einem Spiegel (num. 24; Mot. T 57.1, T 91.6.1.1), um sich dann klaglos wegschicken zu lassen. Sieben Jahre entsagungsvoller Liebe werden wenigstens durch einen Handschuh-Fetisch belohnt (num. 57).

Von solchen Geschichten, die mit ihren Seelendramen und an die → Traktatliteratur (etwa das M. bekannte *Libro del cortegiano* Baldassare Castigliones) erinnernden, ausufernden Diskussionen über die Bewertung des Erzählten schon auf die Moralisten und die romans d'analyse[20] hinweisen, werden die traditionellen Novellen, die doch die Mehrzahl bilden, leicht in den Hintergrund gedrängt. Die Erzählungen über lüsterne Mönche (num. 5: von bedrängter Frau auf Insel ausgesetzt; num. 11: Zweideutigkeiten in der Predigt; num. 23: getäuschte Ehefrau, Mot. K 1311.0.1; num. 46: verführtes Mädchen, Mot. K 1354.3.1) und ihre brutale Bestrafung (num. 31: Kloster niedergebrannt, Mot. Q 414.0.3.1; num. 48: zwei Mönchen werden wegen erschlichenen Beischlafs Arme und Beine abgeschnitten, Mot. Q 451.1.5) erfreuen sich auch bei der protestant. beeinflußten Erzählergemeinschaft nach wie vor großer Beliebtheit; Oisille dagegen fühlt sich von ihnen gelangweilt und angeekelt. Auch → Inzest-Geschichten fehlen nicht (num. 33: inzestuöser Pfarrer; doppelter Inzest mit

Mutter und Tochter bzw. Schwester, AaTh 933: → *Gregorius*).

Die *Novelle* (1553/54) von M.s Zeitgenossen Matteo → Bandello, der ab 1541 im südfrz. Agen im Exil lebte, weisen einige stoffliche Parallelen zum *Heptaméron* auf. Da Bandello selbst zweimal M. als Quelle angibt (2, 24; 2, 35) wird man kaum von einem umgekehrten Einfluß ausgehen können. Allein von 1559 bis 1598 erlebte das *Heptaméron* 12 Aufl.n. Es wurde von zahlreichen Erzählern des 16. Jh.s als Stofflieferant benutzt, u. a. von Henri Estienne, → Philippe de Vigneulles, Jacques Yver, Bénigne Poissenot. Über eine engl. Teilübersetzung (1597) wurde das *Heptaméron* früh auch im ags. Raum rezipiert[21].

[1] allg. cf. Livingston, C.: The Heptaméron des nouvelles of M. de N. A Study of Nouvelles 28, 34, 52 and 62. In: Romanic Review 14 (1923) 97–118; Redenbacher, F.: Die Novellistik der frz. Hochrenaissance. In: Zs. für frz. Sprache und Lit. 49 (1926) 1–72; Jourda, P.: M. d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de N. (1492–1549). t. 1–2. P. 1930 (Nachdr. Genf 1978); Telle, E. V.: L'Œuvre de M. d'Angoulême, reine de N. et la Querelle des femmes. Toulouse 1937; Febvre, L.: Autour de l'Heptaméron. P. 1944 (Nachdr. 1971); Tetel, M.: M.'s Heptaméron. Durham 1973; Brockmeier, P.: Lust und Herrschaft. Stg. 1972, 54–82; id.: Aristokratische Händler und käufliche Adlige [1969]. In: Die rom. Novelle. ed. W. Eibel. Darmstadt 1977, 111–139; Wetzel, H. H.: Die rom. Novelle bis Cervantes. Stg. 1977; Mathieu-Castellani, G.: La Conversation conteuse. Les nouvelles de M. P. 1992; Clive, H. P.: M. de N. An Annotated Bibliography. L. 1983. – [2] Die Ausg. von P. Jourda (1965; v. Ausg.n) druckt zu den 72 Novellen im Anh. weitere vier Novellen ab, die die beiden ersten Ausg.n (1558 und 1559) nicht gemeinsam haben, daneben noch ein in zwei Mss. gefundenes Fragment. – [3] Kasprzyk, K.: La Matière traditionnelle et sa fonction dans l'Heptaméron: de l'idéal à la réalité. In: Mélanges de littérature comparée et de philologie. Festschr. M. Brahmer. W. 1967, 257–264; Saulnier, V. L.: Martin Pontus et M. de N. La Réforme lyonnaise et les sources de l'Heptaméron. In: Bibl. d'Humanisme et Renaissance 21 (1959) 577–594. – [4] Toldo, P.: Contributo allo studio della novella francese del XV e XVI secolo. Rom 1895, 69–82. – [5] Paris, G.: La Nouvelle en France au XV[e] et XVI[e] siècles. In: J. des savants 60 (1895) 289–303, 342–361, hier 342–350. – [6] cf. Jourda 1965 (v. Ausg.n) XXXII. – [7] cf. Wetzel, H. H.: Märchenmotive in den frz. Novellenslgen der Renaissance. B. 1974, 77–97. – [8] Montaiglon, A. de/Raynaud, G. (edd.): Recueil général et complet des fabliaux des XIII[e] et XIV[e] siècles 1–6. P. 1872–90, hier t. 2, num. 31. – [9] ibid. 1, num. 220. – [10] ibid. 5, num. 43. – [11] Eckrich, H. M.: An Edition of Le Livre du Chevalier de la Tour Landry [...]. N. Y. 1970, num. 15. – [12] Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schr. 6. ed. W. Welzig. Darmstadt 1967, 164; cf. Telle, E. V.: Une autre Source de la nouvelle 38 de l'Heptaméron. In: Romanic Review 25 (1934) 375–377. – [13] Dagegen Baehr, R.: M. de N. und Boccaccio. Tradition und Selbständigkeit im Heptaméron. In: Sprachkunst 10 (1979) 5–23. – [14] Lebègue, R.: L'Heptaméron, un attrape-mondains. In: De Ronsard à Breton. Festschr. M. Raymond. P. 1967, 35–41; id.: Les Sources de l'Heptaméron et la pensée de M. de N. In: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1956) 466–472. – [15] Lajarte, P. de: L'Heptaméron et le ficinisme. Rapports d'un texte et d'une idéologie. In: Revue des sciences humaines 37 (1972) 339–371. – [16] cf. Redenbacher, F.: Die Novellistik der frz. Hochrenaissance. In: Zs. für frz. Sprache und Lit. 49 (1926) 1–72, hier 44 (betont, daß M.s Novelle „wieder zum exemplum mit didaktischer und erbaulicher Tendenz" wird); cf. auch Stanley Benfell, V.: Exemplarity and the Interpretive Frame in M. de N.'s Heptaméron. In: J. of the Rocky Mountains Medieval and Renaissance Assoc. 11 (1990) 49–77, hier 49. – [17] Olsen, M.: Les Transformations du triangle érotique. Kop. 1976, 152–182. – [18] Neuschäfer, H.-J.: Die Wandlung der Tugendauffassung. Zur Ehebruchsgeschichte bei M. de N., Cervantes und Mme de Lafayette. In: id.: Boccaccio und der Beginn der Novelle. Mü. 1969 (Nachdr. 1983), 136–143. – [19] Jourda, P.: La dixième Nouvelle de l'Heptaméron. In: Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature. Festschr. J. Vianey. P. 1934, 127–131; Tétel, M.: Une Réévaluation de la dixième nouvelle de l'Heptaméron. In: Neuphilol. Mittlgen 72 (1971) 563–569. – [20] cf. Krömer, W.: Die Struktur der Novelle in M. de N.s Heptaméron. In: Romanistisches Jb. 18 (1967) 67–88, hier 79. – [21] Wilson, F. P.: The English Jestbooks of the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. In: Huntington Library Quart. 2 (1938/39) 121–158, hier 140.

Ausg.n und Übers.en: L'Heptaméron. ed. M. François. P. 1943 (Nachdr. in: Conteurs français du XVIe siècle. ed. P. Jourda. P. 1965, 699–1131). – Das Heptameron. Übers. W. Widmer. Mü. 1960. – Sckommodau, H.: Margarete von Navarra: Petit Œuvre dévot et contemplatif. neued. und Versuch einer Erklärung. Ffm. 1960. – Heptaméron. ed. S. de Reyff. P. 1982. – Heptaméron 1. ed. R. Salminen. Hels. 1991.

Regensburg Hermann H. Wetzel

Mari → Tscheremissen

Maria siehe Nachtrag

Maria Aegyptiaca (Fest: Ostkirche 1. April, röm.-kathol. Kirche 2. April), zentrale ma. Verkörperung des Topos der reuigen Sünderin aus dem Umkreis der Wüstenväterliteratur (cf. → *Vitae patrum*). Die im 7. Jh. verfaßte griech. Vita wurde wahrscheinlich fälschlich Sophronius, Patriarch von Jerusalem (634–638), zugeschrieben[1]; Vorformen finden sich in Erzählungen des Kyrill von Jerusalem (2. Hälfte 4. Jh.)[2] und des → Johannes Moschos (2. Hälfte 6. Jh.)[3].

Legende (nach der → *Legenda aurea*[4]): Der Abt Zosimas sucht in der Wüste größere Vollkommenheit. Er trifft eine → Einsiedlerin, die schon so lange in der Wüste lebt, daß ihre → Kleider zerfallen sind. Sie begegnet ihm anfänglich wegen ihrer → Nacktheit mit Scheu. Als sie betet, schwebt sie aufgrund ihrer Heiligkeit über dem Boden (→ Schweben). Auf Bitten des Zosimas erzählt sie ihm ihr Leben: Sie entstammt einer reichen christl. Familie aus Ägypten und kam mit zwölf Jahren nach Alexandria, wo sie 17 Jahre als Hure lebte (→ Prostitution). Als sie während einer Pilgerreise in Jerusalem an der Feier der Kreuzerhöhung teilnehmen wollte, hinderte eine unsichtbare Macht sie am Betreten der Kirche. Da erkannte sie ihre unermeßlichen → Sünden, betete zu Maria und gelobte, bis zu ihrem Tod → Buße zu tun. Danach verließ sie Jerusalem, überquerte den Jordan und lebte fortan in der Wüste. In den seither vergangenen 47 Jahren hat sie sich von drei mitgenommenen Broten ernährt; seit 30 Jahren hat sie ihre fleischlichen Gelüste besiegt.

Nachdem sie ihre Erzählung beendet hat, erhält sie auf ihre Bitte von Zosimas die Kommunion. Als er am Gründonnerstag des folgenden Jahres kommt, schreitet sie ihm über das Wasser des Jordans entgegen (cf. AaTh 827: → *Heiligkeit geht über Wasser*). Wiederum ein Jahr später findet er sie am Ort ihres ersten Zusammentreffens tot vor. Eine Schrift im Sand teilt ihm mit, daß er sie beerdigen solle. Zosimas merkt, daß sie bereits vor einem Jahr gestorben ist, nachdem sie die normalerweise 30 Tagesmärsche betragende Entfernung vom Jordan in einer Stunde überwunden hatte. Mit Hilfe eines → Löwen gräbt er ihr → Grab.

Der byzant. Legende, die den Bericht über das Asketenleben mit hagiographischen Wundermotiven verbindet, war ein rascher Erfolg beschieden. Im Orient führte → Johannes Damaszenus (gest. Mitte 8. Jh.) sie bei der Bekämpfung der Ikonoklasten als Beispiel an[5], eine Argumentation, die auch im Konzil von Nicäa (792) aufgegriffen wurde. Armen., äthiop., georg., slav., syr. und (christl.-)türk. Versionen bezeugen die Verbreitung der Legende in der orthodoxen Kirche, die sich jedoch in der Westkirche am stärksten entwickelte. Nach zweifelhafter Tradition brachte Papst Hormisdas Anfang des 6. Jh.s Reliquien der M. A. nach Rom, die zwischen verschiedenen röm. Heiligtümern und der Kirche von Tournai aufgeteilt wurden. Die griech. Erzählung wurde mindestens zweimal ins Lateinische übersetzt: Die erste anonyme Übertragung, die vielleicht aus dem 7. Jh. stammt, verbreitete sich vor allem im Süden Europas[6], die zweite, die → Paulus Diaconus Karl dem Kahlen widmete[7], eher in Nordeuropa. Aus dieser Zeit stammt wahrscheinlich die erste M. A. geweihte Kirche in Rom. Poetische Versionen der Vita stammen von Flodoard (10. Jh.)[8] und Hildebert von Lavardin (1056–1133)[9]. Im 13. Jh. verfaßte → Vincent de Beauvais eine neue Sophronios-Übers.[10], → Jacobus de Voragine führte in der *Legenda aurea*[11] eine Kurzfassung an. Der Übergang in die Volkssprachen (alt- und mittelengl., frz., dt., ndl., altnord., ital., port.[12]) bewirkte die große Verbreitung der Legende. Auch außerhalb des geistlichen Bereichs wurde die Erzählung bearbeitet (Rutebeuf, *La Vie de St.e Marie l'Égyptienne* [2. Hälfte 13. Jh.]; parodiert im anonymen *Renart le contrefait* [zwischen 1319 und 1342, cf. → *Roman de Renart*], V. 32 603–32 824).

Trotz der recht zahlreichen Kirchenweihungen und ikonographischen Darstellungen[13] erreichte M. A. nicht die Popularität der → Maria Magdalena, deren Einsiedlerleben von dem der M. A. inspiriert scheint. Das Interesse an den reuigen Sünderinnen in der Wüste ist als Auswirkung der gregorian. Reform und der Bedeutung zu verstehen, die man Anfang des 12. Jh.s dem Sakrament der Buße beimaß. Dem stehen im späten MA. städtische Bußformen gegenüber: Die Geißlerbewegung von 1349 ging von Tournai aus, wo sich die Reliquien der M. A. befinden. Dadurch beeinflußt zeichnet sich in den volkssprachlichen Versionen des 13. Jh.s eine Teilung in zwei Gruppen ab: In der ersten, die Sophronius folgt, nehmen Zosimas und seine Suche nach Vollendung eine wichtige Rolle ein; in der zweiten erzählt M. A. selbst ihr langes Leben als Büßerin und wird zu einer unabhängigen und faszinierenden Persönlichkeit[14].

[1] MPG 83, 3, 3697–3725; allg. cf. Kunze, K.: Studien zur Legende der hl. M. A. im dt. Sprachgebiet. B. 1969, 15–30; id. (ed.): Die Legende der hl. M. A.

B. 1978. – [2] AS Sept. 8, 147–149. – [3] MPG 87, 3, 3049. – [4] Legenda aurea/Graesse, Kap. 56. – [5] MPG 44, 1415–1418. – [6] Boninus Mombritius: Sanctuarium seu Vitae sanctorum 2. P. 1910, 133–143. – [7] MPL 73, 671–690. – [8] MPL 135, 541–548. – [9] MPL 171, 1321–1340. – [10] Vincent de Beauvais, Speculum historiale 15, 65–73. – [11] Legenda aurea/Graesse, Kap. 56. – [12] cf. Dembowski, P. F. (ed.): La Vie de Sainte Marie l'Égyptienne. Versions en ancien et en moyen français. Genf 1977; Kunze 1969 und 1978 (wie not. 1). – [13] id.: M. A. In: LCI 7 (1974) 507–511. – [14] Dembowski (wie not. 12) 22 sq.

Paris Alain Boureau

Maria in Ähren. Die Legende berichtet von einem wundertätigen Gnadenbild (→ Heiligenbild) im Mailänder Dom, das die Mutter Gottes als Tempeljungfrau in einem mit goldenen Ähren durchwirkten Gewand zeigt[1]. Als Beispiel seiner Wunderkraft wird das Schicksal eines Mannes geschildert, der, in Mailand zum Tod verurteilt, seine Zuflucht zum Marienbildnis nimmt und Rettung findet. Das die Erzählung kennzeichnende Motiv ‚M. im Ährenkleid' ist auf zahlreichen Einblattdrucken wie auch Altarblättern und Plastiken, vor allem im bayr.-österr. Alpenraum sowie im Osten und Westen Mitteleuropas, überliefert[2]. Ausgangspunkt dieser Tradition ist eine ‚ex partibus Germaniae' gestiftete Silberfigur, die während des Neubaues des Mailänder Doms (1385 begonnen) abhanden gekommen und 1465 durch ein von Cristoforo de Motti gemaltes Abbild ersetzt worden war[3]. Das Urbild soll von Katharina (gest. 1404), der zweiten Gemahlin des Herzogs Galeazzo Visconti, mit einem Ährenkleid geschmückt worden sein[4]. Ein langes, gegürtetes Ährenkleid mit Strahlenkränzen (→ Krone) am Halsausschnitt und den Ärmeln werden zu kennzeichnenden Topoi dieser Mariendarstellung.

Die ältere Forschung versuchte, das Ährenmotiv aus dem Formenschatz des Erntebrauchtums herzuleiten[5]. Indes spricht die Genese des Kultbildes für eine dt. Stiftung, die im ital. Kulturraum ihre ikonographische Festlegung erfahren hat (eine Porträtstatue Katharina Viscontis zeigt die Herzogin ebenfalls im Ährenkleid; der Strahlenkranz ist heraldischer Bestandteil des Visconti-Wappens). Viele Kopien des Mailänder Gnadenbildes wurden nördlich der Alpen verehrt, wobei oft in den Umschriften direkt auf das ital. Vorbild verwiesen oder die Legende des vom Tode erretteten Mannes bildhaft zitiert ist. Ein Teil der Forschung schließt jedoch Überlagerungen mit älteren Bildtraditionen nicht aus[6]. Auf ihre Bestimmung als ‚Acker Gottes' verweist das Motiv ‚M. als Tempeljungfrau', das im *Hohenlied* genannt wird: „Dein Leib ist wie ein Weizenhaufen" (Hhld. 7,2)[7]. Auch das Mailänder Gnadenbild Cristoforo Solaris, welches die Madonna de Mottis 1485 ersetzte, trug eine Inschrift auf dem Gürtel Mariens aus dem *Hohenlied*: „electa ut sol, pulchra ut luna" (Hhld. 6,9). Das Element des Strahlenkranzes um Hals und Ärmel kennzeichnet M. als Lichtbringerin und strahlende Gottesbraut.

Dem 15. Jh. gehören einige Ährenmadonnen an, die an bedeutenden Gnadenstätten verehrt wurden (Budweis, Straßengel bei Graz, Bamberg, Berchtesgaden, M. Ehrenburg im Pustertal, Altwilmsdorf), ferner sind Holzschnitte vor allem im süddt. Raum verbreitet. Während der Reformationszeit schwand der Kult um diesen Bildtyp, erfuhr jedoch im 17. und 18. Jh. eine deutliche Wiederbelebung, die sich bes. in zahlreichen kleinen Andachtsbildern dokumentiert. Charakteristisch ist eine weitgehende ikonographische Bindung an die Gestaltungs- und Erzählelemente des Mailänder Originals. ‚M. im Ährenkleid' gilt nach bisheriger Quellenkenntnis als Bildschöpfung und Kultmuster „auf Grund von differenzierten typologischen und ikonologischen Kombinationen", und ihre Verbreitung vornehmlich in der Welt der Klöster, des Adels und des Bürgertums legt nahe, daß eine agrarkultisch-ländliche Zuordnung wenig stichhaltig ist[8].

[1] Klapper, J.: Zwei ital. Legenden im dt. Osten. In: Beitr.e zur Dt.kunde. Festschr. T. Siebs. Emden 1922, 5–15, hier 12–15. – [2] Spamer, H.: Das kleine Andachtsbild vom 14. bis zum 20. Jh. Mü. 1930, 50; Kretzenbacher, L.: Heimat im Volksbarock. Kulturhist. Wanderungen in den Südostalpenländern. Klagenfurt 1961, 93–96. – [3] Löhr, A.: M. im Ährenkleid. In: Die Gottesmutter. ed. L. Küppers. Recklinghausen 1974, 171–176. – [4] Trenner, F./Dünninger, H.: Ährenmadonna. In: Marienlex. 1. St. Ottilien 1988, 45 sq.; Källström, O./Witzleben, E. von/Dünninger, J.: Ährenmadonna. In: Lex. der Marienkunde 1. Regensburg 1967, 49–54. – [5] Spieß, K.: M. im Ährenkleide. In: Bayr. Heimatschutz (1932)

29–38. – [6] cf. Thomas, A.: Ährenkleidmaria. In: LCI 1 (1968) 82–85. – [7] Dünninger, H.: Acker Gottes. In: Marienlex. (wie not. 4) 25 sq. – [8] Kriss-Rettenbeck, L.: Lebensbaum und Ährenkleid. In: Bayer. Jb. für Vk. (1956) 42–57, 51 (Zitat).

Freiburg/Br. Bernhard Oeschger

Maria Magdalena, Hl. (Festtag 22. Juli). Nach Aussagen des N. T.s zählt M. M. zum Gefolge Jesu (→ Christus) und war bei → Kreuzigung, Tod, Kreuzabnahme und Grablegung anwesend. Nach Joh. 20,15–17 hielt M. M. den Auferstandenen für einen Gärtner, der ihr mit den Worten ‚Noli me tangere' begegnete; ihr oblag es, den Jüngern von der Auferstehung (Joh. 20,18; Mk. 16,10) zu berichten[1].

Wesentliches Merkmal der frühen christl. Tradition ist die Zusammensetzung der Gestalt der M. M. aus dem Leben dreier bibl. Frauen: (1) der Maria von Magdala, die als dämonisch Besessene (Lk. 8,2; Mk. 16,9) und von allen Evangelisten in der Passion Christi (Mt. 27,55–28,10; Mk. 15,40–16,11; Lk. 23,49–24,11; Joh. 19,25–20,18) erwähnt wird, (2) der Maria von Bethanien, die zusammen mit ihrer Schwester Martha um ihren Bruder → Lazarus trauert und Jesus wenige Tage vor seinem Tod salbt, und (3) der namenlosen Sünderin, die beim Mahl des Pharisäers Simon Jesus mit ihren Tränen die Füße wäscht, sie mit ihren Haaren trocknet und Vergebung der → Sünden erfährt[2]. Träger dieses M. M.-Bildes wurden die erbaulichen Predigten, die bes. durch die M. M.-Homilien → Gregors d. Gr. und die M. M.-Predigt des Odo von Cluny beeinflußt waren[3], in der die Heilige als Idealgestalt der bekehrten Sünderin die Gnosis bestätigt. Seit dem 10. Jh. lehnte sich die Vitendichtung der M. M. an das Leben der → Maria Aegyptiaca an (30 Jahre Einsiedlerleben in der Wüste und von Engeln wunderbar am Leben erhalten)[4]. In oriental. Legenden, in denen M. M. als namenlose Sünderin agiert, kommt dem Salböl eine bes. Bedeutung zu, das z. B. nach einer äthiop. Legende von → Moses stammen soll, der es zur Salbung von Königen und Propheten von Gottvater erhalten hatte[5]. In der talmud. Überlieferung, die als wichtige Quelle moderner M. M.-Dichtungen gilt[6], entzieht sich M. M. der Ehe mit einem ungeliebten Juden bzw. ist die Geliebte eines vornehmen Römers[7]; in einer weiteren, inhaltlich und zeitlich verwirrenden talmud. Überlieferung wird die ehebrecherische Mirjam (übers.: Frauenhaarflechterin), Gattin des Pappos ben Jehuda, mit der M. M. des N. T.s gleichgesetzt[8]. Die abendländ. Hagiographen beschäftigten sich in ihren Aufzeichnungen mit der nachbibl. Geschichte: Lebensende, Funktion als Sendbotin, Büßerin (→ Buße) und Wunderheilige. M. M. wurde zu einem Symbol für den Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Sünde und → Reue. Entsprechend dem kluniazens. Reformgeist, der sich vor allem auf die Bußdichtung auswirkte, steht M. M. neben dem reuigen → Petrus, dem bekehrten → Paulus und dem bußfertigen Zöllner Zachäus.

Seit dem 9. Jh. (Festlegung des Festtags) begann die liturgische M. M.-Verehrung. Mitte des 11. Jh.s entstand der sog. Legendenkreis von Vézelay (Wunderberichte, Gefangenenbefreiung, Translation, wunderbare Meeresfahrt von Palästina nach Frankreich zusammen mit dem hl. Maximinus als Reisebegleiter), wo nach der Überlieferung (seit 1058) das Grab der Heiligen sein soll[9]. Mirakelerzählungen, die den M. M.-Kult um Vézelay dokumentieren, entstanden unter Abt Geoffroi (1037–52)[10]. Das Anachoretenleben der Heiligen wurde gegen Ende des 12. Jh.s nach St.e-Baume transloziert, das sich zum populärsten ma. Kultort der Heiligen entwickelte. Um 1200 fand der Legendenroman des Fürstenpaares von Marseille in Frankreich Verbreitung und wurde in die Vitenbeschreibung integriert. Danach bekehrt M. M. das Fürstenpaar, bewegt es zu einer Pilgerreise und errettet die totgeglaubte Fürstin. Die Handlungsmotive wie Traumgesicht, Auszug des Helden, Verlust der Ehefrau und Wiedervereinigung stehen in enger Verbindung mit dem lat. → *Apollonius von Tyrus*, dem altfrz. *Jourdain de Blaivies*, den Wilhelmsepen und führen zum *Wilhelm von Wenden* des Ulrich von Eschenbach[11]. Zu Ehren der Heiligen verfaßte → Johannes Gobi Junior in Saint-Maximin zwischen 1323 und 1330 die Exempelsammlung *Scala coeli*[12]. M. M. als verlassene Braut des Jüngers Johannes (→ Johannes Evangelista) findet sich außer in der → *Legenda aurea*[13] in

keiner der zahlreichen Heiligenleben, auch wenn das Motiv (vor allem im Zusammenhang mit der Hochzeit zu Kana) in literar. Bearb.en beliebt war, z. B. ausführlich in dem alemann. Gedicht *Der Sælden Hort* (1298)[14]. Im ausgehenden MA. verband sich die M. M.-Legende mit der Erzählung von der buhlerischen Samariterin[15] und fand u. a. in Nordeuropa große Verbreitung als Volkslied[16]. Die Popularität des Büßerlebens der M. M. zeigt sich außer in Liedern und Passionalen[17] in einer Fülle ma. dichterischer Bearb.en[18]. Im Rahmen der Wunderberichte erlangte die Erhebungsszene große Bedeutung: M. M. wird zu den sieben Gebetsstunden von Engeln zum Himmel erhoben[19]. In den Mirakelberichten erscheinen Heilungswunder[20] (von Blindheit[21]), Rettung einer Schwangeren aus Seenot[22], Gefangenenbefreiung[23] sowie Bekehrungswunder (u. a. wundersames Verschwinden eines Sündenregisters)[24].

Als Figur im geistlichen Schauspiel erscheint M. M. – ausgehend von der Verehrung in der liturgischen Osterfeier im 9. Jh. – im Osterspiel, in dem sie zunächst nur in ihrer Funktion als Zeugin des Ostergeschehens auftritt[25]. Das Passionsspiel, in dem in Zusammenhang mit den M. M.-Klagen als Mitleids- und Liebesklagen die Reueklage ihren tiefsten Ausdruck findet, weitete ihre Rolle aus: Die erste Weltlebensszene mit didaktischem Hintergrund (Bekehrung der den Weltfreuden verfallenen Sünderin) läßt sich im großen Benediktbeurener Passionsspiel nachweisen[26]. Dramatisierungen setzten sich im barocken Ordensdrama fort und lassen sich bes. in den Volksschauspielen bis in die Gegenwart verfolgen[27].

Der um 1225 begründete M. M.-Orden zeugt von der Vorbildfunktion der sündigen, bekehrten und bereuenden Heiligen. M. M. gilt als Patronin der Frauen, der Haarkünstler, Kammacher, Salbenmacher, Puderfabrikanten, Gefangenen, Bergleute, Gärtner u. a.[28] Ikonographisch sind Darstellungen hervorzuheben, die M. M. nur mit langem Haar bedeckt (Einsiedlerdasein) zeigen oder sich auf die Erhebung durch Engel beziehen[29].

M. M. verkörpert wie keine andere bibl. Frau die intensiven Bemühungen, das Bild der „anderen Maria, der Sünderin und Heiligen“[30] darzustellen. Die Ambivalenz ihrer Person, die vielfältigen Kompilationen und ihre Präsenz in vielfältigen Formen der Volksüberlieferung wirken bis in die Gegenwart. Moderne literar. Bearb.en[31] und nicht zuletzt die Liebesklage der M. M. im Musical *Jesus Christ Superstar* (1971) zeugen davon[32].

[1] Anstett-Kanssen, M.: M. M. In: LCI 7 (1974) 516–541; Hansel, H.: Die M. M.-Legende. Greifswald 1937; Jöckle, C.: Das große Heiligen-Lex. Erlangen 1995, 305–309. – [2] Dorn, E.: Der sündige Heilige in der Legende des MA.s. Mü. 1967, bes. 54–58; Saxer, V.: Le Culte de M. M. en Occident des origines à la fin du moyen âge 1–2. Auxerre/P. 1959; Bocian, M.: Lex. der bibl. Personen. Stg. 1989, 350–357; Hansel, H.: Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland. In: Volk und Volkstum 1. ed. G. Schreiber. Mü. 1936, 269–277; id.: M. M. In: Verflex. 3 (1943) 232–244; Williams-Krapp, W.: M. M. In: ibid. 5 (²1985) 1258–1264; Liebl, U.: M. M. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 282–284. – [3] Hansel (wie not. 1) 100; Mombritius Boninus: Sanctuarium seu Vitae sanctorum 1–2. P. 1910, bes. t. 2, 181–186. – [4] Wietzorek, M.: Die Legenden der Thais und der Maria Aegyptiaca in den rom. Lit.en vornehmlich des MA.s. Diss. Münster 1939; Saxer, V.: Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale. In: Revue des sciences religieuses 32 (1858) 1–37; Vita eremitica in: Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brüssel 1899–1901, num. 5453–5456; A Vita Sanctae Mariae Magdalenae (BHL 5456) in an Eleventh-Century Ms. ed. J. Misrahi. In: Speculum 18 (1943) 335–339. – [5] Frz. Übers. bei Grébaut, S.: La Légende du parfum de Marie-Madeleine. In: Revue de l'Orient chrétien 21 (1918/19) 100–103. – [6] cf. z. B. Heyse, P.: Maria von Magdala. Triest 1899; Conrath, R.: M. M. Hildesheim 1931; Maeterlinck, M.: Marie Madeleine. P. 1913; Vorwerk, D.: M. M. Jena 1902; Krane, A. von: Magna Peccatrix. Lpz. 1908. – [7] Hansel (wie not. 1). – [8] ibid., 87; id. 1936 (wie not. 2) 276. – [9] id. (wie not. 1) 100 sq. – [10] Fünten, W. aus der: M. M. in der Lyrik des MA.s. Düsseldorf 1966, bes. 99 sq.; cf. Vita eremitica (wie not. 4) num. 5459–5487. –
[11] Hansel 1943 (wie not. 2) 242 sq.; cf. auch Liersch, C.: Motivgeschichtliche und stilistische Unters.en zur alemann. Magdalenenlegende. Marburg 1936. – [12] cf. La Scala coeli de Jean Gobi. ed. M.-A. Polo de Beaulieu. P. 1991. – [13] Legenda aurea/Graesse, 407–417, bes. 416; neuere Version z. B. Olivier, E.: Mary Magdalen. L. 1934. – [14] Adrian, H. (ed.): Der Sælden Hort. B. 1927; aus der Fünten (wie not. 10) 95 sq. – [15] Hansel 1943 (wie not. 2) 240. – [16] id. (wie not. 1) 94 sq.; Mohnike, G.: Altschwed. Balladen, Märchen und Schwänke samt einigen dän. Volksliedern. Stg./Tübingen 1836, num. 42; Olrik, A.: Nordens trylleviser. Kop. 1934; Piø, I.: Overnaturlige vaesner i nordisk balladetradition 1–2. In: DSt. (1969) 48–71, (1970) 24–51; Moser, D.-R.: Verkün-

digung durch Volksgesang. B. 1981, 106, 181, 269, 272, 295, 379, 389, 458. – [17] Child 1, num. 21; Doncieux, G.: Le Romancero populaire de la France. P. 1904, 144–165; Kretzenbacher, L.: Legendenlied. In: Hb. des Volksliedes 1. ed. R. W. Brednich u. a. Mü. 1973, 323–342, bes. 334–336; umfangreiche Rezitativmonologe finden sich bes. im 17. Jh. in Italien, cf. Bocian (wie not. 2) 354; Uhland, L.: Alte hoch- und niederdt. Volkslieder 1–2. Stg./Tübingen 1844–45 [Lpz. 1877], hier t. 1, num. 324; Böhme, F. M.: Altdt. Liederbuch. Lpz. 1877, num. 551. – [18] u. a. Leyen, F. von der: Des armen Hartmann Rede vom Glouven. Eine dt. Reimpredigt des 12. Jh.s. In: Germanistische Abhdlgen 14 (1897) 200–203 (V. 2114–2237); Reissenberger, K. (ed.): Das Väterbuch. B. 1914, V. 20 013–20 212; Garth, H. M.: Saint Mary Magdalene in Medieval Literature. Baltimore 1950. – [19] LCI 7, 517; Tubach, num. 3198; Loomis, C. G.: White Magic. Cambr. 1948, 108. – [20] Tubach, num. 3197. –
[21] Legenda aurea/Benz, 481. – [22] Brückner, 220, 255. – [23] Loomis (wie not. 19) 109. – [24] Dvořák, num. 1176, 1202; Tubach, num. 3200; Loomis (wie not. 19) 109. – [25] Hansel 1943 (wie not. 2) 238; bes. charakteristische Teile der lat. Osterfeiern lassen sich auf Gregors Homilie zurückführen, cf. aus der Fünten (wie not. 10) 106; Knoll, F.-O.: Die Rolle der M. M. im geistlichen Spiel des MA.s. B./Lpz. 1934, bes. 58–77. – [26] Frenzel, Stoffe ([6]1983) 472; cf. Hartl, E.: Das Benediktbeurener Passionsspiel. Halle 1952; Brett-Evans, D.: Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des ma. dt. Dramas 1. B. 1975, bes. 124–160; Wolpers, T.: Die engl. Heiligenlegende des MA.s. Tübingen 1964, bes. 34, 341; Kapp, R.: Heilige und Heiligenlegenden in England. Halle 1934, bes. 306–315. – [27] Kretzenbacher, L.: Magdalenenlegende und Volksschauspiel. In: Festschr. H. Wopfner 2. Innsbruck 1948, 219–236; Hoffmann, M. N.: Die Magdalenenszenen im geistlichen Spiel des dt. MA.s. Diss. Münster 1933; Furnivall, F. J.: The Digby Plays. L. 1896. – [28] Zenotty, F.: Die Schutzheiligen der verschiedenen Stände, Gewerbe und Handwerke. Wien 1887, 243–253; Schmidt, L.: Der norische Himmelsbootfahrer. In: Carinthia 141, 1–3 (1951) 717–764, bes. 733–736; Hansel 1936 (wie not. 2) 276 sq. – [29] Sachs, H. u. a. (edd.): Wb. zur christl. Kunst. Hanau s. a., 253 sq.; Haskins, S.: M. M. Myth and Metaphor. L. 1993; Pigler, A.: Barockthemen. Eine Ausw. von Verz.en zur Ikonographie des 17. und 18. Jh.s 1–2. Bud. 1974, hier t. 1, 320–327, 345–351; t. 2, 105 sq.; La Maddalena tra sacro e profano. Catalogo della matre (Firenze). Milano 1986; Janssen, M.: M. M. in der abendländ. Kunst. Diss. Fbg 1961; LCI 7, 516–541. – [30] Held, H.-G. (ed.): M. M. Die hl. Sünderin. Ffm./B. 1988, 163. –
[31] Im 2. Teil von Goethes „Faust" ist M. M. die Magna Peccatrix im Chor der Büßerinnen, cf. Rüdiger, G. von: Magdalenenlit. vom MA. bis zur Gegenwart. s. l. 1911. – [32] Filmversion „Jesus Christ Superstar" (1972) von Andrew Lloyd Webber und Tim Rice.

Innsbruck Petra Streng

Marie de France (ca 1130–ca 1200), früheste namentlich bekannte frz. Dichterin[1]. Als vermutliche Schöpferin der Gattung → Lai und Verf.in der ersten volkssprachigen Fabelsammlung, *Ésope*[2], nimmt M. eine herausgehobene Stellung in der Lit.geschichte des frz. MA.s ein. Sie stammte wahrscheinlich aus der Île de France, lebte und dichtete in England. Ihr erstes Werk, die Slg der Lais, widmete sie einem ‚edlen' König, vermutlich Heinrich II. von England; deshalb wollte man in M. die Halbschwester Heinrichs erkennen, die 1181–1216 Äbtissin von Shaftesbury war. Auch andere urkundlich erwähnte Frauen wurden in Betracht gezogen, aber es gibt keinen Beweis dafür, daß eine der Genannten mit der Dichterin identisch ist. Ihre Lateinkenntnisse lassen darauf schließen, daß M. hochgebildet war. Ob die Marie, die sich als Übers.in des *Espurgatoire de S. Patrice* (Qu. ist der *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* des Henri von Saltrey; cf. → Patrick, Hl.) nennt, mit M. identisch ist, scheint aus Gründen der Chronologie fraglich[3]. Die These R. Baums, die Lais seien das Werk mehrerer Autoren, die mit den Verf.innen des *Ésope* und *Espurgatoire* nichts zu tun hätten, hat wenig Zustimmung gefunden[4].

Die zwölf Lais[5] sind vollständig nur in einer Hs. überliefert[6]. Nach dem Zeugnis des Prologs gehen sie auf mündl. Überlieferung zurück, die M. durch inselkelt. Spielleute vermittelt worden sei. Es handelt sich stets um Liebesgeschichten, z. T. mit wunderbaren Elementen. Die aventure besteht im (geglückten oder mißlungenen) Übergang aus der alltäglichen in eine ‚andere Welt' (→ Jenseits), entweder in das Reich der → Feen oder in die Sphäre eines absolut gesetzten Gefühls[7]. Ähnlich wie die nordfrz. Romanciers (→ Chrétien de Troyes) rückt M. die wechselseitige Liebe prinzipiell gleichrangiger Partner ins Zentrum; die schicksalhafte Unbedingtheit des Gefühls erinnert gelegentlich an → Tristan und Isolde.

Die Lais enthalten eine Fülle von Märchenmotiven. Allerdings vermeidet es M., das Wunderbare beim Namen zu nennen: Die Geliebten Guigemars und Lanvals sind offensichtlich Feen, aber sie werden als dame oder ähnlich bezeichnet; auch ihre Herkunft aus dem jenseitigen Reich der Toten ist lediglich zu erschließen. M. ist bemüht, das Geschehen psychol. zu durchdringen, die Handlungen der Personen aus ihrem Charakter zu motivieren[8]. Die Lais als thesenhafte ‚Problem-Märchen' aufzufassen[9], geht freilich zu weit.

Motive (Ausw.):

Guigemar: Der Held, der die Liebe noch nicht kennt, jagt eine sprechende weiße Hirschkuh (Mot. F 989.15, B 211.2.1). Ein unbemanntes Schiff (Mot. D 1523.2.7.1) bringt ihn in ein unbekanntes Land (Mot. F 157), wo eine schöne Frau von ihrem Ehemann in einem Turm gefangengehalten wird (cf. AaTh 1419 E: → *Inclusa*). Sie wird Guigemars Geliebte. Bevor er entdeckt wird und fliehen muß, macht sie einen Knoten in sein Hemd, den sie allein zu lösen vermag (Mot. D 1282.1), wie andererseits nur er ihren Gürtel öffnen kann. Hierdurch wird später das Wiedererkennen des Paares möglich (cf. Mot. H 3.1; → Erkennungszeichen).

Fresne: Die eine von zwei Zwillingsschwestern wird nach der Geburt ausgesetzt (cf. Mot. S 314), weil ihre Mutter bei früherer Gelegenheit behauptet hatte, eine Frau, die Zwillinge zur Welt brächte, hätte mit zwei Männern verkehrt (Mot. T 587.1). Als Fresne später zugunsten ihrer Schwester auf den Geliebten verzichten will, verrät ein kostbarer Stoff ihre wahre Identität (Mot. H 111).

Bisclavret: Der Held verwandelt sich jede Woche (Mot. D 622) in einen Werwolf (Mot. D 113.1.1; → Wolfsmenschen). Seine Frau entlockt ihm sein Geheimnis und verhindert die Rückverwandlung, indem sie seine Kleider wegnimmt (Mot. K 2213). Erst nach langer Zeit wird der Bisclavret erlöst[10].

Lanval: Die Geliebte des Helden, offensichtlich eine Fee (Mot. F 302), verbietet ihm, über ihre Beziehung zu reden (Mot. C 31.5). Er bricht das Tabu, als ihn die Königin Guenièvre (→ Artustradition) provoziert, und verliert die Geliebte (cf. Die gestörte → Mahrtenehe). Sie kehrt jedoch zurück, um ihn von den → Verleumdungen der Königin (Mot. K 2111) reinzuwaschen (Mot. M 55), und nimmt ihn mit in ihr Reich.

Les deux Amants: Ein König will seine über alles geliebte Tochter nicht verheiraten (Mot. T 50.1.2). Nur derjenige soll sie bekommen, der sie ohne stehenzubleiben einen Berg hinauftragen kann (cf. Mot. H 328). Ihr Liebhaber verschafft sich einen Trank, der die schwindenden Kräfte zurückbringt (Mot. D 1335.2), und wagt die Probe. Im Überschwang seiner Liebe erreicht er das Ziel, ohne sich des Tranks zu bedienen, stirbt dann aber vor Erschöpfung.

Yonec: Eine von ihrem eifersüchtigen Ehemann gefangengehaltene Frau (Mot. R 41.2) wird die Geliebte eines (aus dem Jenseits gekommenen) ‚Vogelritters' (Mot. B 50). Der Ehemann schöpft Verdacht und bringt Eisenspitzen vor dem Fenster an (Mot. K 1565), die den Vogelritter tödlich verwunden.

Laüstic: Der eifersüchtige Ehemann tötet die → Nachtigall, die der Frau als Vorwand diente, nachts aufzustehen und in der Nähe ihres Geliebten zu sein (Mot. T 257.5).

Milun: Der Held ist der heimliche Geliebte eines adligen Fräuleins. Ihr gemeinsames Kind wird von der Schwester der Dame aufgezogen (Mot. H 82.6). Nach der erzwungenen Heirat der Dame mit einem anderen Mann erhält ein Schwan als Bote 20 Jahre lang die Verbindung zwischen den Liebenden aufrecht (cf. Mot. B 469.2). Später kämpft Milun gegen seinen Sohn (Mot. N 731.2; → Vater-Sohn-Motiv), ehe er ihn an seinem Ring erkennt (Mot. H 94).

Eliduc: Der Held wird aufgrund von Verleumdungen aus seiner bret. Heimat verbannt (Mot. Q 431), läßt seine Frau zurück und verliebt sich in England in eine Königstochter. Als seine Geliebte erfährt, daß er verheiratet ist, fällt sie in eine todesähnliche Ohnmacht (Mot. D 1960). Eliducs Frau erweckt sie mittels einer Pflanze, deren Heilwirkung sie dank eines Wiesels erkannt hat (Mot. B 512)[11].

Im Epilog des *Ésope* nennt M. als ihre Qu. die engl. Slg eines Königs Alfred, der seinerseits lat. Fabeln übersetzt habe. Über diese nicht erhaltene Zwischenstufe gehen die ersten 40 Fabeln M.s auf den → *Romulus Nilantinus* zurück, die übrigen 62 sind offenbar aus unterschiedlichen Qu.n zusammengestellt[12]. M. hat die Fabeln ‚verritterlicht' und vor allem die durch die Unwandelbarkeit der natürlichen Anlagen bedingte Einbindung aller Wesen in eine feste Hierarchie hervorgehoben[13]. Die positive Bewertung der Listigkeit des → Fuchses, die sich in einigen Schwankfabeln abzeichnet, läßt sich mit dem feudalen Ethos allerdings nur schwer vereinbaren. Hier deutet sich ein Mentalitätswandel an, der im etwa gleichzeitigen → *Roman de Renart* offensichtlich ist[14].

Stoffe und Motive: num. 1 = Hahn und Perle (Dicke/Grubmüller, num. 249). – 2 = AaTh 111 A: → *Wolf und Lamm*. – 3 = AaTh 278: cf. → *Tiere aneinandergebunden*. – 4 = Hund verklagt Schaf (Dicke/Grubmüller, num. 305). – 5 = AaTh 34 A: → *Hund verliert das Fleisch*. – 6 = Hochzeit der Sonne (Dicke/Grubmüller, num. 285). – 7 = AaTh 76: → *Wolf und Kranich*. – 8 = Gebärende Hündin (Dicke/Grubmüller, num. 289). – 9 = AaTh 112: → *Feldmaus und Stadtmaus*. – 10 = Fuchs und Adler (Dicke/Grubmüller, num. 171). – 11 = cf. AaTh 51: → *Löwenanteil*. – 12 = Adler, Schildkröte und Krähe (Dicke/Grubmüller, num. 8). – 13 = AaTh

57: → *Rabe und Käse.* – 14 = AaTh 50 C: cf. *Der kranke → Löwe.* – 15 = AaTh 214: → *Esel will den Herrn liebkosen.* – 16 = AaTh 75: → *Hilfe des Schwachen.* – 17 = AaTh 233: → *Vögel und Netz.* – 18 = AaTh 277: → *Frösche bitten um einen König.* – 19 = AaTh 221: cf. → *Königswahl der Tiere.* – 20 = Hund und Dieb (Dicke/Grubmüller, num. 295). – 21 = Wolf und Sau (Dicke/Grubmüller, num. 639). – 22 = Hasen und Frösche (Dicke/Grubmüller, num. 260). – 23 = AaTh 222 A: cf. → *Krieg der Tiere.* – 24 = AaTh 77: *Die eitlen → Tiere.* – 25 = AaTh 1510: → *Witwe von Ephesus.* – 26 = AaTh 201: *Der freie → Wolf.* – 27 = AaTh 293: → *Magen und Glieder.* – 28 = Fuchs und Affe (Dicke/Grubmüller, num. 174). – 29 = AaTh 51 A: *Fox Refuses to be Mediator.* – 30 = AaTh 161: → *Augenwinken.* – 31 = Pfau und Juno (Dicke/Grubmüller, num. 457). – 32 = Lamm, Ziegenmutter und Wolf (Dicke/Grubmüller, num. 370). – 33 = Hammel und Metzger (Dicke/Grubmüller, num. 252). – 34 = Affe und Wanderer (Dicke/Grubmüller, num. 28). – 35 = Esel und Löwe (Dicke/Grubmüller, num. 115). – 36 = AaTh 50 A: *Fußspuren vor der → Löwenhöhle.* – 37 = Löwe und Mann (Dicke/Grubmüller, num. 390). – 38 = Floh und Kamel (Dicke/Grubmüller, num. 157). – 39 = AaTh 280 A: → *Grille und Ameise.* – 40 = Krähe und Schaf (Dicke/Grubmüller, num. 359). – 46 = AaTh 221: cf. *Königswahl der Tiere.* – 47 = Mot. X 122: *One-eyed man as appraiser of horse.* – 49 = Bäume und Mann (Dicke/Grubmüller, num. 48). – 50 = Rückfälliger Wolf (Dicke/Grubmüller, num. 600). – 51 = AaTh 247: *Die schönsten → Kinder.* – 52 = Drache und Mann (Dicke/Grubmüller, num. 76). – 53 = AaTh 1416: *Die neue → Eva.* – 57 = AaTh 750 A: cf. *Die drei → Wünsche.* – 58 = AaTh 34 B: → *Spiegelbild im Wasser.* – 59 = Wolf, Rabe und Schaf (Dicke/Grubmüller, num. 638). – 60 = AaTh 61: → *Fuchs und Hahn.* – 61 = AaTh 62: → *Friedensfabel.* – 62 = Habicht, Tauben und Adler (Dicke/Grubmüller, num. 240). – 63 = Hungriges Pferd (Dicke/Grubmüller, num. 459). – 65 = Wolf und Käfer (Dicke/Grubmüller, num. 630). – 67 = AaTh 244: cf. → *Tiere borgen voneinander.* – 68 = AaTh 50: *Löwe: Der kranke L.* – 69 = AaTh 36: → *Fuchs vergewaltigt die Bärin.* – 70 = AaTh 52: → *Eselherzfabel.* – 71 = Wolf und Igel (Dicke/Grubmüller, num. 628). – 72 = AaTh 285 D: → *Feindschaft zwischen Tieren und Mensch.* – 73 = AaTh 2031: → *Stärkste Dinge.* – 74 = Käfer und Adler (Dicke/Grubmüller, num. 326). – 75 = Esel und Eber (Dicke/Grubmüller, num. 102). – 76 = Dachs und Schweine (Dicke/Grubmüller, num. 69). – 77 = Wolf und Igel (Dicke/Grubmüller, num. 629). – 78 = Wolf und Schiffer (Dicke/Grubmüller, num. 643). – 79 = Eule im Habichtsnest (Dicke/Grubmüller, num. 129). – 80 = Der Reiher (Dicke/Grubmüller, num. 489). – 81 = Wolf in der Schule (Dicke/Grubmüller, num. 644). – 83 = Schwalbe und Spatzen (Dicke/Grubmüller, num. 524). – 84 = Ochse und sein Herr (Dicke/Grubmüller, num. 440). – 85 = Fliege und Ameise (Dicke/Grubmüller, num. 150). – 86 = Kranker Weih (Dicke/Grubmüller, num. 582). – 87 = Hilfsbereite Wölfe (Dicke/Grubmüller, num. 592). – 88 = Wolf, Fuchs und Affe (Dicke/Grubmüller, num. 611). – 89 = cf. AaTh 123: → *Wolf und Geißlein.* – 91 = Hirschkuh und ihr Junges (Dicke/Grubmüller, num. 283). – 92 = Krähe und ihre Kinder (Dicke/Grubmüller, num. 355). – 93 = AaTh 122 C: cf. → *Überreden zum Sprechen, Singen etc.* – 94 = AaTh 1365 B: cf. *Die widerspenstige → Ehefrau.* – 95 = AaTh 1365 A: cf. *Ehefrau: Die widerspenstige E.* – 96 = Unzufriedener Hase (Dicke/Grubmüller, num. 253). – 97 = Wolf und Taube (Dicke/Grubmüller, num. 646). – 98 = AaTh 105: → *Listensack des Fuchses.* – 101 = cf. AaTh 61 A: → *Fuchs als Beichtvater.* – 102 = Henne und Frau (Dicke/Grubmüller, num. 267).

[1] allg. cf. Burgess, G. S.: M. de F. An Analytical Bibliography. L. 1977; Suppl. 1. L. 1986; KNLL 11 (1990) 163–165. – [2] Warnke, K. (ed.): Die Fabeln der M. de F. Halle 1898; M. de F.: Äsop. ed. H. U. Gumbrecht. Mü. 1973. – [3] Warnke, K. (ed.): Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der M. de F. und seine Qu. Halle 1938. – [4] Baum, R.: Recherches sur les œuvres attribuées à M. de F. Heidelberg 1968. – [5] Warnke, K. (ed.): Die Lais der M. de F. Halle [3]1925; Rychner, J. (ed.): Les Lais de M. de F. P. 1971; M. de F.: Die Lais. Übers. D. Rieger. Mü. 1980; Ménard, P.: Les Lais de M. de F. P. 1979. – [6] Ms. London, British Museum, Harley 978. – [7] cf. Frappier, J.: Remarques sur la structure du lai. In: La Littérature narrative d'imagination. Colloque de Strasbourg 1959. P. 1961, 23–29. – [8] cf. Sienaert, E.: Les Lais de M. de F. Du conte merveilleux à la nouvelle psychologique. P. 1978. – [9] cf. Spitzer, L.: M. de F. – Dichterin von Problem-Märchen. In: Zs. für rom. Philologie 50 (1930) 29–67. – [10] Bambeck, M.: Wiesel und Werwolf. Typol. Streifzüge durch das rom. MA. und die Renaissance. Stg. 1990, 57–81. – [11] ibid., 41–56. – [12] cf. Warnke, K.: Die Qu.n des Ésope der M. de F. In: Forschungen zur rom. Philologie. Festschr. H. Suchier. Halle 1900, 161–284. – [13] cf. Jauss, H. R.: Unters.en zur ma. Tierdichtung. Tübingen 1959, 24–55. – [14] ibid., 54.

Bamberg Albert Gier

Marienkind (AaTh 710), ein in fast ganz Europa und Teilen Amerikas verbreitetes Märchen, das nach den im EM-Archiv befindlichen Var.n und Ausg.n regionaler Typenkataloge folgende Struktur aufweist[1]:

(1) Ein armer Vater sucht für seine Tochter einen → Paten oder verspricht sie (unwissentlich) einer Person, die ihn aus der Not befreit. (2) Die Jungfrau Maria (→ Christus, Heiliger) oder eine schwarze

Frau (Hexe, Zauberin) nimmt das Kind sofort oder im Alter von zwölf (sieben etc.) Jahren mit in den Himmel (Kirche) oder in ein Schloß. (3) Das Mädchen darf das 13. (11. etc.) Zimmer nicht betreten (Das verbotene → Zimmer) (seltener: nicht in den Himmelsgarten gehen oder in den Altarraum sehen). (4) Es überschreitet das → Verbot, sieht Gott (Christus, Maria), wodurch seine → Haare und → Finger golden werden, oder verzauberte Männer (schwarze Jungfrauen, Skelett). (5) Gegenüber der Jungfrau Maria leugnet das M. hartnäckig seine → Schuld oder verrät der schwarzen Frau nicht, was es in dem verbotenen Raum gesehen hat. Als → Strafe dafür wird es → stumm (blind, taub) und aus dem Umfeld der Pflegemutter (auf die Erde) in eine Wildnis (Wald, hohler Baum) verbannt. (6) Das M. heiratet einen König und bringt drei (ein, zwei) Kinder zur Welt. (7) Diese werden der Königin von der Pflegemutter (Schwieger-, Stiefmutter) nach der Geburt weggenommen, wodurch sie in Verdacht des Kindsmordes gerät und verbrannt (gehängt, ertränkt) werden soll. (8) Im Angesicht des Todes gesteht die Königin gegenüber der Jungfrau Maria ihre einstige Schuld oder erlöst durch ihr standhaftes → Schweigen die schwarze Frau. Dafür wird sie gerettet, vermag wieder zu sprechen (sehen) und erhält die Kinder wohlbehalten zurück.

Von diesem Schema weichen die Var.n teilweise erheblich ab, ohne daß sich aus der großen Belegmenge eindeutige hist. oder ökotypische Auffälligkeiten zeigen; wohl aber ergeben sich bestimmte Motivkombinationen. Grundsätzlich hängt die erzählerische Ausgestaltung wesentlich davon ab, ob das M. in die Hände der Jungfrau Maria oder in die der schwarzen Frau bzw. einer ähnlichen Gestalt gerät. Übernimmt Maria die Rolle der Pflegemutter, so hat dies zur Folge, daß sich das Geschehen vorwiegend im → Himmel mit einem dementsprechend christl. Kontext abspielt. Einziges markantes Requisit der schwarzen Frau ist ein schwarzer Wagen, der von ebensolchen Pferden gezogen wird.

Am Ausgangspunkt der Handlung steht fast immer Armut (1), die dazu führt, daß die Eltern ihre Tochter großer Gefahr aussetzen müssen. Eine in Relation zum Familieneinkommen zu große Kinderzahl (Alkoholismus, Enterbung) hat zur Folge, daß das Kind nicht ernährt oder das Taufgeld nicht bezahlt werden kann[2]. Im Zusammenhang mit der schwarzen Frau ist vom → Selbstmordversuch des Vaters die Rede, der durch finanzielle Versprechungen von seinem Vorhaben abgehalten wird, die allerdings daran gekoppelt sind, daß er etwas herzugeben verspricht, was sich im nachhinein als seine Tochter erweist (→ Kind dem Teufel verkauft oder versprochen)[3].

Eine große Varianz weist die Szene des Tabubruchs auf (4). Im Himmel ist es häufig Gott (→ Trinität), dessen Anblick dem M. vorenthalten werden soll, da er eine so strahlend helle Erscheinung darstellt, daß sich die Haare und Finger des Mädchens schon beim Blick durchs Schlüsselloch golden färben und beim vollen Anblick die Gefahr besteht, daß es erblindet[4]. Den Himmelsgarten darf das Mädchen nicht betreten, um Gott beim Spaziergang nicht zu stören oder beim Gespräch mit Maria zu belauschen. Tabu ist ferner das Zimmer, in dem Gottvater und -sohn die Schicksale aller Menschen in ein großes Buch schreiben[5]. In einem anderen Fall sind es Christus, → Petrus und Maria, die ungestört die hl. Messe zelebrieren wollen. Verborgen bleiben soll dem M. der Anblick der weinenden Jungfrau Maria, die den Leichnam Christi hält, auf den Thron setzt oder ihm die Füße wäscht und seine Wunden heilt[6]. Wiederholte Verbotsübertretung führt dazu, daß ein Stern, der Mond und die Sonne davonfliegen[7].

Bei der schwarzen Frau sind es erlösungsbedürftige Gestalten wie schwarze oder grüne Jungfrauen (schwarzes Männlein), amorphe Mischwesen (halb Mensch, halb Fisch), Tiergestalten (Hirsch) oder Geister, die durch Lösung des Zaubers eine unversehrte menschliche Gestalt zurückerhalten (→ Erlösung)[8]. Um eine unerlöste Seele mag es sich bei der alten Frau auf der Totenbahre (Sarg) handeln[9]. Das verzauberte Wesen, oft ein → Skelett (z. T. ist das die schwarze Frau)[10], fordert das M. auf, um jeden Preis Stillschweigen über das Gesehene zu bewahren; seltener darf das Mädchen einen Gegenstand (Schlüssel) nicht hergeben[11]. Nur ausnahmsweise wird individuelle Schuld, z. B. schlechte Behandlung von Untergebenen[12], als Ursache der Verzauberung angegeben.

Auffällig ist die → Grausamkeit, mit der sowohl Maria als auch die schwarze Frau ihre Pflegetochter bestrafen. Zur Verbannung aus einer sorgenfreien Umgebung kommt der Verlust von Sprache, Gehör und Augenlicht hinzu. Manchmal wird sie nackt von einem Felsen ins Meer gestürzt oder monströs verunstaltet. Nach der Geburt werden ihr die Kinder weggenommen, und es wird versucht, den

Eindruck von Kindsmord zu erwecken, indem man ihr ein blutiges Messer auf die Brust legt, den Mund mit Blut beschmiert oder Fuß, Hand und Kopf des Kindes in den Mund steckt[13].

Die bekannteste Ausgestaltung hat AaTh 710 in den KHM der Brüder → Grimm durch die Var. mit der Jungfrau Maria (nach Margarete Wild) erfahren, die seit der Erstauflage stets als KHM 3 erschien, während eine Fassung mit der schwarzen Jungfrau (nach Friederike Mannel) lediglich in die Anmerkungen aufgenommen wurde[14]. Bis zum Erstdruck von 1812 und darüber hinaus hat der Text von KHM 3 erhebliche Überarbeitungen erfahren[15].

Unters.en zu AaTh 710 rückten meist den Typus KHM 3 mit der Jungfrau Maria als Akteurin in den Mittelpunkt[16]. Geringere Beachtung fand der nicht weniger verbreitete Typus von der schwarzen Frau[17]. Allg. sah man das Wesentliche des Märchens vom M. in einer → Gehorsams- bzw. → Geduldsprüfung (beim Ertragen von Strafe) oder in der Erlösung eines verzauberten Wesens durch standhaftes Schweigen. W. → Scherf z. B. betrachtet die Fassung mit der Jungfrau Maria als einen Text, aus dem durch einen „vordergründig moralischen Schluß" aus einem Zaubermärchen ein „moralisch-unmoralisches Beispiel gemacht" worden sei, während er für Fassungen mit der schwarzen Frau auf Strukturen des → Erlösungsmärchens hinweist[18]. Daß hinter der verbotenen Tür Gott oder die Dreieinigkeit sitzt, interpretierte man dahingehend, daß der Mensch nicht ungestraft neugierig und ungeläutert vor die letzten Geheimnisse Gottes treten darf[19]. Ungehorsam, Lüge und Verstocktheit werden als Ursache dafür gesehen, daß die Jungfrau Maria ihre Pflegetochter, analog zur bibl. Vertreibung aus dem Paradies, aus dem Himmel verbannt[20]. An dieser Stelle sehen H. Schweickert und E. Seifert, die sich um die Rekonstruktion des ‚Urmärchens' bemühten, einen Bruch, an dem zwei ursprünglich selbständige Erzählungen zusammengefügt worden seien[21]. Für eine christl. Überformung einer wesentlich älteren Erzähltradition spricht nach ihrer Ansicht die blasphemische Grausamkeit der Jungfrau Maria, die mit einem christl. Ethos nicht zu vereinbaren sei. Gerade den christl. Charakter betont dagegen D.-R. → Moser, der im M. ein typisch gegenreformatorisches Exempel zur Erläuterung der kathol. Lehre von der vollkommenen → Reue sieht[22]. Unter Zuhilfenahme geläufiger Elemente des Zaubermärchens thematisiere die ‚Missionserzählung' einen Aspekt der Bußsakramentenlehre (→ Beichte, → Buße), die auf dem Konzil von Trient (14. Sitzung, 1551) festgelegt wurde und in den *Catechismus Romanus* (1566) Eingang gefunden hat. Demnach hat sich das M. im Himmel versündigt, wird dafür auf die Erde zurückversetzt, wo es bis zur Heirat eine Art Büßerleben in Armut führt, ohne daß dieses die Errettung bedingt, da es an der notwendigen Reue zur Vergebung der → Sünden fehlt. In Anbetracht des Todes ist bei der Königin der für die Sündenvergebung notwendige Wille zum Schuldbekenntnis vorhanden, wird ihr Herz von vollkommener Reue bewegt, worauf augenblicklich die Rettung erfolgt. Nur durch Verkennung des Exempelcharakters sei die Beispielerzählung in die KHM aufgenommen worden. Diese Interpretation widerspricht der Vorstellung, daß AaTh 710 einen märchenhaften Schluß besitzt, da die Rettung eintritt, obwohl sich die Königin nicht bewährt hat[23].

Die Gattungsproblematik berührt die Frage der literar. Tradition von AaTh 710. Noch wenig erforscht ist die Genese, speziell die entsprechenden Marienexempel sind noch nicht untersucht. Motivische und strukturelle Ähnlichkeiten zum M. weist eine Novelle bei → Basile (1,8) auf[24]: Eine Fee in Gestalt einer Eidechse nimmt das arme Mädchen eines Bauern auf. Der Undank des Kindes gegenüber seiner Pflegemutter führt bei der Heirat zur Bestrafung mit einem Ziegengesicht, das erst verschwindet, als es sich dankbar zeigt (→ Dankbarkeit und Undankbarkeit).

Die Funktion einer Großmutter übernimmt die Jungfrau Maria in *Ottilie*, einem von B. → Naubert 1789 veröff. ‚Volksmährchen'[25]: Nach dem Tod der hl. → Odilie nimmt Maria deren Tochter mit zu sich in den Himmel. Das Pflegekind erhält alle Türschlüssel, mißbraucht aber das in es gesetzte Vertrauen. Das M. leugnet sein Vergehen, wird aus dem Himmel verbannt und erwacht am Grab der Mutter. Bei der literar. wie erzählerischen Entwicklung von AaTh 710 dominiert seit dem Erscheinen der KHM die Grimmsche Fassung[26].

[1] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; de Meyer, Conte; Tomkowiak; Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Gašparíková, num. 47, 297, 314, 449, 479, 550, 565, 566; MNK; Angelopoulou/Brouskou; Cirese/Serafini; Delarue/Tenèze; Pujol; Camarena/Chevalier; Flowers. – [2] cf. z. B. Bünker, J. R.: Sagen und Märchen in heanz. Mundart. Lpz. 1906, num. 54. – [3] cf. Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus dem Burgenland. Graz 1977, num. 19. – [4] cf. z. B. Berze Nagy; Haupt, L./Schmaler, J. E.: Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz 2. Grimma 1843, num. 16; Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 69. – [5] cf. Schönwerth, F.: Aus der Oberpfalz 3. Augsburg 1857, § 7,1. – [6] cf. Leskien, A./Brugman, K.: Litau. Volkslieder und Märchen. Straßburg 1882, num. 44; Löwis of Menar, A. von: Russ. Volksmärchen. MdW 1959, num. 51; Schönwerth (wie not. 5). – [7] cf. Stroebe, K./Christiansen, R. T.: Norw. Volksmärchen. MdW 1967, num. 12; Tietz, A.: Wo in den Tälern die Schlote rauchen. Buk. 1967, 414–420 (Banater Schwaben). – [8] cf. Ey, A.: Harzmärchenbuch oder Sagen und Märchen aus dem Oberharze. Stade 1862, 176–180; Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus dem Burgenland. Graz 1977, num. 19; Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. 1961, num. 30; Meier, E.: Dt. Volksmärchen aus Schwaben. Stg. 1852, num. 36; Wossidlo, R./Henßen, G.: Mecklenburger erzählen. B. 1958, num. 85. – [9] Gašparíková, num. 297, 314, 449, 479. – [10] cf. Löwis of Menar, A. von: Finn. und estn. Märchen. MdW 1962, num. 33 (finn.). – [11] cf. Colshorn, C. und T.: Märchen und Sagen. Hannover 1854, num. 32. – [12] cf. Schulte-Kemminghausen, K./Hüllen, G.: Märchen der europ. Völker 4. Münster 1963, 159–170 (ital.). – [13] cf. z. B. Berze Nagy 710 (3. Var.); Hodne; Löwis of Menar (wie not. 6). – [14] cf. BP 1, 13–21; Rölleke, H. (ed.): Die älteste Märchenslg der Brüder Grimm. Cologny-Genève 1975, 196–202, 279–282; Wesselski, Theorie, 105 sq., 108 sq. – [15] cf. Bottigheimer, R. B.: M. (KHM 3). A Computer-Based Study of Editorial Change and Stylistic Development within Grimms' Tales from 1808 to 1864. In: Arv 46 (1990) 7–31. – [16] cf. Dirksen, C.: M. (Grimm, KHM 3). In: ZfVk. 8 (1898) 222 sq.; Schweickert, H.: Der Märchentypus vom M. Diss. Heidelberg [1924]; Seifert, E.: Unters.en zu Grimms Märchen „Das M.". Diss. (masch.) Mü. 1952; Leyen, F. von der: Die Welt der Märchen 1–2. Düsseldorf 1954, hier t. 2, 150–153; Liungman, Volksmärchen, num. 710; Schmitz, N.: La Mensongère (conte-type 710). Québec 1972; Kovács, Á.: L'Enfant de Marie (AaTh 710). In: Acta ethnographica 24 (1975) 453–461; Drewermann, E.: M. Märchen Nr. 3 aus der Grimmschen Slg. Fbg 1984; Bottigheimer (wie not. 15); Dettmering, P.: Das Märchen vom M. In: Praxis Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 41 (1992) 90–94. – [17] cf. Franz, M. L. von: Bei der schwarzen Frau [1955]. In: Laiblin, W. (ed.): Märchenforschung und Tiefenpsychologie. Darmstadt 1969, 299–344, bes. 307–344; Schmitz (wie not. 16). – [18] cf. Scherf, Märchenlexikon, 847–853, hier 850. – [19] cf. Obenauer, K. J.: Das Märchen. Ffm. 1959, 245–252, hier 248. – [20] cf. Bottigheimer, R. B.: Grimms' Bad Girls and Bold Boys. New Haven/ L. 1987, 81–94; HDA 5 (1932/33) 1650; von der Leyen (wie not. 16) t. 1, 149; Scherf, Märchenlexikon, 849 sq. – [21] cf. Schweickert (wie not. 16) 5, 56; Seifert (wie not. 16) 10, 48. – [22] cf. Moser, D.-R.: Die Tannhäuser-Legende. B./N. Y. 1977, 30, 76–81; id.: Christl. Märchen. In: Gott im Märchen. ed. J. Janning u. a. Kassel 1982, 92–113, hier 99–103; id.: Exempel – Paraphrase – Märchen. In: Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jh.s. ed. E. Hinrichs/G. Wiegelmann. Wolfenbüttel 1982, 125–129. – [23] cf. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 40. – [24] cf. auch Basile 4,6; Schneller, C.: Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867, num. 40. – [25] cf. Naubert, C. B.: Neue Volksmährchen der Deutschen 1. Lpz. 1789, 276–360. – [26] cf. z. B. [Aurbacher, L.:] Marien=Kind. Eine Erzählung für die Jugend. Mü. 1831.

München Daniel Drascek

Marienlegenden → Maria

Marionettentheater → Puppentheater

Markierung: Die merkwürdige M. (AaTh 1278), Dummenschwank, in dem ein unsinnig angebrachtes Kennzeichen, in der Regel eine M. an der Bootskante, das Wiederauffinden eines im Wasser verlorenen (versteckten) Gegenstandes unmöglich macht (→ Dummheit).

Aus dem buddhist. Erzählgut stammend, ist der Stoff in China bereits im 3. Jh. a. Chr. n. in sprichwörtlichen Redensarten belegt[1]. Insbesondere in der vormodernen Zeit gibt es ähnliche Schwänke mit einer Reihe anderer Motivausprägungen. So kennzeichnet ein Mann im chin. *Po yu king* ([Buch der hundert Gleichnisse] ca 492 p. Chr. n.; → *Tripiṭaka*)[2] und im auf die gleiche buddhist. Quelle zurückgehenden[3] ind. *Kathāsaritsāgara* (11. Jh.; → Somadeva)[4] die Stelle im Meer, an der er ein silbernes Gefäß verloren hat, dadurch, daß er ein Zeichen auf die Wasseroberfläche malt bzw. sich als M. die Strudel und Oberflächenbewegungen des Wassers an der Untergangsstelle merkt. Ebenfalls aus dem 11. Jh. stammen erste arab. Versionen des verwandten

Typs AaTh 1278*: *Under the Cloud.* Hier dient eine Wolke als wenig taugliches Merkzeichen für die Stelle in der Wüste, an der ein Schatz vergraben wurde[5]. In Europa ist AaTh 1278 zuerst im → *Lalebuch* (1597)[6] aufgegriffen:

Wegen eines Krieges befürchten die Lalen die Einschmelzung ihrer Rathausglocke. Sie beschließen, diese bis zum Abzug der Feinde im See zu verstekken. Um sie später wiederfinden zu können, bringt der Bürgermeister an der Stelle, an der die Glocke im See versenkt wird, eine Kerbe am Bootsrand an. Später finden die Lalen zwar den Einschnitt am Bootsrand wieder, nicht jedoch die versunkene Glokke.

Die Verbreitung dieses Schwankbuches und seiner Bearb.en *Die Schiltbürger* (1598; → Schildbürger) und → *Grillenvertreiber* (1603) sowie deren breite Rezeption in den Schwankbüchern des 17. und 18. Jh.s[7] dürften maßgeblich sowohl zur Popularität der Erzählung als auch zu ihrer Ausformung in Var.n späterer Zeit geführt haben[8]. In älteren Ausg.n des *Eulenspiegelbuches* noch nicht vertreten, ist der Schwank in neuerer Zeit auch unter die Schelmenstreiche Till → Eulenspiegels eingereiht[9]. Neben diesen Fassungen sind in Europa während des 17. und 18. Jh.s noch vergleichbare Erzählungen bekannt. Bei J. W. → Zincgref etwa findet sich der Schwank von einem Mann, der einen Geldbeutel im Feld vergräbt und sich diese Stelle anhand eines nahen Kirchturmes merkt[10]; in einer ndl. Erzählung prägt sich ein auf Besuch in Amsterdam weilender Knecht als Zeichen für ein Haus eine Krähe auf dem Dach ein[11].

Aus der mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s ist AaTh 1278 bisher hauptsächlich für Ostasien, Nord-, Mittel- und Osteuropa sowie das engl.sprachige Nordamerika nachgewiesen[12]. Seine Aufnahme in Kinder- und Schulbücher zeigt, wie beliebt der Schwank ist[13]. In den Var.n aus mündl. Überlieferung kennen viele Regionen ihre eigenen Schildbürger, meist Bewohner abgelegener Orte: In schwed. Versionen sind es die Molboerner[14], in bayer. die Karlstädter[15] und in österr. Fassungen die Ruster[16], die ihre Kirchglocke oder ihren Stadtschatz versenken und später aufgrund ihrer aberwitzigen M. nicht wiederfinden. Diese konkreten Ortsbezeichnungen, mitunter oder in Einzelfällen zusätzlich durch Jahresangaben oder genaue Bezeichnung der Gewässer[17] unterstrichen, rücken den Schwank in die Nähe von → Ortsneckereien; in diesem Zusammenhang ist auch die Aufnahme von AaTh 1278 als Lokalsage innerhalb von Sagenbüchern wie z. B. der Karlstädter Version in L. → Bechsteins *Dt. Sagenbuch* (1853) verständlich[18]. Aber nicht nur einzelne Ortschaften, auch ganze Volksgruppen können als Dummköpfe hingestellt werden: W. A. → Clouston gibt 1844 z. B. eine Var. wieder, in der ein Ire der Dumme ist[19].

Um welche Gegenstände es sich jeweils handelt, kann ebenso wie die M. variieren: Es werden u. a. Schaufeln (engl.), Töpfe, Gewehre (amerik.)[20], Mühlsteine (norw.)[21], Pfeifen, Tabakdosen und Messer (fries.)[22] versenkt oder verloren; die Teterower setzen einen Hecht mit einer Schelle aus[23]; man bohrt zur Kennzeichnung Löcher in den Bootsrand (finn.)[24], schlägt Planken entzwei (schwed.)[25] oder streicht Speichel auf die Reeling (jap.)[26]. In einer jap. Var. merken sich Dorfbewohner bei einem Besuch von Kyoto ihre Herberge anhand eines Hundes vor der Tür[27]. Um die Dummheit der Menschen vom Lande geht es auch in einer burmes. Erzählung, in der ein ‚Mann von den Hügeln' die M. allerdings nur als Täuschungsmanöver einsetzt und sich auf diese Weise am Schluß erfolgreich behaupten kann[28]. In den USA ist schließlich eine Fassung verbreitet, die in ihrer Kürze und doppelten Pointierung als Witz zu kategorisieren ist:

Ein Fischer will einen günstigen Platz zum Fischen mit einem Kreuz auf dem Boden des Bootes markieren. Dies findet sein Partner dumm: Immerhin könnten sie bei der nächsten Ausfahrt ein anderes Boot bekommen[29].

Die einfache Struktur mag das unabhängige Entstehen dieses bislang monogr. nicht behandelten Erzähltyps zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten begünstigt haben[30]. Die Beliebtheit des Schwanks dürfte sich nicht zuletzt aus der verbreiteten menschlichen Haltung erklären, daß man am liebsten über die Dummheit der anderen lacht.

[1] Ikeda; Ting. – [2] Chavannes 2, num. 255. – [3] Hertel, J.: Ein altind. Narrenbuch. Lpz. 1912, 5, 9 (LXI, 278). – [4] id.: Zwei ind. Narrenbücher. Lpz. 1922, num. 26. – [5] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 981. – [6] Bahder, K. von (ed.): Das Lalebuch (1597) mit den Abweichungen und Erweiterungen der Schiltbürger (1598) und des Grillenvertreibers (1603).

Halle 1914, 132 sq. – [7] Moser-Rath, Schwank, 65 sq. – [8] cf. ibid., 66. – [9] Herskovits, M. J.: Man and His Works. N. Y. 1964, 423 sq. – [10] EM-Archiv: Zincgref, Facetiae pennalium (1618), 13 sq. – [11] Overbeke, A. van: Anecdota sive historia jocosae. Amst. 1991, num. 804. – [12] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Hodne; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Ó Súilleabháin/Christiansen; van der Kooi; MNK; Stroescu, num. 3825, 3826; Baughman; Ikeda 1278 A, B; Ting. – [13] Tomkowiak; MacDonald, M. R.: The Storyteller's Sourcebook. Detroit 1982, 240 sq. (Mot. J 1922.1–J 1922.2.1*). – [14] Christensen, A.: Molboernes vise gerninger. Kop. 1939, num. 4. – [15] z. B. Kapfhammer, G.: Bayer. Schwänke. Köln 1974, 37. – [16] Lang-Reitstätter, M.: Lachendes Österreich. Salzburg [2]1948, 94. – [17] z. B. Kooi, J. van der/Schuster, T.: Der Großherzog und die Marktfrau. Leer 1994, num. 74 e. – [18] Bechstein, L.: Dt. Sagenbuch. ed. K. M. Schiller. Meersburg/Lpz. 1930, num. 802. – [19] Clouston, W. A.: The Book of Noodles. L. 1888, 53 sq. – [20] Baughman. – [21] Hodne. – [22] van der Kooi. – [23] Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, num. 3. – [24] Allardt, A./Perklén, S.: Nyländska folksagor och sägner. Hels. 1896, num. 212. – [25] Hackman, O.: Finlands svenska folkdiktning I A 2. Hels. 1920, num. 249, 1. – [26] Ikeda; Seki. – [27] ibid. – [28] Htin Aung, M.: Burmese Folk-Tales. Ox. [2]1954, 214–218. – [29] Baker, R. L.: Jokelore. Humorous Folktales from Indiana. Bloom./Indianapolis 1986, num. 191; Baughman 1278 A. – [30] cf. Boggs, R. S.: Mark the Boat. In: Romance Studies 12 (1950) 43–47, hier 45 sq.

Göttingen Michaela Fenske

Marko Kraljević → Krali Marko

Markolf → Salomon und Markolf

Märlein, oberdt. Diminutivform zu → Märe, seit dem 13. Jh. in der Versnovellistik und der Predigtliteratur des MA.s bezeugt, ohne daß M. begrifflich von seinem Grundwort zu trennen wäre. M. bezeichnet eine kürzere, unterhaltsame Erzählung. Dabei wird der Wahrheitsanspruch des Erzählten in den ma. Quellen als Topos häufig bekräftigt, durch den fiktiven Charakter des Erzählinhalts jedoch meist widerlegt. Während → Berthold von Regensburg den anekdotischen Charakter zu didaktischen Zwecken nützt[1], warnt Johann → Geiler von Kaysersberg vor der verderblichen Wirkung ‚böser wüster merlin', die Kindern und Hausgesinde erzählt würden[2]. Erzählsituation und Rezipientenkreis (abendlicher Zeitvertreib für die Familie, Unterhaltung in der → Spinnstube) deuten sich auch in Zusammensetzungen wie Abendmärlein, Hausmärlein, Rocken- oder Spinnmärlein an[3]. Der bis ins 16. Jh. synonyme Gebrauch mit Märe und das Spektrum der Wertungen zeigten, daß der Begriff M. im MA. keine terminologische Kraft zur Bezeichnung eines bestimmten Typs von Erzählung besessen hat. Während M. in den großen Erzählsammlungen des 16. Jh.s von Johannes → Pauli, Georg → Wickram oder Valentin → Schumann nirgends zur Benennung der darin enthaltenen unterhaltsamen Kurzprosa verwandt wird, dient M. oder die alemann. Form Märle in den lat.-dt. Wörterbüchern dieses Zeitraums als Synonym für lat. fabula oder fabella[4]. Der fiktive Charakter oder die Lügenhaftigkeit des M.s wird somit Teil der Wortbedeutung; → Luther übersetzt griech. leros (törichtes Geschwätz) mit M. (Luk. 24,11)[5]. Hinweise auf den durch das Wort bezeichneten Gegenstandsbereich gibt Georg → Rollenhagen in der Vorrede zum *Froschmeuseler* (1608): ‚wunderbarliche Hausmehrlein' sind u. a. *Der faule Heinz* (KHM 164, AaTh 1430: cf. → *Luftschlösser*) und → *Froschkönig* (KHM 1, AaTh 440), von denen Rollenhagen mündl. Überlieferung annimmt und denen er eine sittigende Wirkung zuschreibt[6]. Diese Definition, in der unter M. bereits genuine → Märchen begriffen werden, bleibt jedoch zunächst singulär; erst seit dem 18. Jh. wird M. allmählich von der mitteldt. Parallelform verdrängt, die sich als Gattungsbezeichnung Märchen im 18./19. Jh. durchsetzt. J. C. Adelungs Wb. (1774–86) nennt noch die oberdt. wie mitteldt. Form und wendet sie synonym auf ‚erdichtete Erzählungen, unwahre Geschichten' an, die rein unterhaltende Funktion besäßen und im Unterschied zur → Fabel keine didaktische Anwendung erlaubten[7]. Bis ins 19. Jh. werden sowohl Prosaerzählungen als auch Erzählungen in gebundener Rede als M. bezeichnet, wobei die Diminutivendung -lein stilistisch einen volkstümlichen Ton kennzeichnet. Wenn noch im 20. Jh. der Begriff M. verwendet wird[8], so geschieht dies mit deutlich historisierender Absicht. Die fehlenden Hinweise auf charakteristische Er-

zählinhalte und die uneinheitliche Füllung des Begriffs machen es schwierig, die Bezeichnung M. gattungsterminologisch zu verstehen.

In der volkskundlichen Erzählforschung hat allein A. → Wesselski versucht, M. als Gattungsbezeichnung zu etablieren. Er siedelt das M. als Mittelglied zwischen der → Einfachen Form → Geschichte und der ‚absoluten Kunstform' → Novelle an[9]. Das M. sei ‚sachliche Kunstform', insofern es die Motive der Erzählung aus der Geschichte beziehe, in deren künstlicher Anordnung aber der Novelle gleiche. Von dieser sei es wiederum durch ein stilistisches Moment, den Mangel an künstlerischer Darstellung, geschieden. Als Beispiele für M. nennt Wesselski u. a. AaTh 980 A–B: → *Großvater und Enkel*, AaTh 960, 960 B: → *Sonne bringt es an den Tag* und AaTh 769: → *Tränenkrüglein*, aber auch Scherz-, Tier- und Lügenmärlein[10]. Mit seiner Bestimmung des M.s als Kunstform, das → Gemeinschaftsmotive und Wahnmotive enthalte, setzt er das M. vom Märchen ab, das darüber hinaus auch Wundermotive aufweise (→ Motiv)[11]. In der Folge Wesselskis vertrat K. Wagner (1938) gleichfalls die Trennung von M. und Märchen und benannte den unterschiedlichen Wirklichkeitsbezug (das M. sei wahrhaftiger als das Märchen) als Unterscheidungskriterium, das allerdings nicht sehr trennscharf ist[12].

cf. auch → Ostermärlein, → Predigtmärlein

[1] BP 4, 50. – [2] BP 4, 56. – [3] BP 4, 51, 58, 67, 72. – [4] cf. Clausen-Stolzenburg, M.: Märchen und ma. Lit.tradition. Heidelberg 1995, 11 sq. – [5] BP 4, 2; cf. DWb. 12, 1658. – [6] BP 4, 67; KHM/Uther 3, 242–249, bes. 243 sq. – [7] Adelung, J. C.: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wb.s der hochdt. Mundart 3. Lpz. 1777, 326. – [8] cf. Karlinger, F.: Der abenteuerliche Glückstopf in welchem allerley wundersame M. [...] versammelt [...]. Mü. 1965. – [9] Wesselski, Theorie, 99; cf. Bødker, L.: Internat. Dict. of Regional European Ethnology and Folklore. 2: Folk Literature (Germanic). Kop. 1965, 189. – [10] Wesselski, Theorie, 99, 97; Wesselski, A.: Die Formen des volkstümlichen Erzählguts. In: Spamer, A. (ed.): Die dt. Vk. Lpz. 1934, 216–248, hier 237 sq. –
[11] ibid., 235; Wesselski, Theorie, 104. – [12] Wagner, K.: Formen der Volkserzählung. In: Gießener Beitr.e zur dt. Philologie 60 (1938) 250–260, hier 252 sq.

Göttingen Anne Wawer

Marokko

1. Allgemeines – 2. Erzählforschung – 3. Gattungen, Themen, Motive

1. Allgemeines. M. ist im Norden vom Mittelmeer, im Westen vom Atlantik begrenzt und wird von Europa durch die Straße von Gibraltar getrennt. Das Staatsgebiet nimmt den Westteil des Maghreb ein, dessen Mittel- bzw. Ostteil → Algerien und → Tunesien bilden; im Süden ist M. von → Mauretanien begrenzt. Das Land ist durchzogen von Bergketten, Hochflächen und Ebenen; der Süden ist Wüstengebiet. Das von Berbern besiedelte Gebiet wurde im 2. Jh. a. Chr. n. von den Römern erobert und bildete seit 40 p. Chr. n. bis zur Eroberung durch die Wandalen im 5. Jh. die Provinz Mauretania Tingitana. Nach einer Periode byzant. Herrschaft im 6./7. Jh. wurde das Gebiet Anfang des 8. Jh.s von den muslim. Arabern erobert und wird seither von unterschiedlichen arab. und berber. Dynastien beherrscht. 1912 wurde das frz. Protektorat errichtet, die Rif-Region und Ifni wurden span. Protektoratsgebiet. 1956 unabhängig geworden, ist M. seit 1972 eine konstitutionelle Monarchie[1].

Die Bevölkerung M.s (1993 ca 27 Millionen) besteht im wesentlichen aus Berbern (30–40%) und Arabern (50%), den Rest bilden kleinere Gruppen (Europäer, Schwarzafrikaner, Juden). Die Berber sprechen je nach Region einen der drei Dialekte Rif-Kabylisch, Beraber oder Schlöch (chleuh). Bei den Arabischsprechenden, und zwar sowohl bei den Nachkommen der arab. Eroberer (den Einwanderern der ersten Invasionswelle, auf die die Islamisierung zurückgeht, wie den nachfolgenden Banū Hilāl, die für die Assimilation im 13./14. Jh. verantwortlich waren) als auch bei den im Verlauf der Geschichte Arabisierten, unterscheidet man zwischen den Sprechweisen von Städtern, Beduinen und Bergbewohnern. Die jüd. Bevölkerung war teils schon in vorislam. Zeit in M. ansässig, teils kam sie nach der Vertreibung (ab 1492) aus Spanien; ihre Zahl hat sich in den letzten Jahrzehnten durch Auswanderung, bes. nach Israel, stark verringert (1996 ca. 30 000).

Der Islam sunnit. Prägung ist Staatsreligion M.s. Außer den kanonischen islam. Festen ʿīd

kbīr und ʿīd ṣġīr wird das Mulūdfest, der Geburtstag des Religionsstifters → Mohammed, gefeiert, und zwar als eine Art Nationalfest. Einen wichtigen Platz nehmen bei Muslimen wie Juden die Verehrung überregional bekannter wie lokaler Heiliger und die jährlichen → Wallfahrten zu deren Heiligtümern ein[2]. Auch Regen- und Fruchtbarkeitszauber werden praktiziert. Um die übernatürlichen Mächte (Dämonen) günstig zu stimmen, oder zum Schutz vor dem ‚bösen Blick' dienen sowohl islam. Gebete als auch volkstümliche Riten.

2. Erzählforschung. In der arab.-islam. Welt wurde das volkstümliche Erzählgut von den Gelehrten – Theologen und Grammatikern – z. T. aufgrund sprachlicher oder ethischer Kriterien seit jeher negativ bewertet (cf. allg. → Arab.-islam. Erzählstoffe). Trotz dieser offiziellen Geringschätzung sind aber Volkserzählungen in M. überaus beliebt[3]. Dabei hat sich einerseits die mündl. Überlieferung ständig weiterentwickelt und ist durch interkulturelle Kontakte bereichert worden: Berber, Araber, Juden und Schwarzafrikaner haben oft, bis auf wenige Details, die gleichen Geschichten. Andererseits hat die zurückhaltende Einstellung zur Volksüberlieferung der Forschung geschadet, auch wenn inzwischen die Bewahrung des mündl. Erbes offiziell gefördert wird. Die vorhandenen Erzähltexte beschränken sich daher – mit Ausnahme der Slgen von F. Légey und M. El Fasi/E. Dermenghem[4] – hauptsächlich auf Sprachproben in linguistischen Studien über Berber- oder Araberdialekte[5]. Beispielhaft ist das Vorgehen des Linguisten G. S. Colin (1893–1977), der ein Korpus von Erzählungen zusammenstellte, die er in Hinblick auf Kontextgebrauch von Wörtern und Wendungen für sein Wb. des marokkan. Arabisch auswertete[6]. Erst gegen Ende des 20. Jh.s hat man begonnen, sich mit den Volkserzählungen um ihrer selbst willen zu befassen, sie zu sammeln[7] und zu typisieren[8]. Eine systematische Bestandsaufnahme für das Erzählgut der in Israel eingewanderten marokkan. Juden findet sich in den Israel Folktale Archives, Haifa (→ Jüd. Erzählgut, bes. Kap. 5)[9]. Neuere Publ.en beschäftigen sich auch mit dem Stellenwert der mündl. Überlieferung in der zeitgenössischen marokkan. Gesellschaft[10].

3. Gattungen, Themen, Motive. Die → Eingangs- und → Schlußformeln marokkan. Märchen variieren je nach Region, Erzähler(in) und Gattung. Manche Erzähler machen das Publikum auf die Unwahrscheinlichkeit des Erzählten aufmerksam – ‚es war, so wie es nicht war'[11] – oder versetzen die Zuhörer geradewegs in eine Welt, in der alles möglich ist: ‚Zu der Zeit, als die Blinden nähten und die Lahmen über die Mauern sprangen'[12]. Derartige Formeln kündigen eine Erzählung der Gattung ḫurrāfa an, die Irrationales und okkulte nächtliche Praktiken suggeriert – traditionell durften derartige Geschichten tagsüber nicht erzählt werden, aus Angst, grindige Kinder zu bekommen. Dagegen gelten die der Gattung ḥikāya zugerechneten Geschichten als wahr. Allerdings ist eine klare Trennung zwischen beiden schwierig, denn nicht selten kommt es innerhalb einer Erzählung unvermittelt zum Übergang von einer alltäglichen Umgebung in die übernatürliche Welt, ohne daß sich das Publikum im mindesten daran stören würde.

Abgesehen von diesen nach den Kriterien der → Glaubwürdigkeit unterschiedenen Gattungen lassen sich zwei große Gruppen von Erzählungen differenzieren: eine erste, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb und auch außerhalb der Familie im Vordergrund stehen, und eine zweite, in der der Held gegen übernatürliche Wesen kämpfen muß.

In der ersten Gruppe werden drei bevorzugte Verwandtschaftskonstellationen behandelt: das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, das Konflikte und Widersprüche nicht ausschließt (→ Vater-Sohn-Motiv)[13]; die von Zärtlichkeit geprägte Beziehung, die → Bruder und → Schwester verbindet (AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*) oder bei inzestuösen Neigungen (→ Inzest) auch trennt (AaTh 313 E*: *Girl Flees from Brother who Wants to Marry her*; cf. AaTh 510 B: cf. → *Cinderella*)[14]; schließlich, über den Tod hinaus, die Beziehung einer → Mutter zu ihren Kindern, die der Grausamkeit der → Stiefmutter ausgeliefert sind – die schützende Gegenwart der Toten manifestiert sich meistens in Form eines Tieres (Mot. B 313.1)[15]. Im Märchen spiegeln sich auch individuelle Wünsche wider; als bes. erstrebenswert erscheinen danach eine harmoni-

sche Ehe und, was bemerkenswert ist, Schlagfertigkeit (AaTh 851: cf. → *Rätselprinzessin*, AaTh 875: *Die kluge → Bauerntochter*, AaTh 879: → *Basilikummädchen*, AaTh 1920: cf. → Lügenwette, AaTh 1960: cf. *Die ungewöhnliche → Größe*)[16]. Auch Ängste kommen zum Ausdruck, z. B. die von Frauen, die → unfruchtbar sind und befürchten, daß ihr Mann eine zweite Frau nehmen könnte[17]. So reflektiert das Märchen einerseits Modelle der traditionellen Gesellschaft, andererseits deutet es die Gesellschaft aus menschlichen Wünschen und Sorgen.

In der zweiten Gruppe steht die übernatürliche Welt im Vordergrund. Im Jenseits, im Land der Dschinne (jnūn) oder Geister, verändert sich auch die Erfahrung der Zeit (→ Zeitbegriff): Der an einem Tag zurückgelegte Weg erscheint, ‚als wären wir ohne Anhalten dreihundert Jahre gelaufen'[18]. Zur Überquerung der Sieben Meere reist der Held auf den Flügeln eines Adlers; er gelangt zur Tochter eines Dschinn-Königs, in deren Besitz sich der Apfel der Jugend befindet[19]. Aber die Dschinne können sich bösartig zeigen. Wer ihre Gunst erringen will, muß verschwiegen, niemals überrascht und immer dienstbereit sein; im Extremfall müssen sie überlistet werden. Andere gefährliche Wesen, denen der Held unterwegs begegnen kann, sind die menschenfressenden Ghul (ġwāl; → Oger).

Zu den verbreitetsten Themen gehören Märchen vom körperlich oder geistig behinderten Jungen, der dank seiner Schlauheit über die männliche oder weibliche Ogergestalt siegt, von der er gefangengehalten wird (cf. AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*, AaTh 327 B: → *Däumling und Menschenfresser*, AaTh 327 C: → *Junge im Sack der Hexe*, AaTh 328: → *Corvetto*)[20]. Die Berber nennen ihn Mqideš oder Hadidwan[21], die Araber Nuṣṣ Nās (halber Mann) oder Šwīṭer (Kleiner Pfiffikus)[22]. Sein stets wacher Erfindungsgeist, der ihn z. B. einen der jeweiligen Situation angepaßten Gebrauch von Gegenständen machen läßt[23], sein bezaubernder Gesang (Mot. G 555)[24] und der Wunsch, von ihm tätowiert zu werden, tragen zum Verderben seines mächtigen Gegners bei.

Die → List, aus einer Form lebhafter und pragmatischer Intelligenz gespeist, hat im marokkan. Märchen – wie seit jeher im Mittelmeergebiet – einen bes. Stellenwert[25]. Die zahlreichen marokkan. Var.n von AaTh 950: → *Rhampsinit*[26] verlängern sich um mehrere variable Episoden, in deren Verlauf der König und sein jüd. Ratgeber durch den überlebenden von zwei Brüdern (wegen seiner Kleinheit oft ‚halbes Pfund', nuṣṣ rṭel, genannt) in eskalierender Weise herausgefordert werden. Die gegen die Männer gerichtete Frauenlist (kīd en-nsā'), vom Koran (12, 28) im Zusammenhang mit der Frau des Potiphar (Der keusche → Joseph) angeprangert, kann ins Spielerische gewendet sein, z. B. in AaTh 879, und hat dann eher positive Wirkung[27]. Will man Erzählungen und Sprichwörtern Glauben schenken, nimmt die List alter Frauen dagegen die Form teuflischer Intrigen an. Ein ganzer Zyklus[28] handelt von einer Alten, l-ʿagūza, manchmal mit dem Beinamen ‚die Betrügerin', die einen verbissenen Kampf gegen die Männer führt, ihren Besitz zerstört und sie zum Gegenstand des Gespötts macht (den Bart abschneidet, die Zähne zieht etc.).

Im Bereich der Tiererzählungen sind → Schakal und → Igel Partner, die sich mit listigen Schachzügen einen ständigen Kleinkrieg liefern, wobei der Schakal letztlich immer der betrogene Betrüger ist (z. B. AaTh 9 B, cf. AaTh 9: *Der unreelle → Partner*; AaTh 1030: → *Ernteteilung*)[29]. Die im gesamten Mittelmeerraum beliebten Anekdoten über die Tricksterfigur des Jḥā, des arab. Äquivalents des → Hodscha Nasreddin, sind ebenso vielgestaltig wie die Figur selbst: unschuldig wie ein Kind, das den Mond retten will (AaTh 1335 A: cf. → *Spiegelbild im Wasser*)[30]; naiv oder naiv eingeschätzt, aber schlau (AaTh 1663: → *Teilung der Eier*)[31] und fähig, die Lage zu seinem Vorteil zu wenden (AaTh 1592 B: → *Topf hat ein Kind*)[32]; Verteidiger der Armen und Rächer der Elenden; bald einer, der sich der Sprache bedient, um seinen Gegner hereinzulegen[33], bald einer, der nur den wörtlichen Sinn versteht und im ungünstigsten Augenblick handelt (AaTh 1009: → *Tür bewacht*)[34].

[1] Yver, G./Lévi-Provençal, E./Colin, G. S.: al-Maghrib. In: EI² 5 (1986) 1183–1209. – [2] cf. Légey, F.: Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech. P. 1926, 261–316; cf. auch Kriss, R./Kriss-Heinrich, H.: Volksglaube im Bereich des Islam 1–2. Wiesbaden 1960/62. – [3] El Fasi, M./Dermenghem, E.: Contes fasis. P. 1926, 13. – [4] Légey (wie not. 2); El Fasi/Dermenghem (wie not. 3). –

[5] Socin, A.: Zum arab. Dialekt von Marokko. In: Abhdlgen der philol.-hist. Kl. der Kgl. sächs. Ges. der Wiss.en zu Lpz. 14 (1893) 149–203; id./Stumme, H.: Der arab. Dialekt der Houwara des Wād Sūs in Marokko. Lpz. 1895; Marchand, G.: Contes en dialecte marocain. In: J. asiatique (1905) 411–472; Blanc, L.: El-Ma'āni. Conte en dialecte marocain de Tanger. In: Archives marocaines 6 (1905) 168–182; Marçais, W.: Textes arabes de Tanger. P. 1911; Loubignac, V.: Étude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou. P. 1925, 291–358; Brunot, L.: Textes arabes de Rabat 1–2. P. 1931/52; Renisio, A.: Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen. P. 1932; Destaing, E.: Textes berbères en parler des Chleuhs du Sous. P. 1937; 'Abd-al-'Āl, 'A. S.: Lahğat šimāl al-Maġrib (Der Dialekt von Nord-M.). Kairo 1968. – [6] Colin, G. S.: Le Dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain 1–3. ed. Z. Iraqui Sinaceur. Rabat 1993–95; cf. auch Colin, G. S.: Recueil de textes en arabe marocain. P. 1957. – [7] Marchand, G.: Contes et légendes du Maroc. Rabat 1924; Quinel, C./Montgon, A. de: Contes et légendes du Maroc. P. 1951; Chimenti, E.: Tales and Legends of Morocco. N. Y. 1965; Lacoste-Dujardin, C.: Le Conte kabyle. P. 1970; Reesink, P.: Contes et récits maghrébins. Sherbrooke 1977; Kaddouri, M./Reboul, I.: Les Contes de chez moi. Sud Maroc. P. 1986; Topper, U.: Märchen der Berber. MdW 1986; Leguil, A.: Contes berbères de l'Atlas de Marrakech. P. 1988; Moqadem, H.: Contes de Safi. Sud Maroc. P. 1994; cf. allg. Massignon, G.: Bibliogr. des recueils de contes traditionnels du Maghreb. In: Fabula 4 (1961) 111–129, ead.: Supplément [...]. ibid. 6 (1963) 162–176. – [8] cf. Nowak; El-Shamy, Folk Traditions. – [9] cf. Larrea Palacín, A. de: Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos. Tetuán 1953; Noy, D.: Moroccan Jewish Folktales. N. Y. 1966; Elbaz, A. E.: Folktales of the Canadian Sephardim. Toronto u. a. 1982. – [10] Peyron, M.: Deux Contes berbères dans le parler des Ayt Ali ou Brahim de Tounfit (Haut Atlas marocain). In: Études et documents berbères 8 (1991) 53–62; Galley, M./Iraqui Sinaceur, Z.: Dyab, Jha, La'âba ... Le triomphe de la ruse. P. 1994. – [11] cf. El Fasi, M.: Un Conte fasi. In: Revue du monde musulman 62 (1925) 7–25, hier 19. – [12] Légey (wie not. 2) 3. – [13] Loubignac (wie not. 5) 292–297; Colin (wie not. 6) 42 sq.; Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 66–73, 214–217; Meissner, B.: Neuarab. Geschichten aus Tanger. In: Mittlgen des Seminars für oriental. Sprachen, Westasiat. Studien 8 (1905) 39–97, hier 41, 60. – [14] Bonjean, F.: Les Contes de Lalla Touria, oiseau jaune et oiseau vert. Casablanca 1956, 91–112; Kaddouri/Reboul (wie not. 7) 27–46; Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 87–91, 224–227. – [15] Légey (wie not. 2) 19–23. – [16] Loubignac (wie not. 5) 251; Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 94–101, 104–107, 228 sq. – [17] ibid., 111, 143. – [18] El Fasi/Dermenghem (wie not. 3) 158. – [19] Légey (wie not. 2) 71–73. – [20] ibid., 97–99. – [21] Renisio (wie not. 5) 239–241, 270 sq.; Laoust, E.: Contes berbères du Maroc. P. 1949, num. 91; Bonjean (wie not. 14) 37–50. – [22] Légey (wie not. 2) 63–70, 139–142; Socin/Stumme (wie not. 5) 50–53. – [23] Lacoste-Dujardin (wie not. 7) 48–104. – [24] Renisio (wie not. 5) 269–271. – [25] Détienne, M./Vernant, J.-P.: Les Ruses de l'intelligence. P. 1974. – [26] Socin/Stumme (wie not. 5) 44–51; Laoust (wie not. 21) num. 79; Colin, G. S.: Chrestomathie marocaine. P. 1955, 52–55; Berger, H.: Contes du Maroc. P. 1992, 135–143; Peyron (wie not. 10) 55–59; IFA, num. 6853, 14318; Stumme, H.: Märchen der Schluḥ von Tazerwalt. Lpz. 1895, 19 sq.; Rochemonteix, M. C. de: Œuvres diverses. P. 1894, 439–445. – [27] Blanc (wie not. 5) 168–182. – [28] Brunot (wie not. 5) 48–65; Kaddouri/Reboul (wie not. 7) 47–58; Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 138–193. – [29] Socin/Stumme (wie not. 5) 132–136; Légey (wie not. 2) 234 sq. – [30] cf. Marzolph, U.: Nasreddin Hodscha. Mü. 1996, num. 37, 579. – [31] Colin (wie not. 26) 94 sq.; Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 134 sq. – [32] IFA, num. 16415; Colin (wie not. 6) 18 sq. – [33] Galley/Iraqui Sinaceur (wie not. 10) 116–131. – [34] cf. Marzolph (wie not. 30) num. 402.

Paris Micheline Galley

Martin von Cochem (Familienname Linius), * Cochem (Mosel) 13.12.1634, † Waghäusel bei Heidelberg 10.9.1712, dt. kathol. Prediger und Volksschriftsteller[1]. 1653 Eintritt bei den Kapuzinern in Köln, weitere Studien in den Klöstern Mainz und Aschaffenburg, 1656 Priester, 1664–68 Lektor in Mainz, 1682–85 Visitator im Erzstift Mainz, zwischen 1689 und 1696 Wanderprediger in Bayern, Österreich und Böhmen, 1698–1700 Visitator im Erzstift Trier. Regelrecht gejagt von seinen Verlegern Bencard in Dillingen und Augsburg, die sich auch noch untereinander um die Mss. stritten[2], versorgte er aus deren Erlös arme Verwandte und wurde zum fruchtbarsten aszetischen Schriftsteller seiner Zeit mit hohen Aufl.n bis ins 20. Jh. hinein, obgleich seit den Tagen der kirchlichen Aufklärung (seit 1780) sein Name prototypisch für die verachtete barocke kathol. → Erbauungsliteratur stand.

Unter seinen 35 Orig.werken finden sich folgende Bestseller: die Gebetbücher *Guldener Himmels-Schlüssel* (Dillingen 1690, mit 331 Aufl.n), *Geistliches Baumgärtlein* (Dillingen 1675, später *Großer Baum-Garten* genannt, mit 274 Aufl.n), *Weltlicher Leuthen Meß-Buch*

(Köln 1703, mit 398 Aufl.n), *Der große wohlriechende Myrrthen-Garten* (Köln 1697, mit 134 Aufl.n), die Beispielkompendien *Außerlesenes History-Buch* (Dillingen/Augsburg 1687, mit 18 Gesamt- und 38 Ausw.editionen; Legendenbearbeitungen, mit 35 Aufl.n)[3], das *Leben Christi* (Dillingen/Augsburg 1677, mit 177 Aufl.n)[4]. Es fällt auf, daß sich unter M.s Werken keine ausgesprochenen Marientitel befinden, obgleich doch damals die religiösen Volksschriften stark marianisch orientiert waren. Für die Kapuziner darf man von einer Arbeitsteilung sprechen. Der nicht minder erfolgreiche Ordensbruder M.s, Dionysius von Lützemburg (1652–1703), dessen Legendenbücher M. fortführte, hat einen *Großen Marianischen Calender* (Augsburg/Dillingen 1695, [4]1741) sowie *Die güldene Legend von unser lieben Frauen* (Ffm. 1698, [2]1727) verfaßt. M. hat unter eigenem Namen dessen *Verb. Legend der Heiligen auf alle Täg des Jahres* (ab Ffm. 1709, mit 35 Aufl.n) fortgeführt und überarbeitet; seine eigene *Neue Legend der Heiligen nach Ordnung des Calenders* (Augsburg/Dillingen/Ffm. 1708) ist in dem Werk aufgegangen. Weitere Legendensammlungen spezieller Art finden sich im *History-Buch*.

Von der germanistischen Forschung wahrgenommen worden ist seit W. Scherers *Geschichte der dt. Lit.*[5] immer nur das allerdings weitverbreitete *Leben Christi*, dessen Nachwirkungen sich noch in den von Clemens → Brentano aufgezeichneten Geschichten der Anna Katharina Emmerick (*Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*. Sulzbach 1833) spiegeln. Frömmigkeitsgeschichtlich sind M.s Gebetbücher bis ins 20. Jh. hinein wirksam gewesen, voran der *Guldene Himmels-Schlüssel*, der „zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers" gedacht war und darum von den Verlegern „dem andächtigen Weibervolk" ans Herz gelegt wurde. Sie sollten sich vor allem um die Verstorbenen der Familie beständig kümmern, wie überhaupt der Armenseelenglauben als verkaufsträchtiges Thema eine bes. Rolle spielte. Also kündigte der Autor 1687 im 1. Band seines *Außerlesenen History-Buches* für später „gar erschreckliche Geschichten von dem Todt, Gericht, Fegfeuer und Höll" an, um im 2. Band nochmals darauf vertrösten zu müssen, trotz der Nennung im Titel, daß es auch einige „entsetzliche Historien von denen vier letzten erschrecklichen Dingen deß Menschen" gebe.

Dieses stockend erschienene und in unterschiedlichen Aufl.n entstandene vierbändige Werk, dessen erste drei Bände zu Lebzeiten M.s ihre endgültige Gestalt mit der 3. Aufl. 1706 erhielten, ist das für die hist. Erzählforschung wichtigste Opus. Es ist nicht zu verwechseln mit dem parallel dazu erschienenen *Lehrreichen History- und Exempelbuch, nach dem Alphabeth beschrieben* mit nur je einer Aufl. aller vier Bände (Augsburg/Dillingen 1696/96/1700/01).

Das *Außerlesene History-Buch* enthält in der 1. Aufl. 1687 100 Geschichten, ab der 3. Aufl. 120 und ferner 20 bibl., davon 52 neue Geschichten bei Auslassung einiger alter. Der 2. Band von 1690 stellt M.s Kirchengeschichte als Bekehrungs- und Ketzerhistorie in 100 Historien dar (zusätzlich zu des Autors eigenem Buch, einem Auszug aus Caesar Baronius' *Kirchischen Historien* [Dillingen 1694]), in der 3. Aufl. 1706 sind 13 Geschichten von Tod und Fegefeuer angehängt. Der 3. Band (1692) ist eine Legendensammlung, desgleichen der 1717 posthum von Renatus von Köln aus dem Nachlaß herausgegebene 4. Band. Letzterer ist ab 1800 auch ohne Nennung des Autors vertrieben worden, einzelne Legenden beider Bände wurden vom Biedermeier an allein verlegt, z. B. ab 1836 → *Griseldis* (AaTh 887), ab 1844, tschech. schon ab 1760 → *Genovefa* und zehn andere mit insgesamt 38 Aufl.n[6].

Über die Themenkapitel gibt der ausführliche Titel Auskunft. Die neun Kap. des 1. Bandes heißen in der 1. Aufl. (1687): *Von den wunderbarlichen Urtheilen Gottes*; *Von dem hochwürdigen Sacrament deß Altars*; *Von der allerseeligsten Jungfrau Maria*; *Von der grossen Krafft deß hl. Rosenkrantzes*; *Von Verehrung der Bildnissen der Heiligen*; *Von der kräfftigen Fürbitt der Außerwöhlten*; *Von einigen unschuldig-verfolgten Gerechten*; *Von underschidlichen Exemplarisch-Gedultigen*; *Und von vielen sonderbahrer Weiß Freygebigen*. Umfang und Aufteilung der 3. Aufl. (1706) sehen wie folgt aus: Urteile Gottes (10 Exempel), Heiden und Sünder (19), Eucharistie (8 gegenüber 11); Maria (18 gegenüber 13), Rosenkranz (8), Trübselige und Verfolgte (17), Zauberei (7), Tod und Fegefeuer (33); dafür sind entfallen Bildervereh-

rung (10), Fürbitte der Heiligen (14), Geduldige (15), Freigebige (8), die z. T. im 3. Band unter den Legenden Aufnahme fanden.

Vorbild des Aufbaus war das dt.sprachige *Viridarium regium illustrium miraculorum et historiarum* (1614) des Valentin → Leucht, das seinerseits auf den lat. *Collationum sacrarum libri octo* (1584) des Tilmann → Bredenbach fußt, beides veritable Exempelsammlungen. Demgegenüber wählte M. nur einige Themen aus und übersetzte sie in seine breit erzählende und betrachtende Schreibart und machte so aus Beispielsammlungen erbauliche Lesebücher für ein breites Publikum.

Die Bände drei und vier bestehen aus Heiligenviten, je zur Hälfte von Männern und Frauen. Der dritte Band (1692) bietet *Lauther exemplarische, hochwunderliche und über die massen anmüthige mit andächtigen Affectus, hertzlichen Seuffzern und heylsamen Lehren undersetzte [...] schier lauter neue unbekänte, wunderbarliche, und unvergleichliche Heiligen und Heiliginnen*[7]. Das Erfolgsrezept steht auf dem Titel: *auf eine gantz andere Manier beschrieben* als bisher. Der Grund späterer Verdammungen lag am neuerlichen Geschmackswandel der literar. Elite. Vitenauswahl und Art der empfindsamen Vertiefung in erbaulicher Erzählweise anschaulicher Verlebendigungen sicherten den anhaltenden Erfolg.

Der 4. Band enthält *Hundert Lebensgeschichten hl. und seeliger Personen beyderley Geschlechts, welche in den gemeinen Legenden nicht zu finden sind* und die oft aus jüngerer Zeit stammten. Zur Qu.nfrage liegen bislang lediglich für *Genovefa* befriedigende Studien vor[8]. Die Angaben des Autors zitieren in barocker Manier nicht bloß die benutzten Schriften, sondern auch die Verweisungen der Kompendien.

M. war ein bewußter Erzähler mit wirkungsästhetischen Absichten des ‚movere et delectare'. „Liebliche Geschichten" dienen der „leyblichen Recreation", heißt es in seiner Vorredenpoetik. Deshalb sollen „alle Haußvätter" beim Vorlesen ihre Zuhörer „eine geraume Zeit lassen hiervon zu reden, zu glossieren, und ihre Meynung herfür zu bringen"[9]. Die Moral will nicht aufgesetzt sein, sondern sich im Nachvollzug des Geschehens dem Gemüt des Lesers oder Hörers einprägen. → Tugenden und Laster werden nacherlebbar. Der Autor will fesseln, hineinziehen in seine narrative → Katechese. So wurde M. von C. zum echten Volksmissionar.

[1] Schulte, J. C.: P. M. von C. 1634–1712. Fbg 1910; Signer, B. L.: M. von C. Wiesbaden 1963; Roth, K./Scherl, P./Schommers, R.: Pater M. von C. 1634–1712. Zum 350. Geburtstag des Volksschriftstellers. Koblenz 1984 (Bibliogr.); Gemert, G. van: M. von C. In: Lit.lexikon 7. Gütersloh 1990, 498 sq. – [2] Heitjan, I.: Die Buchhändler, Verleger und Drukker Bencard 1732–1762. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 3 (1960) 613–980. – [3] Richter, E.: Die „andächtige Beraubung" geistlicher Toter. In: Bayer. Jb. für Vk. (1960) 82–104 (behandelt den 4. Band in einer Aufl. ohne Autorenname); Pech, K. U.: M. von C.: Außerlesenes History-Buch. In: Hb. der Kinder- und Jugendlit. Von 1570 bis 1750. ed. T. Brüggemann. Stg. 1991, 190–207; Brückner, W.: M.s von C. „Auserlesenes History-Buch" und seine Vorbilder. In: Fabula 33 (1992) 193–205. – [4] Stahl, H.: P. M. von C. und das „Leben Christi". Bonn 1909. – [5] Scherer, W.: Geschichte der dt. Lit. B. (1884) [2]1918, 272 sq., 283, 308, 343. – [6] Pech (wie not. 3) 206 sq. – [7] Brückner (wie not. 3) 199. – [8] cf. EM 5, 1008 sq. – [9] M. von C.: Außerlesenes History-Buch 1. Dillingen/Augsburg 1687, Vorrede.

Würzburg Wolfgang Brückner

Martin von Tours, Hl., * Sabaria in Pannonien (Steinamanger, ung. Szombathely) 316/317 (336?), † Candes an der Loire 8. 11. 397 (Fest 11. Nov.). Nach der von seinem Schüler Sulpicius Severus noch vor 400 verfaßten Vita[1] war M. Sohn eines röm. Militärtribuns, wurde in Pavia erzogen, trat im Alter von 15 Jahren in die Armee ein, diente unter Kaiser → Konstantin, dann unter Julianus Apostata, empfing mit 18 Jahren die Taufe, verließ bald darauf das Heer und begab sich zu Bischof Hilarius nach Poitiers, der ihn zum Exorzisten weihte. Danach missionierte M. in Pannonien und bekehrte u. a. seine Mutter zum Christentum. In Auseinandersetzung mit den Arianern wurde er von dort und später auch aus Mailand vertrieben. Er zog sich eine Zeit lang auf die Insel Gallinaria vor der ligur. Küste zurück; als Hilarius nach Poitiers zurückkehren konnte, folgte er ihm dorthin. 361 gründete M. in Ligugé bei Poitiers das erste Kloster Galliens. 371 wurde er vom Volk, gegen den Widerstand des aristokratischen Klerus, zum Bi-

schof von Tours gewählt. In der Nähe stiftete M. 375 das Kloster Marmoutier, wo er auch seinen Wohnsitz nahm. M. starb wohl auf einer Visitationsreise in Candes[2].

Die M.slegende wird von Wunderberichten beherrscht. Die Taten und Wunder M.s zu seinen Lebzeiten berichtet fast ausnahmslos bereits Sulpicius Severus in seiner auf Lobpreis gestimmten Vita. Nachträge und Ergänzungen dazu bringt er in drei Briefen[3] und drei Dialogen[4]. Seine Absicht ist es dabei zu zeigen, wie sehr M. als Asket und Wundertäter die ägypt. Mönchsväter übertreffe (→ Vitae patrum). Dieser Quellenschriften bedienen sich mittelbar oder unmittelbar alle späteren Autoren und Legendensammlungen, die von M. und seinen Wundertaten berichten[5].

Am bekanntesten ist die Erzählung von der Teilung des → Mantels: Der → Bettler, dem M. die Hälfte seines Mantels gibt, ist → Christus, der ihm in der folgenden Nacht im Traum erscheint (Tubach, num. 3192)[6]. Sie wurde zur Vorbildszene für christl. → Barmherzigkeit. Ein andermal schenkt M. einem frierenden Armen ein Untergewand und nimmt dafür eine unansehnliche Tunika von seinem Archidiakon entgegen[7].

Zahlreich sind die Heilungswunder (→ Heilen, Heiler, Heilmittel). Geheilt werden u. a. ein lahmes[8] und ein stummes[9] Mädchen, ein Aussätziger[10], ein blutflüssiges Weib[11] sowie andere von Schlangenbiß[12], Augenleiden und Fieberanfall[13]. Besessene werden vom → Teufel und von → Dämonen befreit[14]. Schon beim Nahen des Heiligen bekennen sich die Dämonen mit Namen[15].

Bereits bevor M. Bischof wurde, hatte er zwei Tote zum Leben erweckt und sie dadurch vor der ewigen Verdammnis bewahrt[16]; als Bischof erweckt er einen weiteren Toten (→ Wiederbelebung)[17].

Wiederholt und in unterschiedlicher Gestalt erscheint der Teufel. M. vermag ihn unter jeder Maske zu erkennen[18], selbst als dieser sich für Christus ausgibt (Tubach, num. 1536)[19]. Einmal versucht M. den Teufel gar zu bekehren und stellt ihm Gottes Barmherzigkeit in Aussicht[20]. Ein anderes Mal vertreibt er den Teufel, der Hilarius in Gestalt eines Dieners verleiten will, seine strenge Askese aufzugeben (Tubach, num. 2588). Das durch Blendwerk des Teufels einem Klosterbruder angeblich vom Himmel geschenkte ‚weiße Gewand' verschwindet vor den Augen des Heiligen[21].

M. hat mit Engeln[22] und Heiligen, mit Petrus und → Paulus, mit Agnes, Thekla und Maria[23] Umgang.

Keuschheit ist ihm ein zentraler Wert. Er rühmt eine Einsiedlerin, die sich weigerte, ihn zu sehen (Tubach, num. 206)[24]. Einen Kriegsmann, der Mönch geworden war, hält er davon ab, zu seinem Weib zurückzukehren[25], und einen Ritter, eine Frau zu verführen (Tubach, num. 3188).

M. bringt einen Leichenzug, den er zunächst für eine heidnische Opferfeier hielt, zum Stehen[26]. Die Wageninsassen, die den Heiligen mißhandelten, können ihre Zugtiere nicht von der Stelle bringen, bis sie ihre Untat eingestehen (→ Festbannen)[27]. Zum Stehen bringt M. auch eine rasend gewordene Kuh, die er von einem Dämon befreit[28], und Hunde, die einen Hasen verfolgten[29].

In seinem Namen wird Hundegebell zum Verstummen gebracht[30]. Fischeverschlingenden Vögeln gebietet M. Einhalt[31]. Einer gefährlichen Schlange befiehlt er, im Fluß umzukehren und ans andere Ufer zurückzuschwimmen[32], und erkennt dabei die Schlangen seinen Worten zugänglicher als die Menschen (Tubach, num. 3189). Einem Wunder Jesu folgend, kann auf seinen Befehl hin ein Fisch gefangen werden[33].

M. erweist seine Macht über die Elemente und Erhabenheit über Naturgesetze. Er bändigt das Feuer[34]; er selbst bleibt inmitten von Flammen unversehrt[35]. Vom Feuer angesengt wird Kaiser Valentinian, als er sich vor M. nicht vom Thron erheben will[36]. M. bewahrt das Senonengebiet vor Hagel[37]. Gift (Nieswurz) nimmt er seine Wirkung[38]. Einem gegen ihn stürzenden Baum gibt er eine andere Richtung[39]. Ein von M. gesegnetes Ölfläschchen, von einem Diener versehentlich zu Boden geworfen, zerbricht nicht[40].

Bei seinem Abschied vom Heer ist M. bereit, ohne Waffen gegen den Feind zu kämpfen; der ergibt sich jedoch bedingungslos[41]. Auf dem Weg in seine Heimat Pannonien bekehrt M. einen Räuber[42]. Das Grab eines fälschlich als Märtyrer Verehrten erkennt er als das eines Räubers und Mörders[43]. M., auf einem Esel reitend, erreicht Paris, während andere, die im Reisewagen dorthin eilen, wegen eines Radbruches nicht ankommen (Tubach, num. 877). Zu Besuch in einer Stadt seiner Diözese darf er einmal über die Zeit schlafen, weil den Hähnen dort verboten war zu krähen (Tubach, num. 1135). Mit himmlischer Hilfe zerstört er heidnische Kultstätten[44]. Zu Gast bei Kaiser Maximus reicht er das Weinglas einem Priester und nicht dem Kaiser, womit er die bes. Würde des Priesterstandes zum Ausdruck bringt (Tubach, num. 929)[45]. Den ihn schmähenden Diakon Brictius, der ihm im Bischofsamt nachfolgen sollte, sagt er große Unbill voraus[46].

Bei M.s → Tod kämpfen Engel und Teufel um seine Seele[47]. Den Satan, der ihn noch auf dem Sterbelager bedrängt, weist er zurück[48]. Der hl. Ambrosius fällt im Augenblick von M.s Tod bei der Meßfeier in Schlaf (Tubach, num. 4439) und nimmt im Traum an dessen Begräbnis teil[49]. St. Severin und sein Archidiakon hören die Engel singen, die M. zum Himmel geleiten (Tubach, num. 4304). Nach M.s Tod streiten die Bürger von Tours und Poitiers um seinen Leichnam[50]. Ein Aussätziger soll herausfin-

den, welche Kirche Anrecht auf seine Gebeine hat (Tubach, num. 4060; → Reliquie).

An posthum gewirkten Wundern verzeichnet → Gregor von Tours mehr als 200. Es sind fast durchweg Heilungswunder[51]. Zu den miracula post mortem gehören u. a. die folgenden: Als Bischof Perpetuus 64 Jahre nach M.s Tod den Heiligen in seine neue Kirche überführen will, kann der Sarg erst mit M.s Hilfe bewegt werden[52]. Ein Blinder und ein Lahmer, die ihre Gebrechen zum Betteln nutzen, werden bei einer Prozession mit den M.sreliquien gegen ihren Willen geheilt (Tubach, num. 699)[53]. Ein Mann zu Tours hat die Vision einer Gerichtsverhandlung, in der der Bischof von M. angeklagt und sein Thron von Gott übernommen wird (Tubach, num. 2864). Eine Frau gibt den Heiligen Processus und M., die als Pilger verkleidet auftreten, Almosen und wird ihres Beistandes am Tage des → Jüngsten Gerichts versichert (Tubach, num. 167).

Durch die Wunderberichte befördert, setzte der Kult unmittelbar nach dem Tod des Heiligen ein[54]. M. wurde zum merowing.-fränk. Nationalheiligen und auch zum Volksheiligen, sein Mantel, die capa, zur hochverehrten Reichsreliquie, die in die Schlacht mitgeführt wurde. Wie → Notker Balbulus berichtet, führte sie noch → Karl d. Gr. mit sich[55]. Lokalsagen berichten von Aufenthalten des Hl.[56], namentlich in Frankreich soll M. Quellen erschlossen und Abdrücke seiner → Fußspuren hinterlassen haben[57].

Einige der Patronate ergeben sich deutlich aus der Vita und Legende wie das Patronat über Ritter und Soldaten oder über Bettler, Weber und Schneider, andere wie das über Bauern und Hirten aus den Gegebenheiten und Bräuchen des M.stages[58], eines einst wichtigen Termins im bäuerlichen Wirtschaftsjahr. Auch heute noch bekannte oder erst in neuerer Zeit eingeführte Bräuche wie Heischebräuche und Laternenumzüge lassen sich nicht aus der Legende erklären. Als letzter Tag vor dem alten Adventsfasten gab der M.stag, wie die Fastnacht vor der vorösterlichen Fastenzeit, Anlaß zu Eß- und Trinkgelagen[59]. So besingen die älteren dt.sprachigen M.slieder[60] M. als Spender des Schmauses (bes. der → Gänse) und des Weines. Jünger sind Heischelieder um Speisen und Brennholz für das M.sfeuer. Im Lied findet die sekundäre Verknüpfung des Gansessens mit der M.slegende ihren Niederschlag: M. habe sich nach seiner Wahl zum Bischof von Tours aus Bescheidenheit diesem Amt entziehen wollen und sich in einem Gänsestall versteckt, sei aber durch das Schnattern der Tiere verraten worden – als Strafe hierfür müßten die Gänse am M.stag ihr Leben lassen[61]. Ein M.slied aus der Gottschee hat die Mantelteilung zum Thema und erzählt, daß der geteilte Mantel des Heiligen später wieder ganz gewesen sei, womit die Aussage, daß Geben nicht ärmer macht, ins Bild gebracht ist[62]. Sonst nehmen erst neuere M.slieder Bezug auf die Biogr. und Legende des Heiligen[63]. Eine Besonderheit stellen die Umdichtungen auf Martin → Luther dar[64].

Auf die Schmausereien, auf den Zahltermin oder auf das Wetter am M.stag beziehen sich Redensarten und Merkverse wie ‚St. M. feiern (loben)' (= Essen und trinken wie am M.stag), ‚Michael [29.9.] mahnt, M. zahlt'; ‚Zu Martini kommt der Winter auf einem Schimmel geritten' (erster Schneefall um diese Zeit)[65].

[1] MPL 20, 159–183 (De vita Beati Martini); Bihlmeyer, P.: Die Schr. des Sulpicius Severus über den Hl. Martinus Bischof von Tours. Kempten/Mü. 1914; Sulpice Sévère: Vie de Saint M. ed. J. Fontaine. P. 1967; weitere Qu.nnachweise bei Kimpel, S.: M. von T. In: LCI 7 (1974) 572–579, bes. 574 sq. – [2] Allg. cf. St M. et son temps. Memorial du XVI[e] centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961. Rom 1961; Fontaine, J.: M., hl. In: LThK 7 ([2]1962) 118 sq.; Bibliotheca Sanctorum 8. Rom 1967, 1248–1291; Vossen, C.: St. M. Düsseldorf 1975; Nigg, W.: M. Fbg 1977; Thull, M.: M. Aschaffenburg 1984; Nahmer, D. von der: M. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 344 sq. – [3] Bihlmeyer (wie not. 1) 54–69. – [4] ibid., 70–147. – [5] Ein Großteil der Taten und Wunder M.s fand auch bildliche Darstellung, cf. Kimpel (wie not. 1) bes. 574 sq. – [6] MPL 20, 162 (Vita 3); cf. EM 1, 1255, bes. not. 20; cf. Moser, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. B. 1981, 425 (Vergleich des Kleideralmosens des hl. Franziskus mit der Mantelteilung M.s durch Thomas von Celano); cf. auch Hofmann, L.: Exempelkatalog zu M. Pruggers Beispielkatechismus von 1724. Würzburg 1987, num. 515. – [7] Bihlmeyer (wie not. 1) 103 sq. (Dialogi 2,1). – [8] MPL 20, 169 (Vita 16). – [9] Bihlmeyer (wie not. 1) 126 sq. (Dialogi 3,2). – [10] MPL 20, 170 (Vita 18). – [11] Bihlmeyer (wie not. 1) 134 sq. (Dialogi 3,9). – [12] ibid., 105 sq. (Dialogi 2,2). – [13] MPL 20, 170 sq. (Vita 19). – [14] MPL 20, 169 sq. (Vita 17); Bihlmeyer (wie not. 1) 133 (Dialogi 3,8). – [15] ibid., 131 sq. (Dialogi 3,6). – [16] MPL 20, 164 sq. (Vita 7 und 8). – [17] Bihlmeyer (wie not. 1) 108 sq. (Dialogi 2,4); cf. ferner Hebenstreit-Wilfert, H.: Wunder und Legende. Tübingen 1975, 151. – [18] MPL 20, 172 (Vita 21). – [19] MPL 20, 174 (Vita 24). – [20] MPL 20, 172 sq. (Vita 22); cf. Brückner, 468, num. 396; Günter 1949, 331–335. –

[21] MPL 20, 173 (Vita 23); cf. Brückner, 473, num. 447; zum Motiv ‚Gewand vom Himmel' cf. EM 7, 1437. – [22] MPL 20, 170–172 (Vita 19 und 21); Bihlmeyer (wie not. 1) 121 sq. (Dialogi 2,13). – [23] ibid. – [24] ibid., 119 sq. (Dialogi 2,12). – [25] ibid., 117–119 (Dialogi 2,11). – [26] MPL 20, 167 (Vita 12). – [27] Bihlmeyer (wie not. 1) 106 sq. (Dialogi 2,3); cf. auch Günter 1949, 171–174. – [28] Bihlmeyer (wie not. 1) 115 sq. (Dialogi 2,9). – [29] ibid; cf. EM 6, 546. – [30] Bihlmeyer (wie not. 1) 128 (Dialogi 3,3); cf. Müllenhoff, K./Scherer, W.: Denkmäler dt. Poesie und Prosa aus dem VIII.–XII. Jh. B. [3]1892, 16 (Nennung M.s zusammen mit Christus im „Wiener Hundesegen"). –
[31] Bihlmeyer (wie not. 1) 65 sq. (Epistulae 3). – [32] ibid., 135 (Dialogi 3,9). – [33] ibid., 135 (Dialogi 3,10). – [34] MPL 20, 168 sq. (Vita 14). – [35] Bihlmeyer (wie not. 1) 55 (Epistulae 1); cf. Wolpers, T.: Die engl. Heiligenlegende des MA.s. Tübingen 1964, 55 sq. – [36] Bihlmeyer (wie not. 1) 110 sq. (Dialogi 2,5). – [37] ibid., 132 (Dialogi 3,7). – [38] MPL 20, 163 sq. (Vita 6); cf. Günter 1949, 250 sq. – [39] MPL 20, 167 sq. (Vita 13); cf. Günter 1910, 81. – [40] Bihlmeyer (wie not. 1) 128 (Dialogi 3,3). –
[41] MPL 20, 162 sq. (Vita 4). – [42] MPL 20, 163 (Vita 5). – [43] MPL 20, 170 sq. (Vita 19). – [44] MPL 20, 168 sq. (Vita 14 und 15); Bihlmeyer (wie not. 1) 133 sq. (Dialogi 3,8 und 3,9). – [45] Günter 1949, 257. – [46] MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1,1. Hannover 1951, 37 sq. (Gregor von Tours, Historiarum libri decem 2,1); cf. Hofmann (wie not. 6) num. 608. – [47] cf. EM 3, 912. – [48] An M.s Ausspruch gegenüber dem Teufel (‚nihil habes in me') schließt Luther den Kommentar: „Das ist ein recht Wort des Glaubens gewesen. Solche Ding sollt man aus den Legenden der Heiligen klauben, und nicht allerley Narrenwerk", cf. Brückner, 531. – [49] Legenda aurea/Benz, 870 sq.; cf. Günter 1949, 119 sq. – [50] MGH (wie not. 46) 32–34. –
[51] MPL 71, 911–1008 (Gregor von Tours, De miraculis Sancti Martini episcopi libri quatuor); cf. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche. Tübingen 1904, 407 sq. – [52] MPL 71, 919 sq. – [53] cf. EM 4, 1267, not. 43; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 74. – [54] Bosch, J. van den: Capa, Basilica, Monasterium et le culte de S. M. Nijmegen 1959; Ewig, E.: Der M.skult im FrühMA. In: Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte 14 (1962) 11–30. – [55] MGH Scriptores rerum Germanicarum N. S. 12 (1959) 5 (Gesta Karoli Magni 1); cf. Schöppner, A.: Sagenbuch der Bayer. Lande 2. Mü. 1852, num. 648, 649. – [56] cf. ibid., num. 650 (für die Gegend von Erlangen). – [57] cf. Sartori, P.: M., hl. In: HDA 5 (1932/33) 1708–1715, hier 1709. – [58] cf. ibid.; Meisen, K.: St. M. im volkstümlichen Glauben und Brauch. In: Rhein. Jb. für Vk. 19 (1969) 42–91; Pesch, D.: Das M.sbrauchtum im Rheinland. Münster 1961; Schwedt, H.: St. M. – Ein reformierter Brauch! In: Volkskultur an Rhein und Maas 11,1 (1992) 9–18; Moser, D.-R.: Bräuche und Feste im christl. Jahreslauf. Graz/Wien/Köln 1993, 27–36. – [59] cf. Jürgensen, W.: M.slieder. Dresden 1910, 61. – [60] Röhrich, L./Brednich, R. W.: Dt. Volkslieder 2. Düsseldorf 1967, 90–101; Siuts, H.: Die Ansingelieder zu den Kalenderfesten. Göttingen 1968, 78–90 und num. 307–342; Sauermann, D.: M.slied. In: Hb. des Volksliedes 1. ed. R. W. Brednich/L. Röhrich/W. Suppan. Mü. 1973, 391–417; Wachinger, B.: M.slieder. In: Verflex. 6 ([2]1987) 166–169; zu den lat. Hymnen biogr. oder legendären Inhalts cf. Analecta Hymnica. Reg. ed. M. Lütolf. Bern/Mü. 1978. –
[61] cf. Moser (wie not. 58) 34; zu den Barockpredigten über die M.sgans cf. Moser-Rath, E.: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen ... Stg. 1991, 255–259; cf. auch EM 5, 679, 722; Schöppner (wie not. 55) num. 729, 881. – [62] Moser (wie not. 6) 425–427. – [63] cf. Sauermann (wie not. 60) 412–415. – [64] Siuts (wie not. 60) num. 333 sq.; zur Beziehung Luthers zu M. cf. Brückner, 288, 306. – [65] cf. Wander 3, 471–476; Röhrich, Redensarten 2, 1003.

Würzburg Erich Wimmer

Martin von Troppau (Martinus Polonus), * Troppau (laut Hss. des 14. Jh.s), † Bologna vor 23. 12. 1279, ausgebildet und zum Priester geweiht im Dominikanerkloster St. Clemens in der Prager Altstadt, 1261–78 als Kaplan und Poenitentiar an der Kurie bezeugt, am 22. 6. 1278 zum Erzbischof von Gnesen (vielleicht Ursache für den Beinamen Polonus) ernannt, jedoch unterwegs in Bologna verstorben[1]. M verfaßte mit dem *Chronicon pontificum et imperatorum* die meistbenutzte lat. Chronik des MA.s[2]. Außerdem hinterließ er Predigten und mit den *Margarita Decreti* (*Tabula Martiniana Decreti*) eine Realkonkordanz zum *Decretum Gratiani*[3]. Weniger Wissenschaftler oder gar Literat, auch nur ein recht bescheidener Erzähler, war er vielmehr der große Organisator, der Wissen für praktische Benutzung graphisch einfallsreich zu präsentieren verstand.

Sermones de tempore et de sanctis super epistolas et evangelia[4] sind typische lat. Schulpredigten in Form von knappen, an Erzählelementen armen Gliederungs- und Untergliederungsskeletten, konzipiert als Leitfaden für Prediger: 176 Predigten im Jahreszyklus und 134 zu Heiligenfesten, sechs zur Kirchweihe und fünf zu Visitationen und Synoden[5]. Sie werden gefolgt von einem systematisch angelegten *Promptuarium exemplorum* über ein-

zelne Predigtgegenstände wie Furcht des Herrn, Höllenstrafen, Fegefeuer, Gericht der Heiligen, Tod, Reue, schlechte Gesellschaft, Wort Gottes, Hilfe Gottes für Sünder, Fleischwerdung Christi, Passion Christi, Kreuzeszeichen, Mariologica, Jungfrauen, Nutzen des Messebesuches u. a., überwiegend nach den → *Vitae Patrum*, den *Dialogi* → Gregors d. Gr. und anderen Kirchenlehrern.

Im *Chronicon pontificum et imperatorum*[6] von Christi Geburt bis 1268, fortgeführt bis 1272/77, organisiert M. die Weltgeschichte in einer doppelsträngigen Annalistik, chronologisch jeweils auf der linken Seite an der Papst-, auf der rechten Seite an der Kaiserreihe orientiert. Er steht hier in der Tradition eines Hugo von St. Viktor (gest. 1141) und Gilbert von Rom (1220/21). Eigenwillig ist seine Graphik insofern, als er die Geschichte in Quinquagenen einteilt: Indem auf jeder offenen Doppelseite[7] zweimal 50 Jahre parallel abgehandelt werden, wird eine gezielte visuelle Einprägung sowie eine schnelle Information ermöglicht. Das großzügig angelegte Tabellenwerk wies aber auch wegen des sehr komprimierten Stils des Chronisten weiße Flecken auf dem großformatigen Pergament auf, und diese Stellen u. a. hat M., insbesondere in späteren Redaktionen, mit Erzählungen gefüllt. In den jüngeren Fassungen heißt es zu 1268[8]: „Cronica stilum [...] commutavit"; auch wurde ein universalhist. Part über die vorchristl. Zeit vorangestellt, der die vier Weltreiche nach Orosius (5. Jh.), Sagen um die Anfänge Roms, eine ausführliche Beschreibung der Stadt mit ihren Toren, Palästen und Tempeln[9] bietet. Den Engelhierarchien entsprechen die Kardinalsordines[10]. Wunderzeugnisse zur Zeit von Christi Geburt[11], Sagen um den bret. Seher → Merlin[12], vor allem aber der Bericht über die → Päpstin Johanna in der letzten Redaktion[13] erweisen M. als Erzähler: Der schon aus der Metzer Weltchronik (um 1250) bekannte weibliche Papst wird hier um 855 zwischen Leo IV. und Benedikt III. eingereiht, Johannes Anglicus genannt, ist aber Mainzerin von Herkunft, in Athen in Knabenkleidern ausgebildet und als Lehrer des Triviums in Rom so erfolgreich, daß sie einstimmig in das oberste Kirchenamt erwählt wird und sich erst anläßlich einer unvorhergesehenen Niederkunft verrät. Die Entstehung des Kurfürstenkollegs um 1000 nach Otto III.[14], Herkunftslegenden um Heinrich III. nach Gottfried von Viterbo (geb. 1125) wie die vom vertauschten Todesbrief (cf. AaTh 910 K: → *Gang zum Eisenhammer*)[15], die Vernichtung eines mächtigen Zeitgenossen Heinrichs IV. durch Mäusefraß (→ Mäuseturm von Bingen) nach → Vincent de Beauvais[16] sind Exempla-Elemente, die ursprünglich nicht zur Chronographie M.s gehörten und auch nicht in das knappe Schema paßten, aber die Leerräume ereignisarmer Zeiten in den Tabellen zu füllen erlaubten.

Viel ausgeprägter als bei M. selbst wird diese Art von Geschichtsschreibung in den als Martinianen bezeichneten, an seinem Schema orientierten Nachfolgechroniken gepflegt. Die bekannteste dieser Papst-Kaiser-Chroniken als Mirabilia-Reservoir geht auf einen süddt. Minoriten um 1292 zurück und wird *Flores temporum*[17] genannt; sie ist im Grunde eine lineare Umgestaltung der zyklischen → *Legenda aurea*, eine Fundgrube für Predigtmärlein, mithin im Charakter völlig von M. abweichend.

[1] Zuletzt Brincken, A.-D. von den: M. v. T. In: Verflex. 6 ([2]1985) 158–166; ead.: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten MA. In: Vorträge und Forschungen 31 (1987) 155–193. – [2] cf. ead.: Zu Herkunft und Gestalt der M.s-Chroniken. In: Dt. Archiv für die Erforschung des MA.s 37 (1981) 694–735; bisher 417 Hss. nachgewiesen und beschrieben ibid. 41 (1985) 460–531; ibid. 45 (1989) 551–591 und ibid. 50 (1994) 611–613. – [3] Zu Werken und Textzeugen allg. Kaeppeli, T.: M. v. T. In: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi 3. Rom 1980, 114–123. – [4] 20 z. T. fragmentarische Hss., vier Wiegendrucke Argentorati 1480–88 (benutzt: 1484, Köln, Univ.s- und Stadtbibl. GB IV 8136); dazu Schneyer, J.-B.: Repertorium der lat. Sermones 4. Münster 1972, 124–149. – [5] Spärliche und knappe Fabelanspielungen nachgewiesen bei Dicke/Grubmüller, num. 124, 361, 493, 736. – [6] MGH Scriptores 22, 377–475. – [7] cf. Brincken, A.-D. von den: In una pagina ponendo pontifices, in alia pagina imperatores. In: Revue d'histoire des textes 18 (1988) 109–136. – [8] MGH Scriptores 22, 442. – [9] ibid., 400–402; cf. auch die Ausg. Codice topografico della città di Roma. ed. R. Valentini/G. Zucchetti. Rom 1946, 17–65, 77–95, 137–167. – [10] MGH Scriptores 22, 407. –
[11] ibid., 408 und 444. – [12] ibid., 419. – [13] ibid., 428; dazu Tubach, num. 2813. – [14] MGH Scriptores 22, 466. – [15] ibid., 466 sq.; cf. auch M. in Sermones, Promptuarium, Kap. 18. – [16] MGH Scriptores 22, 468. – [17] cf. Brincken, A.-D. von den: Inter spinas principum terrenorum. In: Aspetti della letteratura latina del secolo XIII. Atti del primo convegno inter-

nazionale AMUL, Perugia 1983. Perugia 1986, 77–103; ead.: Anniversaristische und chronikalische Geschichtsschreibung in den ‚Flores Temporum' (um 1282). In: Vorträge und Forschungen 31 (1987) 195–214; Mierau, H. J./Sander-Berke, A./Studt, B.: Studien zur Überlieferung der Flores temporum. Hannover 1996.

Köln Anna-Dorothee von den Brincken

Märtyrer

1. Terminologie – 2. Frühes Judentum – 3. Frühes Christentum – 4. Spätantike und MA. – 5. Neuzeit

1. Terminologie. Die Termini M. und Martyrium sind christl. Ursprungs und begegnen innerhalb der erhaltenen Lit. der frühen Kirche erstmals im griech. *Martyrium Polycarpi*[1] aus der Zeit um 160 p. Chr. n., ohne eigens erklärt zu werden: mártys (Zeuge) ist der Blutzeuge, martýrion (Zeugnis) meint das Sterben aus Gründen des Christseins, und martyrein dient als entsprechendes Verbum[2]. Da dieser Text als Brief der Gemeinde von Smyrna nach Philomelion (Phrygien) und zur Weitergabe an andere Gemeinden konzipiert ist, setzt er offensichtlich die Kenntnis des genannten Wortgebrauchs für den kleinasiat. Bereich voraus. Die ältere Forschung dachte an einen Traditionsprozeß innerhalb der Schr. des → *Neuen Testaments*, die vielfach das Wortzeugnis und gelegentlich ein Tatzeugnis kennen, oder man rekurrierte auf Aussagen der hebr. Bibel. Doch ist es angebrachter, an eine Neuerung im kleinasiat. Christentum Mitte des 2. Jh.s zu denken, in einem Milieu, das durch den Martyriumsenthusiasmus des Ignatius von Antiochien (gest. nach 110) beeinflußt war. Für dessen Verständnis war es zentral, daß der Jünger → Christi im gewaltsamen → Tod aus Glaubensgründen das Wort seines Bekenntnisses standhaft durch die Tat unterstreicht und so als Erlöster Jünger im Vollsinn wird, dessen Tat selbst wieder Wortcharakter hat und zumindest von Christen verstanden wird. Dieser Wort–Tat–Wort-Zusammenhang, der bei Ignatius nicht in Zeugnisbegrifflichkeit ausgesagt wird und der auch in der zeitgenössischen Popularphilosophie und im hellenist. Judentum gelegentlich mit Bezug zu Wörtern des Stammes mart- begegnet, wäre dann nach Ignatius prägnant mit den griech. Wörtern des Zeugnisses ausgesagt worden, die beides, das Wort und die Tat, meinen können. Zeuge schlechthin im Sinne eines Ehrentitels ist also derjenige, der unter Einsatz seines Lebens den hohen Wert seines Bekenntnisses unter Beweis stellt.

Die martyrologische Zeugnisbegrifflichkeit hat sich von Kleinasien aus bis etwa 200 p. Chr. n. in der ganzen Kirche ausgebreitet. Zuerst in Nordafrika übernahm man die griech. Termini als Lehnwörter ins Latein der Christen, von wo sie in moderne europ. Sprachen wanderten. Es gab auch den Weg anderer direkter Entlehnungen aus dem Griechischen im Osten oder der Übers.en der Begriffe. Eine genauere Differenzierung, die in anderer Terminologie bereits Mitte des 2. Jh.s in Rom auftauchte, verbreitete sich seit Ende des 2. Jh.s in der Kirche und setzte sich endgültig im 3. Jh. durch. Vom M., auf dessen Tod man zurückschaute, unterschied man den Bekenner (homologetés, confessor), der den Tod vor Augen hatte oder den man nach Gefangenschaft bzw. Gerichtsverhandlung wieder freiließ. Allerdings hat man die Unterscheidung nicht immer präzise durchgeführt. Der Bischof Cyprian von Karthago etwa redete Mitte des 3. Jh.s Gefangene in Briefen als M. an, weil er mit ihrem Tod rechnete[3]. Die spätere kirchliche Sprache faßt unter der Bezeichnung Bekenner alle männlichen → Heiligen zusammen, die nicht als M. gestorben sind.

Den Tod aus Glaubensgründen gab es bereits im früheren Christentum und im älteren Judentum sowie parallel dazu in unterschiedlichen Religionen und Kulturen[4]. Den Tod des → Sokrates oder anderer Philosophen unter Tyrannen kann man als Martyrium verstehen. Ein eigenständiges Verständnis praktiziert der islam. Kulturkreis[5]. Da eine erschöpfende Darstellung hier nicht möglich ist, wird exemplarisch die jüd.-christl. Traditionslinie verfolgt, als deren Ausgangspunkt die Religionsverfolgung unter dem syr. Herrscher Antiochos IV. Epiphanes (175–164 a. Chr. n.) angesehen werden kann[6].

2. Frühes Judentum. Das bibl. Buch → *Daniel* ist in der Zeit der Religionsverfolgung zwischen 168 und 164 a. Chr. n. verfaßt wor-

den[7]. Die in der griech. Fassung später erweiterte Geschichte von der Rettung der drei jungen Männer im Feuerofen, ursprünglich wohl selbständig tradiert, erhält durch die Redaktion in Dan. 3 eine neue Bedeutung als Zuspruch von Trost in der Verfolgungssituation. Das Bekenntnis der drei zum einzigen Gott, der sie retten kann und dessen Verehrung sie treu bleiben, auch wenn er sie nicht retten werde, charakterisiert sie trotz des guten Ausgangs als M., die unter Einsatz des Lebens den geforderten heidnischen Kult ablehnen. In Dan. 6 wird Daniel selbst als M. dargestellt, den übernatürlicher Schutz vor den → Löwen rettet. Beide Motive, der Schutz im Feuer und vor wilden Tieren, wollen die theol. Aussage veranschaulichen, daß Gott denjenigen beisteht, die sich zu ihm bekennen. Sie wurden wichtige Themen der christl. M.legende.

Das Buch *Daniel* verschweigt nicht, daß es im Verlauf der Religionsverfolgung zum gewaltsamen Tod treuer Juden gekommen war. Ihren Tod interpretiert der Autor theol. als Läuterung. Ferner erwartet er für die nahe Zukunft die große Wende ohne menschliches Zutun, bei der das Recht wiederhergestellt wird und Tote erneut zum Leben gelangen. Für umgekommene Mitglieder seiner religiösen Richtung rechnet er mit einer bes. Auszeichnung. Der Rettung der drei jungen Männer und des Daniel entspricht eine endzeitliche Rettung der Ermordeten. Diese theol. Aussage wird zu einem zentralen Thema der gesamten jüd. Apokalyptik (→ Apokryphen, Kap. 2.4–5).

Eine erzählerische Darstellung der Religionsverfolgung und des Befreiungskampfes der Makkabäer bietet das um 100 a. Chr. n. hebr. verfaßte, griech. erhaltene *1. Makkabäerbuch*[8]. Das Buch enthält auch Theologumena, ist jedoch wesentlich Geschichtserzählung; die Martyrien werden summarisch zusammengefaßt. Das *2. Makkabäerbuch* stellt sich als Zusammenfassung von fünf Büchern des Jason aus Zyrene vor, von denen sonst nichts bekannt ist, und ist wohl im 1. Jh. a. Chr. n. in griech. Sprache verfaßt worden[9]. Im Unterschied zu 1. Makk. belegt der Verf. seine summarische Darstellung der Verfolgung der jüd. Religion durch zwei unterschiedliche Geschichten von Martyrien, die wohl ursprünglich jede für sich tradiert worden sind. Nach einer Vorrede an die Leser, in welcher der Autor einen theol. Schlüssel für das Verständnis des Leids anbietet (2. Makk. 6, 12–17), erzählt er (6, 18–31) das Martyrium des Eleasar als Exemplum der Charakterstärke bes. für die Jugend. Sein Tod hat also Wortcharakter, was Christen seit der Mitte des 2. Jh.s p. Chr. n. in der martyrologischen Zeugnisterminologie aussagten. 2. Makk. 7 ist die dramatische Legende des Martyriums einer Mutter mit ihren sieben Söhnen, in deren Zentrum der Auferweckungsglaube steht, geprägt durch die griech. Topik des freimütigen Philosophen vor dem Tyrannen.

Eine solche Tendenz wird noch verstärkt im *4. Makkabäerbuch*, das beide Geschichten benutzt, um apologetisch und rhetorisch die Überlegenheit des jüd. Gottesglaubens zu betonen[10]. Die Schrift gibt sich zu Anfang philosophisch und will die Überlegenheit der frommen Vernunft (= jüd. Glaube) über die Affekte aufzeigen, was dann anhand der Martyrien bewiesen werden soll. Die rhetorische Darstellung verschärft die Gegensätze: Die → Foltern sind entsetzlich, die Reden der M. gegen den Tyrannen herausfordernd, die Leidenskraft der M. ist übermenschlich und grenzt an das Wunderbare. Das Martyrium wird als moralischer Sieg auf ganzer Linie dargestellt. Jüd. Theologie (z. B. Martyrium als Sühneopfer) verbindet sich mit griech. Denken (Unsterblichkeit der Seele statt Auferwekkung). Die griech. Schrift wurde von den Christen rezipiert und so zu einem wichtigen movens für die christl. M.legende.

Mit Geschichtserzählung und → Legende lagen nun Formen bereit, in denen jüd. Martyrien erzählt wurden; im MA. kam noch die → Chronikliteratur hinzu. Wichtig wurde das Thema im religiösen Recht, in dem darüber diskutiert wurde, unter welchen Umständen man zum Martyrium bereit sein müsse und ob → Selbstmord und Tötung von Familienangehörigen erlaubt seien. In frührabbin. Zeit wurde die Terminologie ‚zur/wegen der Heiligung des göttlichen Namens' feste Bezeichnung für die Bereitschaft zum Martyrium.

3. Frühes Christentum. Die Tatsache, daß das Martyrium im Judentum zur Zeit Jesu bekannt war, hatte natürlich Konsequenzen für das entstehende Christentum. Jesus selbst kann man als M. verstehen; doch führte die

sich entwickelnde Christologie dazu, daß in christl. Augen die Bedeutung des Todes Jesu bald die aller anderen M. übertraf. Es gab einen christl. Kristallisationskern, der dazu passende jüd. und mit wachsender Heidenmission auch griech. Motive, zuerst vermittelt über das hellenist. Judentum, anzog, so daß innerhalb der Kontinuität einer jüd.-christl. Martyrologie eine neue Tradition entstand. Dieser christl. Kern ist die Beziehung des Jüngers zu seinem Meister, im Rückblick auf das → Kreuz Jesu (→ Kreuzigung) als Kreuzesnachfolge, später auch als Nachahmung thematisiert, und der missionarische Kontext urchristl. Verfolgungserfahrungen. Das Martyrium des → Stephanus (Apg. 6,8–8,1 a) ist das Ergebnis eines längeren Traditionsprozesses und der Redaktion des Verf.s des lukanischen Doppelwerkes (Lk., Apg.). Dieser besaß Nachrichten über das tumultuarische Vorgehen gegen Stephanus, einen der sieben Leiter der griech.sprachigen Gruppe der Jerusalemer Urgemeinde, und hat wohl selbst Züge des Prozesses vor dem Hohen Rat eingetragen. Die Rede, die er Stephanus in den Mund legt, dürfte vorgeformt sein und geht in ihrer Sicht der Geschichte Israels sicher auf die Gruppe zurück, zu der Stephanus gehörte. Der Verf. zeichnet ihn als missionarischen Wortzeugen und als vollkommenen Jünger, der sich zu seinem Herrn bekennt. Die Vision des Stephanus vor seinem Tod bedeutet wohl, daß der Kyrios Jesus wiederum im Himmel sich zum M. bekennt und für ihn vor Gott eintritt.

Zum *Martyrium Polycarpi* besteht mittlerweile neuer Konsens, daß Kap. 1–20 insgesamt authentisch sind, also kurz nach dem Tod Polykarps verfaßt wurden[11]. Der Brief ist Bericht und theol. Deutung zugleich, mit der Tendenz, vor einer Selbstanzeige zum Martyrium zu warnen, jedoch Festgenommene zur Standhaftigkeit zu ermuntern. Wichtig ist die Parallele der Festnahme Jesu im Garten außerhalb Jerusalems mit der des Polykarp auf einem Landgut nach zweimaliger Flucht. Der Brief entspricht der Art der Passionsgeschichte des *Johannesevangeliums*: Im Leid wird bereits die Vollendung deutlich. Das Bild des antiken sog. göttlichen Menschen (theîos anér) dürfte eingewirkt haben; Züge des Wunderbaren werden angedeutet. Ebenfalls ein Brief, den Eusebius von Caesarea (gest. ca 340; *Historia ecclesiastica* 5, 1–4) in Auszügen überliefert hat, ist der Bericht über die M. von Lyon und Vienne (177 p. Chr. n.), in dem wieder die Mitteilung von Ereignissen mit theol. Interpretation verbunden ist.

Zur gleichen Zeit wurden nach dem Vorbild staatlicher Akten die ersten M.akten verfaßt, jedoch so, daß der christl. Standpunkt jeweils deutlich wird (→ *Acta martyrum et sanctorum*). Nach christl. Verständnis waren die M. Charismatiker, aus denen vor Gericht der Gottesgeist sprach (cf. Mk. 13, 9–11). Ihr Bekenntnis sollte andere zum ebenfalls standhaften Bekenntnis bewegen. Die Passio als Erzählung eines Martyriums kann man als Fortführung der schriftstellerischen Praxis der genannten Briefe bei gleichzeitigem Verzicht auf deren bes. Charakteristika verstehen. Die karthag. Passio der Perpetua und Felicitas mit Ich-Berichten der M. läßt erkennen, daß sie für das öffentliche Verlesen verfaßt worden ist (nach dem 7. 3. 203)[12]. Auch die Akte der M. von Scilli (Gerichtsverhandlung und Hinrichtung am 17. 7. 180 in Karthago) wird man schon für die Lesung im Gottesdienst geschaffen haben[13]. Der Brauch Nordafrikas, M.akten und Passiones im Gottesdienst zu verlesen, wurde jedoch nicht in allen Regionen der frühen Kirche praktiziert[14].

Der Weg zur christl. M.legende[15] läuft über die M.predigten des 4. Jh.s, in denen das Martyrium oft in agonistischer Sprache als Sieg gezeichnet wird. Die M. werden zu christl. Helden, mit denen man die alten Heroen besiegte. Der aufblühende → Kult war am Fürsprecher, Patron und Wundertäter interessiert. Motive entnahm man der Bibel, 4. Makk., der älteren romanhaften Lit. über die → Apostel, die bis auf → Johannes Evangelista alle als M. galten, und antiken Vorstellungen zum göttlichen Menschen, dessen Lebensende oft mit → Wundern verbunden war. Durch Viten (→ Hagiographie) angeregt, erzählte man auch ein Leben vor dem Martyrium. Seit dem 4. Jh. (Papst Damasus, Ambrosius von Mailand, Prudentius) spielen M. auch eine Rolle in der Poesie[16].

4. Spätantike und MA. In der Verfolgungszeit bis Anfang des 4. Jh.s waren die M. die einzigen Heiligen, die kultisch verehrt wurden. Danach vermehrte man den Kreis der

Heiligen zunächst durch Personen der monastischen Welt und einzelne Bischöfe. Damit verloren die M. ihre Sonderstellung, und die von ihnen handelnde Lit. nahm teil an den allg. Entwicklungen der Hagiographie[17]. Eine umfangreiche Legende wie die alte Passio des hl. → Georg konnte in einem libellus für sich überliefert werden. Man stellte jedoch auch Dossiers einer Passio mit Enkomien und Wunderberichten zusammen. Eine verlorengegangene Slg alter Martyrien hatte bereits Eusebius von Caesarea hergestellt. Die erfolgreichste Slg von Passionen und Viten für die liturgische Verwendung schuf im griech. Osten Symeon Metaphrastes (gest. um 1000)[18].

In der Westkirche fand die → *Legenda aurea* des → Jacobus de Voragine die größte Verbreitung. Die Martyrien wurden typisiert; gerade deshalb wurde es wichtig, einen M. durch eine Besonderheit unterscheidbar zu machen, im Falle des hl. Georg durch den → Drachenkampf, der aus einer Wundergeschichte in die Passio übernommen wurde. Man schuf auch ganze Zyklen, in der kopt. Kirche z. B. dadurch, daß man M. zu Mitgliedern einer Feldherrnfamilie machte. In die liturgischen Kalender, ursprünglich Verzeichnisse der Todestage der M., trug man auch die Festtage anderer Heiliger ein; der Name Martyrologium blieb erhalten. Im Osten schuf man den Typ des Synaxars mit Kurzfassungen von Martyrien und Viten entsprechend dem Kirchenjahr (griech. und in den Sprachen des christl. Ostens). Im Westen erweiterte man das *Martyrologium Hieronymianum* (Mitte 5. Jh. in Oberitalien zusammengestellt, fälschlicherweise → Hieronymus zugeschrieben[19]) zu den sog. hist. Martyrologien mit zusätzlichen Auszügen aus Viten und Martyrien (Beda Venerabilis bis Usuard von St.-Germain-des-Prés, Grundlage für das *Martyrologium Romanum* von 1583/84). Hinzu kam eine umfangreiche Lit. über Wunder, Reliquienfunde, translationes, Pilgerreisen und → Wallfahrten. Der Besitz von → Reliquien von M.n oder anderen Heiligen galt als Garantie himmlischen Segens. Im Osten erhielten Ikonen mit Heiligengestalten eine ähnliche Bedeutung.

5. Neuzeit. Schon im MA. gab es hist. Kritik am Kult von Heiligen und an der Glaubwürdigkeit von Legenden, so daß man auch im Bereich der Hagiographie nicht einfach von Leichtgläubigkeit sprechen kann[20]. Die Humanisten wandten sich der alten Kirche zu und bemühten sich darum, hist. Wahrheit und Fiktion zu unterscheiden (→ Humanismus). Die → Reformation verschärfte die Kritik an der überkommenen Heiligenverehrung, die man ganz oder teilweise ablehnte. Für die Praxis, z. B. für die → Predigt, schuf man → Exempelsammlungen; auch hat man das Geschick der eigenen Blutzeugen in M.büchern festgehalten. Auf beiden Seiten erfuhr die Kirchengeschichtsschreibung eine Neubelebung unter konfessionellen Vorzeichen, wobei auch die altkirchlichen M. behandelt wurden. In Rom entwickelte sich die christl. Archäologie, auch weil man nach M.gräbern suchte. Im Rahmen der kathol. Reform schufen die → Bollandisten die wiss. Hagiographie. In den *Acta Sanctorum* bemühten sie sich darum, hist. verläßliche Texte zu edieren. Der Mauriner T. Ruinart versah seine Slg mit dem bezeichnenden Titel *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (P. 1689)[21]. Auf evangel. Seite ist die kirchengeschichtliche Arbeit der → Pietisten zu nennen. Das 19. Jh. brachte nach der Neubegründung der Bollandisten einen Aufschwung der wiss. Hagiographie mit der Bereitstellung zahlreicher methodischer Hilfsmittel. Die Blüte der Geschichtswissenschaft ließ viele kritische Editionen entstehen.

Die Beurteilung der Legende wandelte sich seit der Reformation mehrfach. Die → Aufklärung vertrat eine totale Kritik, während die → Romantik eine Ehrenrettung betrieb. Zahlreiche Geschichtsforscher der Zeit um 1900 haben die M.-Legende geringgeschätzt und mißachtet. Ende des 20. Jh.s hat man innerhalb der Sozialgeschichte, Mentalitätsforschung und Frömmigkeitsgeschichte den Qu.nwert von Legenden entdeckt, und zwar für die Zeit, in der sie entstanden sind. Die Zahl der Forscher, die sich mit Legenden beschäftigen, wächst, und eine neue Zs. sowie eine neue Reihe wurden gerade gegründet[22]. Auch das Studium von Martyrien wird interdisziplinär und internat. betrieben[23]. Die Theologie diskutiert eine Erweiterung des klassischen M.begriffs und sieht neue M. etwa in Lateinamerika in den Personen, die im Eintreten für Gerechtigkeit ihr Leben verlieren, oder es wird von

den anonymen M.n gesprochen, jenen, die man ohne Prozeß heimlich verschwinden ließ[24].

[1] Lazzati, G.: Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Turin 1956, 97–106; Knopf, R./Krüger, G./Ruhbach, G. (edd.): Ausgewählte M.akten. Tübingen [4]1965, 1–8; Musurillo, H.: The Acts of the Christian Martyrs. Ox. 1972, 2–21; Dehandschutter, B.: Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie. Löwen 1979, 112–127; Bastiaensen, A. A. R. u. a.: Atti e passioni dei martiri. Mailand 1987, 3–31; Baumeister, T.: Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern 1991, 74–85. – [2] Zum Folgenden cf. Brox, N.: Zeuge und M. Unters.en zur frühchristl. Zeugnis-Terminologie. Mü. 1961; Baumeister, T.: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980, bes. 257–270; id.: Bekenner. In: LThK 2 ([3]1994) 173. – [3] cf. Hoppenbrouwers, H. A. M.: Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nimwegen 1961, 91–99. – [4] cf. Gerlitz, P.: Martyrium. 1: Religionsgeschichte. In: TRE 22 (1992) 197–202; Christen, E.: Martyrium. 3.2: Systematisch-theol. ibid., 212–220. – [5] Peters, R.: Shahīd. In: EI[2] 9, Faszikel 149 sq. (1995) 207 sq. – [6] cf. Bringmann, K.: Hellenist. Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Göttingen 1983. – [7] cf. Frend, W. H. C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church. Ox. 1965, 31–78; Baumeister 1980 (wie not. 2) 6–65; id. (wie not. 1) XI–XIII, 2–19 (Texte); Henten, J. W. van (ed.): Die Entstehung der jüd. Martyrologie. Leiden 1989; Kanarfogel, E.: Martyrium. 2: Judentum. In: TRE 22 (1992) 203–207. – [8] cf. Rost, L.: Einl. in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen [...]. Heidelberg 1971, 55–58. – [9] cf. ibid., 58–61. – [10] cf. ibid., 80–82 (mit Datierung: vielleicht 1. Hälfte 1. Jh. p. Chr. n.). – [11] Buschmann, G.: Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. B./N. Y. 1994 (mit Lit.); Dehandschutter, B.: The Martyrium Polycarpi. In: Aufstieg und Niedergang der Röm. Welt 2,27,1. ed. W. Haase. B./N. Y. 1993, 485–522. – [12] Text in Musurillo (wie not. 1) 106–131. – [13] ibid., 86–89. – [14] cf. Baumeister, T.: Heiligenverehrung 1. In: RAC 14 (1988) 96–150, bes. 116–118, 122, 127. – [15] cf. id.: Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen kopt. Kirche. Münster 1972, 11–50; id.: Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche. In: Seeliger, H. R. (ed.): Kriminalisierung des Christentums? Fbg [2]1994, 267–278. – [16] Palmer, A.-M.: Prudentius on the Martyrs. Ox. 1989. – [17] cf. auch Baumeister, T.: Hagiographie. In: LThK 4 ([3]1995) 1143–1147. – [18] cf. Beck, H.-G.: Kirche und theol. Lit. im Byzant. Reich. Mü. 1959, 570–575. – [19] cf. Dubois, J.: Les Martyrologes du moyen âge latin. Turnhout 1978, 29–37. – [20] cf. Graus, F.: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prag 1965, 451–455; Schreiner, K.: „Discrimen veri et falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des MA.s. In: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 1–53; Baumeister 1972 (wie not. 15) 11. – [21] LThK 9 ([2]1964) 94. – [22] Hagiographica 1 sqq. (1994 sqq.); Philippart, G. (ed.): Hagiographies 1 sqq. Turnhout 1994 sqq. – [23] cf. Lamberigts, M./Deun, P. van (edd.): Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Löwen 1995. – [24] cf. Concilium 19,3 (1983) (Themenheft „Martyrium heute").

Mainz Theofried Baumeister

Marxismus. Erzählforschung als Teil der marxistisch-leninistischen Folkloristik umfaßt, ebenso wie die Nachbarwissenschaften (marxistische Ethnographie, Lit.wissenschaft, Ästhetik, Kulturwissenschaft), nicht nur eine wiss. Methodologie, sondern ist in sozialistischen Ländern ein wichtiger Bestandteil der Kulturpolitik bes. zur Förderung des sog. ‚Volksschaffens'[1]. Aus der hist. Perspektive Ende des 20. Jh.s ist marxistische Erzählforschung mehr ein an eine bestimmte Epoche gebundenes hist. Phänomen und Bestandteil eines weitgehend obsoleten politischen Systems und keine eigentliche Forschungsmethode.

Allg. läßt sich marxistische Folkloristik (bes. in der Zeit des Stalinismus) durch folgende Wesenszüge charakterisieren: Statt eigener folkloristischer Methode steht die Geschichte der Klassengesellschaften im Vordergrund, die Forschung richtet sich nach den Aussagen der Klassiker des M.-Leninismus. Statt einer → philol. (hist.) Methode wird eine Aktualisierung der Folklore (u. a. ‚neue Formen', antifeudale, sozialkritische, ‚antiklerikale' und Arbeiter-Folklore, Folklore der Partisanen im 2. Weltkrieg etc.) forciert. Statt komparatistischer Analyse stellen Internationalismus, Bruderschaft der Völker und der Einfluß von Sowjetfolklore bevorzugte Forschungsthemen dar. Bestimmte Gattungen und Themenbereiche (Balladen, Witze, Legenden, Volksglauben) werden gegenüber anderen (Heldenepik, hist. Lieder und hist. Sagen) von der Forschung vernachlässigt. Es wird eine dezidiert historisierte Systematisierung der Folklore ‚der Werktätigen' mit ihrer Funktion im Klassenkampf bevorzugt. Im Mittelpunkt steht die Rolle der Volksmassen, bes. die Her-

vorhebung der ‚Schöpfer der Volksdichtung' und die Auszeichnung hervorragender Gewährsleute (u. a. Verfassen von ‚Persönlichkeitsmonographien'; → Erzählen, Erzähler, Kap. 3). In der Wechselbeziehung zwischen Hochliteratur und Volksdichtung (→ Lit. und Volkserzählung) spielt letztere eine positive Rolle, wobei jedoch rückwärtsgewandte ‚Volkstümelei' bekämpft wird. In diesem Rahmen wird ständig polemisiert gegen als ‚falsch' im Sinne von ‚feindlich' gebrandmarkte idealistische, bürgerliche, nationalistische, imperialistische, kosmopolitische, formalistische, strukturalistische u. a. Schulen. Die sowjet. Folkloristik wurde nicht von den Ideen des (hist.) M., sondern von den wechselnden Kursen der Parteilinie bestimmt (Kampf gegen die ‚Frühschriften' von Marx, die Frankfurter Schule, G. Lukács, ‚Revisionisten' etc.).

Obwohl Marx ein geschulter Philologe war, beschäftigte er sich wenig mit Fragen der Volksdichtung; Engels schrieb, seiner allg. Bildung entsprechend, über dt. Volksbücher (1839), die Siegfried-Sage (1840) und revolutionäre Lieder (1844–85)[2]. Diese Schr., wenngleich erst nach dem 2. Weltkrieg vollständig gesammelt und publiziert[3], galten in den sozialistischen Ländern als Lehrstücke. Die frühen Theoretiker der dt. Sozialdemokratie (F. Mehring, K. Kautsky, A. Bebel) haben die Folklore kaum erwähnt. Dagegen schrieb der Franzose P. Lafargue u. a. über Hochzeitslieder (1886/87), Sitten und Bräuche, den Mythos von → Adam und Eva (1890/91) und den Mythos von der unbefleckten Empfängnis (1892/93)[4]. K. Liebknecht hat einige Ideen über Kunst und Religion, und, → Lessing folgend, auch Sätze über die Fabel hinterlassen; in Reden hat er auch konkrete kulturpolitische Ziele formuliert[5]. Aber auf die Schr. der Sozialdemokraten hat man sich in der DDR oder in anderen sozialistischen Ländern selten berufen.

In der Sowjetunion[6] zählte man zu den Wegbereitern der marxistischen Folkloristik auch als ‚fortschrittlich' bezeichnete Schriftsteller und Gelehrte des 18./19. Jh.s (wie z. B. M. V. Lomonosov, W. K. Küchelbecker, A. S. → Puškin, N. V. → Gogol') und die sog. ‚revolutionären Demokraten' (Kritiker und Ästhetiker wie V. G. Belinskij, A. I. Gercen [Herzen], N. G. Černiševskij, N. A. Dobroljubov). Bes. die Studien über den Ursprung und die frühen Formen der Kunst von G. V. Plechanov wurden hoch geschätzt. Die Aussagen dieser Verf. über Märchen, Volkslieder oder über das Volk selbst wurden methodisch richtungweisend in der Folkloristik[7]. Lenins Aufsätze und Reden wurden in Folklore-Hbb. regelmäßig zitiert und kommentiert[8]; so wurden z. B. die von Lenin benutzten Sprichwörter als Beleg für eine leninistische Folkloristik gesammelt und untersucht[9].

Nach der Oktoberrevolution (1917) konnten die führenden Fachleute in Rußland (M. K. → Azadovskij, N. P. → Andreev, A. M. → Astachova, B. M. und Ju. M. → Sokolov) ihre Feldforschungen und Publ.en weiterführen. 1938 wurden die ersten Lehrstühle für Folkloristik (Moskau und Leningrad) eingerichtet. Zur Slg und Veröff. von Folklore wurden Fachgruppen gebildet, Forschungsinstitute (auch in der Provinz) gegründet, die nach staatlich zentralisierten Plänen mit der Vorgabe der ‚Entwicklung der Volkskultur' arbeiteten. Die Anhänger der ‚Proletkult'-Bewegung versuchten, die als ‚veraltet' angesehene Volksdichtung durch eine neue, proletarische Dichtung zu ersetzen, aber A. V. Lunačarskij u. a. konnten zunächst das ‚Erbe', zu dem auch die Folklore gehörte, in der modernen Kultur bewahren[10]. Als M. → Gor'kij, der Märchen und Mythen hoch schätzte, auf dem 1. Allunions-Kongress der sowjet. Schriftsteller (1934) für das ‚kollektive Volksschaffen' (→ Kollektivität, Kollektivbewußtsein) plädierte, bedeutete dies eine neue Epoche in der Sowjetfolkloristik. Die Folkloristen mußten bald gegen die als ‚aristokratisch' bezeichnete Theorie (der Volksdichtung als → gesunkenes Kulturgut) kämpfen. Die morphologische Forschung (→ Morphologie des Erzählguts), so diejenige von V. Ja. → Propp[11], war bereits ausgeschaltet.

In den Jahren des 2. Weltkrieges konnte die Folkloristik in der Sowjetunion ihre Position im wesentlichen halten[12]. Diese Situation ist jedoch nicht einfach zu deuten. Schon in den 40er Jahren hatte die nächste Generation (die nur scheinbar alle überzeugte Marxisten waren) die wichtigsten Aufgaben übernommen (wie z. B. P. G. → Bogatyrev, V. I. → Čičerov). Man betonte die bes. Bedeutung der ‚Volksmassen' und die → Geschichtlichkeit der Folklore, man sprach vom Internationalismus,

man zitierte Lenin und Stalin bzw. die nicht immer echten Texte der Volksdichtung über Kommunisten. 1948 wurde in Leningrad eine Hetzkampagne gegen sog. ‚wurzellosen Kosmopolitismus' der komparatistisch arbeitenden Folkloristen organisiert, der u. a. die Studien von Propp, V. M. → Žirmunskij und A. N. → Veselovskij zum Opfer fielen[13]. Ein 1952 der Sowjetfolklore gewidmetes Hb. rief heftige Diskussionen hervor; ihm wurde vorgeworfen, es habe in seiner Theorie der Volksdichtung die Klassengeschichte nicht genügend berücksichtigt[14]. Stalin selbst verurteilte 1950 die Schule von N. Ja. Marr, hauptsächlich eine vergleichende Sprachtypologie, die sich unter Mitwirkung einiger Philologen (z. B. O. M. Frejdenberg, I. G. Frank-Kameneckij) auch mit der Entwicklung der Erzählstoffe und -themen beschäftigte[15].

Erst nach Stalins Tod ließ sich eine fachliche Folkloristik rehabilitieren. V. E. → Gusev sprach von einer ‚eigenen Theorie der Folkloristik', d. h. der allg. M.-Leninismus galt nicht mehr als allein richtungweisend in der folkloristischen Forschung; B. N. Putilov bezeichnete das Arbeitsgebiet als hist. Folklore-Forschung und Žirmunskij als → Komparatistik[16]. 1958 rehabilitierte Bogatyrev auf dem 4. Slavisten-Kongreß in Moskau auf gleiche Weise die komparative Poetik innerhalb der Folkloristik[17]. Mehr als zehn Jahre später wurde auf Veranlassung von E. M. → Meletinskij die Märchenmorphologie von Propp erneut veröffentlicht (1969) und seine Methode weiterentwickelt[18]. Trotz zahlreicher Versuche sog. Parteifolkloristen, die Forschung nach diesen Methoden zu verhindern, beteiligte sich die sowjet. Folkloristik seit den 60er Jahren wieder an der internat. Erzählforschung[19], so K. V. → Čistov mit einem bes. Interesse an der Theorie der → Kommunikation[20]. Alle Sowjetfolkloristen übernahmen aber Elemente des M., nur I. → Levin kritisierte mutig aus der Perspektive der → geogr.-hist. Methode die herrschende marxistische Folkloristik[21]. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetsystems zu Beginn der 90er Jahre des 20. Jh.s veränderten sich die Institutionen und Publ.en wesentlich; eine kritische Aufarbeitung der marxistischen Sowjetfolkloristik steht noch aus[22].

Der Sowjetmarxismus beherrschte alle Institutionen der Sowjetunion, nur die balt. und die kaukas. Folkloristik konnte die eigene Forschungstradition einigermaßen wahren. Andererseits enthält etwa die wiss. Publ.sreihe *Skazki i mify narodov vostoka* ([Märchen und Mythen der Völker des Ostens]. M. 1964 sqq.) Kommentare zur internat. Folklore, aber nur wenig marxistische Terminologie. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die sowjet. Folkloristik in den sozialistischen Ländern ungefähr gleichzeitig um 1948/49 eingeführt.

In allen Ländern wurden die Werke der ‚Klassiker' des M.-Leninismus sowie sowjet. folkloristische Studien (u. a. von Ju. M. Sokolov, Gusev) übersetzt, und die Forschungen der akademischen Inst.e und Vk.-Museen wurden koordiniert. Dabei versuchten einige Forscher, den immer wechselnden Kursen der jeweils aktuellen Sowjetfolkloristik treu zu folgen. Allerdings hat sich nur die führende Folkloristik in der DDR, in Serbien und Bulgarien eindeutig zum M. bekannt. Demgegenüber wurden in der tschech., ung. und rumän. Folkloristik die früheren Tendenzen unter äußerlicher Angleichung an den M. weitergeführt. So finden sich oberflächliche ‚marxistische' Zitate etwa bei J. → Horák, K. → Horálek, J. → Jech, O. → Sirovátka, G. → Ortutay, L. → Dégh, M. → Pop oder G. Călinescu. In Bulgarien haben die führenden Folkloristen wie P. → Dinekov oder T. I. Živkov die marxistischen und sowjet. Vorgaben immer in die eigene Forschung integriert. Direkte oder indirekte Spuren des M. finden sich auch bei dem Serben D. Nedeljković, weniger bei der Kroatin M. → Bošković-Stulli, noch schwächer bei dem Slovenen M. → Matičetov. Hingegen war die berühmte kroat. Schule der Theorie der Lit. (um die Zs. *Umjetnost riječi* [Wortkunstwerk]) selbständig und ideologiefrei. In Polen haben die führenden Folkloristen, Volkskundler und Lit.wissenschaftler (J. → Krzyżanowski, J. Burszta, später D. Simonides, W. Krawczyk[-Wasilewska]) dem M. nur indirekt, mit Hinweisen auf die Sowjetfolkloristik, gehuldigt[23]; in diesem Sinn ist auch die poln. Übers. von P. Nedos *Folklorystyka*[24] mit einem Kap. über die ‚sozialistische Kulturrevolution und Folklore' zu verstehen. Die poln. Folkloristik war nie eindeutig marxistisch; dagegen gab es in der poln. Lit.-wissenschaft eine hochqualifizierte marxistische Theorie der Lit. (bes. bei H. Markiewicz), die auch die poln. Volksdichtungsforschung beeinflußt hat[25].

Für die eigentliche Volkserzählungsforschung waren die Themenbereiche Arbeiterfolklore, Sozialgeschichte des folkloreschaffenden Volkes und bes. Ästhetik der Folklore am wichtigsten. Dabei haben die verschiedenen zusammenfassenden Darstellungen (u. a. von Gusev, K. S. Davletov, G. Vrabie, V. → Voigt) die Systematisierung und Bewertung jener marxistischen Ästhetik unterschiedlich aufgefaßt[26]. Die Forschungsgeschichte wurde nachhaltig beeinflußt durch die diversen Übers.en (russ., poln., ung. – mit Ergänzungen über marxistische Folkloristik) von G. → Cocchiaras *Storia del folklore in Europa* (Turin 1952).

In der DDR wurden die Zss. *Dt. Jb. für Vk.* (1955 sqq.) und *Demos* (1960 sqq.) die Zentralorgane der marxistischen Folkloristik. In der Forschung der DDR (am Anfang geleitet von W. → Steinitz) stand zuerst die ‚Volksdichtung demokratischen Charakters' im Mittelpunkt, später, in den 1980er Jahren, praktizierte man eine streng begrenzte Form des sozialkritisch verstandenen Historismus (→ Deutschland, Kap. 2.17). Hier wurde das Volkslied zur am meisten behandelten Gattung[27], Märchen und Sagen wurden selten untersucht (G. Burde-Schneidewind, W. Woeller; gattungsspezifisch bes. S. → Neumann, theoretisch H. Strobach)[28]. Vergleichende Aspekte erscheinen in den Kommentaren einiger Bände der Serie *Volksmärchen. Eine internat. Reihe* (B. 1964–90).

Der M. beeinflußte auch die Folkloristik in Westeuropa; insbesondere wurden die lange vernachlässigten Formen politischen Protests und der → Sozialkritik stärker beachtet. Die Frankfurter Schule allerdings beurteilte Folklore sehr abfällig (wie etwa H. Marcuse und T. W. Adorno, später A. Gehlen oder E. → Bloch)[29]; Lukács sprach eher von Frühformen der Kunst als von eigentlicher Dichtung des Volkes[30]. C. Caudwell (i. e. C. S. J. Sprigg), R. Fox, später G. Thomson waren keine Folkloristen, sondern Literaten oder Philologen[31]. Der tschech. Kritiker B. Václavek schrieb über das volkstümliche Lied und das Volkslied[32]. Nur die theoretischen Ansichten des ital. Politikers A. → Gramsci haben die nicht nur ital. Folkloristik nachhaltig beeinflußt. Mit dessen Nachwirkung haben sich u. a. G. B. → Bronzini und bes. A. M. → Cirese beschäftigt; ähnliche sozialkritische Tendenzen scheinen auch im weiteren Umfeld der ital. Ethnologie (V. Lanternari, E. de Martino) bzw. in der Lit. forschung (A. Asor Rosa) auf[33]. Zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jh.s nahm J. Zipes seine Märcheninterpretationen nach marxistischen Theorien vor[34].

Marxistische Elemente der Erzählforschung in den Ende des 20. Jh.s bestehenden kommunistischen Ländern (bes. China, Kuba, Nordkorea, Vietnam) sind wenig untersucht. Gleiches gilt für Spuren und Schulen des M., die in zahlreichen außereurop. Ländern (Japan, Indien, Peru, Mexiko) anzutreffen sind.

[1] cf. Schirrmacher, T.: Zur Kritik der marxistischen Märchen- und Sagenforschung und andere volkskundliche Beitr.e. Bonn 1991, bes. 7–46. – [2] Voigt, G.: Friedrich Engels und die dt. Volksbücher. In: DJbfVk. 1 (1955) 65–108. – [3] Lifschitz, M. (ed.): Marx/Engels. Über Kunst und Lit. B. 1949 (vollständigere russ. Übers. u. d. T.: K. Marks i F. Engel's ob iskusstve 1–2. M. 1957); cf. id.: Karl Marx und die Ästhetik. Dresden 1960 (²1967); Teller, J.: Marx und Engels über die Volkskunst. Lpz. 1964. – [4] Lafargue, P.: Vom Ursprung der Ideen. Dresden 1970. – [5] Liebknecht, K.: Kunst und Wiss. für das Volk. In: id.: Gesammelte Reden 3. B. 1960, 237–264; id.: Gedanken über Kunst. Dresden 1988 (russ. Übers. u. d. T.: Mysli ob iskusstve. M. 1971). – [6] Hist. Überblick cf. Sokolov, Y. M.: Russian Folklore. N. Y. 1950 (ed. F. J. Oinas. Hatboro 1966); Cocchiara, G.: Storia del folklore in Europa. Turin 1952, bes. 567–572; Morochin, V. N.: Chrestomatija po istorii russkoj fol'kloristiki (Texte zur Geschichte der russ. Folkloristik). M. 1973; Oinas, F. J./Soudakoff, S. (edd.): The Study of Russian Folklore. The Hague/P. 1975; Voigt, V.: The Study of Folk Narratives in the Soviet Union. In: Dégh, L. (ed.): Studies in East European Folk Narrative. Bloom. 1978, 207–230; Propp, V. J.: Theory and History of Folklore. Manchester 1984. – [7] cf. Gusev, V. E.: Marksizm i russkaja fol'kloristika konca XIX – načala XX veka (Der M. und die russ. Folkloristik des 19. bis Anfang des 20. Jh.s). M./Len. 1961; id.: Problemy fol'klora v istorii ėstetiki (Probleme der Folklore in der Geschichte der Ästhetik). M./Len. 1963. – [8] Lenin, W. I.: Über Kunst und Kultur. B. 1960; Gusev, V. E. (ed.): Leninskoe nasledie i izučenie fol'klora (Lenins Erbe und die Folkloreforschung). L. 1970 (182–196: ausführliche Bibliogr.) – [9] Babuškin, N. F.: Ustno-poėtičeskoe tvorčestvo narodov v trudach V. I. Lenina (Mündl. Volksdichtung in den Werken von V. I. Lenin). Tomsk 1958. – [10] Lunatscharski, A.: Die Revolution in der Kunst. Dresden 1962; id.: Das Erbe. Dresden 1965. –

[11] Propp, V. Ja.: Morfologija skazki. Len. 1928 (dt. Übers. nach der Ausg. M. ²1969 u. d. T.: Morpholo-

gie des Zaubermärchens. ed. K. Eimermacher. Ffm. 1975). – [12] z. B.: Tschitscherow, W.: Russ. Volksdichtung. B. 1968 (russ. Orig.: Russkoe narodnoe tvorčestvo. M. 1959). – [13] Struve, G.: Geschichte der Sowjetlit. Mü. 1957, 439 sq., 435 sq. – [14] Astachova, A. N./Lozanova, A. Ch./Dmitrakov, I. P. (edd.): Očerki russkogo narodno-poètičeskogo tvorčestva Sovetskoj epochi (Abrisse des russ. volksdichterischen Schaffens in sowjet. Zeit). M./Len. 1952; cf. auch Mel'c, M. J. (ed.): Russkij fol'klor. Bibliografičeskij ukazatel' 1945–1959 (Bibliogr. der russ. Folklore 1945–1959). Len. 1961, num. 897. – [15] Stalin, J. W.: Der M. und die Fragen der Sprachwiss. B. 1951 (russ. Orig.: Marksizm i voprosy jazykoznanija. M. [2]1951); Marr, N. Ja. (ed.): Tristan i Izol'da. Ot geroini ljubvi feodal'noi Evropy do bogini matriarchal'noi Afrevrazii (Tristan und Isolde. Von der Liebesheldin im feudalen Europa zur Göttin des matriarchalischen Afreurasien). Len. 1932 (cf. Romanic Review 24 [1933] 37–45); Frejdenberg, O. M.: Mif i literatura drevnosti (Mythos und Dichtung in der antiken Welt). M. 1978, 568–580. – [16] Problemy sovremennoj fol'kloristiki (Probleme der heutigen Folkloristik). Len. 1958. – [17] Vinogradov, V. V. (ed.): Issledovanija po slavjanskomu literaturovedeniju i fol'kloristike (Unters.en der slavist. Lit.wiss. und Folkloristik). M. 1960, 211–251. – [18] Propp (wie not. 11). – [19] cf. Davletov, K. S.: Fol'klor kak vid iskusstva (Folklore als Kunstform). M. 1966; Gusev, V. E.: Èstetika fol'klora (Die Ästhetik der Folklore). Len. 1967. – [20] Čistov, K.: Zur Frage der theoretischen Unterschiede zwischen Folklore und Lit. In: SF 20 (1976) 148–158; id.: Variabilität als theoretisches Problem der Folkloristik. In: Lětopis, R. C 9 (1976) 22–33. – [21] Levin, I.: Vladimir Propp. An Evaluation on His Seventieth Birthday. In: JFI 4 (1967) 32–49. – [22] cf. Marinus, A.: Ethnographie, folklore et archéologie en Russie soviétique. Brüssel 1934; Schlauch, M.: Folklore in the Soviet Union. In: Science and Soc. 8 (1944) 205–222; Schmaus, A.: Probleme und Methoden der sowjet. Folkloristik. Mü. 1959; Bausinger, H./Oinas, F. J./Stief, C.: Folkloristik, Folklore. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft 2. ed. C. D. Kernig. Fbg/Basel/Wien 1968, 575–601; cf. auch Beitr.e in den neueren Jgen der Zss. Živaja starina, SovÈ und Ètnografičeskoe obozrenie (1992 sqq.), z. B.: Rešetov, A. M.: N. M. Matorin. In: Ètnografičeskoe obozrenie (1994) H. 3, 132–155. – [23] Krawczyk-Wasilewska, W.: Wprowadzenie do folklorystyki (Einführung in die Folkloristik). Lodz 1979. – [24] Nedo, P.: Folkloristik. Poznań 1965. – [25] z. B. Sulima, R.: Folklor i literatura (Folklore und Lit.). W. [2]1985. – [26] Voigt, V.: A folklór esztétikájához (Zur Ästhetik der Folklore). Bud. 1972, bes. 76–105, 132–134, 189–211. – [27] cf. Stockmann, E./Strobach, H. (edd.): Sowjet. Volkslied- und Volksmusikforschung. B. 1967. – [28] Strobach, H. (ed.): Dt. Volksdichtung. Lpz. [2]1987; id. (ed.): Geschichte der dt. Volksdichtung. B. 1981; Mohrmann, U.: Vk. in der DDR während der fünziger und sechziger Jahre. In: Völkische Wiss. ed. U. Jacobeit/H. Lixfeld/O. Bockhorn. Wien/Köln/Weimar 1994, 375–394. – [29] z. B. Marcuse, H.: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Ffm. 1932; id.: Über den affirmativen Charakter der Kultur. Ffm. 1937. – [30] Lukács, G.: Ästhetik 1, 1–2. Neuwied/B. 1963. – [31] Caudwell, C.: Illusion and Reality. L. 1937; id.: Studies in a Dying Culture. L. 1938; id.: Further Studies in a Dying Culture. L. 1938; Fox, R.: The Novel and the People. L. 1937; Thomson, G.: Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama. N. Y. 1945; id.: Forschungen zur altgriech. Ges. 1–2. B. 1974. – [32] Václavek, B.: Písemnictví a lidová tradice (Schriftlichkeit und Volksüberlieferung). Olomouc 1938; id.: O lidové písni a slovesnosti (Über das Volkslied und Mündlichkeit). Prag 1963. – [33] Bronzini, G. B.: Cultura popolare. Bari 1980, bes. 119–132; Cirese, A. M.: Cultura egemonica e culture subalterne. Palermo 1973; Asor Rosa, A.: Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea. Rom 1976. – [34] cf. Zipes, J.: Breaking the Magic Spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales. Austin 1979; Limón, J. E./Zipes, J.: Western Marxism and Folklore. In: JAFL 96 (1983) 34–52; id.: Folklore Research and Western Marxism. In: JAFL 97 (1984) 329–344.

Budapest Vilmos Voigt

Marzolph, Ulrich, * Landau/Pfalz 2. 5. 1953, dt. Islamwissenschaftler und Erzählforscher. M. studierte nach mehrjährigen Studienreisen (1971–74) Oriental. Philologie (Islamwissenschaft), Indologie, Sinologie und Romanistik 1974–81 in Köln und 1977–78 in Mašhad (Iran) und wurde 1981 in Köln mit der Diss. *Typologie des pers. Volksmärchens* (Beirut 1984) promoviert[1]. 1981–82 arbeitete er als wiss. Referent am Orient-Inst. der Dt. Morgenländ. Ges. in Beirut, 1982–86 als wiss. Mitarbeiter am Oriental. Seminar der Univ. Köln. Seit 1986 ist M. Redaktionsmitglied der EM. 1992 habilitierte er sich an der Univ. Göttingen mit der – 1993 mit dem Pitrè-Preis ausgezeichneten – Studie *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Lit. im internat. Traditionsgeflecht* (Ffm. 1992) und ist seit 1996 außerplanmäßiger Professor für Islamwissenschaft in Göttingen.

M.s Hauptarbeitsgebiet ist die Erforschung der Erzählkultur des islam. Orients. Seine Diss. dokumentiert das traditionelle iran. Erzählgut nach dem AaTh-System unter Einbe-

ziehung unveröff. Aufzeichnungen, darunter auch der Slg des engl. Iranisten L. P. Elwell-Sutton[2]. Werkzentrierte Unters.en gelten einer im 19. Jh. entstandenen populären Version des pers. → *Papageienbuchs*[3], der arab. Hauptquelle der *Ergötzlichen Erzählungen* des → Barhebräus[4] und dem Nachleben der spätgriech. Witzesammlung → *Philogelos* in der ma. arab. Lit.[5] In Fallstudien arbeitete M. die Interdependenzen zwischen Überlieferungen verschiedener Kulturen einerseits und mündl. und schriftl. Tradierungsformen andererseits heraus[6]. In *Arabia ridens* dokumentiert er die Verbreitung von ursprünglich der ma. arab. Lit. entstammenden Witzen, Schwänken, Anekdoten und anderen Kurzerzählungen innerhalb wie außerhalb des islam. Einflußbereichs; dabei geht er bes. den an der Vermittlung beteiligten Instanzen nach und arbeitet Gesetzmäßigkeiten der ‚narrativen → Akkulturation' heraus. Im Zusammenhang hiermit stehen auch seine Beitr.e zu arab. Witzen als wirtschaftsgeschichtlicher Qu.[7] sowie zu den Schwanksammlungen des ma. arab. Theologen → Ibn al-Ǧauzī[8], zum Werk des pers. mystischen Dichters Ǧalāloddin → Rumi[9] und zu einer vielbenutzten pers. Grammatik als Vermittlungsinstanzen populärer Erzählstoffe[10]. Einen Forschungsschwerpunkt M.s bildet die Auseinandersetzung mit → Narren-Figuren, so Buhlūl, dem Stereotyp des Weisen Narren in den islam. Lit.en[11], sowie der im gesamten islam. Einflußbereich verbreiteten Gestalt des → Hodscha Nasreddin[12].

In weiteren Schr. beschäftigte sich M. mit Lesestoff-Forschung[13], widmete sich dem Erzählen, der Erzählstoff-Vermittlung und Erzählforschung in → Iran[14] und analysierte am Beispiel des → *Aladdin*-Stoffes (AaTh 561) die westl. Sicht oriental.-arab. Erzählkultur[15]. Neben Beitr.n für die EM verfaßte M. zahlreiche enzyklopädische Art. für andere Nachschlagewerke[16]. Zusammen mit I. Tomkowiak gab er E. → Moser-Raths *Kl. Schr. zur populären Lit. des Barock* (Göttingen 1994) und die bes. für interkulturelles Lernen zusammengestellte kommentierte Textauswahl *Grimms Märchen internat.* (Paderborn u. a. 1996) heraus.

[1] Pers. Übers.: Ṭabaqe-bandi-ye qeṣṣehā-ye irāni. Teheran 1992. – [2] Pers. Märchen Miniaturen. Köln 1985 (Neudruck: Pers. Märchen. Ffm. 1990; erw. Neuaufl.: Wenn der Esel singt, tanzt das Kamel. Mü. 1994); Die Erzählungen der Mašdi Galin Ḫanom 1–2. ed. U. M./A. Amirhosseini-Nithammer. Wiesbaden 1994 (iran. Teilausg.: Qeṣṣehā-ye Mašdi Galin Ḫānom. ed. U. M./A. Amirhosseini-Nithammer/ A. Vakiliyān. Teheran 1995). – [3] Cehel Tuti. Die Vierzig Papageien. Walldorf 1979. – [4] Die Qu. der Ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus. In: Oriens Christianus 69 (1985) 81–125. – [5] Philogelos arabikos. In: Der Islam 64 (1987) 185–230. – [6] Das Haus ohne Essen und Trinken. In: Fabula 24 (1983) 215–222 (zu Mot. J 2483); Der Schieler und die Flasche. In: Oriens 32 (1990) 124–138 (zu Mot. X 121.1); Maistre Pathelin im Orient. In: Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschr. A. Falaturi. Köln 1991, 309–321 (zu AaTh 1585); A Macedonian Folktale in the Internat. Context. In: Makedonski folklor 47 (1991) 73–83 (zu Mot. W 153.5). – [7] Arab. Witze als Qu. für die materielle Kultur der frühen Abbasidenzeit? In: 24. Dt. Orientalistentag [...]. ed. W. Diem/A. Falaturi. Stg. 1990, 283–298. – [8] 'Erlaubter Zeitvertreib'. In: Fabula 32 (1991) 165–180. – [9] Popular Narratives in Ǧalāloddin Rumi's Maṣnavi. In: The Arabist 13/14 (1995) 275–287. – [10] "Pleasant Stories in an Easy Style". Gladwin's Persian Grammar as an Intermediary between Classical and Popular Literature. In: Proc. of the Second European Conference of Iranian Studies. Rom 1995, 445–475. –
[11] Der Weise Narr Buhlūl. Wiesbaden 1983; Der Weise Narr Buhlūl in den modernen Volkslit.en der islam. Länder. In: Fabula 28 (1987) 72–89. – [12] Zur Überlieferung der Nasreddin Hoca-Schwänke außerhalb des türk. Sprachraumes. In: Türk. Sprachen und Kulturen. ed. I. Baldauf/K. Kreiser/S. Tezcan. Wiesbaden 1991, 275–285; Molla Nasroddin in Persia. In: Iranian Studies 28, 3–4 (1995) 157–174; Nasreddin Hodscha. 666 wahre Geschichten. Mü. 1996. – [13] Dāstānhā-ye širin. Fünfzig pers. Volksbüchlein [...]. Stg. 1994; Social Values in the Persian Popular Romance „Salīm-i Javāhirī". In: Edebiyât N. S. 5 (1994) 77–98; Die Revolution im Schulbuch. Die Grundschullehrbücher „Persisch" vor und nach 1979. In: Spektrum Iran 7, 3–4 (1994) 36–56; Still the Same Old Jokes. The Continuity of Jocular Tradition in Early Twentieth Century Egyptian Chapbooks. In: Preston, C. und M. J. (edd.): The Other Print Tradition. N. Y./L. 1995, 161–179. – [14] Folk Narrative and Folk Narrative Research in Post-Revolutionary Iran. In: Middle East and South Asia Folklore Bulletin 12, 1 (1994) 8–12; Zur Lage der Erzählforschung im nachrevolutionären Iran. In: Spektrum Iran 8, 3 (1995) 39–51; Interkulturelles Erzählen. Der Transfer von Erzählgut in iran. Grundschullehrbüchern. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm. 1995, 182–195. – [15] Das Aladdin-Syndrom. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 449–462. – [16] Lex. des MA.s; Encyclopædia of Islam; Encyclopædia Iranica.

Göttingen Ingrid Tomkowiak

Masing, Uku, * Raikküla 11. 8. 1909, † Tartu 25. 4. 1985, estn. Religions- und Sprachwissenschaftler, Völker- und Märchenkundler. M. studierte 1926–33 an der Theol. Fakultät der Univ. Tartu u. a. Hebräisch und Bibelwissenschaft bei A. von Bulmerincq. Sein wiss. Interesse für Märchen wurde durch W. → Anderson angeregt, der die Beherrschung möglichst vieler Sprachen als Voraussetzung vergleichender Märchenforschung nach der → geogr.-hist. Methode forderte. Nach der Magisterprüfung erhielt M. 1931 ein zweijähriges Stipendium der Univ. Tartu zum Studium in Deutschland. In Tübingen studierte er neben alttestamentlicher Wiss. bes. Semitistik (Arabisch, Äthiopisch, Koptisch) bei E. → Littmann, in Berlin beschäftigte er sich mit altoriental. Sprachen (Sumerisch, Akkadisch, Ugaritisch), aber auch mit Kultur und Sprachen der Maya und Maori sowie allg. Völkerkunde, bes. unter religionsgeschichtlichem Aspekt. 1933–37 unterrichtete M. in Tartu semit. Sprachen, veranstaltete bibelexegetische Übungen und hielt Vorlesungen über die Geschichte Israels. Als jüngster ordentlicher Professor der alten Univ. lehrte er ab 1938 Bibelwissenschaft und hielt Vorlesungen über estn.-finn. Religion, Taoismus, moderne Religionspsychologie und -philosophie, über den Hellenismus und altamerik. Kulturen in estn. Sprache ab. M. war einer der ersten an der religionswiss. Fakultät, die vergleichende Völkerkunde und Erzählforschung im Unterricht in offener Polemik gegen das vorherrschend orthodoxe Selbstverständnis konsequent durchsetzten. 1937 wurde M. zum Mitglied der Gelehrten Estn. Ges. gewählt. Nach dem Anschluß Estlands an die Sowjetunion (1940) und der darauf folgenden Auflösung der Fakultät sowie der Aberkennung des theol. Hochschuldiploms befaßte sich M. als Privatgelehrter im Auftrag des Konsistoriums der evangel.-luther. Kirche mit der Revision bzw. estn. Neuübersetzung der Bibel.

M.s 1937–40 in Lieferungen erschienene Doktorarbeit über den Propheten Obadja umfaßt ca 1000 Seiten[1]. M. verband sein philol. Wissen mit archäologischen und naturwiss. Kenntnissen. Neben Veröff.en zur Völkerpsychologie, Begriffs- und Wortgeschichte, Mythologie und vergleichenden Religionsgeschichte und -philosophie sowie zahlreichen Übers.en hat M. sich aus erzählforscherischer Perspektive häufiger mit bibl. Themen[2] (auch → *Barlaam und Josaphat*[3]) beschäftigt sowie verschiedene komparatistische Monogr.n[4] und zahlreiche Art. für die EM verfaßt.

M.s unveröff. Nachlaß, der im Theol. Institut am Konsistorium in Tartu aufbewahrt wird, umfaßt rund 10 000 Ms.-Seiten, die u. a. zwei umfangreiche Werke enthalten: eine Geschichte des Volkes Israel vor Christi Geburt und ein Hb. zum A. T., das auch bedeutende Forschungsergebnisse zur vergleichenden Erzählforschung enthält.

[1] M., U.: Der Prophet Obadja 1 sqq. (Acta et commentationes Universitatis Tartuensis B 41,2). Tartu 1937 sqq. – [2] Elihu konede suhe Hiiobi raamatu teistesse osadesse (Die Beziehungen der Reden Elihus zu anderen Teilen des Buches Hiob). In: Usuteaduslik ajakiri (1931/32); Piiblitekstide parralleele lähisida folklooris (Über bibl. Parallelen in der nahöstl. Folklore). Unveröff. Ms. 1977. – [3] Barlaam and Joasaph. In: Communio viatorum 4 (1961) 29–36; Zur Erklärung der Entstehungsgeschichte der Legende von Barlaam und Joasaph. In: Transactions of the Tartu State Univ. 201, Oriental Studies 1 (1968) 123–138 (estn. Resümee 138 sq.). – [4] Kõuelind ja veesarvik (AaTh 1148 B) (Donnervogel und Wasserteufel [AaTh 1148 B]). In: Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 416 (1977) 117–169; Eesti ja india „Puusepp ja maaler" (AaTh 980*) (Estn. und ind. [Var.n der Erzählung] ‚Zimmermann und Maler' [AaTh 980*]). In: Keel ja kirjandus 21, 7 (1979) 423–430; Der Gegnersucher. Var.n aus dem Kaukasus und aus Sibirien. In: Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 558 (1981) 17–34; Ocellot, mal ocellot (zu EbBo 74). In: Folklorica. Festschr. F. J. Oinas. Bloom. 1982, 173–184; Mõnedest paralleelidest Kaukaasia ja Eesti folklooris (Parallelen in der Folklore Kaukasiens und Estlands). Tallinn 1985.

Lit.: Levin, I.: U. M. (1909–1985). In: Fabula 27 (1986) 89–94. – id.: U. M. (11. 8. 1909–25. 4. 1985). In: Ural-altai. Jbb. 59 (1987) 1–7.

St. Petersburg Isidor Levin

Maspons i Labrós, Francesc de Sales, * Granollers (Vallès Oriental, Provinz Barcelona) 23. 4. 1840, † Bigues (Vallès Oriental) 1. 9. 1901, katalan. Jurist, Volkskundler und Schriftsteller. M. i L., der aus einer alten Familie von Granollers mit Stammhaus in Bigues stammte, studierte Jura (Promotion 1862) und

war einige Jahre als Richter tätig. 1879 trat er in die Notarkammer von Barcelona ein, deren Sekretär und Dekan er später wurde. M. i L. schloß sich der Renaixença, der um 1830 beginnenden Bewegung zur Förderung der katalan. Sprache und Lit., an, hielt sich aber von politischen Auseinandersetzungen fern. Er war Mitglied der Jury (1867 und 1868) und Vorsitzender (1897) der Jocs Florals sowie Mitglied der Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona.

Mit der Absicht, die volkstümliche Erzählkunst Kataloniens bekannt zu machen, begann M. i L. seit 1865, Volksmärchen zu sammeln. Er veröffentlichte die erste katalan. Volksmärchensammlung in Buchform, *Lo rondallaire* 1–3 (Barcelona 1871/72/74), sowie eine kleine Slg von Volkssagen, *Tradicions del Vallès* (Barcelona 1876), die aus seiner Heimat stammten und in einem sehr literar. Stil abgefaßt waren. Das Erscheinen des ersten Bandes von *Lo rondallaire* brachte M. i L. in Verbindung mit frz. und ital. Volkskundlern, bes. mit G. → Pitrè. M. i L. verfaßte nun komparatistische Notizen für die von ihm gesammelten Volksmärchen, veröffentlichte *Jocs de la infància* (Barcelona 1874), interessierte sich für Volksglauben und Bräuche und machte zwischen 1878 und 1882 durch die literar. Zss. *Lo Gay Saber* (deren Direktor und Herausgeber sein Schwager, der Balladensammler Francesc Pelagi Briz [1838–89], war), *Revista Histórica* und *La Renaixensa* die Arbeiten seiner ausländischen Freunde bekannt. Nach Ablösung der romantischen Schule durch die Londoner → anthropol. Theorie verlor M. i L. das Interesse an der Erzählforschung und wurde in der katalan. Wanderbewegung aktiv. Er gehörte zu der frühen Associació Catalanista d'Excursions Científiques (gegründet 1876) und war Vorsitzender der 1878 davon abgespalteten Associació d'Excursions Catalana und des 1890 als Wiedervereinigung der beiden Organisationen gegründeten Centre Excursionista de Catalunya (1892–96). Im Rahmen der Associació d'Excursions Catalana wirkte er 1885 für die Gründung der kurzlebigen volkskundlichen Ges. El Folk-Lore Català. Von 1885 an beschäftigte sich M. i L. zeitweilig erneut mit folkloristischen Themen: Mit aus seiner früheren Sammeltätigkeit stammendem Material veröffentlichte er die Slg *Contes populars catalans* (Barcelona 1885). Seit 1888 bis zu seinem Tod publizierte M. i L. fast ausschließlich Wanderberichte und Arbeiten über Verwaltungs- und Lokalgeschichte, die zeitlebens seinen Interessenschwerpunkt darstellten.

M. i L.' Schwester, die Romanschriftstellerin und Dichterin Maria del Pilar Maspons i Labrós (1841–1907), veröffentlichte unter dem Pseud. Maria de Bell-lloch stark bearb. Volkssagen aus dem Vallès und aus den Montseny-Bergen (*Llegendes catalanes*. Barcelona 1881; *Montseny*. Barcelona 1890).

Lit.: Prats, L.: El mite del folklore català. Barcelona 1988, 82–94.

Barcelona Josep M. Pujol

Maß für Maß (Mot. K 1353, T 455.2)[1], ein auf verschiedene hist. Persönlichkeiten bezogenes → Herrscher-Exemplum, das über Jh.e immer wieder literar. bearbeitet wurde und neben seiner Verwendung in der Chronik-, Historien- und Exempelliteratur mehrfach als Bühnenstück und als Lied Verbreitung fand[2]. Stoffgeschichtliche Unters.en hierzu fanden zumeist im Rahmen der → Shakespeare-Forschung statt, die allerdings die dt. Tradition wie auch die auf breiter Qu.nkenntnis beruhenden Anmerkungen R. → Köhlers, H. → Österleys und J. → Boltes[3] nur wenig rezipiert hat.

Unter der Bedingung, daß sie mit ihm schlafe, verspricht ein Amtsträger einer Frau, ihren Mann aus dem Gefängnis zu entlassen. Nach vollzogenem Beischlaf läßt er den Mann jedoch hinrichten. Als die Frau den Amtsträger beim Landesherrn verklagt, verheiratet dieser ihn mit der Klägerin, um deren Ehre wiederherzustellen, läßt ihn darauf hinrichten und überantwortet der Frau dessen Besitz.

Mit Karl dem Kühnen (1467–77) als Landesherrn erzählt Martin → Luther die Geschichte 1523 unter Hinweis auf Augustinus; dieser berichtet um 393 von einem Prokuratur Acyndinus in Antiochia[4], hier geht der Fall allerdings für den Ehemann gut aus. Eine positive Wendung durch Tugendhaftigkeit erfährt die Geschichte bei → Johannes Moschos[5] und in ma. und nachma. hebr. Qu.n[6]. Teils unter Berufung auf Luther führen zahlreiche Kompilatoren des 16./17. Jh.s den Urteils-

spruch Karls des Kühnen an[7]. Frühe Theateraufführungen sind für Besançon (1548)[8] und Nördlingen (1604)[9] nachgewiesen, weitere Bühnenfassungen entstanden im 17./18. Jh.[10] Hans → Sachs datiert den Fall auf 1450, als Philipp III. der Gute Herzog von Burgund war[11]. Über eine Reihe historiographischer Qu.n, die das Jahr 1469 für das Urteil Karls des Kühnen ansetzen, geht der Bericht u. a. in J. H. Zedlers *Universal Lex.* (1733) ein, und im frühen 19. Jh. ist das Urteil fester Bestandteil der Geschichtsschreibung[12]. Zweifel an der Faktizität werden erst Jahrzehnte später geäußert[13].

Georg Lauterbeck führt 1556 ein ähnliches Beispiel für die Rechtsprechung Karls des Kühnen an: Dieser habe einen Grafen, welcher ein Bauernmädchen vergewaltigt hatte, gezwungen, das Mädchen zu heiraten, ihn danach aber hinrichten lassen[14]; auch dieses Exemplum nehmen die Kompilatoren der Zeit in ihre Werke auf[15].

In den Memoiren des Philippe de Comines, Kammerherr Karls des Kühnen, findet das Urteil keine Erwähnung; in deren engl. Übers. (Hs. von 1566) wird jedoch auf einen bereits 1545 erwähnten vergleichbaren Fall hingewiesen, aufgrund dessen 1484 Olivier le Dain, vormals Barbier Ludwigs XI., und sein Diener hingerichtet worden seien[16]. Henri Estienne und Simon → Goulart berichten über ein weiteres, 1545 von einem „prevost La Vouste" begangenes Verbrechen. Dieser war möglicherweise ein Feldrichter, damit beauftragt, in Poitiers gegen plündernde Banden vorzugehen[17]. Wie auch ein am 1. Oktober 1547 geschriebener Brief[18] berichten diverse Qu.n des 16./17. Jh.s von der 1547 in Como erfolgten Sühnung des Verbrechens durch den kaiserlichen Statthalter in Mailand, Don Fernando Gonzaga[19]. Als Qu. der Fassung → Shakespeares, *Measure for Measure* (1604)[20], ist allg. George Whetstones Schauspiel *The Right Excellent and Famous Historye of Promos and Cassandra* (1578) anerkannt, in dem das Urteil → Matthias Corvinus zugedichtet wird[21]. Weitgehend ungeklärt sind dagegen die Überlieferungszusammenhänge zwischen diesem Stück und weiteren engl., frz. und ital. Bühnenfassungen des 16. Jh.s[22]. Shakespeares Stück diente seinerseits u. a. als Vorlage für Richard Wagner (1836) und Bertolt Brecht (1933 bzw. 1936)[23].

Vehemente Gegenstimmen gab es, als das Verbrechen, datiert auf 1685, dem für seine Grausamkeit bekannten engl. Offizier P. Kirke zugeschrieben wurde[24]. Wie auch für den Fall Kirke vermutet[25], bediente man sich der Gefangenengeschichte im Kampf gegen den politischen Gegner: Zur Zeit der Frz. Revolution wurde J. Lebon, einer der am meisten gefürchteten Politiker der jakobinischen Schreckensherrschaft, des Verbrechens beschuldigt; es war ihm jedoch nicht nachzuweisen[26].

Bis in die Gegenwart wird der Sex and Crime-Stoff, dessen Kombination von hilfloser Frau, sexueller Ausbeutung, Perfidie und Gewalt Strukturen gängiger Männerphantasien entspricht[27], immer wieder verwendet und aktualisiert: So verlegt z. B. der Film *La Passante du Sans Souci* (1982) von Jacques Rouffio das Jahrzehnte später durch ein Attentat gesühnte Verbrechen in die Zeit des Nationalsozialismus.

Auch wenn eindeutige Zuweisungen von Historie zu hist. Persönlichkeit nicht möglich sind, haben die Geschichten doch ihren hist. Gehalt. Richterliche Willkür, sexuelle Erpressung, Todesangst, Hinrichtung und Abhängigkeit der Frauen gehörten dabei allerdings eher zum Alltagsgeschehen als das Unrecht strafende Urteil eines landesherrlichen deus ex machina, schon gar, wenn ein solches Urteil die soziale und materielle Rehabilitation einer Frau bezweckte.

[1] cf. allg. Tomkowiak, I.: ‚Hat er sie geschändet, so soll er sie auch behalten.' Stationen einer Fallgeschichte. In: Fabula 32 (1991) 240–257 (ca 80 Nachweise). – [2] Lit. (Ausw.): Douce, F.: Illustrations of Shakespeare, and of Ancient Manners 1–2, L. 1807, hier t. 1, 152–160, t. 2, 273 sq.; Minor, J.: Zum dt. Drama des 17. Jh.s. In: Vjschr. für Litteraturgeschichte 1 (1888) 277–283, hier 277–280; Albrecht, L.: Neue Unters.en zu Shakespeares Mass für Mass. B. 1914, 296 sq.; Creizenach, W.: Geschichte des neueren Dramas 2. Halle 1918, 406 sq.; Smith, W.: Two Commedie dell'Arte on the ‚Measure for Measure' Story. In: The Romanic Review 13 (1922) 263–275; Budd, F. E.: Rouillet's Philanira and Whetstone's Promos and Cassandra. In: The Review of English Studies 6 (1930) 32–48, hier 33, 47 sq.; Izard, T. C.: George Whetstone. N. Y. 1942, 58, 62 sq.; Lascelles, M.: Shakespeare's Measure for Measure. L. 1953, 6–28; Nigra, C.: Canti popolari del Piemonte. Torino 1957, 48–56; Bullough, G. (ed.): Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare 2. L./N. Y. 1958, 397–530, 537–539 (Bibliogr.). –

[3] Köhler/Bolte 3, 221; Bolte, J.: Ital. Volkslieder aus der Slg H. Kestners. In: ZfVk. 12 (1902) 57–65, hier 64 sq.; Kirchhof, Wendunmuth 5, 152 sq. – [4] D. Martin Luthers Werke 11. Weimar 1900, 245–281; cf. auch ibid. 10, 3 (1905) 379–385, 50 (1914) 395–431; Aurelius Augustinus: De sermone domini in monte. In: MPL 34, 1229–1308, hier 1254 sq. – [5] Johannes Moschos: Pratum spirituale. In: MPL 74, 119–244, hier 218–220. – [6] Bin Gorion, M. J.: Der Born Judas 1. Leipzig [um 1916], 106–111, cf. 324–326, 354 sq. – [7] Tomkowiak (wie not. 1) 242. – [8] Robert, U.: Les Origines du théâtre à Besançon. In: Mémoires de la Soc. nationale des antiquaires de France 59 (1900) 60–76, hier 70. – [9] Trautmann, K.: Die älteste Nachricht über eine Aufführung von Shakespeares Romeo und Julie in Deutschland (1604). In: Archiv für Litteraturgeschichte 11 (1882) 625 sq.; Odinga, T.: Christian Zyrls Salomon. In: Vjschr. für Litteraturgeschichte 2 (1889) 228–246, hier 234 sq., cf. auch 245. – [10] Lancaster, H. C.: A Classic French Tragedy Based on an Anecdote Told of Charles the Bold. In: Festschr. A. Marshall Elliott 1. Baltimore 1911, 159–174, bes. 159–165; Durel, L. C.: L'Œuvre d'André Mareschal. Baltimore 1932, 110–116; cf. Tomkowiak (wie not. 1) 242 sq. –
[11] cf. Hans Sachs 2. ed. A. von Keller. Tübingen 1870, 331–334; für weitere Meisterlieder cf. Bolte (wie not. 3). – [12] Tomkowiak (wie not. 1) 243; Grosses vollständiges Universal Lex. 5. Halle/Lpz. 1733, 1075–1078, hier 1077 sq.; Brugière de Barante, A. G. P.: Histoire des Ducs de Bourgogne 9. P. 1826, 200–203. – [13] Kirk, J. F.: History of Charles the Bold, Duke of Burgundy 1. L. 1863, 463. – [14] Lauterbeck, G.: Regentenbuch [...]. Lpz. 1556, LXIIII^{r-v}. – [15] Tomkowiak (wie not. 1) 244 sq. – [16] The History of Comines Englished [...] 2. ed. C. Whibley. L. 1897, 130; Bouchet, J.: Les Annales d'Aquitaine. Poitiers 1545, CCXXVII^{v}–CCXXIX^{r}; cf. Tomkowiak (wie not. 1) 245. – [17] Estienne, H.: Apologie pour Hérodote. (Genf 1566) La Haye 1735, 370 sq.; Goulart, S.: Histoires admirables [...] 1, Teil 2. P. 1601, 62^{r-v}; cf. Budd, F. E.: Material for a Study of the Sources of Shakespeare's Measure for Measure. In: Revue de littérature comparée 11 (1931) 711–736, hier 713. – [18] Illéssy, J.: Egy érdekes történet a XVI-ik századból (Eine interessante Geschichte aus dem 16. Jh.). In: Századok 27 (1893) 456–459, hier 458 sq. – [19] Tomkowiak (wie not. 1) 246 sq. – [20] Lascelles (wie not. 2). –
[21] Muir, K.: The Sources of Shakespeare's Plays. L. 1977, 174–182. – [22] Tomkowiak (wie not. 1) 247–249. – [23] ibid., 249. – [24] Hume, D.: The History of Great Britain 8. L. 1770, 244; cf. dagegen Ritson, J.: The Quip Modest. L. 1788, 30; Merrill, J.: Story of General Kirk Rectified. In: The Monthly Magazine 2, 7 (1796) 544–546; H. M. C.: Kirke, Percy. In: Dict. of National Biogr. 3. ed. S. Lee. L. 1892, 214–216, hier 215. – [25] Ritson (wie not. 24). – [26] Gazette nationale ou Le Moniteur universel. Nachdr. t. 25. P. 1862, 31. – [27] cf. z. B. Theweleit, K.: Männerphantasien 1. Ffm. 1977, 69–71, 128 sq., 153 sq., 230–233, 400, 473 sq.

Göttingen Ingrid Tomkowiak

Massenlesestoffe → Kolportageliteratur, → Lesestoffe, populäre, → Trivialliteratur

Massenmedien → Film, → Medien, audiovisuelle, → Rundfunk, → Television, → Zeitung

Massignon, Geneviève, * Paris 27. 4. 1921, † ebenda 9. 6. 1966, frz. Sprachwissenschaftlerin und Folkloristin. M., Tochter des Orientalisten Louis M. (1883–1962), wandte sich nach der Lizentiatsarbeit (1941) und zweijährigem Studium an der École des Langues Orientales der Linguistik und Ethnographie zu. Im Rahmen des Kulturaustauschs ermöglichte ihr ein Stipendium des Außenministeriums 1946/47 einen Forschungs- und Studienaufenthalt bei der frz.sprachigen Bevölkerung im kanad. Akadien und in Louisiana. Nach einem weiteren Aufenthalt auf Einladung des Conseil des Arts du Canada (1961) verteidigte sie 1962 an der Univ. Paris ihre Diss. *Les Parlers français d'Acadie* und die Zusatzdissertation *La Chanson populaire française en Acadie*. Für ihre Arbeiten über Akadien erhielt sie die Goldmedaille der Académie Canadienne Française.

M., seit 1945 innerhalb des Centre National de la Recherche Scientifique mit der Vorbereitung des Fragebogens für den *Atlas linguistique et ethnographique de l'Ouest* (Westfrankreich, d. h. das Land zwischen Loire und Gironde, ist das Gebiet, aus dem die Akadier stammen) beschäftigt, übernahm 1957 die gesamten Erhebungen des Atlas, die sich über neun Départements erstreckten. Darüber hinaus publizierte sie, teils aufgrund eigener Feldforschung, zu Märchen, Liedern und Bräuchen bes. aus der Bretagne und → Korsika. Die weitgehend unveröff. Ergebnisse ihrer 20jährigen Forschungen in Akadien und Westfrankreich sind im nationalen Tonarchiv der Bibliothèque Nationale, Paris, im Fonds G. M. aufbewahrt.

Veröff.en (Ausw.): Contes populaires de Vendée et d'Angoumois. In: Arts et traditions populaires 1 (1953) 104–120, 221–237. – Contes de l'Ouest. P.

1953. – Le Conte populaire en Corse. In: Kongreß Kiel/Kopenhagen 1959, 172–178. – Les Parlers français d'Acadie 1–2. P. 1961. – Bibliogr. des recueils de contes traditionnels du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie). In: Fabula 4 (1961) 111–129. – Supplément à la Bibliogr. [...]. ibid. 6 (1963) 162–167. – Contes corses. Aix-en-Provence 1963 (P. ²1984). – L'Enfant qui devait être pendu à l'âge d'homme. In: Fabula 7 (1964) 53–67. – Contes traditionnels des teilleurs de lin du Trégor (Basse-Bretagne). P. 1965 (²1981). – La Tradition du conte français au Madawaska américain. In: Laographia 22 (1965) 274–182. – Le Conte oriental de l'épouse enterrée vive, dans le Madawaska américain. In: Actas do Congresso internacional de etnografia (Santo Tirso 1963) 6. Lissabon 1966, 285–295. – Folktales of France. Chic. 1968. – Récits et contes populaires de Bretagne 2. ed. J. R. Trochet. P. 1981. – De Bouche à oreilles. Le conte populaire français. P. 1983 (p. 21–23: Biobibliogr. von M.-L. Tenèze). – Trésors de la chanson populaire française 1–2. ed. G. Delarue. P. 1994 (p. v–xxix: Einl. und Bibliogr. von Daniel M.).

Paris Marie-Louise Tenèze

Masuccio Salernitano (i. e. Tommaso Guardati), * Salerno (eventuell Sorrent) um 1410, † ebenda 1475, ital. Novellist. Von seinem Leben ist wenig mehr bekannt, als daß er aus einem Adelsgeschlecht im Dienst der Fürsten von Salerno stammte, denen er 1463–74 als Sekretär diente[1]. M. verfaßte als einziges Werk den postum 1476 von G. Del Tuppo herausgegebenen *Novellino* (nicht zu verwechseln mit den gleichfalls als → *Novellino* bekannten *Cento novelle antiche*)[2].

Nach G. Petrocchi gibt es von einigen Geschichten von M.s *Novellino* (num. 2, 3, 21, 31) frühere Fassungen (zwischen 1450 und 1457) in Form von Briefen, die M. an hochgestellte Persönlichkeiten des neapolitan. Hofes adressierte[3]. 1475 (vielleicht schon ab 1461) faßte M. 50 überwiegend in Neapel, Salerno und südl. davon bis Sizilien spielende Novellen zum *Novellino* zusammen. Vom Erstdruck ist kein Exemplar erhalten, vermutlich weil das Werk bereits kurz nach seinem Erscheinen das Mißfallen der kirchlichen Autoritäten erregte (spätestens 1559 von Papst Paul IV. indiziert)[4].

M.s in ital. Koine mit Dialekteinsprengseln geschriebene Sammlung ist trotz der ausdrücklichen stilistischen Anlehnung an → Boccaccio[5] strukturell dessen *Decameron* einigermaßen fern: Sie hat keine → Rahmenerzählung, doch steht jeder der fünf jeweils durch einen kurzen ‚Prolog' eingeleiteten Teile nach dem Vorbild des *Decameron* unter einem Thema. Alle Novellen sind einer hist. Persönlichkeit gewidmet, von König Ferdinand von Aragon über zahlreiche weitere Mitglieder der kgl. Familie, hohe Kleriker und Adlige bis zu humanistischen Gelehrten und Schriftstellern: Auf eine kurze Inhaltsangabe folgt die Widmung und ein kurzer Widmungsbrief, der auf den exemplarischen Charakter der folgenden Erzählung eingeht; ein jeweils abschließender moralisierender Kommentar zeigt M. als einen traditionalistischen Angehörigen des städtischen Amtsadels, der gegen die Kleriker (vor allem die Mitglieder der Bettelorden) und die unzüchtigen Frauen wettert, den Adel lobt[6] und das Volk verlacht. Abgesehen davon, daß der Stärkere sich alles erlauben kann, haben auch außereheliche Liebesbeziehungen, nur solange sie die ständischen Schranken beachten, Chancen auf Verwirklichung, während sie sonst gnadenlos geahndet werden. Insgesamt zieht M. den sonst in der Novellistik so beliebten Schwänken zwischen Gleichberechtigten mit heiterem Ausgang Geschichten mit brutal strafenden Siegern vor[7]. Wie andere Novellenschreiber schöpfte M. aus dem Fundus europaweit verbreiteter Stoffe[8].

Unter dem Generalthema der Betrügereien meist lüsterner Kleriker behandelt der 1. Teil die Pfaffenschelte, die am Hof der mit der Kurie in Streit liegenden Aragonier offensichtlich nicht ungern gesehen wurde[9]. In der ersten Novelle wird ein verliebter span. Minorit von dem noch nicht einmal geschädigten adligen Ehemann der Angebeteten brutal ermordet (Mot. Q 424.3), seine Leiche immer wieder neu unterschoben (AaTh 1537: *Die mehrmals getötete → Leiche*), der Mörder geht auf kgl. Spruch hin straffrei aus (num. 1). Das angefügte Urteil M.s, daß die Mitglieder des religiösen Standes betrügerisch, geldgierig und lüstern seien, wird in den folgenden Novellen immer wieder bestätigt, sei es durch das Versprechen der Geburt eines fünften Evangelisten (num. 2; Mot. K 1315.1.2), sei es durch falsche → Reliquien: Die vom Ehemann entdeckten Hosen des Frater werden kurzerhand dem hl. Griffone zugesprochen (num. 3; Mot. K 1526), Reliquien werden aus Geldgier produziert (num. 4; Mot. K 1976.1); ein Betrüger versucht sogar, das Paradies zu verkaufen, wird allerdings selbst betrogen (num. 10; Mot. K 142). Die Betrügereien dienen neben der Geldgier meist der Befriedigung der Lüsternheit (num. 2, 3, 5,

6), dennoch gibt es auch einen Geistlichen, der bei einem gegen ihn gerichteten Streich (num. 8; Mot. J 1264.8) schließlich die Oberhand behält. Klerikale Themen durchziehen wie ein roter Faden auch die anderen Teile. Teils sind die Mönche die Betrüger (num. 18: falsches Wunder: präparierter Stoff fängt Feuer; Mot. K 1976), teils falsche Pilger, die nicht davor zurückschrecken, den nichtsahnenden Bernhardin von Siena für ihre Zwecke einzuspannen (num. 16; Mot. K 2054).

Der 2. Teil wird beherrscht von der Freude über betrogene und eifersüchtige Ehemänner, allerdings ohne daß daraus wie bei Boccaccio eine Art Recht auf ein natürliches Ausleben der Sexualität abgeleitet wäre. Eine → Verkleidung der Frau als Mann (num. 11; Mot. K 1837) oder des Mannes als Frau (num. 12; Mot. K 1321.1) stellt sich als bes. günstiges Übertölpelungsmittel heraus. Impotente Ehemänner (num. 13; Mot. F 1041.1.3.7) dürfen ebenso straflos gehörnt und einem Tod in Schande ausgeliefert werden wie ein kupplerischer Ehemann durch einen ehebrecherischen Kardinal ins Exil getrieben wird (num. 15). Auch ein geiziger Vater darf von der Tochter und ihrem adligen Liebhaber straflos betrogen werden (num. 14).

Im 3. Teil läßt M. seiner Misogynie freien Lauf. Eine lange tugendhaft widerstrebende Angebetete interessiert sich nach den Lobeshymnen ihres Mannes für den adligen Anbeter (Mot. T 13), um daraufhin von diesem, der von der Ursache seines Glücks erfahren hat, schmählich zurückgewiesen zu werden (num. 21). Den Gipfel weiblicher Lüsternheit stellt das Sich-Einlassen mit Mohren (num. 22, 25), mit einem mißgestalteten Zwerg (num. 28) und ein Inzest mit dem eigenen Sohn (num. 23; cf. Mot. T 412.2) dar, der mit dem Tod bestraft wird (Q 421.0.6)[10]. Auch eine Var. von AaTh 1361: → *Flut vorgetäuscht* wird angeführt (num. 29). Andererseits schildert M. auch charakterstarke Frauen: eine Unbekannte, die ähnlich wie die Protagonistin in → *Châtelaine de Vergi* dem Geliebten ihre Gunst sofort entzieht, als er das Verhältnis ausgeplaudert hat (num. 26; Mot. J 2364), und eine bes. Couragierte, die sich in Männerkleidern an ihrem untreuen Geliebten rächen will (num. 27; Mot. T 72.4; cf. → Frau in Männerkleidung).

Im 4. Teil gesteht M. einigen Heldinnen Tragik zu. Abgesehen von harmlosen Dreiecksgeschichten, bei denen die Ehemänner selbst unfreiwillig zu Kupplern ihrer Gattinnen werden (z. B. num. 38, 40; Mot. K 1577, K 1583), enden die Liebespaare tragisch: Die Frauen sterben durch Selbstmord oder an gebrochenem Herzen (Mot. F 1041.1.3.8); der Geliebte wird von Aussätzigen ermordet (num. 31; Rotunda T 89.2); die rivalisierenden Liebhaber bringen sich gegenseitig um (num. 37; Mot. T 86.1); auch ein vorgetäuschter Tod rettet die Liebenden nicht (num. 33, 35; Mot. K 1862). Susanna in Männerkleidern (Mot. K 1837) befreit ihren geliebten Ioanni aus der Sklaverei, beide werden aber nach der Flucht wieder eingefangen, er hingerichtet, sie stirbt durch Selbstmord (num. 39).

Der 5. Teil ist meist hochstehenden Personen und ihren edlen Taten gewidmet. Eine Ausnahme stellt eine poln. Königin dar, die ihren eigenen Sohn umbringen lassen will (num. 42; Rotunda S 21.6). In einer anderen Erzählung gelingt der Mordauftrag des adligen Vaters dank der mitleidigen Diener nicht, die Geschichte mündet in ein Happy-End mit Hochzeit und Erbschaft (num. 43). Einen edlen Wettstreit fechten ein tunes. Prinz und ein Pisaner Kaufmann aus, die sich gegenseitig aus der Sklaverei entlassen (num. 48; Mot. Q 42.4); der Sultan und Friedrich Barbarossa (Mot. Q 54.2, V 39.6) durchkreuzen die Machenschaften des verräterischen Papstes (num. 49; Rotunda K 2283.1). In der Schlußnovelle (num. 50) gelingt es M., sozusagen als ideale Kombination seiner Lieblingsmotive, männliche Tugend und Vasallentreue zu bekräftigen und zu belohnen, ohne den möglichen Grund für ihre Störung, die Frau, allzusehr herabzusetzen: Der musterhafte kastil. Ritter lehnt die Avancen der Tochter (Mot. T 55.1.1) seines Herrn zwar ab, erhält sie zum Lohn für seine vorbildliche Haltung aber als Frau (Mot. Q 87.2).

Der *Novellino* erlangte europaweite Wirkung. Noch im 15. Jh. erschien er in Mailand (1483) und Venedig (1484, 1492); in der 1. Hälfte des 16. Jh.s erlebte er weitere acht Aufl.n. Durch die Aufnahme in verschiedene Novellenanthologien und die Übers. bzw. Adaptation von 30 Novellen in den *Comptes du monde aventureux* (1555) wurde die Verbreitung auch in Frankreich gesichert[11].

[1] cf. Petrocchi, G.: M. Guardati e la narrativa napoletana del Quattrocento. Florenz 1953; Pastore, R.: Per una interpretazione del „Novellino". In: Cultura neolatina 29 (1969) 235–265; Borrao, P./D'Episcopo, F. (edd.): M. Novelliere salernitano dell'età aragonese. Atti del Convegno nazionale di studi su M. S. 1–2. Galatina 1978/79. – [2] Strauß, M.: M. S. In: KNLL 11 (1990) 320 sq.; Riesz, J.: Il Novellino. In: KNLL 19 (1992) 178 sq. – [3] Petrocchi, G.: La prima redazione del „Novellino" di M. In: Giornale storico della letteratura italiana 129 (1952) 266–317; M. S. 1957 (v. Ausg.n) 594–598. – [4] cf. Reusch, F. H.: Der Index der verbotenen Bücher 1–2. (Bonn 1883) Nachdr. Aalen 1967, t. 2, 392. – [5] Zum Stil cf. Segre, C.: Morelli, le „Facezie" del Piovano Arlotto e M. In: id.: Lingua, stile e società. Mailand 1963, 341–353. – [6] cf. Olsen, M.: Les Transformations du triangle érotique. Kop. 1976, 132–151. – [7] Boillet, D.: L'Usage circonspect de la beffa dans le Novellino de M. S. In: Rochon, A. (ed.): Formes et significations de la ‚beffa' dans la littérature italienne de la Renaissance. P. 1975, 65–169. – [8] cf. u. a. Amalfi, G.: Qu.n und Parallelen zum „Novellino" des Salernitaners M. In: ZfVk. 9 (1899) 33–41, 136–153. Der

„Novellino" ist nach der Auswertung durch Rotunda weitgehend bei Mot. berücksichtigt. – [9] Burckhardt, J.: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ffm. 1956, 232 sq.; cf. auch M. S. 1975 (v. Ausg.n) V–XXXVI. – [10] cf. Arfert, P.: Das Motiv von der unterschobenen Braut in der internat. Erzählungslitteratur. (Diss. Rostock) Schwerin 1897, 54–58. – [11] Livingston, C.: M. S. en France. P. 1955, bes. 351–364.

Ausg.n: M. S.: Il Novellino. ed. L. Settembrini. Neapel 1874. – M. S.: Il Novellino. ed. A. Mauro. Bari 1940 (Nachdr. ed. S. S. Nigro. Bari 1975). – M. S.: Il Novellino. ed. G. Petrocchi. Florenz 1957.

Regensburg Hermann H. Wetzel

Mathesius, Johannes, *Rochlitz (Sachsen) 24. 6. 1504, †St. Joachimsthal (Jáchymov, Nordböhmen) 7. 10. 1565, luther. Prediger, Verf. der ersten → Luther-Biogr. Der Sohn des Ratsherrn Wolfgang M. besuchte die Nürnberger Lateinschule und die Univ. Ingolstadt. 1527 schloß er sich der Reformation an und studierte 1529/30 in Wittenberg Theologie. 1532 wurde er Rektor der Lateinschule in Joachimsthal. Nach ergänzendem Wittenberger Studium 1540–42 erwarb er den Magistergrad. 1542–65 war er Pfarrer in Joachimsthal, wo er auch rege humanistische Kontakte pflegte[1].

Etwa 1500 der z. T. auf Technik und Sprache seiner Bergbaugemeinde ausgerichteten Predigten (bes. *Sarepta oder Bergpostill.* Nürnberg 1562) liegen vorwiegend in Zyklen gedruckt vor, zumeist nur in Ausg.n des 16. Jh.s[2]. 1562–65 hielt er 17 Predigten über Luthers Leben und Wirken, die seit dem Erstdruck (*Lutherhistorien.* Nürnberg 1566) mit über 50 Aufl.n als bedeutsame Qu. der Lutherforschung dienen[3].

M. trug wesentlich dazu bei, daß die reformatorische Predigt über die homiletische Funktion hinaus durch sprachliche Gestaltungskraft und stilistische Fertigkeit den Rang einer literar. Gattung erreichte. Er zeigt eine unter frühprotestant. Kanzelrednern ungewöhnliche Vorliebe für säkulares Erzählgut[4]. Dieses enthalten seine Predigtdrucke in ungleicher Belegdichte und wechselnder Bevorzugung verschiedener Gattungen bzw. Erscheinungsformen[5]. Ausgesprochen reich an solchen Überlieferungen ist der erst 1586 postum veröff. Zyklus über das deuterokanonische Buch *Jesus Sirach.* Dabei handelt es sich um 308 Musterpredigten, die M. nicht auf der Kanzel vorgetragen hatte[6]. Die für die Erzählforschung aufschlußreiche 7. Predigt der *Lutherhistorien*[7] stellt bes. Fabeln in den Mittelpunkt. Dabei bezieht sich M. auf Luthers Interesse an → Äsopika, die ihn schon als Tischgenossen des Reformators[8] beeindruckt hatten und ihn auch zur rezeptiven und produktiven Einbeziehung entsprechenden Materials in seine homiletische Praxis bewegten.

Die meisten der in M.' Predigten auftretenden Fabeln lassen sich als bewährtes Traditionsgut in den einschlägigen Inventaren bzw. Katalogen (z. B. Dicke/Grubmüller) nachweisen. Gern werden auch Fabeln herangezogen, die in der → *Reineke Fuchs*-Epik auftauchen[9]. Mehrfach bekundete er sein Interesse[10] an der Fabel von der *Ameise und Heuschrecke* (AaTh 280 A: → *Grille und Ameise*); sie wird außerdem in der 2. Sareptapredigt[11] unter Anknüpfung an Spr. 6, 6–8 und 30, 25 zu einer ausgedehnten Tierallegorese mit vielen Bezügen auf bergmännische Verhältnisse (→ Bergmann) gestaltet[12]. Einige der von M. benutzten Fabeln haben sich bislang nicht vor ihm nachweisen lassen, könnten somit als seine Schöpfung oder als Erstbeleg einer oralen Vorlage gelten – z. B. die Geschichte vom fleißigen Hirtenhund, der sich von den Schoßhündlein gelassen anbellen läßt, weil er wichtigere Aufgaben zu erfüllen hat (Dicke/Grubmüller, num. 284)[13]. Während hierbei die Handlung trotz anschaulicher Schilderung auf knappe Fassung konzentriert wird, erscheint sie sonst gelegentlich fabulierfreudig ausgebreitet, etwa in der Geschichte von den Tieren, die das passende Verhalten dem Menschen gegenüber einzurichten versuchen (AaTh 157: *Tiere lernen → Furcht vor den Menschen*). Es handelt sich um das Märchen *Der Sperling und seine vier Kinder*, das bereits in der ersten Ausg. der → *Kinder- und Hausmärchen* vertreten ist (1812 als num. 35; seit 1819 num. 157). W. → Grimm hat die mehrere Druckseiten lange Geschichte vom verantwortungsvollen Tiervater, dessen Junge erlebte Gefahren schildern, wohl ihrer episodenreichen, gemütvollen Gestaltung wegen dem Kernbestand der KHM einverleibt. Als Qu. dient ihm nicht die 1563 von M. ge-

schaffene Orig.fassung[14], sondern deren Überarbeitung durch Johann Balthasar → Schupp[15].

Bei M. finden sich Belege für weitere Erzähltypen, die auch in den KHM vertreten sind. So liefert er für AaTh 758: *Die ungleichen Kinder → Evas* eine episodenreiche Prosavariante, die die problematische Stellung dieses Texts zwischen ätiologischer Sage, exemplarischer Mythe und märchenhafter Legende verdeutlicht. Das behandelte Thema der von Gott eingesetzten → Ständeordnung erscheint wiederholt bei M.[16] Bezeichnenderweise steuert er auch zu den sozial orientierten Erzähltypen AaTh 980 B: → *Großvater und Enkel* sowie AaTh 980 D: cf. *Der undankbare → Sohn* drei kurzgefaßte Belege bei[17]. Für AaTh 922: → *Kaiser und Abt* sowie AaTh 1930: → *Schlaraffenland* liefert er jeweils zwei anspielende Var.n[18]. Das verwandte Predigtmärlein vom entrückten Mönch (cf. AaTh 471 A: → *Mönch und Vöglein*) ist mit einer Kurzfassung vertreten[19]. AaTh 750 A: *Die drei → Wünsche* ist eine Var. zuzuordnen, in der der hl. → Petrus einem Bauern drei törichte Wünsche erfüllt[20]. Zwei sagenhafte Anspielungen[21] weisen auf AaTh 780: → *Singender Knochen*. In drei Belegen taucht der später ähnlich in KHM 15 (AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*) erscheinende Kinderspruch „Lieber Wind/du Himmelisches Kind"[22] auf. Zum Namen der Titelgestalt von KHM 21: *Aschenputtel* (AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*) kennt er verschiedene Var.n: Fünfmal verwendet M. die Namenform ‚Asche(n)prödel'[23], dazu kommen noch vier Belege mit Namenvarianten[24], z. T. mit inhaltlichen Details der Märchenhandlung. Vertraut ist ihm die Figur der → Frau Holle, für die sich bei M. folgende Var.n finden: ‚Frau Hulde'[25], ‚Frau Huldin'[26], ‚Frau Hulda'[27], ‚Landhulda'[28]. In fünf jener Belege tritt zu diesem Namen noch die „alte Berchte" (→ Percht), in drei Belegen wird das „wütende/wütige Heer" (→ Wilde Jagd) dem Namen beigefügt.

Außerdem verfügt M. über ein reichhaltiges Arsenal an Wesen der niederen Mythologie bzw. deren Benennungen. Ein Teil davon findet sich in seinen Sagenüberlieferungen[29], deren bevorzugte Gestalt mit 16 Belegen der aus dem Dietrichkreis (cf. → Dietrich von Bern) stammende, hier aber zur Funktion des christl. Warners umfunktionierte ‚treue Eckart' ist. Bodenständigen Traditionen dürften wiederholte Anspielungen auf → Tannhäuser und den Venusberg entnommen sein. In verschiedenen Erwähnungen von ‚Hildebrant', ‚Sigenot' (→ Sigurd), ‚König Artus' Hof' (→ Artustradition) sowie von ‚Lindwurm' und ‚Nebelkappe'[30] könnten sich weitgespannte Lit.-kenntnisse des M. niederschlagen.

Das Interesse der Erzählforschung verdienen ferner viele M.-Zeugnisse aus dem Umkreis von Legende, Visionsliteratur, Teufelsgeschichte, Exempel, Anekdote, Schwank, Rätsel, Sagwort, Sprichwort, gnomischer Spruchdichtung, für die durchweg keine Unters.en vorliegen. Eine bes. Rolle spielt bei M. vielfältiges Erzählgut aus bergmännischer Berufs- und Lebenswelt[31], wovon bislang die Sagen[32] sowie die → Danielverehrung[33] vorbildliche Aufarbeitung gefunden haben.

Innerhalb der gedr. Predigten tritt das von M. herangezogene Erzählgut selten in vollständiger Ausprägung auf, Fabulierfreude entfaltet sich nur ausnahmsweise. Vielmehr herrscht die knappe Darbietung vor, wobei das Handlungsgerüst in der Regel auf das Notwendigste reduziert erscheint, sofern nicht bloß auf Hauptakteure und -motive angespielt wird, häufig als Aneinanderreihung von Sach- und Inhaltsverwandtem. Solche Reduktionsformen können nachträglich erfolgt sein, etwa bei Bearb. vieler Predigten für die zumeist postume Drucklegung. M. ging es primär um die Wahrung seines seelsorgerlichen Verkündigungsauftrages. Er verwahrt sich z. B. nachdrücklich gegen die Unterhaltungsfunktion der von ihm abschätzig genannten Beispiele von → ‚Ostermärlein', ‚Osterneu', ‚Schulpößlein', ‚Plauderwerk' (→ Risus paschalis)[34]. Deshalb darf die wiss. Beschäftigung mit seinen Überlieferungen keinesfalls den jeweiligen homiletischen Kontext außer acht lassen[35].

Das Quellenspektrum des bei M. auftretenden Erzählguts ist angesichts seiner literar. Kenntnisse und humanistischen Bildung sehr vielfältig. Hierfür seien beispielhaft einige seiner volkssprachlichen Quellen angeführt: die Sprüche Freidanks, die Sprichwortsammlungen Johannes Agricolas und Sebastian → Francks, die Schwankzyklen vom → Pfaffen vom Kalenberg und Johannes → Paulis *Schimpf und Ernst*, die Volksbücher → *Bruder Rausch* und → *Fortunatus*, Sebastian → Brants

Narrenschiff und Kaiser Maximilians *Teuerdank* sowie die seinerzeit nur mündl. verbreiteten Geschichten über die Hofnarren Löffler in München und → Claus Narr in Dresden[36].

Für die Wirkungsgeschichte des M. lassen sich mehrere Schwerpunkte erkennen. Schon bald wird er als Repräsentant der frühprotestant. Prosafabel gewürdigt, so in der Äsop-Ausg. des Nathanael → Chytraeus (Rostock 1571 u. ö.). Die gegen Ende des 16. Jh.s einsetzenden Exempelsammlungen von Caspar → Titius, Daniel → Schneider, Wolfgang → Bütner, Johannes → Stieffler u. a. beuten die Predigtdrucke des M. z. T. intensiv aus[37]. Wegen ihrer Vorliebe für Erzählgut knüpfen namentlich die Prediger Valerius → Herberger und Schupp an M. an. Und immer wieder greifen dt. Autoren auf Vorlagen bei M. zurück, z. B. Georg → Rollenhagen im *Froschmeuseler* (1595), Christian Fürchtegott → Gellert in *Der Welt Dank* (1746), Georg Christoph Lichtenberg im *Göttinger Taschenkalender* (1787), Achim von → Arnim in *Gräfin Dolores* (1810).

[1] Loesche, G.: J. M. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit 1–2. Gotha 1895; Wolf, H.: J. M. In: NDB 16 (1990) 369 sq. – [2] Loesche (wie not. 1) 2, 378–435 (mit vollständigen bibliogr. Daten der in diesem Art. gekürzten Qu.nangaben); Wolf, H.: Beitr.e zur M.-Bibliogr. In: Bohemia 5 (1974) 77–107; M., J.: Ausgewählte Werke. ed. G. Loesche. 1: Leichenreden. Prag 1896 (²1908); 2: Hochzeitspredigten. Prag 1897; 3: Luthers Leben in Predigten. Prag 1898 (²1906); 4: Handsteine. Prag 1904 (mit Teilen der Sarepta). – [3] Volz, H.: Die Lutherpredigten des J. M., kritische Unters.en zur Geschichtsschreibung im ZA. der Reformation. Lpz. 1930. – [4] Wolf, H.: Predigt. In: RDL 3 (²1977) 223–257, bes. 236–239. – [5] Charakteristik mit vielen Belegen bei id.: Erzähltraditionen in homiletischen Qu.n. In: Brückner, 705–756. – [6] M., J.: Syrach Mathesij. Das ist Christl. Lehrhaffte Trostreiche und lustige Erklerung und Außlegung des schönen Haußbuchs so der weyse Mann Syrach zusammen gebracht und geschrieben. [...] 1–3. Lpz. 1586. – [7] M. (wie not. 2) t. 3, 137–154; Qu.nnachweise cf. Volz (wie not. 3) 242–244; lit.wiss. Würdigung cf. Elschenbroich, A.: Die Fabelpredigt des J. M. Zum Problem der Analogie und Allegorie in der Geschichte der Fabel. In: Formen und Funktionen der Allegorie. ed. W. Haug. Stg. 1979, 452–477. – [8] cf. Kroker, E. (ed.): Luthers Tischreden in der Mathesischen Slg. Lpz. 1903. – [9] M. fußt dabei auf Luther; außerdem könnte er die von Cyriacus Jacob gedr. Fassung gekannt haben: Von Reinicken Fuchs. Frankfurt 1544. Faks.ausg. mit Einführung von H. Menke. Heidelberg 1981. – [10] M. (wie not. 6) t. 1, 164^{r} und t. 2, 24^{v}; id.: Catechismus, Das ist Trostreiche und Nützliche Auslegung uber die Fünff Heubtstück der Christl. Lehre. [...]. Lpz. 1589, 207 sq.; id.: Diluvium. Das ist Historia von der Sündflut [...]. Nürnberg 1587, 372^{v}. – [11] M. (wie not. 2) t. 4, 153–162. – [12] Abdruck des M.-Textes bei Wolf, H.: Das Predigtexempel im frühen Protestantismus. In: HessBllfVk. 51/52 (1960) 349–369, bes. 357 sq.; cf. Elschenbroich, A.: Die dt. und lat. Fabel in der Frühen Neuzeit 1. Tübingen 1990, 156–161. – [13] Abdruck des M.-Textes bei Wolf (wie not. 5) 715; M. (wie not. 2) t. 3, 144. – [14] ibid., 151–154. – [15] BP 3, 239–241. – [16] M. (wie not. 6) t. 1, 62–64; id.: Ehespiegel Mathesij: Das ist: Christl. und Tröstliche Erklerung etlicher vornehmer Sprüche altes und Newes Testaments vom heiligen Ehestande [...]. Lpz. 1592, 80^{r} mit dem bekannten Spruch: „Da Adam hackt vnd Eua span/Wer war da ein Edelman." – [17] id. (wie not. 6) t. 1, 13^{r} und 112^{v} sq. – [18] id.: Postilla. Das ist Außlegung der Sonntags und fürnemsten Fest-Evangelien über das gantze Jahr. [...] 1–4. Jena 1614, hier t. 2, 187^{v}; id.: Historia Unsers lieben Herrn und Heilands Jesu Christi Gottes und Marien Son 1–2. Nürnberg 1579, hier t. 2, CXXXIV^{r}; id.: Homiliae Mathesii Das ist: Außlegung und gründliche Erklerung der Ersten und Andern Episteln des hl. Apostels Pauli an die Corinthier. [...] 1–2. Lpz. 1590, hier t. 1, 49^{v} und 100^{r}. – [19] Abdruck bei Wolf (wie not. 5) 742. – [20] ibid., 743. – [21] M. 1587 (wie not. 10) 311^{r}; id. 1589 (wie not. 10) 127. – [22] id. (wie not. 6) t. 3, 63^{v}; id.: Christl. Außlegung des Euangelisten S. Johannis [...]. Lpz. 1589, hier t. 1, 87^{r} und 87^{v}. – [23] id. (wie not. 6) t. 1, 56^{r} und 138^{r}; id. 1614 (wie not. 18) t. 1, 25^{v} und t. 3, 75^{v}; id. 1589 (wie not. 10) 90. – [24] id. 1614 (wie not. 18) t. 4, 50^{v}; id. (wie not. 2) t. 2, 108; id. 1587 (wie not. 10) 22^{v}; id.: Sarepta oder Bergpostill [...]. Nürnberg 1564, LXXIV^{v}. – [25] id. 1592 (wie not. 16) 129^{r}; id.: Fastenpredigten von christl. und seliger betrachtung des leidens Christi [...]. Nürnberg 1570, 97^{r}; mit dieser Namenform und dem interpretierenden Kontext schließt sich M. entsprechenden Lutherbelegen an, cf. Wolf (wie not. 12) 352 sq. – [26] M. 1570 (wie not. 25) 86^{r} und 89^{v}. – [27] id. 1587 (wie not. 10) 460^{r}; id. 1614 (wie not. 18) t. 3, 37^{r}. – [28] id. 1570 (wie not. 25) 97^{r}. – [29] Wolf, H.: Sage und Volksglaube bei M. In: Der Anschnitt. Zs. für Kunst und Kultur im Bergbau 14, 5–6 (1962) 16–19. – [30] Nachweise mit weiteren Beispielen cf. id. (wie not. 12) 359, 368. – [31] id.: Die Sprache des J. M. Philol. Unters. frühprotestant. Predigten. Köln/Wien 1969, bes. 281–302. – [32] Heilfurth, G. (unter Mitarbeit von I.-M. Greverus): Bergbau und Bergmann in der dt.sprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas 1. Marburg 1967, bes. 121 sq. – [33] id.: St. Daniel im Bergbau. Wien 1955. – [34] cf. Wolf, H.: Predigterzählgut. In: Der Deutschunterricht 14 (1962) 76–99, bes. 85 sq. – [35] Vorbildliche Interpretation bietet Elschenbroich (wie not. 7) 452–477. – [36] Hierfür mit weiteren Belegen cf. Wolf (wie not. 12) 359, 368; Loesche (wie not. 1) t. 1, 27 sq. und 2, 185 sq. – [37] cf. Rehermann, s. v. M., J.

Marburg Herbert Wolf

Matičetov, Milko, *Kopriva na Krasu 10. 9. 1919, slov. Erzählforscher. M. studierte klassische und moderne Philologie in Padua (1938–43), wurde 1955 in Ljubljana mit der Arbeit *Sežgani in prerojeni človek* ([Der verbrannte und wiedergeborene Mensch]. Ljubljana 1961)[1] promoviert und war seit 1952 bis zu seiner Pensionierung 1985 als Mitarbeiter des volkskundlichen Inst.s an der Akad. der Wiss.en in Ljubljana tätig. M. war Mitbegründer der Arbeitsgemeinschaft Alpes Orientales.

Volksüberlieferungen sammelte M. schon als Student, und Feldforschung blieb die Basis seiner folkloristischen Tätigkeit. Im Zentrum steht das slov. Sprachgebiet[2], bes. Randgebiete wie das Resiatal (Friaul, Italien). In seinen Arbeiten zeigt sich M. der → geogr.-hist. Methode verpflichtet. Stets geht er in seinen Unters.en vom Material aus, zieht möglichst zahlreich slov. wie internat. Var.n heran und widmet der → Erzählerpersönlichkeit als Schöpfer und Vermittler große Aufmerksamkeit[3]. Als Kenner des Ostalpenraums[4] berücksichtigte er bes. die Problematik der Mehrsprachigkeit in Grenzgebieten[5] und äußerte sich u. a. kritisch zu Theorien über das ethnische Substrat in diesem Gebiet[6]. M.s Forschungsschwerpunkt stellt die Prosafolklore dar[7]: Er untersuchte z. B. den Sagentyp vom Grenzlauf (→ Grenze)[8] sowie die regionalen Ausprägungen einzelner Erzähltypen[9]. Dabei setzt M. jeweils verschiedene Schwerpunkte. So stellte er anhand einer → *Barlaam und Josaphat*-Var. den Einfluß schriftl. Tradition auf die mündl. Überlieferung heraus[10]. Er erforschte Erzähltraditionen sowohl über hist. Gestalten wie → Attila und → Matthias Corvinus[11] als auch über Gestalten aus der Mythologie wie Prometheus (cf. → Feuerraub) und → Polyphem (AaTh 1135–1137)[12]. M. publizierte ferner von ihm im Resiatal aufgezeichnete Tiermärchen[13] und widmete sich bes. dem Erzähltyp AaTh 1910: → *Bär (Wolf) im Gespann*, den er mehrmals in verschiedenen Kontexten (Sternennamen, Hagiographie, Ikonographie, Lit.) untersuchte[14].

[1] cf. auch Der verbrannte und wiedergeborene Mensch. In: Fabula 2 (1958) 94–109. – [2] cf. seine Überblicke O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev (Über Ethnographie und Folklore der westl. Slovenen). In: Slovenski etnograf 1 (1948) 9–56; Pregovori in uganke (Sprichwörter und Rätsel). In: Zgodovina slovenskega slovstva 1. Ljubljana 1956, 115–138. – [3] Pri treh Boganjčarjih, ki znajo „lagati" (Bei den dreien aus Bogojina, die „lügen" können). In: Slovenski etnograf 18–19 (1965/66) 81–114 (mit dt. Resümee); Della poesia di tradizione orale alla poesia di autore nella Val Resia. In: Ce fastu? 68 (1992) 269–288. – [4] La costola di legno. Di un tema narrativo diffuso nel territorio alpino orientale. In: Alpes Orientales 1 (1959) 79–90; La raccolta di Ugo de Rossi nel cuadro della narrativa alpina orientale. In: Mondo ladino 9 (1985) 23–34. – [5] Gefahren beim Aufzeichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten. An slov. Beispielen dargestellt. In: Kongreß Kiel/Kopenhagen 1961, 179–187. – [6] Elementi preslavi nella narrativa popolare slovena. In: Alpes Orientales 5 (1969) 207 sq. – [7] cf. jedoch auch Rožice iz Rezije (Blümchen aus Resia). Koper/Trst/Ljubljana 1972. – [8] Un nuovo anello nelle tradizioni popolari sulla corsa per il confine. In: SAVk. 62 (1966) 62–78. – [9] Peto Abano. Racconto resiano del tipo ATh 756 B. In: SAVk. 61 (1965) 32–59; Godovčičaci. Zur Deutung slowen. Var.n vom Typ AT 480. In: Dona Ethnologica. Festschr. L. Kretzenbacher. Mü. 1973, 309–320. – [10] Die Legende von „Josaphat und Barlaam" in Resia. Typisches Beispiel absteigender Tradition. In: Volksüberlieferung. Festschr. K. Ranke. Göttingen 1968, 197–209. – [11] Attila fra italiani, croati e sloveni. In: Ce fastu? 24–25 (1948/49) 116–121; Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj (König Matthias im Lichte neuerer slov. Stoffe und neuerer Forschung). In: Razprave 4, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literarne vede 2 (1958) 101–156 (mit dt. Resümee). – [12] Il furto del fuoco a Resia, in Sardegna e nel mito prometeico. In: Festschr. C. Naselli 1. Catania 1968, 165–191; La fiaba di Polifemo a Resia. In: SAVk. 68–69 (1972/73) 407–415. – [13] Zverinice iz Rezije (Tiere aus Resia). Ljubljana/Trst 1973; cf. auch Vecchie e nuove fiabe d'animali dalla Val Resia. In: Ce fastu? 50–51 (1974/75) 110–118. – [14] Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci (Sternennamen und Überlieferungen über Sterne bei den Slovenen). In: Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 2. Ljubljana 1974, 54–72; Prikaznata za Naumovata mečka (AT 1910) (Die Erzählung über den Bären Naums). In: Makedonski folklor 8 (1975) 129–145; Po sledovih medveda s Križne Gore (Auf den Spuren des Bären von Križna Gora). In: Loški razgledi 34 (1987) 163–200 (mit dt. Resümee).

Lit.: Stanonik, M.: Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike. Oris raziskovalnega dela dr. M. Matičetovega (Die slov. Var. der vergleichenden literar. Folkloristik. Darstellung der Forschungsarbeit Dr. M. M.s). In: Traditiones 16 (1989) 7–54.

Ljubljana Zmaga Kumer

Matriarchat ist ein neuzeitliches Kunstwort, gebildet aus lat. mater (Mutter) und griech. archein (anführen, leiten, herrschen), und bedeutet wörtlich Mutterherrschaft (cf. auch → Patriarchat). Es wurde in den 80er und 90er Jahren des 19. Jh.s in der Rechtsethnologie und Rechtsgeschichte in Abgrenzung zu den Begriffen Mutterrecht und Gynäkokratie eingeführt (cf. → Frau, → Mutter)[1].

J. J. → Bachofen, der die moderne Debatte mit seinem Werk *Das Mutterrecht* (Stg. 1861) eröffnet hatte, bediente sich des im antiken Sprachgebrauch wurzelnden Begriffs Gynäkokratie (wörtlich Frauenherrschaft, von griech. gynē: Frau und kratein: herrschen, obwalten) und prägte den Begriff Mutterrecht[2]. Impliziert die Verwendung des Begriffs Gynäkokratie bei Bachofen weibliche Regentschaft im Haus und im Gemeinwesen, über deren Berechtigung seit Christine de Pizans *Livre de la cité des dames* (1404/05)[3] diskutiert wurde[4], so bedeutete die Prägung des Begriffs M. die Reduktion der Frage der Herrschaft auf den familialen, nicht staatlichen Kontext, in dem auch der Begriff Mutterrecht anzusiedeln ist. Unter Mutterrecht wurden in der Rechtsethnologie und Rechtsgeschichte Phänomene subsumiert, die um die Bestimmung verwandtschaftlicher Zugehörigkeit über die weibliche Linie (und daraus folgende Rechte und Pflichten) kreisen und denen bestimmte exogame Ehepraktiken und religiöse Vorstellungen (Totemismus, Fruchtbarkeitsglauben) zugeordnet wurden[5]. Über die marxistische Rezeption wurde das M. einer vorstaatlichen Phase der Menschheitsgeschichte zugeordnet, und es erfolgte eine Gleichsetzung von M. und Urkommunismus[6]. Im Zuge der ethnol. Feldforschung, die z. Zt. des 1. Weltkriegs einsetzte, wurde der Systemcharakter der unter den Begriffen Mutterrecht und M. subsumierten Phänomene verworfen, und es wurden die Begriffe Matrilinearität und Patrilinearität eingeführt, die nur noch auf die Form der Abstammungsrechnung abheben. Daneben kamen Begriffe wie Matrilokalität und Matrifokalität in Gebrauch, die die Wahl des gemeinsamen Wohnortes der Eheleute am Wohnort der Frau und die Orientierung der sozialen Kontakte auf die Familie der Mutter hin beschreiben. Über den Zusammenhang von Frauenmacht und matrilinearer Verwandtschaft wird gestritten; vielfach wird für matrilineare Gesellschaften im Mutterbruder die entscheidende Autoritätsperson gesehen. Für matriarchale Erzählmotive, die in der älteren Märchenforschung und jüngeren M.sphilosophie gesucht werden, bietet ein so reduzierter M.sbegriff keine konzeptionelle Grundlage mehr[7].

Von ihrer Genese her gesehen betrifft die M.stheorie die Frage der Entwicklung der Sozialorganisation und der Familie, die im 19. Jh. unter einem evolutionstheoretischen Blickwinkel betrachtet wurde. Sowohl Bachofen als auch sein rechtshist. Kollege L. H. Morgan, der auf der Basis des Studiums der Verwandtschaftsterminologie indian. und polynes. Völker zu ähnlichen Ergebnissen wie Bachofen gekommen war[8], entwickelten Konzepte einer Abfolge von Familien- und Eheformen, die bei Bachofen den Wandel von Religionen, bei Morgan den Wandel von Eigentumsformen beinhalteten. Die Verknüpfung der mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Phasen mit bestimmten geschlechtsspezifisch determinierten religiösen Ausdrucksformen hat die M.stheorie für die Religionswissenschaft und → Psychoanalyse interessant werden lassen. C. G. → Jungs → Archetypenlehre und das davon beeinflußte Konzept der Großen Mutter von E. Neumann verdanken der Bachofenschen Theorie wesentliche Impulse[9]. Das Konzept der Muttergöttin beherrscht auch weitgehend die Ende des 20. Jh.s verbreitete feministische Rezeption[10]. Seit den 70er Jahren hat eine breite rezeptionsgeschichtliche und ideologiekritische Auseinandersetzung mit der M.stheorie eingesetzt[11]. Neu ist die Einordnung in den Kontext der Modernitätskritik. Die verschiedenen M.skonzepte werden als Gegenbilder der Moderne interpretiert, in denen Probleme, Defizite und Wünsche der Gegenwart verortet sind[12].

Die antike → Mythologie bildet die wesentliche Grundlage aller M.skonzepte. Bachofen hatte eine Vielzahl von griech. Mythen, die Erzählungen vom Kampf griech. Helden mit kriegerischen Amazonen (cf. → Heldenjungfrau), die Überlieferung von der Einführung der Ehe durch den athen. Kulturheros Kekrops, die Episoden vom Geschlechtsrollentausch zwischen der lyd. Königin Omphale und dem griech. Helden → Herakles oder den Freispruch des Muttermörders Orest von sei-

ner Blutschuld in der att. Tragödie als Indizien für einen weltgeschichtlich bedeutsamen Kampf zwischen dem stofflich-weiblichen und männlich-geistigen Prinzip gewertet und daraus den Wandel von der gynäkokratischen zur vaterrechtlichen Phase rekonstruiert. Trotz des Vorwurfs mangelnder Quellenkritik – Bachofen hatte weder den hist. Wandel in der Rezeption einzelner Mythen noch den zeitlichen Rahmen der Herausbildung eines → Mythos beachtet[13] – haben seine Bemühungen um die Strukturierung der Mythen nach dichotomischen Mustern bis heute ihre Wirkung gezeigt. Neben der ätiologischen Deutung des Mythos (Erklärung eines → Kultes oder einer Institution – z. B. der Ehe – durch einen in mythischer Vorzeit liegenden Vorfall) und seiner politischen Erklärung (z. B. die Deutung der Erzählung der Amazonenkämpfe als Reflex auf die Perserkämpfe)[14] dominieren heute strukturalistische Ansätze. Ihnen zufolge stellen Mythen vom Geschlechtsrollentausch Umkehrbilder der bestehenden Ordnung dar, deren Dauerhaftigkeit durch das Gegenmodell bestätigt und legitimiert werde[15]. Der Legitimationsdruck wird z. T. mit strukturellen Konflikten erklärt, die in klassischer Zeit in Athen zwischen den Sphären der Geschlechter, dem Haus einerseits und der Polis, dem Bindungsverhältnis der Bürger und Krieger, andererseits bestanden hätten. Vorstellungen von Amazonengemeinschaften stellen demnach Anpassungen der Sphäre des Hauses an die der Polis dar, während Vorstellungen von der Herrschaft der Frau bzw. der Frauen schlechthin Negativbilder von der Herrschaft eines Hauses (Tyrannis oder Monarchie) anstelle der Herrschaft der Politen (Demokratie) darstellen[16]. Stehen Gynäkokratiemythen der klassischen Zeit im Kontext der Tyrannenkritik und sind daher als Negativbilder zu deuten, so lassen sich in Zeiten monarchischer Herrschaftsformen wie z. B. im kaiserzeitlichen Rom positive Bezugnahmen auf Mythen von Frauenherrschaft gerade von seiten der Frauen erkennen[17]. Auch in der frühen Neuzeit erfolgt eine positive Anknüpfung an antike mythol. Bilder von Frauenherrschaft, die deutlich die Abhängigkeit der jeweiligen Mythenversion vom Kontext der Zeit vor Augen führt, in der der Mythos rezipiert wird.

Eine hist. präzise Verortung des M.s erfolgte erstmals um die Jh.wende und ist das Ergebnis archäologischer Forschungen. Mit den Ausgrabungen des brit. Archäologen A. Evans in Knossos wurde das minoische Kreta des 2. Jh.s zum Kristallisationspunkt jedweder M.svorstellungen und setzte eine breite Popularisierung der Idee des M.s ein[18]. Nach kontroverser Diskussion werden die in Knossos vorhandenen Abbildungen von Frauen nicht mehr als Szenen aus dem höfischen Leben, sondern als Darstellungen von Kulthandlungen und Initiationsritualen gedeutet[19]. Wo heute M.svorstellungen in der Archäologie vertreten werden, basieren sie auf Mutmaßungen über die ägä. Religion als Fruchtbarkeitsreligion[20] oder auf dem diffusionistischen Konzept der idg. Wanderungen, das um die Jh.wende die evolutionstheoretischen Ansätze abgelöst und die Frage des M.s zur Frage des Rassecharakters gemacht hatte. Das M. wurde hier zur Eigenart eines voridg. Substrats, das von patriarchalisch organisierten Hirtenvölkern idg. Herkunft verdrängt worden sei[21]. Beide Konzepte sind mittlerweile kritisiert worden[22].

Seit den Forschungen von Morgan sind viele Gesellschaften mit matrilinearen Verwandtschaftsstrukturen in ethnol. Feldforschung studiert worden[23]. Seit den 50er Jahren des 20. Jh.s hat sich dabei das Forschungsinteresse von der Analyse verwandtschaftlicher Strukturen zur Unters. von weiblichen Machtfeldern und der Rolle von Frauen bei der Erneuerung symbolischer und gesellschaftlicher Ordnungen verlagert[24]. Als ein wesentliches Ergebnis der jüngeren ethnol. Forschung muß der Sturz des Glaubens an die Universalität dichotomischer Muster gewertet werden, die der M.stheorie zugrunde liegen und die zu einer Assoziation von Weiblichkeit und Natur geführt hatten[25]. Für die antiken Kulturen Griechenlands, Roms, Germaniens, des Vorderen Orients und Ägyptens, wo in der Vergangenheit einem M. nachgespürt wurde[26], ist die Evidenz von Matrilinearität umstritten. Inschriftliche und literar. Belege für ein Frauen- und Tochterrecht, für matrilokalen Ehewohnsitz und matrilineares Namensrecht, aus denen auf ein vorgeschichtliches Mutterrecht oder M. geschlossen worden war[27], werden zunehmend funktional aus dem jeweiligen gesell-

schaftlichen und zeitlichen Kontext der Überlieferung erklärt[28]. Das Interesse hat sich dabei von der Suche nach Relikten älterer Verwandtschaftsstrukturen hin zur Ermittlung von Haltungen und Verpflichtungen zwischen Verwandten und zwischen den Geschlechtern verlagert[29].

Nachdem die M.stheorie Ende des 19. Jh.s in den Sprachwissenschaften rezipiert worden war[30], wurde sie auch für die volkskundliche Erzählforschung relevant. Einflußreich waren hier neben den Evolutionisten die Vertreter der → Kulturkreislehre, die das M. als Eigenart von Hackbaukulturen betrachteten[31], sowie die brit. Ritualisten um J. G. → Frazer, die das Erzählgut der Völker auf agrarische Kulte und → Initiationsriten bezogen (→ Anthropol. Theorie, → Ritualistische Theorie). Eine Rolle spielt auch die funktionalistische Theorie B. → Malinowskis, die auf ethnol. Feldforschung beruht und eine Relativierung nicht nur evolutionstheoretischer, sondern auch psychoanalytischer Ansätze darstellt; Malinowski sah die Folklore der matrilinearen Melanesier anstelle vom Ödipuskomplex (cf. AaTh 931: → *Ödipus*) vom matrilinearen Komplex, d. h. vom verdrängten Haß gegen den Mutterbruder, geprägt[32]. In der Tradition der Kulturkreistheoretiker steht W.-E. → Peuckert, der das Motiv der Vererbung eines Reiches an den Schwiegersohn einer mutterrechtlichen Kulturstruktur zuordnete[33]. Von der Evolutionstheorie ist E. M. → Meletinskij beeinflußt, der das Motiv des von der → Stiefmutter verfolgten Mädchens als Reflex auf die Konflikte im Übergang von einer endogamen matristischen Sippenordnung zu einer exogamen patriarchalen Familienorganisation wertete[34]. Auf die Arbeiten Frazers und des Mythenforschers R. von Ranke-Graves geht das Konzept einer triadischen matriarchalen Symbolstruktur zurück, das die Geschichtsphilosophin H. Göttner-Abendroth zur Deutung antiker griech.-röm. und vorderasiat. Göttinnen sowie der ma. Epik (→ Artustradition, → Tristan und Isolde, → *Nibelungenlied*) heranzieht. Im Zentrum dieses Interpretationsmodells steht die Figur der dreigestaltigen Göttin, die die weiblichen Lebensalter (Mädchen, Frau, Greisin) sowie die kosmische Ordnung (Himmel/Frühling; Erde und Meer/Sommer; Unterwelt/Winter) repräsentiert und der eine Heros-Figur beigegeben ist, die diese triadische Struktur im Jahreslauf nachvollzieht (Initiation im Frühling, heilige Hochzeit im Sommer, ritueller Tod im Winter)[35]. Für die Deutung russ. bzw. ostslav. Märchen hat man in der Figur der → Baba-Jaga eine Erscheinungsform der dreigestaltigen matriarchalen Muttergöttin sehen wollen[36]. Während die meisten Verf. zu einer Idealisierung der von ihnen angenommenen matriarchalen Urzustände als friedlich und harmonisch neigen, so charakterisiert M. Rey-Henningsen in ihrer Arbeit über Galicien das M. der Region als repressiv und autoritär[37]. Direkt auf Bachofen bezieht sich eine Interpretation, die in ital. → Feengestalten eine Erinnerung an das magische Wirken heilender Erdmütter einer matriarchalen Urzeit wachgehalten sieht[38]. Von den Figuren der dt. populären Überlieferung hat → Frau Holle eine solche Deutung als ursprüngliche matriarchale Muttergöttin erfahren (cf. auch AaTh 480: *Das gute und das schlechte* → *Mädchen*)[39]. Andererseits erfolgt zunehmend eine Auseinandersetzung mit den ideologischen und sozialpsychol. Implikationen der Suche nach der Großen Göttin im M.[40] Dabei wird auch das methodische Problem diskutiert, inwiefern literar. geformte Sagenstoffe des MA.s sowie neuzeitliche Märchensammlungen wie die → *Kinder- und Hausmärchen*, auf denen Analysen maßgeblich fußen, überhaupt als Quelle für Aussagen über ein urtümliches M. herangezogen werden können[41].

[1] Wesel, U.: Der Mythos vom M. Ffm. 1980, 33; Hildebrandt, H.-J.: Mutterrecht. In: Hirschberg, W. (ed.): Neues Wb. der Völkerkunde. B. 1988, 330 sq.; Wagner-Hasel, B. (ed.): M.stheorien. Darmstadt 1992, 4 sq. – [2] Bachofen, J. J.: G. W. 2. ed. K. Meuli. Basel 1948, 10 sq., 52; cf. Cesana, A.: J. J. Bachofens Geschichtsdeutung. Basel u. a. 1983; Wagner-Hasel (wie not. 1). – [3] Christine de Pizan: Das Buch von der Stadt der Frauen. Übers. M. Zimmermann. (B. 1986) Mü. 1990 u. ö. – [4] Wunder, H.: „Er ist die Sonn', sie ist der Mond". Frauen in der Frühen Neuzeit. Mü. 1992, 213. – [5] Bernhöft, E.: Zur Geschichte des europ. Familienrechts. In: Zs. für vergleichende Rechtswiss. 8 (1889) 1–27, 161–224; Dargun, L. von: Mutterrecht und Vaterrecht. Lpz. 1892, 28; Weber, M.: Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Tübingen 1907 (Nachdr. Aalen 1971), 42 sq. – [6] Engels, F.: Die Entstehung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Lpz. 1884; Thomson, G. D.: Prehistoric Aegean. L. 1949; Borneman, E.: Das Patriarchat. Ffm. 1975;

Lerner, G.: The Creation of Patriarchy. Ox. 1986. – [7] Gough, K./Schneider, D. M. (edd.): Matrilineal Kinship. Berk./L. A. [2]1974; Lenz, I./Luig, U. (edd.): Frauenmacht ohne Herrschaft. B. 1990; Müller, E. W.: Der Begriff ‚Verwandtschaft' in der modernen Ethno-Soziologie. B. 1981. – [8] Morgan, L. H.: Ancient Society. N. Y. 1877; Hildebrandt, H.-J.: Der Evolutionismus in der Familienforschung des 19. Jh.s. B. 1983; Müllenbach, B.: J. J. Bachofen als Rechtshistoriker. In: Zs. für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 105 (1988) 17–96. – [9] Jung, C. G.: G. W. 8,1: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. ed. M. Niehus-Jung. Olten/Fbg 1976, 13–51, 69–87; Neumann, E.: Die Große Mutter. Zürich 1956; Ehrenfels, U. R.: Mutterrecht und Tiefenpsychologie. In: Antaios 6 (1965) 19–40; Brockmann, D.: Ganze Menschen – Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theol. Theoriebildung. Paderborn u. a. 1991; cf. auch Didermann, H.: Die großen Mütter. Die schöpferische Rolle der Frau in der Menschheitsgeschichte. Bern/Mü. 1987; Birkhäuser-Oeri, S.: Die Mutter im Märchen. ed. M.-L. von Franz. Stg. [4]1978. – [10] Weiler, G.: Das M. im Alten Israel. Stg./B./Köln 1989; Mulack, C.: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes. Stg. 1978; Heine, S.: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. Göttingen 1985; Wacker, M.-T.: Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. In: ead. (ed.): Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, 11–37. –

[11] Heinrichs, H.-J.: Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht'. Ffm. 1975 (= id.: Das Mutterrecht von Johann Jakob Bachofen in der Diskussion. Ffm. 1987); Wesel (wie not. 1); Zinser, H.: Der Mythos des Mutterrechts. Ffm. u. a. 1981; Göttner-Abendroth, H.: Das M. Geschichte seiner Erforschung 1–2. Stg. 1988/89; Hildebrandt, H.-J.: Johann Jakob Bachofen. Aachen 1988. – [12] Gossman, L.: Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century. In: J. of the Warburg and Courtauld Institutes 47 (1984) 136–185; Wagner-Hasel (wie not. 1) 295–373. – [13] Merkelbach, R.: J. J. Bachofen und das Mutterrecht. In: Antaios 11 (1970) 250–273. – [14] Boardman, J.: Herakles, Theseus and Amazons. In: Kurtz, D./Sparkes, B. (edd.): The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens. Cambr. 1982, 13 sq.; Rose, H. J.: On the Alleged Evidence of Mother-Right in Early Greece. In: FL 22 (1911) 277–297. – [15] Tyrrell, W. B.: Amazons. Baltimore/L. 1984, 63; Vidal-Naquet, P.: Le Chasseur noir. P. [2]1983, 267–288 (dt. in Wagner-Hasel [wie not. 1] 168–194). – [16] Wagner-Hasel, B.: Männerfeindliche Jungfrauen? Ein kritischer Blick auf Amazonen in Mythos und Geschichte. In: Feministische Studien 5,1 (1986) 86–105; ead. (wie not. 1) 326–333; Blok, J.: The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. Leiden/N. Y./Köln 1995. – [17] Cancik-Lindemaier, H.: Der Mythos der Cassia Priscilla. Zur röm. Religionsgeschichte im 2. Jh. n. Chr. In: Schlesinger, R. (ed.): Faszination des Mythos. Basel/Ffm. 1985, 223. – [18] Kornemann, E.: Die Stellung der Frau in der vorgriech. Mittelmeerkultur. Heidelberg 1927; Eckstein-Diener, B.: Mütter und Amazonen. Liebe und Macht im Frauenreich [1932]. ed. S. Mulot-Déri. Ffm./B. 1987; Marinatos, N.: Role and Sex Division in Ritual Scenes of the Aegean. In: J. of the Prehistoric Religion 1 (1987) 23–34. – [19] ibid.; Narr, K. J.: Mutterrechtliche Züge im Neolithikum. In: Anthropos 63–64 (1968/69) 409–420; Talalay, L. E.: A Feminist Boomerang. The Great Goddess of Greek Prehistory. In: Gender & History 6,2 (1994) 165–183. – [20] Gimbutas, M.: The Language of the Goddess. L. 1989; id.: The Civilization of the Goddess. L. 1991; cf. Meskell, L.: Goddesses, Gimbutas and ‚New Age' Archaeology. In: Antiquity 69 (1995) 74–86. –

[21] Kornemann (wie not. 18). – [22] Wagner-Hasel (wie not. 1) 309–317; Häusler, A.: Archäologie und Ursprung der Indogermanen. In: Das Altertum 38 (1992) 3–16; Röder, B./Hummel, I./Kunz, B.: Göttinnendämmerung. Das M. aus archäologischer Sicht. Mü. 1996, 273–298. – [23] cf. Murdock, P.: Social Structure. N. Y. 1949, 101–225; id.: Ethnographic Atlas. L. 1967. – [24] Leacock, E. B.: Myths of Male Dominance. N. Y./L. 1981; Gough/Schneider (wie not. 7); Schlegel, A.: Male Dominance and Female Autonomy. Domestic Authority in Matrilineal Society. N. Y. 1972; Weiner, A. B.: Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin 1976. – [25] McCormack, C./Strathern, M. (edd.): Nature, Culture and Gender. Cambr. 1980; Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften. Ffm. 1989. – [26] Thomson (wie not. 6). – [27] cf. Willetts, R. F.: Everyday Life in Ancient Crete. L./N. Y. 1969, 138–150. – [28] Pembroke, S.: Last of the Matriarchs. A Study in the Inscriptions of Lycia. In: J. of Economic and Social History of the Orient 8 (1965) 217–247. – [29] Bettini, M.: Familie und Verwandtschaft im antiken Rom. Ffm./N. Y. 1992; Wagner-Hasel, B.: Geschlecht und Gabe. Zum Brautgütersystem bei Homer. In: Zs. für Rechtsgeschichte, Rom. Abt. 105 (1988) 32–73; Bremmer, J.: The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium. In: Zs. für Papyrologie und Epigraphik 50 (1983) 173–186. – [30] Dorson, R. M.: The British Folklorists. L. 1968, 312 sq. –

[31] Koppers, P. W.: Die ethnol. Wirtschaftsforschung. In: Anthropos 10–11 (1915/16) 611–651, 971–1097. – [32] Malinowski, B.: Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex. Lpz./Wien/Zürich 1924. – [33] Peuckert, W.-E.: Dt. Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel. B. 1938, 25 sq.; cf. Pancritius, M.: Aus mutterrechtlicher Zeit: Blaubart. In: Anthropos 25 (1930) 879–909. – [34] Meletinskij, E. M.: Geroj volšebnoy skazki (Der Held des Zaubermärchens). M. 1958, 182, 198; Burkhart, D.: Aspekte des Weiblichen im bulg. Tier- und Zauber-

märchen. In: Fabula 22 (1982) 207–220. – [35] Göttner-Abendroth, H.: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. Mü. 1980; cf. auch ead.: Matriarchale Mythologie. In: Wartmann, B. (ed.): Weiblich – männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Wirklichkeit. B. 1980, 202–239. – [36] Gobrecht, B.: Die Frau im russ. Märchen. In: Früh, S./Wehse, R. (edd.): Die Frau im Märchen. Kassel 1985, 89–110; Becker, R.: Die weibliche Initiation im ostslav. Zaubermärchen. B. 1990, 13, 110–120; cf. Derungs, K.: Struktur des Zaubermärchens 1. Bern/Stg./Wien 1994, Reg. s. v. M. – [37] Rey-Hennigsen, M.: The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain (FFC 254). Hels. 1994; cf. ead.: The Tales of the Ploughwoman (FFC 259). Hels. 1996. – [38] Furche, B.: Sinnschaffende Verfahren im ital. Volksmärchen. Ffm. u. a. 1994, 244–254. – [39] Rüttner-Cova, S.: Frau Holle. Die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen, M. Basel 1986 ([3]1993); cf. Rumpf, M.: Spinnerinnen und Spinnen. Märchendeutung aus kulturhist. Sicht. In: Früh/Wehse (wie not. 36) 59–72. – [40] Distler, S.: Mütter, Amazonen und dreifaltige Göttinnen. Wien 1989; Lanwerd, S.: Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswiss. Begriffe. (Diss. B. 1992) B. 1993, 21–70; Schnurbein, S. von: Walküren des neuen ZA.s. In: Pahnke, D. (ed.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wiss. Marburg 1993, 143–173. –
[41] Wolfersdorf, P.: Die Suche nach dem „M." im Märchen. In: Früh/Wehse (wie not. 36) 153–164; cf. auch Karbusický, K.: K teorii ‚matriarchátu' v kosmových pověstech (Zur Theorie des M.s in den Sagen des Kosmas). In: Český lid 50 (1963) 237–248.

Darmstadt Beate Wagner-Hasel

Matrone von Ephesus → Witwe von Ephesus

Matthias Corvinus (ung.: Mátyás király; serb. und kroat. Kral Matjaš, slovak. Kral' Matej oder Matjaš, slov. Matjaž, ukr. Matvij; zahlreiche weitere Formen in den jeweiligen Sprachen), * Klausenburg 23. 2. 1440, † Wien 6. 4. 1490, als Matthias I. ung. König (1458–90), populäre Erzählfigur (→ Kristallisationsgestalten; → Herrschaft, Herrscher). Geschichten um M. C. erscheinen in der ung., tschech., slovak., karpato-ukr., rumän., bulg., kroat., serb., slov. und auch in der dt.sprachigen Überlieferung Südosteuropas in verschiedenen Gattungen (episches Lied, hist. Lied, Märchen, Sage, Ballade, Anekdote, Schwank, Sprichwort, Kinderreim etc.)[1].

Unter den hist. Quellen bedeutsam ist die zu Lebzeiten des M. C. entstandene Anekdotensammlung *De egregie, sapienter et iocose dictis ac factis Matthiae regis* (Hs. 1484–87, Erstdruck Wien 1563) des Marzio Galeotto, die damals umlaufende Wandermotive – z. B. aus Franco → Sacchettis Novellen, den → *Gesta Romanorum* und aus → *Salomon und Markolf* – mit dem Namen des Königs verband[2]. Dieses Werk erlebte mehrere Ausg.n und wurde zur Quelle vieler Überlieferungen. Im 16. Jh. erschien das erste hist. Lied in ung. Sprache, auch Schwänke wurden schon vereinzelt veröffentlicht[3]. Der erste Schwank (AaTh 921 B: *Der beste → Freund, der schlimmste Feind*) steht 1559 in der Chronik des István Benczédi Székely, 1575 veröffentlichte Gáspár Heltai in seiner Chronik über Ungarn[4] einige Sagen über die Abenteuer des in → Verkleidung agierenden Königs und die Taten des gerechten Herrschers. Daraus bringt eine dt. Schwank- und Anekdotensammlung (1700) die Anekdote *M. C. unerkannt unter Holzhauern* (Mot. K 1812), in der M. C. einen Klausenburger Richter bestraft, sowie das Sprichwort „M. ist gestorben, die Gerechtigkeit ist verloren"[5]. Etwa zur gleichen Zeit machen Schuldramen der Jesuiten sowie hist. Lieder seine Gestalt populär[6].

Aus dieser Epoche stammen die Erlanger Hss., die Heldenlieder über M. C. enthalten[7]. Im 17./18. Jh. verbreiteten sich serb., kroat. und slov. Heldenlieder über M. C.[8] In Mitteleuropa wurden aus der internat. Erzählüberlieferung bekannte Motive mit dem Namen des Königs M. C. verbunden. Die erste ung. Zs. (*Magyar Hírmondó*) veröffentlichte 1792 sieben M.-Sagen[9]. Zuvor waren bereits Anekdoten in Kalendern (Raab 1749, 1752; Leutschau 1761; Klausenburg 1784, Komorn 1784) erschienen. Im 19. Jh. waren M.-Sagen und -Anekdoten bei allen Völkern des Karpatenbeckens beliebt; in ihnen erscheint der gerechte, den Armen helfende, die Fremden bekämpfende König als Nationalheld. Die Gestalt des hist. Helden wurde seit Ende des 18. Jh.s zurückgedrängt, statt dessen agierte der König in Alltagsgeschichten als Helfer und wohlmeinender Herrscher und in ätiologischen Sagen als Ortsgründer[10]. Typol. kann M. C. Held, mythische Gestalt oder eine realistisch gezeichnete Herrscherfigur sein[11]. Die

drei Arten der Darstellung vermischen sich in Abhängigkeit von Gattung, Aufzeichnungszeit und Funktion. In der ung. Überlieferung haben sich folgende Erzählmotive herausgebildet[12]:

M. C. tritt dem Volk unerkannt in Verkleidung gegenüber (Mot. K 1812) und läßt sich bewirten (Mot. P 15.1.1)[13]. Er liefert Muster für Gesprächsnormen und für Redlichkeit (Mot. F 545.1.3, J 80); verurteilt Faulheit (AaTh 1950: → *Faulheitswettbewerb*); erkennt die Arbeit der Bauern an, tritt für eine Abschaffung der Fronarbeit ein und läßt die Gutsherren arbeiten (AaTh 1370 A*: cf. *Wie das → Essen, so die Arbeit*); wird als weiser König dargestellt (AaTh 875: *Die kluge → Bauerntochter*, AaTh 889: *Der treue → Diener*, AaTh 921: → *König und kluger Knabe*, AaTh 922: → *Kaiser und Abt*); erweist sich als großzügig (cf. AaTh 168: → *Musikant in der Wolfsgrube*); spricht Recht (AaTh 952: → *König und Soldat*, AaTh 1610: → *Teilung von Geschenken und Schlägen*, AaTh 1736: *Die auferstandene → Wiese*); Engel/Vögel bringen ihm die Krone (Mot. P 11.1); sein Tod wird auf unterschiedliche Weise dargestellt (er wird ermordet, vergiftet, im Duell besiegt; Mot. P 15.2.1, S 118).

Beliebte Themen serb. und kroat. Heldenlieder sind die Königswahl, der Kampf gegen die → Türken, die Befreiung aus türk. Gefangenschaft und die Belehrung des trunksüchtigen Dojčin Petár. Wie → Krali Marko und Lazar Hrebeljanović (1371–89) zeichnet sich M. C. dadurch aus, daß er heldenhaft kämpft und sich für die Belange des Volkes einsetzt[14]. Diese Motive sind auch in bulg. Heldenliedern zu finden[15].

Die slov. Folklore kennt Balladen und Sagen über den König M. C. Balladen besingen die Ehe des Königs, die Befreiung seiner Frau aus türk. Gefangenschaft und seinen Tod. Mit seinem Namen sind der Abstieg in die → Hölle sowie die internat. verbreitete Sage über den in einer Höhle schlafenden Herrscher (→ Entrückung, → Eschatologie) verbunden[16].

Vor allem in der slovak. und ukr. Erzählüberlieferung Galiziens gibt es das eigenartige Motiv über den mit übernatürlicher Kraft kämpfenden König M. C., der das Volk dieser Gegend vom heidnischen Mädchen, einem grausamen mythischen Wesen, befreit[17].

In der rumän. Überlieferung sind M.-Geschichten kaum zu finden. Die bekannteste Sage handelt von der Gründung des Geschlechts und vom Ursprung des Wappens (Ring im Rabenschnabel): Der Vater des Königs M. C. soll ein uneheliches Kind des röm.-dt. Kaisers Sigismund (1410–37; 1387 König von Ungarn) sein[18]. Der Vater erkennt ihn an einem Ring, den er M.' Mutter geschenkt und den ein Rabe (daher der Beiname Corvinus) gestohlen hatte (→ Wiedererkennen). Die Sage kommt zum ersten Male in der lat. Chronik von A. Bonfini (Hs. 1497) vor, der sie offenbar bearbeitet und ausgeschmückt hat. Später begegnet sie in lat., dt. und ung. Chroniken. Die rumän. Quellen gehen auf die Beschreibung von D. Cantemir zurück[19].

In der tschech. Tradition erscheint die Gestalt des jungen, Schabernack treibenden Königs (z. B. bringt er die Frau eines alten Mannes ins Bett eines jungen und umgekehrt; er schlägt statt Medizin Abführmittel vor etc.); in Sagen verkörpert M. C. den gerechten König[20].

Ein Teil der slovak. Überlieferung zeugt von ung. literar. Einflüssen. In rezenten Texten ist oft eine generelle Eingangsformel zu finden: ‚Es war noch in der Zeit des Königs Matthias [...]', d. h., es geschah irgendwann in der Vergangenheit, als der König dem Volk half. Mit seinem Namen verbundene Lieder sind noch in der Überlieferung lebendig[21].

Die M.-Tradition der Ungardeutschen, der Zipser, der Siebenbürger Sachsen und der Donauschwaben ist mit der ung. Folklore verwandt[22].

Trotz der Unterschiede bildet die M.-Tradition bei den mitteleurop. Völkern eine Einheit, es gibt viele einander entsprechende Formen. Charakteristisch ist, daß jede Ethnie ihn als Angehörigen des eigenen Volkes betrachtet und durch ihn und in ihm die Figur des Nationalhelden schafft. Seine Gestalt symbolisiert den Widerstand gegen Fremdherrschaft[23].

Die hist. Schichten lassen sich differenzieren; denn in der Erzählüberlieferung des 20. Jh.s trat meist eine andere Kristallisationsgestalt, z. B. Joseph II., der Räuber Jánošík, der rumän. Fürst Mihail Viteazul (1593–1601), in den Vordergrund. Die durch die Volksdichtung etablierte M.-Tradition übte auf die mitteleurop. Kultur und Geschichtsauffassung bedeutenden Einfluß aus.

[1] Rees, V.: Hungary's Philosopher King M. C. In: History Today 44 (1994) 10, 18–24; Szövérffy, J.: History and Folk Tradition in Eastern Europe. M. C. in Mirror of Hungarian and Slavic Folklore. In: JFI 5 (1951) 68–77. – [2] cf. Binder, J.: Néhány

Mátyás királyról szóló trufánk s rokonaik (Einige Schwänke über den König M. und ihre Verwandten). Kronstadt 1893; György, num. 23, 29, 51, 134, 143, 163, 177, 194, 204, 205, 234; Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. 1970, 32–34. – [3] Görcsöni, A./Bogáti Fazakas, M.: Mátyás király históriája (Geschichte des Königs M.). In: Régi magyar költők tára XVI. t. 9. ed. B. Varjas. Bud. 1990, 217–359, 556–570. – [4] Benczédi Székely, I.: Chronica az vilagnak yeles dolgairol (Chronik über die berühmten Weltereignisse). (Cracco 1559) Nachdr. Bud. 1960; Heltai, G.: Krónika az magyaroknak dolgairól (Chronik über die Ungarn). (Klausenburg 1575) Nachdr. ed. P. Kulcsár. Bud. 1981, 177–182. – [5] EM-Archiv: Lyrum larum lyrissimum (1700), num. 227. – [6] Staud, G.: A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai (Die Qu.n der Schuldramen der Jesuiten in Ungarn) 1–2. Bud. 1984/88; Esze, T.: A kurucok Mátyás-drámája (Das M.-Drama der Kuruzen). In: Irodalomtörténeti közlemények (1958) 1–18. – [7] Gesemann, G.: Erlangenski rukopis starih srpskohrvatskih pesme (Alte serbokroat. Lieder aus den Hss. von Erlangen). Karlovci 1925, num. 53, 59, 73, 75, 83; Steinmeyer, E. von: Die jüngere Hs. der Erlanger Univ.sbibl. Erlangen 1913. – [8] Bogišić, V.: Narodne pjesme iz starijih najviše primorskih zapisa (Volkslieder aus der alten Hs. vom Küstenland). Belgrad 1878, 10, 12, 23, 30, 33; Krstić, B.: Indeks motive narodnih pesema balkanskih slovena (Motiv-Index der Heldendichtung der balkan. Slaven). Belgrad 1984, 524 sq.; Kurelac, F.: Jačke ili narodne pesme prostoga i neprostoga puka hrvatskoga po župah šprunjskoj, mošonskoj i železnoj na Ugrih (Kroat. Volkslieder [jačke] aus den ung. Komitaten Sopron, Moson, Vas). Zagreb 1871, 498; Štrekelj, K.: Slovenske narodne pesmi (Slov. Volkslieder) 1. Ljubljana 1895, num. 1 a, 6 (9), 11 a, 12; Karadžić, V.: Srpske narodne pjesme (Serb. Volkslieder) 1. Belgrad 1823 (Nachdr. 1958), num. 5, 6. – [9] Die Ztg erschien in Wien in ung. Sprache; die Angaben weisen auf mündl. Tradierung hin; Anekdotensammlungen übernahmen die Texte, die zu populären Lesestücken wurden, z. B. Kis, J.: Kellemetes időtöltés (Angenehmer Zeitvertreib). Sopron 1806. – [10] Burkhart, D.: Unters.en zur Stratigraphie und Chronologie der südslaw. Volksepik. Mü. 1968, 50; Grafenauer, I.: Slovenske pripovedke o kralju Matjažu. Ljubljana 1951; Komorovský, J.: Kral' Matej Korvín v l'udovej prozaickej slovesnosti (König M. C. in der volkstümlichen Prosadichtung). Bratislava 1957; Kuzelja, Z.: Uhorskij Korol Matvij Korvin v slavjanskij ustnij slovesnosti (Der ung. König M. C. in der slav. mündl. Überlieferung). Lvov 1906; Matičetov, M.: Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj (König M. im Lichte neuen slov. Stoffes und neuer Forschung). In: Razprave 4, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literaturne vede 2 (1958) 101–156 (mit dt. Resümee); Tóth, B.: Magyar anekdotakincs (Ung. Anekdoten) 1. Bud. 1898. – [11] Burke, P.: Popular Culture in Early Modern Europe. L. 1978, 182; EM 6, 721; Kumer, Z.: Lepá vodá Ljubljániča (Der schöne Fluß Ljubljániča). In: Traditiones (1987) 247–254, hier 247; Szövérffy (wie not. 1) 70. – [12] Kovács, Á.: Mátyás-mese (M.-Märchen). In: Magyar néprajzi lex. 3. ed. G. Ortutay. Bud. 1980, 533 sq.; Kríza, I.: Rex iustus – rex clarus. In: Hunyadi Mátyás (M. C.). ed. G. Rázsó/L. V. Molnár. Bud. 1990, 363–410; ead.: Narrativ tipusok a Mátyás-hagyományban (Erzähltypen in den König-M.-Überlieferungen). In: Néprajz és nyelvtudomány (1995) 39–52. – [13] BP 2, 153. – [14] Burkhart (wie not. 10) 60; Dávid, A.: Mátyás király alakja a közép-európai folklórban (Die Gestalt des Königs M. in der mitteleurop. Folklore). In: Helikon (1971) 308–321; id.: Délszláv epikus énedek (Südslav. epische Lieder). Novi Sad 1978, 246; Krstić (wie not. 8) 523. – [15] Dávid 1971 (wie not. 14) 308; Kiss, K.: Hunyadi énekek (Corvinus-Lieder). Bud. 1956; Bogdanova, L. u. a.: Bŭlgarski narodni balladi (Bulg. Volksballaden). Sofia 1994, num. 1141. – [16] Grafenauer (wie not. 10) 176–185; Kumer, Z./Mehar, B./Matičetov, M./Vodušek, V.: Slovenske ljudske pesmi (Slov. Volkslieder) 1. Ljubljana 1970, num. 1–3. – [17] Kuzelja (wie not. 10) 67–88; Lintur, P. V.: Tri zoloti slova (Drei goldene Wörter). Užgorod 1968, num. 36–44; Perfeckij, E.: Podkarpatské a haličkoruské tardice o králi Mátyášovi Corvinovi (König M. C. in der karpato-ukr. Tradition). In: Sbornik Filosofské Fakulty Univ. Komenského (1926) 3–55; Varcholová, N.: Matvij Korvin u narodnij prozi Ukrainciv shidnoi slovaччini (König M. C. in der ukr. Volksprosa in der Ostslovakei). In: Naukovij zbirnik muzeju ukraïnskoï kulturi u svidniku (1988) 141–161. – [18] Brill, T.: Legende populare romaneşti 2. Diplomarbeit Buk. 1975 (Ms. in: Institutul de folklore, Bukarest); Müller, F.: Siebenbürg. Sagen. Hermannstadt 1985, 286 (Qu.: die Chronik von Heltai). – [19] Cantemir, D.: Descriptio Moldaviae. Buk. 1872. – [20] Ernyei, J.: Mátyás király a cseh néphagyományban (König M. in der tschech. Volksüberlieferung). In: Ethnographia (1921) 92–100; Kríza, I.: Zwei unbekannte M.überlieferungen aus dem 18. Jh. In: Finn.-ugr. Forschungen (1993) 73–85. – [21] Gašparíková 2, num. 70, 192; Hlôšková, H.: The Problem of Historical Consciousness and Its Narrative Forms in the Development of Scientific Interpretation in Slovakia. In: Slovenské narodopis (1994) 304–320, hier 307; Komorovský (wie not. 10); id.: Kratochvilne pribehy krála Mateja. Bratislava 1972. – [22] Cammann, A./Karasek, A.: Volkserzählung der Karpatendeutschen (Slowakei) 1–2. Marburg 1981, hier t. 1, 76, 137, t. 2, 186; iid.: Ungarndt. Volkserzählung aus dt. Siedlung im altung. Raum 1. Marburg 1982, 67. – [23] Kardos, T.: Trufa. Egy régi magyar irodalmi mûfaj jellege és európai összefüggései (Schwank. Charakteristik und europ. Beziehungen einer alten ung. Gattung). In: Filológiai közlemények 3 (1955) 111–138, hier 138; Moser-Rath, Schwank, 138; Ortutay, G.: Mátyás király és Kossuth Lajos nyomában (Auf den Spuren von König M. und Lajos Kossuth). In: Írók, népek, századok. ed. G. Ortutay. Bud. 1960, 329–340.

Budapest Ildikó Kriza

Maui, zentraler → Kulturheros → Polynesiens, der auch in Teilen → Melanesiens, → Mikronesiens und → Neuseelands bekannt ist (cf. → Maori). M. ist ein Halbgott, dessen übernatürliche Taten die Welt verändern und sie für den Menschen bewohnbar gestalten (→ Demiurg). M. ist Protagonist verschiedener Zyklen von Heldenerzählungen, in denen er meist als → Trickster dargestellt wird.

In der modernen Maori-Sprache besitzt M.s Name ein Bedeutungsspektrum, das von ‚linke Seite' bis ‚Fadenspiel' und ‚Zauberei' reicht – Bezeichnungen, die auf M.s trickreiches Verhalten ebenso wie auf seine magischen Kräfte verweisen. Die ursprüngliche Bedeutung des Namens ist unklar[1]. Der häufigste Beiname M.s, Tikitiki(-a-Taranga), bezieht sich möglicherweise darauf, daß seine Mutter ihn als Frühgeburt in ihrem Haarknoten (tiki) einschlug[2]; der Namensbestandteil Taranga ist der Name von M.s Mutter oder Vater.

Da M. eine alte mythol. Figur darstellt, wird er oft als Ahnherr erwähnt. In Neuseeland, auf den Tuamotu-Inseln, den Cook-Inseln, den Gesellschaftsinseln, Samoa, Tonga, Rotuma, den Marquesas-Inseln und den Karolinen-Inseln sind die Geschichten über ihn in Heldenzyklen zusammengefaßt. Diese bestehen größtenteils aus Prosapassagen, welche durch Gesang oder Lieder strukturiert werden[3]. Auf den Hawaii-Inseln gibt es zahlreiche Erzählungen über M., wobei einzelne Episoden in bestimmten Gegenden der Inseln M., Hawaii oder Oahu lokalisiert werden. Ein eigentlicher Erzählzyklus findet sich hier nur in dem genealogischen Gesang *Kumulipo* (bes. 15. Abschnitt)[4].

Frühe Unters.en westl. Forscher konzentrierten sich darauf, M. mit Figuren wie → Herakles, Äolus, Prometheus (→ Feuerraub), → Thor[5] oder → Adam zu vergleichen[6]; E. → Tylor interpretierte ihn im Sinne der → mythol. Schule als einen Sonnenhelden[7]. C. Schirren bewertete die Bedeutung M.s in der polynes. Götterwelt zu hoch[8]; R. B. Dixon korrigierte 1916 diese Fehleinschätzung, bestätigte jedoch den zentralen Stellenwert der M.-Erzählungen in der polynes. Mythologie[9]. Seither betrachten Sammler und Wissenschaftler die M.-Mythen als eines der stärksten Glieder in der mythol. Beweiskette, welche die verstreuten Bewohner der Inseln des Pazif. Ozeans zu einer Nation verbindet[10]. K. → Luomala beschäftigte sich seit 1930 mit M. und legte über eine umfangreiche Monogr. hinaus mehrere Einzelstudien zu dieser Figur vor[11]. In jüngerer Zeit hat K. Kauraka erprobt, inwieweit sich der strukturalanthropol. Ansatz von C. → Lévi-Strauss auf M.-Erzählungen der Manihiki auf den Cook-Inseln anwenden läßt[12].

Die älteste publizierte Fassung eines M.-Zyklus wurde Mitte des 19. Jh.s durch Sir G. Grey bei den Arawa auf Neuseeland aufgezeichnet[13]. Polynes. Material ist in den Veröff.en von J. C. Andersen[14], M. K. Pukui[15], A. Reed[16] und W. D. Westervelt[17] enthalten. Moderne Schriftsteller – so Vivian L. Thompson[18] – haben die populärsten M.-Geschichten für Kinder nacherzählt oder – wie Steven Goldsberry – als Roman verarbeitet[19]. Auch in der darstellenden Kunst (Blockdrucke von Dietrich Varez) und in Musikkompositionen[20] wird die Gestalt M.s verarbeitet.

M.s Leben beginnt entsprechend der typischen Heldenbiographie ungewöhnlich. Seine Mutter wikkelt ihn als Frühgeburt (Fötus) in ihren Haarknoten und wirft ihn ins Meer (Kirtley *A 511.1.1.0.1, Mot. A 511.2.1; → Geburt, Geburtslegenden)[21]. Wasser- und Himmelsgottheiten retten ihn, ziehen das mißgebildete Kind groß und verleihen ihm magische Kräfte. Als er sich später zur menschlichen Welt hingezogen fühlt, gibt sich M. seiner Mutter und seinen älteren Brüdern (gelegentlich bezeichnet als M. der erste, der zweite, etc.) zu erkennen; M. ist dabei immer der → Jüngste. Schließlich wird M. auch von seinem Vater erkannt, der die rituelle Namengebungszeremonie durchführt, ihn aber unabsichtlich dem Untergang weiht, da er ein Wort vergißt.

Jugendlicher Mut und das Verlangen nach Ruhm sind oft die Auslöser für M.s Abenteuer: Er fordert die Götter heraus, mißachtet die Alten und verhält sich selbstsüchtig. Dennoch bewirken seine Taten Gutes für die Menschheit. In den meisten Zyklen angelt er Land aus dem Meer, auf dem die Polynesier leben können (Mot. A 955.8). Er fängt die Sonne, verlangsamt ihren Lauf am Himmel und verlängert damit den Tag, wodurch das Wachsen der Erntepflanzen und menschliche Tätigkeiten ermöglicht werden (Mot. A 728)[22]. Er stiehlt das Geheimnis des Feuermachens von seinen Vorfahren (Mot. A 1415)[23]. Er verwandelt seinen Schwager in den ersten Hund (Mot. D 141). Und schließlich will er den → Tod besiegen und → Unsterblichkeit für die

Menschen erlangen, indem er versucht, den Körper der Todesgöttin Hine-nui-te-po von der Vagina zum Mund zu durchqueren[24]. Im Verlauf dieser Abenteuer tötet er einen seiner Großväter, löscht das Feuer fast gänzlich aus und ist indirekt verantwortlich dafür, daß seine Schwester (nach der Verwandlung ihres Mannes in einen Hund) → Selbstmord begeht. In anderen Erzählungen verschafft er den Menschen größere Beweglichkeit, indem er ihre Knochen bricht[25], hebt den Himmel hoch, so daß die Menschen aufrecht stehen können[26], führt die Süßkartoffel (Mot. A 2686.4.1) und den Flugdrachen ein[27], vernichtet den schrecklichen Aal (Seeungeheuer)[28] und zähmt die Winde[29]. Oft bedarf er der Unterstützung weiblicher Helfer, um Erfolg zu haben, so wenn er den Kieferknochen seiner Großmutter als Haken benutzt, um Land zu angeln[30], oder wenn er aus dem Haar seiner Schwester (Frau) eine Schlinge anfertigt, die kräftig genug ist, um damit die Sonne einzufangen[31]. Seine Brüder hingegen helfen nur unwillig und sind in manchen Erzählvarianten sogar verantwortlich für M.s partiellen Mißerfolg: Z. B. ist die nördl. Insel Neuseelands gebirgig, weil die anderen M.s sie zerschnitten und zertrampelt haben, nachdem sie aus dem Wasser geangelt worden war[32]; und die Hawaii-Inseln bilden keine zusammenhängende Landmasse, da M.s Brüder sich neugierig umdrehten, bevor die einzelnen Teile sich vereinigen konnten[33]. Als M. den Tod herausfordert, wird er durch einen begleitenden Vogel (manchmal ein verwandelter Bruder) verraten, der sein → Lachen nicht beherrschen kann: Die erwachte Gottheit zerdrückt M. (Kirtley *A 565.1, *A 1335.16.1, *A 1335.19).

Nach Luomala verursacht M. ebensoviele Konflikte, wie er Tricks beherrscht[34]. Seine veränderliche Persönlichkeit wird durch das Bild von seinen ‚acht Köpfen' angedeutet[35]. Er kann seine Gestalt verändern und sich in verschiedene Vögel, eine Ratte oder Eidechse verwandeln (→ Tierverwandlung; Mot. D 117.3, D 197). Lokalisierte Fassungen der Erzählungen über M.s Taten sind bis heute populär.

[1] Ryan, P. M.: The Reed Dict. of Modern Maori. Auckland 1995, s. v. M. – [2] Luomala, K.: M.-of-a-Thousand-Tricks. His Oceanic and European Biographers. Honolulu 1949, 24–28. – [3] ibid., 21. – [4] Beckwith, M.: Hawaiian Mythology. (New Haven, Conn. 1940) Honolulu 1970, 226–229. – [5] Graebner, F.: Thor und M. In: Anthropos 14–15 (1919/20) 1099–1199. – [6] cf. Luomala (wie not. 2). – [7] Dorson, R. M.: The British Folklorists. L. 1968, 189, 191, cf. auch 169. – [8] Schirren, C.: Die Wandersagen der Neuseeländer und der M.mythos. Riga 1856. – [9] Dixon, R. B.: The Mythology of All Races. 9: Oceanic. (Boston 1916) Nachdr. N. Y. 1964, 41–56. – [10] Westervelt, W. D.: Legends of Ma-ui, a Demi God of Polynesia and of His Mother Hina. Honolulu 1910; cf. Luomala (wie not. 2) 10. – [11] ibid.; ead.: Polynesian Myths about M. and the Dogs. In: Fabula 2 (1959) 139–162; ead.: A Dynamic in Oceanic M. Myths. ibid. 4 (1961) 137–162. – [12] Karauka, K.: Oral Tradition in Manihiki. Suva 1989. – [13] Grey, Sir G.: Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, as Furnished by Their Chiefs and Priests. L. 1855 (Nachdr. Auckland 1885; ed. W. W. Bird. Christchurch 1956 u. ö.). – [14] Andersen, J. C.: Myths & Legends of the Polynesians. Rutland, Vt. 1969, 192–235. – [15] Pukui, M. K.: Tales of the Menehune and Other Short Legends of the Hawaiian Islands. Honolulu 1960. – [16] Reed, A.: Treasury of Maori Folklore. Wellington 1963, 116–157. – [17] Westervelt (wie not. 10). – [18] Thompson, V. L.: M.-Full-of-Tricks. A Legend of Old Hawaii. San Carlos, Cal. 1970. – [19] Goldsberry, S.: M. the Demigod. N. Y. 1984. – [20] Welcher, D.: Haleakala. How M. Snared the Sun. Bryn Mawr, Pa. 1994 (Erstaufführung 1991). – [21] Zum folgenden cf. Grey (wie not. 13). – [22] Hartinger-Irek, G./Irek, R.: Märchen aus Hawaii. MdW 1997, num. 13; cf. Luomala, K.: Motif A 728: Sun Caught in Snare and Certain Related Motifs. In: Fabula 6 (1964) 213–252. – [23] Reed (wie not. 16) 125–129. – [24] Colum, P.: Legends of Hawaii. New Haven, Conn. 1937 (1965) 62–64; cf. Dorson (wie not. 7) 356. – [25] Westervelt (wie not. 10) 132. – [26] ibid., 31 sq. – [27] ibid., 112–118. – [28] Colum (wie not. 24) 56–59. – [29] Reed (wie not. 16) 124 sq. – [30] Grey (wie not. 13) 27–30. – [31] cf. z. B. Courlander, H.: Ride with the Sun. N. Y. 1955, 14–19; Colum (wie not. 24) 50 sq. – [32] Grey (wie not. 13) 43. – [33] Westervelt (wie not. 10) 26, cf. 21 sq. – [34] Luomala, K.: Voices on the Wind. Honolulu (1955) [2]1986, 97. – [35] ead. (wie not. 2) 70, 72, 138.

Honolulu Cristina Bacchilega

Mauretanien liegt am Übergang von Nord- nach Schwarzafrika größtenteils in der Sahara sowie z. T. in der Sahelzone. Die größte Gruppe seiner Bewohner (1992: ca zwei Millionen) stellt die Mischbevölkerung der Arabisch (Ḥassānīya-Dialekt) sprechenden Mau-

ren, die bis vor kurzem noch von nomadisierender Viehhaltung und Oasenanbau lebten, Ende des 20. Jh.s aber zu einem großen Teil seßhaft geworden sind. Daneben finden sich die schwarzafrik. Bevölkerungsgruppen der Toucouleur und Soninke, Feldbauern, die entlang des Senegalflusses und der Grenze zu Mali siedeln, der nomadischen Peul sowie der Wolof, die ebenfalls als Feldbauern im südwestl. Landesteil leben.

Die frühe Präsenz negrider Gruppen in einem großen Teil des heutigen Staatsgebiets von M. ist archäologisch gesichert. Das langsame Eindringen der Berber aus dem Maghreb, die sich schließlich aufgrund ihrer Anpassung an die klimatischen Verhältnisse (u. a. Domestizierung des Dromedars) festsetzten, begann im 2./3. Jh. p. Chr. n. und soll etwa 15 Jh.e gedauert haben. Das berber. Erbe hat deutliche Spuren im Wortschatz des gesprochenen mauretan. Arabisch und in zahlreichen Bräuchen und Gepflogenheiten hinterlassen. Seit dem 12. Jh. drangen schließlich ursprünglich von der arab. Halbinsel kommende arab. Stämme ebenfalls von Norden in den Raum ein. Auf sie geht die Einführung der arab. Sprache zurück, die Religion des Islam wurde hingegen schon seit dem 8./9. Jh. von den Sanhaja-Berbern praktiziert. Nach dem Zusammenbruch der Herrschaft der Almoraviden (bis 1147) war M. viele Jh.e in wechselnde Stammesgebiete und Kleinfürstentümer zersplittert, bis es Anfang des 20. Jh.s von frz. Truppen unterworfen wurde. 1960 erlangte es als Republik die Unabhängigkeit[1].

Die Sozialstrukturen der am stärksten vertretenen Ethnien (Mauren, Toucouleur, Soninke) weisen zahlreiche Ähnlichkeiten auf; sie bilden alle stark hierarchische Gesellschaften mit Adel, abhängigen Gruppen und Sklaven. Die in den drei Ethnien am höchsten geschätzte Gattung der mündl. Überlieferung ist die Dichtung, z. T. deshalb, weil sie direkt zur Reproduktion der bestehenden sozialen Beziehungen beiträgt: Sie bestätigt den Ruhm der herrschenden Gruppen, deren glorreiche Taten von Dichtern besungen werden, die gleichsam eine Kaste bilden[2]. Dazu kommt bei den Mauren der Gegensatz zwischen dem arab. Dialekt und dem klassischen Arabisch, das gleichzeitig die Sprache der offiziellen Religion ist und daher sehr hoch bewertet wird. Traditionelle Erzählungen (cf. → Arab.-islam. Erzählstoffe) nehmen den niedrigsten Rang unter den literar. Gattungen ein. Dies spiegelt sich auch im Umfang der Unters.en wider, die ihnen gewidmet sind.

Einige Texte, die fast ausschließlich die Lit. der Mauren betreffen, wurden während der Kolonialzeit in den Publ.en des Inst. Français (seit 1960: Inst. Fondamental) de l'Afrique Noire (IFAN) in Dakar veröffentlicht[3]. R. Pierrets Unters. des Hassania-Dialekts bietet Erzählungen in phonetischer Umschrift, frz. Übers. und arab. Schrift[4]. Diese ersten Slgen enthalten häufig Tiererzählungen, in denen die Tiere menschliche Charakterzüge tragen und der listige schwache → Trickster über den Starken siegt.

Die staatliche Unabhängigkeit M.s (1960) begünstigte das Erscheinen von Werken mit pädagogischer Ausrichtung (Textsammlungen in frz. Übers.)[5]. H. T. Norris publizierte in einem Werk zur maur. Lit. auf Englisch einige Erzählungen aus dem Westteil der Trarza-Region; seine Ausw. umfaßt einige als Tiererzählungen und Erzählungen über die gesellschaftlichen Klassen bezeichnete Geschichten sowie Berichte über die Wunder der Tašumša-Heiligen, die aus dem in klassischem Arabisch abgefaßten Werk eines mauretan. Autors übersetzt sind[6].

Neuere Dokumentationen und Analysen stammen von ausländischen Wissenschaftlern – Franzosen, Briten, Amerikanern. Die inländische Forschung konzentriert sich im wesentlichen an der Univ. und der École Normale Supérieure von Nouakchott. Die geringen einheimischen Mittel erlauben es nicht, das potentiell vorhandene erzählerische Material adäquat zu erfassen. Dies ist um so bedauerlicher, als der soziale Wandel der mauretan. Gesellschaft (Seßhaftmachung, schnelle Urbanisierung sowie massive männliche Auswanderung) das Verschwinden großer Teile des mündl. Erzählguts zur Folge haben wird.

Die École Normale Supérieure wurde schon in den ersten Jahren der Unabhängigkeit gegründet, die Fakultät für Lit.- und Humanwissenschaften dagegen erst 1981. Bislang wurden der Unters. von Erzählungen etwa zehn Abhdlgen in den beiden offiziellen Unterrichtssprachen Französisch und Arabisch gewidmet[7]. Darüber hinaus stellt eine 1992 vorge-

legte mauretan. Lit.geschichte alle Aspekte der mündl. wie schriftl. mauretan. Lit., darunter Erzählungen der unterschiedlichen Ethnien in frz. Übers., dar[8].

Eine umfangreiche Dokumentation legte A. Tauzin mit einer Slg von Erzählungen aus den östl. Teilen M.s in phonetischer Umschrift, frz. Übers. und arab. Schrift vor[9]. Die Anordnung folgt der in der maur. Gesellschaft üblichen Einteilung in wahre und erfundene Geschichten: Erstere werden normalerweise erzählt, um etwas Gesagtes zu illustrieren oder mit einer Moral zu untermauern, während letztere nur im Schutze der Nacht beim abendlichen Zusammensein vorgetragen werden dürfen. Bei den ‚wahren' Geschichten handelt es sich oft um einfache lustige Texte, die von einem absurden Humor geprägt sind, für den bes. die Mauren eine Vorliebe haben, oder um Geschichten, in denen gesellschaftliche Normen und Wertvorstellungen zum Ausdruck gebracht werden, die Grenzerlebnissen (z. B. dem Wahnsinn) einen Sinn verleihen oder den Unterschied der Geschlechter und der sozialen Schichten erklären. Dieser Teil des Erzählkorpus besitzt bis heute eine gewisse Vitalität und weist Neuschöpfungen auf. Die ‚erfundenen' Geschichten werden eigentlich von → Eingangs- und → Schlußformeln umrahmt, die von den Erzählern aber oft vergessen werden. Sie richten sich bes. an Kinder, denen sie verschiedene Möglichkeiten zur Identifikation bieten. Darunter fallen Tiergeschichten sowie lange Märchen, in denen junge Helden gefährliche oder schmerzhafte Abenteuer bestehen, aus denen sie immer als Sieger hervorgehen; zum Schluß erlangen die Helden die Anerkennung des Sultans oder des wenig pflichtbewußten Vaters, während die weiblichen Gegenspieler (die Stiefmutter, die boshafte ‚kleine Alte') bestraft werden.

[1] cf. allg. Cheikh, A. ould: Éléments d'histoire de la Mauritanie. Nouakchott 1988; Chassey, F. de: L'Étrier, la houe et le livre. P. 1993. – [2] cf. Guignard, M.: Musique, honneur et plaisir au Sahara. P. 1975. – [3] cf. u. a. Frère Louis-Marie de Saint Joseph: Fables et contes maures. Les histoires du chacal. In: Bulletin de l'IFAN 10 (1948) 560–594; Senones, M.: Fables maures. In: Notes africaines 83 (1959) 85–89; Ba, O.: Le franc Parler toucouleur. In: Bulletin de l'IFAN 30,4 (1968) 1581–1629. – [4] Pierret, R.: Étude du dialecte maure. P. 1948. – [5] Touré, A./ Allaf, E. ould/Delarozière, M. F.: Il était une fois en Mauritanie. P. 1968; Recueils de textes de la tradition orale. Nouakchott 1974; Contes de Mauritanie. Nouakchott 1983. – [6] cf. Norris, H. T.: Shinqiti Folk Literature and Song. Ox. 1968. – [7] Ahmed, A.: Le Conte, véhicule d'idées morales et reflet de la société (région de Boutilimit). Nouakchott 1982; Tandia, O.: Approche structurale des contes soninké. Nouakchott 1986; Ousmane, S.: Les Variations du cycle de l'orphelin dans les contes pulaar. Nouakchott 1989; Diallo, R.: Contes poulâr. Problème de définition et d'analyse d'un corpus par le personnage de Hammadi Manna. Nouakchott 1990; Diakite, M.: Le Conte mauritanien. Étude sémio-comparative de variantes ethniques du cycle de l'enfant prodige. Nouakchott 1994; in arab. Sprache: Ahmed Salem, S. A. ben: Al-qaṣaṣ fil karāmāt (Die Erzählkunst in den Wundergeschichten). Nouakchott 1984; Sneid, as-Sālika bint: Al-muṭaqqaf al-mūrītānī wa-ʿalāqatuhū maʿa l-faransīyīn min ḫilāli ṭarāʾif Ibn Aḥmad Fāl (Der mauretan. Intellektuelle und seine Verbindung zu den Franzosen, anhand der „Anekdoten" des Ibn Aḥmad Fāl). Nouakchott 1986; Maḥmūd, A. ben: Binyat al-ḥikāya aš-šaʿbīya al-mūrītānīya (Die Struktur der mauretan. Volkserzählung). Nouakchott 1994; El-Danabğ, M. al-A.: Binyat al-muğtamaʿ al-bīḍānī min ḫilāli l-ḥikāya aš-šaʿbīya (Die Struktur der weißen Ges. anhand der Volkserzählung). Nouakchott 1994. – [8] Martin Granel, N./Mohamed Lemine, I. ould/Voisset, G.: Guide de littérature mauritanienne. P. 1992. – [9] Tauzin, A.: Contes arabes de Mauritanie. P. 1993; cf. Rez. U. Marzolph in Fabula 35 (1994) 365 sq.

Paris Aline Tauzin

Maus. Die M., neben der → Ratte (von der sie in manchen Sprachen nicht zu differenzieren ist) eines der häufigsten Nagetiere, kommt in zahlreichen Gattungen und Arten weltweit vor. Sie ist ein nachtaktiver Allesfresser und kann sehr gut schwimmen, laufen und klettern. M.e leben im Familienverband und vermehren sich rasch. Die natürlichen Feinde der M. sind → Katze, → Igel, Marder sowie Raubvögel (→ Eule).

Das Bild des Menschen von der M. ist vorwiegend negativ[1]. Schon im Altertum als Krankheitsüberträger und Bedrohung der Ernte bekannt, war die M. bei den Griechen das Tier des Apollon Smintheus, des Gottes der → Pest[2]. Auch das A. T. erwähnt die M. als Pestsymbol und Strafe Gottes (1. Sam. 4). Als christl. Schutzpatronin vor M.en gilt u. a. die hl. Gertrud von Nivelles (belg.)[3]: Als sie

beim Spinnen vom → Teufel in Gestalt einer M. gereizt wurde, widerstand sie ihrem Zorn[4].

Ätiologien verdeutlichen das Bild der M. als Teufelsgeschöpf: Der Teufel erschuf die M. in der Arche, um das Schiff anzunagen; darauf erschuf Gott die Katze, die die M. fing (Mot. A 1853.1; ung.). Einer ital. Sage zufolge setzte der Teufel die M. in die Welt, um den hl. → Franz von Assisi zu versuchen[5]; in einer finn. Sage will der Teufel etwas Absonderlicheres als den Menschen erschaffen und setzt deshalb die M. in die Welt[6]. Nach norddt. Überlieferung formten → Hexen die M.e aus einem Kleidungsstück oder erschufen sie mit Hilfe magischer Kräuter[7]. Nach anderen Ätiologien sind die M.e während eines Sturmes (Gewitters) aus den Wolken gefallen, vom Wirbelwind gebracht oder aus dem Nebel gekommen (ndl.)[8].

Gelegentlich gilt die M. als Hüterin dämonischer Schätze (böhm.)[9], sie ist die Braut des Teufels (AaTh 1192*: *The Mouse as the Devil's Bride*; estn.). Bei Hexenverbrennungen flieht die Hexe in Gestalt einer M., wird aber zurück ins Feuer getrieben (ung.); Hexen ernähren sich von M.en und Ratten (Tirol)[10].

M.e sind bes. für ihre Gefräßigkeit bekannt: In AaTh 1592: → *M.e fressen Eisen* behauptet ein Kaufmann sogar, ein (von ihm veruntreuter) Gegenstand aus Eisen sei von M.en gefressen worden. Die Dreistigkeit der M. bei der Nahrungssuche kommt in der allegorischen Erzählung AaTh 112: → *Feldmaus und Stadtmaus* zum Ausdruck. Auch noch so hoch aufgehängte Speisen schrecken sie nach einer Erzählung des → *Pañcatantra* nicht ab[11]. Eine der wenigen Möglichkeiten, M.e zu fangen, besteht im Ausnutzen ihrer Naschlust: Die M. sieht zwar die Falle, kann aber → Käse oder Speck nicht widerstehen (ndl.)[12]. Die M. in KHM 29, AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels* nagt an der Wurzel eines Baumes und verhindert so, daß dieser goldene Äpfel trägt. Durch das Benagen der Wurzeln eines Rosenstrauches verschulden M.e die Unfreiheit der Stadt Lübeck[13].

Da M.e häufig Krankheiten übertragen, gilt etwas von M.en Angenagtes als unrein. In einem ma. arab. Schwank wundert sich ein Bettler, daß er in einem Haus Milch angeboten bekommt und der Krug sogar noch einmal gefüllt wird; es stellt sich heraus, daß nachts eine M. in die Milch gefallen war und sie dem Wanderer im Nachttopf der Hausfrau serviert wird (AaTh 1578 A*: *The Drinking Cup*[14]).

Oft dient die Kleinheit der M. als Beispiel für geringe Wertigkeit, wie in der antiken Fabel vom Berg, der trotz seines Lärmens nur eine M. gebiert (Dicke/Grubmüller, num. 56). In AaTh 1416: *Die neue → Eva* stellt sich die M. als enttäuschend kleines Ergebnis eines Geheimnisses heraus.

In Erzählungen nordamerik. Indianer entwendet die M. als → Trickster dem Donner das Feuer, das er der Tierwelt gestohlen hatte (→ Feuerraub)[15], und zusammen mit anderen Tieren stiehlt sie die Sonne, um sie auf die Erde zu bringen[16]. In einer mexikan. Var. zu AaTh 545 B: *Der gestiefelte → Kater* verhilft eine M. einem Jungen zu Reichtum und der gewünschten Braut[17]. Daß Macht und Stärke nicht unbedingt mit der Körpergröße zusammenhängen, zeigt die weitverbreitete Erzählung von der Überlegenheit der M. über Sonne, Wind und Berg (AaTh 2031 C: cf. → *Stärkste Dinge*).

M.e können als → Seelentiere die Seelen Verstorbener (ungeborener Kinder) verkörpern (Mot. B 766.1.1; engl.). Auch die Seele Schlafender kann den Körper als M. verlassen; ist die Rückkehr unmöglich, muß der Mensch sterben (cf. AaTh 1645 A: → *Guntram*)[18]. In der Sage vom → M.eturm von Bingen (Grimm DS 242) sind M.e die Vollstrecker der göttlichen Strafe am unbarmherzigen Bischof.

Zwischen Katze und M. besteht eine Erbfeindschaft (cf. → Freundschaft und Feindschaft): Weil sowohl Ratte als auch M. im Gegensatz zu einer armen, unterernährten Katze grußlos an Gott vorbeigingen, bestimmte Gott beide zur Nahrung der Katze (fläm.)[19]. Eine andere Ätiologie begründet die Feindschaft damit, daß die M.e einen wichtigen Vertrag zwischen Katzen und → Hunden nicht sorgfältig gehütet, sondern zernagt haben (AaTh 200: → *Privileg der Hunde*). Eine als Schneiderin bei der Katze tätige M. fertigt nicht die gewünschten Dinge an, woraufhin die Katze die M. tötet und die Feindschaft zwischen beiden Tieren begründet (finn.)[20]. In einer Fabel → La Fontaines (6, 5) rät eine M.emutter ihren Kindern, eher der ruhigen Katze als dem lauten, sich aufplusternden Hahn zu mißtrauen (Dicke/Grubmüller, num. 423).

Auch wenn Katze und M. zeitweilig in Frieden leben, ist erneuter Streit unvermeidlich: Als die M. merkt, daß die Katze heimlich die gemeinsamen Vorräte verbraucht hat, und sie daraufhin zur Rede stellt, wird sie kurzerhand gefressen (KHM 2, AaTh 15: → *Gevatter stehen*). In einer Notlage wird die Katze von einer M. befreit und verspricht ihr, sie nicht mehr jagen und sogar vor anderen Tieren beschützen zu wollen; dennoch mißtraut die M. den Versprechungen und geht auf Distanz, sobald die Katze frei ist (Mot. J 426.1; span., ital.). Um nicht immer auf der Hut sein zu müssen, beschließen die M.e mutig, daß man der Katze eine Glocke umhängen müsse – allerdings findet sich keine M., die dies vollbringen will (AaTh 110: → *Katze mit der Schelle*). Listig entkommt die in ein Bierfaß gefallene und von einer Katze gerettete M., die sich trotz ihres Versprechens nicht fressen lassen will, da in betrunkenem Zustand gegebene Versprechen ungültig seien (Tubach, num. 3426). Die gefangene M. erbittet als letzte → Gnade, noch einmal tanzen zu dürfen, und tanzt so lange, bis die Katze einschläft (cf. AaTh 227: → *Fuchs und Gänse*)[21]. Als allerdings die Katze einmal vorgibt, ihr Verhalten grundsätzlich geändert zu haben, vertrauen ihr die M.e leichtgläubig; als Resultat werden sie nacheinander gefressen (cf. AaTh 113 B: → *Scheinbüßende Tiere*). Obwohl die M. der Katze zur Rettung ihres Lebens ein Märchen erzählt, wird sie dennoch gefressen[22].

Ätiologien erläutern die Beziehung zwischen M. und → Fledermaus: Nachdem die M. in einer Kirche auf Geheiß des Teufels eine Hostie gefressen hatte, bekam sie von ihm Flügel, um fliehen zu können; Gott ließ ihr diese, bestrafte sie jedoch dadurch, daß sie nur nachts sehen kann (mazedon.)[23]. Beim → Krieg der Tiere (AaTh 222) wird die M. wegen ihrer geringen Größe zunächst nicht akzeptiert; die Vögel geben ihr aber Flügel, und die so entstandene Fledermaus entscheidet schließlich den Krieg zugunsten der Vögel.

Im Verhältnis zwischen M. und → Löwe sowie zwischen M. und → Elefant werden meist die eklatanten Größenunterschiede der Tiere zum Thema gemacht (cf. → Proportionsphantasie)[24]. In AaTh 75: → *Hilfe des Schwachen* ist die M. zwar das kleinere und schwächere Tier, sie ist jedoch gerade durch ihre Kleinheit und die scharfen Zähne in der Lage, den größeren und stärkeren Löwen (Elefanten) aus seiner Gefangenschaft zu befreien (→ Stark und schwach)[25].

Das Verhältnis von M.en und → Fröschen dient als Verbildlichung unvereinbarer Gegensätze: Zwischen ihnen bricht ein Krieg aus, nachdem der M.eprinz durch die Unvorsichtigkeit der Frösche stirbt (→ *Frosch-M.e-Krieg*). Da der Frosch der M. einmal über ein Wasser helfen will, binden sich beide aneinander; in der Mitte des Wassers bricht ein Streit aus, währenddessen kommt ein Vogel und nimmt beide mit sich (AaTh 278: cf. → *Tiere aneinandergebunden*). Die M. veruntreut das Getreide, das ihr vom Frosch anvertraut wurde (äthiop.)[26].

Aufgrund geänderter Vorratshaltung und verbesserter Hygiene spielt die M. heutzutage als Schädling nur noch eine geringe Rolle. Die mit ihr verbundenen positiven Aspekte nehmen zu, ihre geringe Größe und Wendigkeit stehen mehr im Vordergrund. Zahlreiche Sprichwörter[27], Witze und Abzählreime für Kinder haben die Kleinheit der M. zum Thema[28]. Positive Charaktere sind z. B. die Comicfiguren Micky Maus oder Speedy Gonzales, die ‚schnellste M. von Mexiko'. Das Kosewort M. (M.chen) und der gängige Name der Computer-Bedienung deuten auf eine liebevolle Verniedlichung des ursprünglichen Schädlings. In der nicht nur in Deutschland im Fernsehen überaus beliebten *Sendung mit der M.* ist die M. größer als der Elefant, der sich allerdings trotz seiner Kleinheit oft als der Schlauere erweist. Die Feindschaft zwischen Katze und M. ist weiterhin aktuell, z. B. in den Comics und Zeichentrickfilmen von Tom und Jerry oder Art Spiegelmans Holocaust-Comic *Maus* (N. Y. 1986). Auch in modernen Sagen hat die M. ihren Platz nicht nur als kleines, schwer zu fangendes Tier, das durch seine Knabberei Unheil anrichten kann[29], sondern vor allem als unappetitliche, ekelerregende Zutat in Speisen und Getränken[30].

[1] Allg. cf. Dawson, W. R.: The Mouse in Fable and Folklore. In: FL 36 (1925) 227–248; Beckman, B.: Von M.en und Menschen. Die hoch- und spätma. M.esagen [...]. s. l. 1974; Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 216–220. – [2] Steier, A.: M. In: Pauly/Wissowa 28 (1930) 2396–2408. – [3] Wimmer, O.: Hb. der Namen und Hl.n. Innsbruck u. a. 1956,

212; Looveren, L. H. van: Gertrud von Nivelles. In: LCI 6 (1974) 496–408. – [4] Riegler, R.: M. In: HDA 6 (1934/35) 31–60, hier 39. – [5] Dh. 1, 174 sq. – [6] Dh. 1, 166. – [7] StandDict. 2, 757 sq. – [8] StandDict. 2, 757; HDA 6, 32. – [9] HDA 6, 39. – [10] HDA 6, 36. –
[11] Benfey 2, 169–172. – [12] Henkel, A./Schöne, A.: Emblemata. Stg. 1978, 592–594. – [13] Goergen, D.: M.eschloß und M.eturm [...]. Eine literar. M.eweltreise [...]. masch. Sobernheim [1989], 22 (Exemplar in EM-Bibl.). – [14] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1031. – [15] Dh. 3, 103. – [16] Dh. 3, 121. – [17] Robe 545 *G. – [18] HDA 6, 40. – [19] Cox-Leick, A. M. A./Cox, H. C.: Märchen der Niederlande. MdW 1977, num. 38. – [20] Dh. 3, 328. –
[21] Köhler-Zülch, I.: Der politische Witz und seine erzählforscherischen Implikationen. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 71–85, hier 72. – [22] Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 6. – [23] Dh. 1, 198. – [24] cf. Röhrich, L.: Der Witz. Stg 1977, 129–133. – [25] Henkel/Schöne (wie not. 12) 598. – [26] Meinhof, C.: Afrik. Märchen. MdW 1991, num. 69. – [27] Röhrich, Redensarten 2, 1013–1017. – [28] Goergen (wie not. 13) 42–57; Röhrich, L.: Ausgemachte Viechereien. Fbg 1977, 58–60. – [29] Brednich, R. W.: Die M. im Jumbo-Jet. Mü. 1991, num. 12. – [30] Le Quellec, J.-L.: Alcool de singe et liquer de vipère. Vouillé 1991, 46–48, 54 sq., 90–95; Campion-Vincent, V./Renard, J.-B.: Légendes urbaines. P. 1992, 257–259.

Berlin Irmela Roschmann-Steltenkamp

Maus als Braut (AaTh 402), weitverbreitetes Zaubermärchen über die → Erlösung einer → Tierbraut:

Ein Vater kann sich nicht entscheiden, welcher seiner (drei) Söhne das Haus (Hof) erben soll, und so schickt er sie für ein Jahr in die Welt. Sie sollen dabei als → Aufgabe einen bestimmten Gegenstand (Garn, Tuch, lange Kette, Ring, Pferd, kleiner Hund, viel Geld) mitbringen oder einen Beruf erlernen. Wer die Aufgabe am besten bewältigt, soll das Erbe erhalten. Der Jüngste, häufig ein → Dummling, gerät in den Wald und geht bei einem Tier (→ Katze, → Ratte, Froschfräulein, M.) in Dienst (cf. → Dienst beim Dämon, → Knechtsdienste des Helden). Dort muß er entweder irgendwelche Hausarbeiten verrichten oder Holz schlagen und aufschichten (womit er unwissentlich die Erlösung des Tieres durch Verbrennen vorbereitet). Als Lohn bekommt er den vom Vater geforderten Gegenstand, der sich nach der Rückkehr als der schönste erweist, so daß ihm das Erbe zugesprochen werden müßte. Da ihm die Brüder (Eltern) dies mißgönnen, sollen zwei weitere Aufgaben erfüllt, zuletzt eine → Braut (das schönste Mädchen) geholt werden. Als der Jüngste, verzweifelt über diese Aufgabe, zum Tier zurückkehrt, verspricht es erneut Hilfe. Die Erlösung des Tieres, meist eine Prinzessin mit Schloß, geschieht häufig durch Verbrennen, Verstümmelung, → Enthauptung oder beim Überqueren eines Flusses (seltener durch Kuß, Ertränken, Tanz, Hochzeit). Danach fahren die beiden als glückliches Brautpaar zu seinen Eltern. Manchmal täuschen sie die Eltern, indem der Jüngste zuerst in Lumpen ankommt und verlacht wird; sie geben sich erst als Paar zu erkennen, nachdem die Prinzessin angereist ist. Wenn der Sohn von vornherein in Prinzenkleidern kommt, hilft ein Muttermal, ihn zu identifizieren (→ Erkennungszeichen). Oft verzichtet der Jüngste auf sein Erbe und zieht mit seiner Frau auf deren Schloß.

Der früheste Beleg für AaTh 402 findet sich bei dem ital. Novellisten Anton Francesco → Doni (1552/53)[1]. Marie Catherine d'→ Aulnoy verbindet das Zaubermärchen mit AaTh 310: → *Jungfrau im Turm* zu *La Chatte blanche* (1698). Die ersten dt.sprachigen Belege finden sich 1791 in den Christian August → Vulpius zugeschriebenen *Ammenmärchen*[2] und 1812 bei Johann Gottlieb → Büsching, der als Quelle mündl. Überlieferung angibt[3]. Die → *Kinder- und Hausmärchen* enthalten zwei Var.n des Erzähltyps (KHM 63, KHM 106)[4].

Anhand der weltweit über 1000 in Typenkatalogen analysierten Belege[5] sowie der knapp 400 Texte im EM-Archiv kristallisieren sich das Baltikum, Skandinavien, der dt.sprachige und slav. Raum als Schwerpunkte (z. T. nur regional) heraus, während sich z. B. für den arab. Raum nur wenige, für Afrika südl. der Sahara keine Belege finden. Die Überlieferung in Amerika ist stark von den europ. Var.n abhängig. In Asien liegt der Schwerpunkt im Osten und Südosten. Eine Kontamination mit AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau* ist auf den balt., slav. und vorderasiat. Raum begrenzt.

In einigen Var.n, in denen keine → Tierverwandlung vorkommt, erscheint ein Tier als Helfer. Z. B. singen drei Vögel dem jüngsten Sohn vor, wie er die blinde Tochter des Königs heilen kann[6]; oder der Jüngste trifft einen Frosch, der ihm sowohl die geforderten Gegenstände als auch die Braut besorgt, sich selbst aber nicht verwandelt[7].

Nur selten wird thematisiert, wie es zur Verzauberung der jungen Frau gekommen ist. Gelegentlich wünscht sich ein Ehepaar sehnlich ein Kind, wobei oft ein Froschmädchen geboren wird (cf. Wunderbare → Empfängnis), das

ein Prinz später singen hört und heiratet[8]; oder die Frau ißt im himmlischen Garten unerlaubt einen schwängernden Apfel, ihre Tochter wird aber von der Muttergottes dazu verdammt, am 17. Geburtstag in eine Katze verwandelt zu werden[9]; oder ein Zauberer verflucht eine schöne Zarentochter, 300 Jahre in einem Sumpf als Frosch zu leben[10].

Nach dem Stellen der Aufgabe wird der Weg häufig durch einen rollenden Apfel[11] oder, wie in KHM 63, eine fliegende Feder gewiesen (→ Wegweisende Gegenstände und Tiere). Dies ist auch fester Bestandteil einer größeren Var.ngruppe, die hauptsächlich im ost- und südosteurop. sowie (vorder)asiat. Raum verbreitet ist.

Die drei Söhne eines Königs sollen durch Abschießen von → Pfeilen bestimmen, wo ihre Bräute zu finden sind. Der Pfeil des jüngsten Sohnes landet in einem Sumpf, wo ein Froschfräulein (Kröte) auf ihn wartet. Er nimmt den Frosch mit nach Haus, zeigt ihn aber nicht der Familie. Der Vater stellt den Schwiegertöchtern mehrere Aufgaben (Tuch weben, etwas nähen, Brot backen), der Frosch löst die Aufgaben am besten. Letzte, meist dritte Aufgabe ist es, an einem Fest teilzunehmen. Dabei verwandelt sich der Frosch in das schönste Mädchen. Der Bräutigam wird überredet, die Froschhaut zu verbrennen, damit keine Rückverwandlung stattfinden kann (cf. AaTh 465: → *Mann wird wegen seiner schönen Frau verfolgt*). Seine Braut verläßt ihn daraufhin, und er macht sich auf eine langjährige Suche, bei der er sie am Schluß erlösen kann.

In einigen Texten dieses Ökotyps kommt es zu schwankhaften Einlagen. So steckt sich das schöne Mädchen auf dem Fest Essensreste ins Kleid, die sich beim Tanz in Springbrunnen und Blumen verwandeln; als die Schwägerinnen versuchen, dies nachzuahmen, blamieren sie sich (cf. Fatale und närrische → Imitation)[12]. Als Schluß dient hier manchmal eine Sequenz, die gelegentlich auch an die Normalform von AaTh 402 anschließt:

Auf eine aus einem Tier rückverwandelte Frau wird ein anderer Mann (Schwiegervater, Landesherr) aufmerksam und versucht, sich des Konkurrenten durch unlösbare Aufgaben (Sommerobst im Winter bringen [→ Wintergarten]; neugeborenes Kind bringen, das sprechen kann [→ Erwachsen bei Geburt]; Palast mit Gold auskleiden; → Christus und → Petrus zum Mittagessen bringen) zu entledigen, die jener aber meist mit Hilfe der Zauberkünste von Verwandten seiner Frau lösen kann. Die letzte Aufgabe führt ihn dabei fast immer ins Jenseits; von dort aus wird an seinem Gegenspieler Rache genommen[13].

In mehr als einem Drittel der untersuchten Var.n handelt es sich bei dem Tier um einen Frosch (Kröte); als zweithäufigstes Tier mit einem Sechstel der Belege erscheint eine Katze. Jeweils ca 10 – 20 Belege nennen M. (Ratte), Schlange oder Affe bzw. keine (Tier-)Verwandlung. Nur vereinzelt erscheinen Hase, Hund, Spinne, Eichhörnchen, Gans, Ente, Stier, Kaninchen, Wolf, Wurm, Schildkröte, Schnecke und Eidechse. Außergewöhnlichere Bräute sind ein Kalbs-[14] bzw. Ochsenkopf[15], ein Stück Fleisch[16], eine Schlafmütze[17], Socke[18] oder dampfender Quark[19]. Auch Mädchen mit Ziegenkopf[20] oder Katzengesicht[21] sind belegt.

Einen Zusammenhang zwischen Tierart und regionaler Verbreitung hat schon K. → Ranke festgestellt[22]. So ist die Tierbraut in Var.n aus Deutschland, Dänemark, Flandern und Frankreich meist eine Katze, in Ost-, Süd- und Südosteuropa ein Frosch und in Skandinavien eine M. Die Verwandlung in eine Schlafmütze oder einen Kalbskopf ist auf Norddeutschland beschränkt. Die südamerik. Var.n (Frosch, Affe) stehen den iber. Texten sehr nahe, die frankokanad. (Katze) leiten sich offensichtlich von den frz. her.

Im dt. Sprachgebiet ist AaTh 402 nach Ranke im ndd. Raum am stärksten verbreitet[23]. W. → Wisser bietet einen Überblick zur Lage der Var.n in Schleswig-Holstein[24]. Die Wisserschen Var.n hat I. → Köhler-Zülch im Hinblick auf den spezifischen Erzählverlauf je nach Geschlecht der Erzähler untersucht[25].

Die Häufigkeit von Fröschen in den rom. und slav. Var.n bzw. Anreden wie Froschfräulein oder die Substitution durch eine Kröte in dt. Var.n erklären sich aus dem grammatischen Geschlecht, das in süd- und osteurop. Sprachen weiblich, im Deutschen dagegen männlich ist[26]. A. → Wesselski sieht einen bewußten Zusammenhang zwischen dem Ansehen des Tieres und dem Verlauf der Geschichte, indem er behauptet, daß der Erzähler dadurch, daß „die Kröte gemeiniglich als Ausbund der Scheußlichkeit gilt, einen glücklichen Kontrast mit der Schönheit des aus ihr entstandenen Mädchens erzielte“[27].

[1] cf. Wesselski, Theorie, 131–133. – [2] Vulpius, C. A.: Ammenmärchen. Weimar 1791, 39–92; Angabe nach Wesselski, A.: Dt. Märchen vor Grimm. Brünn/Lpz. 1938, 320; Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 242 sq., 388 schreibt die Slg dagegen einem Weimarer Autor Wilhelm Schumann zu. – [3] Büsching, J. G.: Volks-Sagen,

Märchen und Legenden. Lpz. 1812 (Nachdr. Hildesheim 1969), num. 60. – [4] Scherf, 6–8, 56–60, 433–436. – [5] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; van der Kooi; de Meyer, Conte; Camarena/Chevalier; Pujol; Cirese/Serafini; Aprile; MNK; BFP; Gašparíková, num. 111, 229, 416, 447; Megas; SUS; Kurdovanidze; Sabitov; Gullakjan; Jason; Nowak, num. 249; Jason, Iraq; Ergis, num. 176, 177, 213, 225; Ting 400 C; Choi, num. 206; Delarue/Tenèze, App.; Robe; Flowers; Schwarzbaum, Fox Fables, 170. – [6] Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845, num. 13. – [7] Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 38. – [8] Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijetke. Zagreb 1963, num. 27; Boulanger, J.: Les Contes de ma cuisinière. P. 1935, 181–185; Htin Aung, M.: Burmese Folk-Tales. Ox. [2]1954, 72–76; Leskien, A.: Balkanmärchen. MdW 1915, num. 31 (kroat.); Laographia 21 (1963) 141 sq. (aus Rhodos). – [9] Aichele, W.: Zigeunermärchen. MdW 1926, num. 41 (aus Rumänien); Karlinger, F./Bîrlea, O.: Rumän. Volksmärchen. MdW 1969, num. 29. – [10] Čistov, K. V.: Perstenek-dvenadcat' staveškov. Petrozavodsk 1958, 133–145 (karel.). –
[11] Liungman, Volksmärchen, 85 sq. – [12] z. B. Miliopoulos, P.: Aus mazedon. Bauernstuben. Hbg 1955, 32–38; Klaar, M.: Die Reise im goldenen Schiff. Kassel 1977, 61–71 (griech.). – [13] Boratav, P. N.: Zaman zaman içinde. Istanbul 1958, num. 16; Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. L. 1953, num. 18; Kovács, Á.: Kalotaszegi népmesék. Bud. 1943, num. 68; Sokolova, V. S.: Bartangskie teksty i slovar'. M./Len. 1960, num. 12. – [14] Jbb. des mecklenburg. Vereins für Geschichte und Alterthumskunde 5 (1840) 95–99. – [15] Henssen, G.: Mecklenburger erzählen. B. 1957, num. 55. – [16] Oberfeld, C.: Volksmärchen aus Hessen 1. Marburg 1962, num. 29. – [17] Vernaleken, T.: Kinder- und Hausmärchen. Wien/Lpz. [2]1892, num. 59. – [18] Bll. für Pommersche Vk. 6 (1897) 33–37. – [19] DBF A 1, 486 sq. – [20] Boulanger (wie not. 8) 133–143. –
[21] Karlinger, F.: Ital. Volksmärchen. MdW 1973, num. 50. – [22] Ranke 1, 320. – [23] ibid. – [24] Wisser, W.: Musche. In: Ndd. Zs. für Vk. 5 (1927) 8–13. – [25] Köhler-Zülch, I.: Ostholsteins Erzählerinnen in der Slg Wilhelm Wisser. Ihre Texte – seine Ber.e. In: Fabula 32 (1991) 94–118, hier 107–115. – [26] Wesselski (wie not. 2) 317. – [27] Wesselski, Theorie, 134.

Göttingen Sigrid Fährmann

Maus in der Schüssel → Eva: Die neue E.

Maus und ihr Schwanz (AaTh 2034), ein vor allem in Europa, aber auch im Orient, in Nord- wie Südamerika und Afrika verbreitetes Formelmärchen aus der Gruppe der Ketten- bzw. Häufungsmärchen[1]. Die Eingangssequenz bildet, wie in AaTh 2032, 2033: → *Heilung des Hähnchens*, die nicht näher begründete Verletzung eines Tieres:

Nachdem die → Katze der M. den Schwanz abgebissen hat, verlangt sie für die Rückgabe des Schwanzes im Austausch Milch (Käse). Die M. geht zur Kuh wegen Milch, welche die Kuh aber nur gegen Heu abgeben will. Dann geht die M. zum Bauern um Heu, zum Schlachter um Fleisch, zum Bäcker um Brot etc. Weitere Personen der Kette sind der Schlosser, der Bergmann und andere Berufe. Gelegentlich hat die M. Erfolg und erhält ihren Schwanz zurück, in anderen Versionen wird sie getötet.

In diesem Erzähltyp sind die Tiere (seltener auch Personen) durch ihre Hilfsbereitschaft gegenüber der in Not geratenen M. miteinander verkettet[2]. Merkmal der kumulativen Reihung ist das Ineinandergreifen der einzelnen Glieder, so daß jede Stufe von der vorausgehenden abhängig ist. AaTh enthält zusätzlich folgende Subtypen:

AaTh 2034 A: *Mouse Bursts Open when Crossing a Stream*: Einen abweichenden Zug zeigt die Erzählung, wenn der M. beim Überqueren eines Baches der Bauch aufplatzt oder sie auf den Kopf geschlagen wird. In diesen Fällen sucht ein Begleiter Hilfe, die wiederum nur unter miteinander verknüpften Bedingungen gewährt wird. Hier gibt es Anklänge an KHM 18, AaTh 295: → *Strohhalm, Kohle und Bohne*[3].

AaTh 2034 B: *My Dog Picked up a String*: In diesem erstmals von R. S. → Boggs (Boggs 2030 D) verzeichneten Märchen nimmt ein Hund seinem Herrn, dem Erzähler, etwas weg und will es nur für entsprechend gereihte Gegengaben zurückgeben[4].

AaTh 2034 C: *Lending and Repaying: Progressively Worse (or better) Bargain.* Durch Borgen (Schenken) und Zurückgeben im Rahmen eines sich steigernden, jeweils besseren oder schlechteren Handels erhält der Verleiher (oder der Schenkende) das Gegebene um ein Vielfaches zurück[5]. Ob Geschichten, die mit einem Geschenk beginnen, welches dann immer weiter eingetauscht wird (‚Trick exchanges'), bis am Schluß nichts mehr übrig bleibt, wie etwa in AaTh 1415: → *Hans im Glück*, nach AaTh ebenfalls diesem Subtyp zuzuschlagen sind, scheint eher fraglich[6].

AaTh 2034 D: *Bird's Pea gets Stuck in Socket of Mill-handle*: Ein Vogel (Pfau) verheddert sich in einem hölzernen Mühlenschwengel. Als alle, die er bittet, ihm die Hilfe versagen, entsteht eine rückläufige Kette von Bestrafungen, bis am Ende der Schreiner den Schwengel durchsägt und das Tier befreit. Die Bitten werden in Versform vorgebracht.

AaTh 2034 E: *The Bird Seeks a Mason to Free its Young*: Ein Vogel legt versehentlich sein Ei in eine Felsspalte. Hilfe wird erst nach einer langen vergeblichen Reihe von Bitten und schließlich Strafen gewährt.

AaTh 2034 A*: *The Wormwood does not want to Rock the Sparrow*: Der Wermutstrauch will den Spatzen nicht in den Schlaf wiegen. Deshalb beginnt eine Kette von Bestrafungen, bis er schließlich nachgibt und sogar den Erzähler wiegt.

Da die Var.n der Subtypen inhaltlich ziemlich stark voneinander abweichen, ist es bis heute nicht möglich, die Genese zu rekonstruieren oder gar eine ursprüngliche Reihe festzustellen[7]. Zudem neigen die Var.n von AaTh 2034 sqq. zu Kontaminationen mit anderen Kettenmärchen. Nicht zuletzt deshalb scheint es problematisch, auch diesen Typ und seine Subtypen mit S. → Thompson und A. → Taylor rein nach inhaltlichen Kriterien genau zu konturieren (AaTh 2030: *Die alte → Frau und das Schwein*).

Wie bei allen Kettenerzählungen wurde auch bei AaTh 2034 auf die starke Affinität zu Kinderlied und Kinderreim hingewiesen[8], z. B. zu „Eins, Zwei, Drei – Mutter soll mir'n Dreier geben/Bäcker soll mir Semmeln geben/ Semmeln will ich [...] geben" (Mäuse, Fell, Gerber, Schuster, Schuhe etc.[9]). Das beliebte Endlos-Kettenlied vom Hund, den der Koch mit dem Löffel ‚entzwei' schlägt, gehört nach Meinung von A. → Wesselski wohl nur sehr indirekt zu AaTh 2034[10]. Man hat aus den Ähnlichkeiten mit den Kinderliedern gefolgert, daß → Kettenmärchen als Genre überhaupt eher der Kinderfolklore zuzurechnen sind[11].

[1] Ergänzend zu AaTh: Baughman; Ó Súilleabháin/ Christiansen; de Meyer, Conte; Pujol; Schwarzbaum, 321; Jason; Arewa, num. 4269. – [2] Grafenauer, I.: Das slowen. Kettenmärchen vom Mäuslein, das durch einen Zaun kroch, aus dem Gailtal in Kärnten. In: Humaniora. Festschr. A. Taylor. Locust Valley, N. Y. 1960, 239–250. – [3] Ergänzend zu AaTh: MNK; cf. ferner BP 2, 107 sq.; Grafenauer (wie not. 2). – [4] Ergänzend zu AaTh: Pujol; Taylor, A.: A Classification of Formula Tales. In: JAFL 46 (1933) 77–88, hier 86. – [5] Ergänzend zu AaTh: Gašparíková, num. 572; BFP; Haring, num. 1.3.2034 C; Schmidt, num. 1292; Ikeda 842 A, B. – [6] cf. Arewa, num. 4269, 1 und 2. – [7] cf. Taylor, A.: Formelmärchen. In: HDM 2 (1934–40) 164–191, hier 186. – [8] ibid. – [9] cf. id. (wie not. 4) not. 133; im Dt. Volksliedarchiv (Freiburg) ist eine größere Gruppe von AaTh 2034 ähnlichen, z. T. noch nicht veröff. Kinderliedern unter der Signatur Gr. K XII 9 archiviert. – [10] Wesselski, A.: Das Märlein vom Tode des Hühnchens und andere Kettenmärchen. In: HessBllfVk. 32 (1933) 1–51, bes. 28–30. – [11] von Sydow, 60–88, hier 72.

Freiburg/Br. Sabine Wienker-Piepho

Maus, Vogel und Bratwurst (AaTh 85), Tiermärchen, das von naturwidrigem Verhalten (Mot. J 512) und närrischer bzw. fataler → Imitation handelt. Es ist in ganz Europa verbreitet und vereinzelt auch in der Türkei, Nordamerika (Louisiana) und Südostasien (Indonesien, Vietnam) zu finden[1].

Eine M., ein V. und eine B. leben in idealer Gemeinschaft zusammen: Der V. sammelt Holz im Wald, die M. holt Wasser, macht Feuer und deckt den Tisch, und die B. bereitet das Essen. Eines Tages wird der V. von einem Artgenossen darauf aufmerksam gemacht, daß er die schwerste Arbeit zu verrichten habe, und er drängt seine Mitbewohner zu einem Rollentausch: Die B. wird beim Holzsammeln von einem Hund gefressen, die M. stirbt im Kochtopf, als sie – nach dem Vorbild der B. – das Gemüse abschmecken will, und der V. ertrinkt im Brunnen.

Im ältesten Beleg, in J. M. → Moscheroschs *Gesichte Philanders von Sittewalt* (enthalten in den Ausg.n ab 1650), dient die Erzählung als Gleichnis für die prekäre Situation Deutschlands, welche auf die Uneinigkeit der drei Stände (→ Ständeordnung) zurückzuführen sei[2]. Dieser Zeitbezug ist in der Märchenbearbeitung Clemens → Brentanos von 1806, welche auch die Brüder → Grimm für KHM 23: *Von dem Mäuschen, Vögelchen und der Bratwurst* (ab 1812) nutzten, völlig beseitigt[3]. Die relativ seltenen Belege für diese Fassung sind dadurch charakterisiert, daß der Rollentausch meist aufgrund von Unzufriedenheit oder Eifersucht eines der drei Handlungsträger ausgelöst wird[4]. Schon in den Anmerkungen zur Urfassung der KHM[5] wird eine mündl. Version erwähnt, die sich im Nachlaß der Brüder Grimm auffand[6]:

Hier leben zwei Protagonisten, M. und B., zusammen und wechseln sich beim Kochen und Kirchgang ab bzw. laden einander gegenseitig zum Essen ein. Als die M. versucht, ein ebenso schmackhaftes Essen wie die B. zu kochen, geht sie zugrunde und wird von ihrer zurückgekehrten Gefährtin gefunden.

In einigen späteren Var.n stirbt die B. dann selbst aus Trauer[7]. Außerdem ergibt sich öfter eine Forts. der Geschichte durch Kontamination mit dem Kettenmärchen AaTh 2022: cf. → *Tod des Hühnchens*[8], in dem verschiedene Tiere (Hund, Katze, Kuh, Schwein), Gegenstände (Stuhl, Tür, Misthaufen, Wagen, Baum) und Menschen in die Totenklage einstimmen, bis diese durch ein unerwartetes Ereignis (Erwachen der M., B. wird gegessen) ein abruptes Ende findet; den Schluß bildet dann häufig ein Scherzreim[9]. Zu dieser Ausprägung ist auch das Tiermärchen KHM 30: *Läuschen und Flöhchen* zu rechnen, obwohl hier das für AaTh 85 konstitutive Motiv der Nachahmung fehlt.

Aufgrund gemeinsamer Motive und Strukturelemente (z. B. Lebensgemeinschaft ungleicher Partner, Tod eines Partners beim Kochen oder durch Ertrinken) lassen sich noch einige andere Tiermärchen bzw. Erzähltypen in Beziehung zu AaTh 85 setzen: In einem indon. Märchen verbrennt die Garnele beim Kochen, und die von der Gartenarbeit zurückgekehrte Schnecke und Ameise sterben aus Trauer bzw. beim Versuch, die Garnele zu begraben[10]. Im Kettenmärchentyp AaTh 2023: *Little Ant Finds Penny, Buys New Clothes with it, and Sits in her Doorway* lehnt die Ameise (Katze, M.) die Brautwerbung anderer Tiere wegen deren furchteinflößender Stimme ab und heiratet die kleine M. (Küchenschabe), die dann auf die bekannte Weise den Tod findet[11]. Ein vietnam. Trickster-Märchen ist dagegen nur durch das Motiv der Nachahmung beim Kochen mit AaTh 85 verbunden[12].

[1] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Cirese/Serafini; MNK. – [2] Moscherosch, J. M.: Gesichte Philanders von Sittewalt 2. Straßburg [2]1665, 927–930. – [3] cf. Rölleke, H.: Neuentdeckte Beitr.e C. Brentanos zur „Bad. Wochenschrift" in den Jahren 1806 und 1807. In: Jb. des Freien Dt. Hochstifts (1973) 274–287. – [4] Dorson, R.: Buying the Wind. Chic. 1964, 258–260; Die Wunderblume und andere Märchen. B. 1958, 470–473 (russ.); Spiegel, K.: Märchen aus Bayern. Würzburg 1914, num. 17; Behrend, F.: Verstoßene Kinder. Königsberg 1912, num. 2; Henßen, G.: Ungardt. Volksüberlieferungen. Marburg 1959, num. 4 (Eifersucht). – [5] Die älteste Märchenslg der Brüder Grimm. ed. H. Rölleke. Cologny-Genève 1975, 192, 370 sq.; BP 1, 204–207. – [6] cf. BP 3, 558 sq. – [7] Birlinger, A.: Nimm mich mit! Fbg 1871, 216; Delarue/Tenèze 3, 216 (Elsaß); Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, num. 6; Moser-Rath, E.: Dt. Volksmärchen. MdW 1966, num. 73 (aus Wien); Henßen (wie not. 4) num. 5; Marelle, C.: Éva, Affenschwanz, Queue-d'chat et cetera. B./P. [um 1888], 35 sq. (frz.); Qvigstad, J.: Lappiske eventyr og sagn 2. Oslo 1928, num. 13; t. 3 (1929) num. 18. – [8] cf. dazu auch HDM 2, 177 sq. – [9] cf. z. B. Benzel, U.: Sudetendt. Volkserzählungen. Marburg 1962, num. 145; Fries. Archiv 2 (1854) 81 sq., num. 2; Henßen, G.: Vom singenden, klingenden Baum. Stg. 1944, 139–141; id.: Dt. Volkserzählungen aus dem Osten. Münster 1963, 13–15; Kristensen, E. T.: Danske Dyrefabler og Kjæderemser. Århus 1896, num. 149; Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 9; Neumann, S.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971, num. 22; Ranke, K.: Folktales of Germany. Chic. 1966, num. 6. – [10] Kratz, E. L.: Indon. Märchen. MdW 1973, num. 48; ähnlich de Vries 1, num. 30. – [11] Anderson, W.: Novelline popolari sammarinesi 3. Tartu 1933, num. 70; Sánchez Pérez, J. A.: Cien cuentos populares. Madrid 1942, num. 56; cf. auch Eberhard/Boratav, num. 21. – [12] Karow, O.: Märchen aus Vietnam. MdW 1972, num. 141.

Graz Bernd Steinbauer

Mäuse fressen Eisen (AaTh 1592), zweigliedrige schwankhafte Erzählung aus dem Themenkreis des veruntreuten Depositums (cf. AaTh 1617: → *Kredit erschwindelt*):

(1) Ein → Kaufmann geht auf Reisen und gibt einer vertrauenswürdigen Person (anderer Kaufmann, Wirt, Freund, Jude) → Eisen (eisernen Gegenstand, Blei, Gold) zur Aufbewahrung. Als er sein Gut später zurückfordert, behauptet der ungetreue Aufbewahrer, → Mäuse (Ratten) hätten es gefressen. (2) Der Betrogene entführt daraufhin den Sohn des Betrügers und behauptet, ein Falke (anderer Raubvogel) habe ihn fortgetragen. Der von dem besorgten Betrüger angerufene → Richter entscheidet, daß beide einen Austausch vornehmen.

AaTh 1592 ist ind. Ursprungs. Frühe Nachweise liegen im *Tantrākhyāyika*, der ältesten Fassung des → *Pañcatantra*[1], im Rahmen der → *Jātakas*[2] sowie in → Somadevas *Kathāsaritsāgara*[3] vor. Von Indien aus hat sich die Erzählung über die arab. Fassung des *Pañcatantra*, → *Kalila und Dimna*[4], hauptsächlich nach Westen verbreitet. In Europa findet sich der Erzähltyp fast ausschließlich in Übers.en von *Kalila und Dimna* und davon abhängigen Fassungen bes. des 13.–17. Jh.s[5], so u. a. bei → Johannes von Capua (2,21), Anton von →

Pforr[6], Hans → Sachs[7], Burkart → Waldis[8], in der *Alten Newen Zeitung*[9], bei Valentin → Schumann[10], Hans Wilhelm → Kirchhof[11], Sebastián Mey[12] und Jean de → La Fontaine (*Fables* 9, 1). Europ. Var.n aus mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s liegen außer in einem singulären lett. Beleg[13] und einer kleinen Gruppe ukr. Var.n[14] nur für den osman. Einflußbereich auf dem Balkan (bulg./mazedon.[15]) vor. Dagegen ist AaTh 1592, wohl ebenfalls in Abhängigkeit von den *Pañcatantra-* bzw. *Kalila und Dimna*-Texten[16], mehrfach aus rezenter mündl. Überlieferung in Ostafrika (Sudan[17]), im Vorderen Orient (jüd. aus der Türkei, Irak[18]), in Indien[19] und Indonesien (Borneo)[20] belegt. Ende des 20. Jh.s ist der Erzähltyp auch in der (arab.) Heftchenliteratur vertreten[21].

AaTh 1592 ist überaus stabil und – bis auf spezifische ökotypische Ausprägungen – wenig variationsreich. Aus dem Rahmen fallen höchstens etwa die Erwähnung von Holzwürmern als eisenfressenden Tieren[22] oder die Entführung der Tochter[23] oder eines Hengstfohlens (angeblich durch eine Katze)[24].

Ein vorderoriental. Ökotyp gestaltet das zweite Element des Erzähltyps als direkte Reaktion auf die unglaubwürdige → Lüge des Betrügers aus: Ein von dem Betrogenen zu Hilfe gerufener Trickster (→ Hodscha Nasreddin, Bohlul) läßt sich zum Herrscher der M. ernennen. Als er, angeblich zur Bestrafung der diebischen M., das Fundament des Hauses des Betrügers zu zerstören droht, lenkt dieser ein (marokkan.[25], pers.[26]).

Angeblich metallfressende M. – möglicherweise ein schon antikes Motiv[27] – werden darüber hinaus in unterschiedlichen Erzählungen als prototypischer Ausdruck für einen absolut unmöglich erscheinenden Sachverhalt erwähnt. Dies ist der Fall in einer georg. Var. von AaTh 910 D: cf. → *Schatz hinter dem Nagel*[28] oder in einer ital. Erzählung, in der der Großbauer dem Knecht zwar nicht glauben will, daß die M. den Käse gefressen hätten, der Großbauer seinerseits aber mit dem Recht des Stärkeren unwidersprochen behaupten kann, die M. hätten die Pflugschar angeknabbert[29].

Gleichfalls ind. Ursprungs ist der eng verwandte, ausschließlich oriental. Ökotyp AaTh 1592 A: *The Transformed Golden Pumpkin.* Hier gibt der (ohne das Motiv der metallfressenden M.) um sein Gold Betrogene (Zimmermann) vor, der von ihm entführte Sohn des Betrügers (Goldschmied) habe sich in ein Tier (Affe, Bär) verwandelt. Dieser Erzähltyp stammt aus dem → *Papageienbuch*[30] und ist mündl. aus Nordafrika (tunes.[31]), dem Vorderen Orient (Türkei[32], Irak[33]), dem Kaukasus (lesg.[34]), Süd- und Südostasien (kaschmir.[35], nepales.[36], kambodschan.[37]), Tibet[38] und China[39] belegt.

Die von S. → Thompson vorgenommene Zuordnung der Subtypen zu AaTh 1592 ist fragwürdig. Während AaTh 1592 A dem Haupttyp nahesteht, ist AaTh 1592 B: → *Topf hat ein Kind*[40] einzig über das Motiv des betrogenen Betrügers verwandt. Abgesehen davon stellen alle drei Erzähltypen letztlich Variationen zum Themenkreis von AaTh 1617 dar. Sie machen nur Sinn in einem Gesellschaftssystem, dem ein institutionalisiertes Bankwesen fremd ist. Dieser Hintergrund erklärt auch, warum AaTh 1592 in Europa seit dem 18. Jh. fast nicht mehr rezipiert worden ist.

[1] Hertel, J.: Tantrākhyāyika 1–2. Lpz./B. 1909, num. 1.17; id.: Ind. Märchen. MdW 1953, num. 20. – [2] Cowell, E. B.: The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births 2. L. (1895) Nachdr. 1957, 127, num. 218; Dutoit, J.: Jātakam 2. Lpz. 1909, num. 218. – [3] The Ocean of Story 5. Übers. C. H. Tawney. ed. N. M. Penzer. L. 1923 (Nachdr. Delhi/Benares/Patna 1984), num. 84 K. – [4] Chauvin 2, 92, num. 37. – [5] cf. Benfey 1, 283 sq., § 101; Keller J 1531.2; Nielssen, C.: De gamle vijses exempler oc hoffsprock (1618) t. 2. ed. L. Bødker. Kop. 1953, num. 39; Bin Gorion, M. J.: Der Born Judas 4. Lpz. [ca 1919], 64 sq.; Schwarzbaum, 105, 461. – [6] Pforr, A. von: Das Buch der Beispiele der alten Weisen 1. ed. F. Geissler. B. 1964, 48 (2, 21). – [7] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 3. ed. H. Goetze/C. Drescher. Halle 1900, num. 93. – [8] Waldis, B.: Esopus 1. ed. H. Kurz. Lpz. 1862, 406–408 (3, 96). – [9] Sobel, E.: Alte Newe Ztg. A 16th Century Collection of Fables. Berk./L. A. 1958, num. 37. – [10] Valentin Schumanns Nachtbüchlein (1559). ed. J. Bolte. (Tübingen 1893) Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1976, num. 11. – [11] Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 191. – [12] Rotunda J 1531.2; Chevalier, M.: Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 185. – [13] Arājs/Medne. – [14] SUS. – [15] BFP. – [16] cf. Brown, W. N.: The Pañcatantra in Modern Indian Folklore. In: J. of the American Oriental Soc. 39 (1919) 1–54, hier 41–43. – [17] Jahn, S. al Azharia: Arab. Volksmärchen. B. 1970, num. 56. – [18] Jason; Jason, Iraq. – [19] Thompson/Roberts; Jason, Indic Oral Tales; Brown (wie not. 16). – [20] de Vries, num. 76; Hambruch, P.: Malai. Märchen aus Madagaskar und Insulinde. MdW 1922, num. 54.1. –

[21] Nawādir al-ʿamm Ǧuḥā 3. Kairo (ca 1985). – [22] de Vries und Hambruch (wie not. 20). – [23] Jethabai, G.: Indian Folk-Lore. Limbdi 1903, 30. – [24] Kirchhof (wie not. 11). – [25] Nowak, num. 388; Topper, U.: Märchen der Berber. MdW 1986, num. 31. – [26] Marzolph *1592; Marzolph, U.: Wenn der Esel singt, tanzt das Kamel. Mü. 1994, 280–289 (AaTh 922 + AaTh 1592); Moqimi, M.: Ra'īs-e mushā (Der Befehlshaber der M.). Teheran [ca 1965], num. 4. – [27] cf. Tawney/Penzer (wie not. 3) 64. – [28] Orbeliani, S.-S.: Die Weisheit der Lüge. ed. A. Metreweli. B. [ca 1933], num. 42. – [29] Crane, T. F.: Italian Popular Tales. L. 1885, num. 37. – [30] Hatami, M.: Unters.en zum pers. Papageienbuch des Nahšabī. Fbg 1977, num. 3. – [31] Stumme, H.: Tunis. Märchen und Gedichte 1. Lpz. 1893, num. 10. – [32] Eberhard/Boratav, num. 293; Jason. – [33] Jason, Iraq. – [34] Levin, I.: Märchen aus dem Kaukasus. MdW 1978, num. 52. – [35] Jason, Indic Oral Tales. – [36] Sakya, K./Griffith, L.: Tales of Kathmandu. Brisbane 1980, 92–94. – [37] Gaudes, R.: Kambodschan. Volksmärchen. B. 1987, num. 104. – [38] O'Connor, W. F.: Folk Tales from Tibet. L. 1906, 20–25. – [39] Ting. – [40] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 502.

Göttingen Ulrich Marzolph

Mäuseturm von Bingen (Mot. Q 415.2), neben der Sage von der → Lorelei die bekannteste Rheinsage. Sie ist in ihren stofflichen Ursprüngen seit dem 11. Jh. bekannt und hat nach den Unters.en von F. → Liebrecht[1], M. Beheim-Schwarzbach[2] und vor allem B. Beckman[3] im Laufe ihrer Überlieferung verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen.

Die beiden ältesten Zeugnisse finden sich in den *Annales Quedlinburgenses*[4] und im *Chronicon episcoporum Merseburgiensorum* (6,49) des Thietmar von Merseburg (975–1018)[5]. Der anonyme Quedlinburger Annalist erwähnt kurz, daß ein Mann aus Franken nahe Köln von einer großen und unsichtbaren Mäuseschar angegriffen und zu Tode gekommen sei. Ausführlicher schildert Thietmar von Merseburg das Geschehen und nennt auch einen Grund für den Überfall der Tiere.

Ein Krieger, der das Eigentum des hl. Clemens geplündert hatte, wurde deswegen in seiner Schlafkammer von einer großen Mäuseschar attackiert. Als er sich nicht mehr zu helfen wußte, verfügte er, daß man ihn in einer Kiste eingeschlossen mit Strikken an die Decke hänge. Die Mäuse verzogen sich. Als man die Kiste herunterholte, war darin der Ritter von anderen Mäusen zernagt.

In den folgenden drei Jh.en mehren sich Berichte über von Mäusen angegriffene und getötete Adlige, die in Deutschland, Dänemark, Schweden und Polen ums Leben gekommen seien. Das Geschehen ist in der 2. Hälfte des 11. Jh.s angesiedelt und mitunter lokalisiert (nahe Köln, in Gnesen, Kruschwitz), wird über einen mächtigen Mann (und seine Familie) erzählt. Der Mäuseangriff soll bei einem Gastmahl stattgefunden haben. Kaum jemals wird eine hist. Quelle für diesen Vorfall zitiert. Neu ist die Erwähnung schwimmender Mäuse: Sie verfolgen den Mann und zernagen das Schiff mit ihm an Bord. Für die Nachwirkung wichtig werden poln., engl. und frz. Chroniken, darunter die des William of Malmesbury (gest. 1142), Roger of Wendower (gest. 1236), → Vincent de Beauvais (gest. 1264) und → Martin von Troppau (gest. 1278)[6].

Für die Weiterentwicklung des Stoffes bedeutsam wird vor allem aber die Fassung im *Chronicon Polonorum* (Buch 1) des aus Frankreich stammenden Mönchs Martinus Gallus (bzw. Anonymus Gallus) vom Anfang des 12. Jh.s, welches die älteste poln. Königschronik darstellt. Vom poln. König Pumpil (Popiel) heißt es, er sei vor Mäusen auf eine Insel und in einen hölzernen Turm geflüchtet, habe sich dort jedoch auch nicht vor ihnen retten können und sei umgekommen. Spätere Chronisten wie etwa der Krakauer Bischof Vincentius Kadlubek (gest. 1223) oder der Krakauer Kanonikus und spätere Erzbischof von Lwów Johannes Longinus (i. e. Jan Długosz, 1415–80) schildern ergänzend, die tödliche Strafe habe den König und seine Familie ereilt, weil er auf Anraten seiner Frau, die Besitz und Herrschaft gefährdet sah, seine Verwandten heimtückisch vergiftet hatte. Aus den unbegrabenen Leibern der Ermordeten seien Mäuse hervorgekrochen, die den König und seine Familie verfolgt und schließlich aufgefressen hätten.

Neben Popiel[7] werden seit Mitte des 13. Jh.s hohe Kleriker genannt, die den Stoff von den angriffslustigen Mäusen auf sich ziehen. Es handelt sich um die Mainzer Erzbischöfe Hatto I. (um 850–913) und vor allem Hatto II. (gest. 970), deren Charakterlosigkeit angeprangert wird. So heißt es, der Tod durch die Nager sei erfolgt, weil Hatto hungernde Menschen habe verbrennen lassen. Aus dieser lapi-

daren Nachricht entwickelt sich im Verlauf des 15./16. Jh.s eine gut ausgebildete Erklärungssage über den Namen des bei Bingen im Rhein befindlichen Turms, die im wesentlichen auf dem *Chronicon ecclesiasticum* (Erfurt Ende 15. Jh.) des Nicolaus von Siegen und den beiden Chroniken des Klosters Hirsau von Johannes Trithemius (i. e. Johannes Heidenberg, 1462–1516) basiert[8]. Der Turm war möglicherweise einst eine Schiffszollstation für die oberhalb gelegene Burg. Das Wahrzeichen ist noch heute zu sehen und dient als Lotsenstation für die Rheinschiffahrt[9]. Die Erklärungssage für das Bauwerk ist so dominant, daß die Popiel-Erzählungen seit etwa dem 17. Jh. weitestgehend verdrängt werden und nur die Binger M.sage in der Chronik- und Historienliteratur ihren Platz behauptet.

Ein hoher Kleriker besteht trotz einer Hungersnot auf steuerlichen Abgaben und läßt die Zahlungsunwilligen (Armen) unbarmherzig in einer Scheune zusammentreiben und bei lebendigem Leib verbrennen. Ihr Todesgeschrei vergleicht er mit dem Quieken von Mäusen (Ratten) und urteilt, wie die kornfressenden Mäuse seien solche Hungerleider zu nichts nutze. Gott läßt diese Tat nicht ungesühnt und schickt ihm Mäuse auf den Hals, so daß er schließlich, um der Plage Herr zu werden, einen Wasserturm erbaut (in einen solchen flieht), doch auch dort (meist der ‚M. von Bingen') fallen die Nager über ihn her und fressen ihn auf.

Charakteristisch für alle in der Folgezeit umlaufenden Fassungen ist die überwiegende Verortung am Rhein und in Bingen, die Nennung einer hist. Person und damit verbunden die zeitliche Fixierung. Mit der psychol. Motivierung der Tat (Amtsmißbrauch, Gotteslästerung, Geiz; cf. → Norm und Normverletzung) ließ sich exemplarisch das wundersame Wirken göttlicher Gerechtigkeit aufzeigen[10].

Diese Bündelung forderte die nun einsetzende Tradierung in den Städtechroniken[11], der Prodigien-[12], der Schwank-, Kalender- und Unterhaltungs-[13] sowie der Predigt-[14] und juristischen Fachliteratur[15] des 16.–18. Jh.s geradezu heraus, ohne daß der Wahrheitsgehalt – bis auf Ausnahmen[16] – in Zweifel gezogen wurde. Gelegentlich findet sich in der Lit. als gelehrte Spekulation eine Erklärung darüber, daß der Name M. von mausen (von einer Warte etwas sehen[17]) oder aus dem Maut(= Zoll)turm[18] volksetymologisch (→ Etymologie) abgeleitet sei. Ohne eine explizit moralische Nutzanwendung fand der Stoff als Prototyp einer Erklärungssage schließlich Eingang in die allmählich aus den Städtechroniken erwachsenden Sammlungen regionaler Sagen (vor allem Grimm DS 242), die im Zuge der Reiseliteratur[19] und der → Rheinromantik[20] eine enorme Verbreitung erfuhren und in denen die Buchsage vom M. immer wieder (häufig ohne Qu.nangabe) abgedruckt war[21]. Romanhafte Ausgestaltungen des Stoffes begegnen weniger, u. a. B. → Nauberts *Hatto, Bischoff von Maynz*[22] und *Das Märchen von dem Rhein und dem Müller Radlof* von Clemens → Brentano[23]. Singulär, in einer hess. Fassung zu AaTh 303: *Die zwei → Brüder*[24], begegnet das Motiv von Mäusen, die eine Königstochter verfolgen, welche sich durch Flucht in einen Turm rettet.

In europ. Sammlungen des 19. Jh.s wird das sagenhafte Geschehen verschiedentlich auch anderwärts lokalisiert, hauptsächlich in Straßburg, Köln, Osnabrück, in Bayern, Böhmen, Österreich, in der Schweiz, in Frankreich und Siebenbürgen[25]. Der Stoff erfüllt vornehmlich zwei Funktionen. Zum einen dient er als Ätiologie für den Namen eines Sees (einer Burg). Zum andern werden Geiz und Hartherzigkeit angeprangert, doch wendet sich der soziale Protest nun im Zuge der Säkularisierung älterer Stoffe nicht mehr gegen Vertreter des Klerus, sondern gegen geizige und hartherzige Gutsherren[26], die gelegentlich Reue zeigen und dann von der Strafaktion der Mäuse verschont bleiben[27].

[1] Liebrecht, F.: Der Mäusethurm [1855, 1862]. In: id.: Zur Vk. Heilbronn 1879, 1–16. – [2] Beheim-Schwarzbach, M.: Die Mäusethurmsage von Popiel und Hatto. Posen 1888. – [3] Beckman, B.: Von Mäusen und Menschen. Die hoch- und spätma. Mäusesagen. s. l. 1974; cf. ferner Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 113–115; Otten, F.: Die Sage von Bischof Hatto von Mainz und dem M. bei Bingen. In: Zs. für slav. Philologie 39 (1977) 233–250; Kluge, R.-D.: Die Sage von Bischof Hattos Mäusetod im alten Rußland. In: Mainzer Almanach 1968 (1967) 142–154; Hungerland, H.: Die verschollene Osnabrücker Mäusesage im Lichte der vergleichenden volkskundlichen Forschung. In: Mitlgen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 46 (1924) 354–388; Klapper, J.: Eine Weltchronik des ausgehenden MA.s. In: Mittlgen der Schles. Ges. für Vk. 11 (1909) 119–141. – [4] MGH Scriptores 3, 81. – [5] Beumann, H.: Thietmar, Bischof von Merseburg. In: Verflex. 9 (^{2}1995)

795–801. – [6] Tubach, num. 3280; cf. Beckman (wie not. 3) 28–60. – [7] cf. auch György, num. 92; Krzyżanowski 747 A. – [8] cf. György, num. 92, Dömötör, num. 339; Beckman (wie not. 3) 79–84. – [9] Röhrich, L.: Die sichtbaren Beweise. Wahrzeichen, Denkmäler und andere Realien in der Sagenüberlieferung. In: Archäologie und hist. Erinnerung. ed. J. Cobet/B. Patzek. Essen 1992, 137–150, hier 149 sq. – [10] cf. z. B. Hondorff, A.: Promptuarium exemplorum. Ffm. 1595, Bl. 291r (zum 5. und 7. Gebot). – [11] cf. Beckman (wie not. 3) 77–115; Bange, J.: Thüring. Chronick oder Geschichtbuch von allerhand denckwürdigen Sachen, Thaten und Händeln [...]. Mühlhausen 1599, Bl. 36a–b (abgedruckt bei Uther, H.-J.: Sagen aus dem Rheinland. Mü. 1994, num. 192); Angelus [Engel], A.: Annales Marchiae Brandenburgicae [...]. Frankfurt (Oder) 1598, 396 sq.; EM 5, 363 („Boek der Partijen" von Jancko Douwama). – [12] Schenda, R.: Die frz. Prodigienlit. in der 2. Hälfte des 16. Jh.s. Mü. 1961, 117. – [13] z. B. Kirchhof, Wendunmuth 1, 2, num. 31 (mit weiteren Belegen t. 5, 66); Des Abentheurlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender. (Nürnberg 1671) Faks. ed. K. Haberkamm. Konstanz 1967, 76 sq., 104, cf. 21; EM-Archiv: Melander, Jocorum atque seriorum liber 3 (1607), 21, num. 21; Schau-Platz der Betrieger (1687), 312, num. 147; Hilarius Salustius, Weeg-Gefärth (1717), 112. – [14] Brückner, 679 sq.; Rehermann, 154; Schade, H.: Das Promptuarium exemplorum des Andreas Hondorff. Diss. Ffm. 1966, 75; Hofmann, L.: Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielkatechismus von 1724. Würzburg 1987, 109, num. 499. – [15] Doepler, J.: Theatri poenarum, suppliciorum et executionum criminalium [...] anderer Theil. Lpz. 1697, 446, 472. – [16] z. B. Neueröffneten hist. Bilder-Saals 3. Theil [...]. Nürnberg [3]1704, 166 sq. (Historie wird „vor ein Mährlein gehalten", 166); Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wiss.en und Künste 12. Halle/Lpz. 1735, 715 sq. – [17] Universal-Lexicon (wie not. 16) 716. – [18] cf. Leyen, F. von der (in Verbindung mit V. Höttges): Lesebuch der dt. Volkssage. B. 1933, 130 (zu num. 8); Petzoldt, L.: Dt. Volkssagen. Mü. [2]1978, 412 (zu num. 295); id.: Hist. Sagen 2. Mü. 1976, 346 sq. (zu num. 16 a). – [19] z. B. Berckenmeyer, P. L.: Verm. Curieuser Antiquarius [...]. Hbg [5]1720, 580, 826. – [20] Fischer, H.: Die rhein. Volkserzählforschung. In: Rhein. Jb. für Vk. 28 (1989/90) 7–28; cf. auch Pretzel, U.: Die Lit.form Reiseführer im 19. und 20. Jh. Ffm. u. a. 1995, bes. 27–53. – [21] z. B. Bechstein, L.: Dt. Sagenbuch. ed. K. M. Schiller. Meersburg/Lpz. 1930, num. 63; Grässe, J. G. T.: Sagenbuch des Preuß. Staats 2. Glogau [1871], num. 107. – [22] [Naubert, B.:] Hatto, Bischoff von Maynz. Lpz. 1789; cf. Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 233. – [23] Brentano, C.: Märchen. Ffm. 1949, 9–126. – [24] BP 1, 529 sq. – [25] Sinninghe, 115, num. 1132; Schöppner, A.: Sagenbuch der Bayer. Lande 2. Mü. 1853, num. 907; Panzer, F.: Bayer. Sagen und Bräuche 2. Mü. 1855, num. 325; Kohlrusch, C.: Schweiz. Sagenbuch. Lpz. 1854, 314 sq.; Vernaleken, T.: Alpensagen. Wien 1858, num. 240 (= Haiding, K.: Österreichs Sagenschatz. Wien [3]1965, num. 15); Kuntár, L.: A bűvös ládikó és más mesék. Bud. 1959, 54–61; Wlislocki, H. von: Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Hbg 1891, num. 19; Beckman (wie not. 3) 181–216. – [26] Schneidewind, G.: Herr und Knecht. B. 1960, num. 126 a–f; Burde-Schneidewind, G.: Hist. Volkssagen aus dem 13. bis 19. Jh. B. 1977, num. 79, 81–83. – [27] ibid., num. 81.

Göttingen Hans-Jörg Uther

May, Karl Friedrich, * Ernstthal bei Chemnitz (seit 1898 Hohenstein-Ernstthal) 25. 2. 1842, † Radebeul bei Dresden 30. 3. 1912, dt. Schriftsteller[1]. M. entstammte einer Proletarierfamilie, der Vater war Heimweber, die Mutter Hebamme. M.s ungewöhnliche Phantasie dürfte sowohl durch seine bis zum 4. Lebensjahr währende Blindheit als auch durch den Einfluß seiner ihm Geschichten erzählenden Großmutter und im höheren Kindesalter durch die Lektüre von Trivialliteratur angeregt worden sein. Dieser Welt der Fiktionen stand die nüchterne Realität gegenüber, der er sich zeitlebens nur schwer einzupassen vermocht hat.

1857 begann M. eine Lehrerausbildung am Seminar in Waldenburg (Sachsen), von dem er wegen Verstößen gegen die Seminarordnung Anfang 1860 relegiert wurde; doch konnte er seine Studien am Seminar in Plauen (Vogtland) 1861 abschließen. Aus seinem ersten Amt, einer Armenschullehrerstelle in Glauchau, wurde er unter dem Vorwurf amoralischen Verhaltens nach 14 Tagen bereits entlassen. Danach war er Fabrikschullehrer in Altchemnitz. Ein Kleindiebstahl trug ihm eine sechswöchige Gefängnishaft (1862) und den dauernden Verlust seiner Lehrbefähigung ein. Berufliche Ausweglosigkeit, materielle Not und Probleme psychischer Art ließen ihn bald meist phantasievolle Hochstapeleien begehen, die mit Arbeitshausstrafe (1865–68) und nach erfolgtem Rückfall mit vier Jahren Zuchthaus (1870–74) geahndet wurden. Eine letzte kurze Haft, diesmal wegen Amtsanmaßung, hatte er 1879 abzubüßen. Erst unter den gesellschaftlichen Verhältnissen nach 1870/71 mit ihren positiven Folgen auch und gerade für die Pro-

duktion unterhaltsamer → Lesestoffe, der er sich gezielt zuwandte, gelang ihm die Umsetzung seiner schriftstellerischen Pläne. Er wurde 1875 Redakteur verschiedener Wochenblätter, ab 1878 freier Schriftsteller, wobei seine großen Werke zunächst überwiegend als Fortsetzungsromane in Zeitschriften und erst danach in Buchform veröffentlicht wurden. Erst 1899–1900, also nach Erscheinen seiner Reiseromane, unternahm M. eine große Orientreise und bereiste 1908 drei Monate den Osten Nordamerikas. Eine während der Orientreise durchlittene Persönlichkeitskrise trug entscheidend zu einem Neuanfang auf der literar. Ebene bei, es entstand ein Spätwerk, vielbödig, anspruchsvoll und mit neuen Inhalten. Zur selben Zeit geriet er in den Sog der aufkommenden Schundliteraturdebatten (→ Trivialliteratur), die in seinem Fall bald ins Private abdrifteten. Pressefehden und Rechtsstreitigkeiten überschatteten seine letzten Lebensjahre.

Elemente der Volkserzählung sind in M.s Werken, bes. in den Reiseromanen, die den Hauptteil seines literar. Schaffens ausmachen und am stärksten rezipiert werden, schon relativ früh wahrgenommen worden, wobei über die psychol. Argumentation hinsichtlich ähnlicher Muster in Volkserzählung und Lesestoff, für die etwa F. von der → Leyen[2] und C. → Bühler[3] stehen, hinausgegangen wird. So weist F. Cornaro[4] auf eine Verwandtschaft zwischen Märchen und den Reiseschriften M.s am Beispiel des Wunderbaren hin. V. Böhm[5] hebt, allerdings sehr summarisch, gewisse Entsprechungen im Motivbereich hervor; eine Konkretisierung bietet R. Harder[6], der in einer Episode des Romans *In den Schluchten des Balkan* (1892) eine motivische Analogie zu AaTh 333: → *Rotkäppchen* bemerkt. Außer zum Märchen werden Bezüge auch zu anderen Gattungen konstatiert. Für H. Stolte[7] sind die meisten Reiseromane M.s Sagen, und zwar Heldensagen, die er als heroische Legenden charakterisiert. G. Sehm[8] bezeichnet das gesamte Reisewerk M.s mit deutlichem Hinweis auf die Nähe zur Legende als säkularisierte Hagiographie. Textgeschichtlich werden vor allem Parallelen zum Volksbuch hergestellt[9].

Im Alter verstand sich M. als Märchenerzähler, als ‚Hakawati' (syr.-arab. für nichtprofessioneller Märchenerzähler)[10]. Allerdings wird in dieser Selbstbezeichnung keine Beziehung zum Volksmärchen ausgedrückt. M.s Märchenverständnis ist aufs engste mit seinem Spätwerk verbunden (z. B. *Ardistan und Dschinnistan*, 1909), in dem er – symbolisierend im Sinne der dt. Klassik – auf der Grundlage einer stark dualistischen Ethik-Auffassung die moralische Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes thematisiert. Was M. als Märchen ausgibt[11], sind eigentlich symbolische Reisegeschichten bzw. allegorische Kurztexte (*Das Märchen von Sitara*, 1909/10). In der Autobiographie hat er seinem gesamten Werk Symbolcharakter unterstellt, wobei er die Anregung zu dieser Art des Schreibens durch eine Märchensammlung mit eben dem Titel *Der Hakawati* empfangen haben will[12]. Diese Slg stellt eine Fiktion dar[13] und dürfte als Sinnbild für sein literar. Gestaltungsvermögen zu deuten sein, dessen Ursprung er offensichtlich auch auf Anstöße aus der Volksüberlieferung zurückführt, und zwar vermittelt durch die Großmutter, eine einfache Geschichtenerzählerin, die er deshalb zur Märchengroßmutter überhöht.

M. gehört zu den produktivsten, vielseitigsten und erfolgreichsten Verfassern populärer Lesestoffe. Die dt. Gesamtauflage wird auf 80 Millionen geschätzt, die Weltauflage auf 100 Millionen (Übers. in 32 Sprachen). Er schrieb Dorfgeschichten (z. B. *Die Rose von Ernstthal*, 1875; *Der Waldkönig*, 1879; *Erzgebirg. Dorfgeschichten*, 1903), Humoresken bzw. epische Schwänke (*Die Fastnachtsnarren*, 1875; *Im Wollteufel*, 1876; *Husarenstreiche*, 1878 etc.), hist. Romane (*Der beiden Quitzows letzte Fahrten*, 1876/77; *Die Liebe des Ulanen*, 1883/85) und Erzählungen (z. B. *Die Kriegskasse*, 1876; *Ein Fürst des Schwindels*, 1880), exotische Novellen (*Old Firehand*, 1875; *Leilet*, 1876; *Der Africander*, 1878 u. a.), Kolportageromane (herausragend, auch internat. verbreitet, *Das Waldröschen*, 1882/84), einen sozialen Roman (*Der verlorne Sohn*, 1884/86), biogr. Schlüsseltexte (z. B. *Im Reiche des silbernen Löwen* 3–4, 1902/03; *Bei den Aussätzigen*, 1907) u. a., vor allem jedoch Reiseromane/-erzählungen (*Durch die Wüste*, 1892; *Durchs Wilde Kurdistan*, 1892; *Von Bagdad nach Stambul*, 1892; *In den Schluchten des Balkan*, 1892; *Durch das Land der Skipetaren*, 1892; *Der Schut*, 1892; *Winnetou* 1–3, 1893;

Am Stillen Ocean, 1894; *Am Rio de la Plata*, 1894; *Old Surehand* 1–3, 1894/96; *Im Lande des Mahdi* 1–3, 1896 etc.) und Jugendschriften (*Der Sohn des Bärenjägers*, 1890; *Der blau-rote Methusalem*, 1892; *Die Sklavenkarawane*, 1893; *Der Schatz im Silbersee*, 1894; *Der Oelprinz*, 1897 u. a.). Diese in der Tradition des ethnogr. Abenteuerromans stehenden Werke mit ihren Hauptschauplätzen Vorderer Orient und Wilder Westen Nordamerikas haben seinen Weltruf begründet. Ihr Wertgefüge stellt eine Synthese aus spätaufklärerischer Tugendauffassung und dem Geist der Bergpredigt dar, was sich z. B. in den Nordamerika-Bänden im Weitertragen des Bildes vom edlen → Wilden manifestiert. Ihre Protagonisten Old Shatterhand und Kara Ben Nemsi, mit denen sich der Autor zeitweilig identifizierte, und deren Komplementärfiguren Winnetou und Hadschi Halef Omar gehören heute zu den populärsten Gestalten der dt. Lit.; Winnetou ist zum Synonym für den Indianer schlechthin geworden.

Befördert wird die massenhafte Rezeption M.s u. a. durch Verfilmungen und Dramatisierungen seiner Werke (Freilichtspiele in Rathen, Bad Segeberg, Elspe etc.), durch die Existenz von Museen in Hohenstein-Ernstthal (Geburtshaus) und Radebeul (mit Indianermuseum), durch die Bildung von K.-M.-Freundeskreisen. Die Forschung wird hauptsächlich von der internat. K.-M.-Ges. getragen (Publ. von Jbb. u. a.). Die 1913 errichtete K.-M.-Stiftung hat den Zweck, bedürftige Autoren zu unterstützen und Begabungen zu fördern.

[1] Wollschläger, H.: K. M. Reinbek 1965 (Zürich [2]1976, Dresden [3]1990); Oel-Willenborg, G.: Von dt. Helden. Eine Inhaltsanalyse der K.-M.-Romane. Weinheim/Basel 1973; Klußmeier, G./Plaul, H.: K. M. Biogr. in Dokumenten und Bildern. Hildesheim/N. Y. 1978 (erw. Aufl. [2]1992; Taschenbuchausg. Mü. 1992); Schmiedt, H.: K. M. Königstein 1979 ([2]1987, [3]1992); Lowsky, M.: K. M. Stg. 1987; Ueding, G. (ed.): K. M.-Hb. Stg. 1987; Heermann, C.: Der Mann, der Old Shatterhand war. B. 1988 ([2]1990); Ilmer, W.: K. M. – Mensch und Schriftsteller. Husum 1992; Wohlgschaft, H.: Große K. M.-Biogr. Paderborn 1994. – [2] Leyen, F. von der: Volkslit. und Volksbildung. In: Dt. Rundschau 157 (1913) 104–130. – [3] Bühler, C.: Zur Psychologie der Volkslit. In: K. M. Jb. (1919) 314–328. – [4] Cornaro, F.: Der Märchenerzähler. In: K. M. Jb. (1924) 173–198. – [5] Böhm, V.: K. M. und das Geheimnis seines Erfolges. Wien 1955 (Gütersloh [2]1979), 154–158. – [6] Harder, R.: Kara Ben Nemsi und der Wolf. In: Mittlg der K.-M.-Ges. 60 (Juni 1984) 21–23. – [7] Stolte, H.: Der Volksschriftsteller K. M. Radebeul 1936 (Bamberg [2]1979). – [8] Sehm, G.: Der Erwählte. In: Jb. der K.-M.-Ges. (1976) 9–28. – [9] Polheim, K. K.: In den Schluchten der Texte. ibid. (1988) 38–65. – [10] M., K.: Autobiographisches: Mein Leben und Streben. Fbg 1910 (kommentierte Ausg. ed. H. Plaul. Hildesheim/N. Y. 1975 [[2]1982]) 341, not. 26. –
[11] ibid., 139–148, 209–212. – [12] ibid., 22. – [13] Darnedde, L.: K. M.s angebliches oriental. Märchenbuch. In: Ndd. Zs. für Vk. 11 (1933) 113 sq.

Werke: Gesammelte Reiseromane/-erzählungen 1–33. Fbg 1892–1910 (Faks. Bamberg 1982–84; Neuausg.: Ill. Reiseerzählungen 1–30. Fbg 1907–12). – G. W. 1–78. Radebeul/Bamberg 1913–96. – Reiseerzählungen in Einzelausg.n 1–74. Herrsching 1976–78 (Taschenbuchausg. 1983). – Hist.-kritische Ausg. in 99 Bänden. ed. H. Wiedenroth/H. Wollschläger. 1987 sqq. (Nördlingen 1987 sqq., Zürich 1989 sqq., Bargfeld 1994 sqq.).

Bibliogr.n: Wehnert, J.: Die Werke K. M.s. In: Schmiedt, H. (ed.): K. M. Ffm. 1983, 337–361. – Bartsch, E.: Ausw.bibliogr. der K.-M.-Gesamtausg. In: Eggebrecht, H. (ed.): K. M. – der sächs. Phantast. Ffm. 1987, 298–306. – Plaul, H. (unter Mitwirkung von G. Klußmeier): Ill. K.-M.-Bibliogr. Lpz. 1988 (Mü./L./N. Y./P. 1989). – id.: K. M. In: Wilpert, G./Gühring, A.: Erstausg.n dt. Dichtung. Stg. [2]1992, 1040–1043.

Berlin Hainer Plaul

Maya. Die heutigen M. im südl. → Mexiko, in Guatemala und Belize sind die Nachkommen der Träger der alten M.zivilisation in Mexiko und → Mittelamerika (Blütezeit ca 250–1500 n. u. Z.). Die alten M. errichteten grandiose Städte mit monumentaler Architektur und besaßen eine hochentwickelte ökonomische, politische und religiöse Organisation. Sie gebrauchten einen komplizierten, überaus genauen Kalender und schrieben mit einem System von Hieroglyphen, das sich auf eine Kombination von logographischen und phonetischen Zeichen gründet. Erhalten sind hauptsächlich Inschriften auf Gebäuden, Denkmälern und Gegenständen. Der von der kathol. Geistlichkeit nach der span. Eroberung angeordneten Zerstörung entgingen nur wenige der ehemals zahlreichen gefalteten Bücher (Kodizes), in denen die M. bes. hist. und astronomische Ereignisse aufgezeichnet hatten[1].

Während der letzten zwei Jahrzehnte des 20. Jh.s wurden die Erkenntnisse über die Kultur der M. erheblich erweitert; mehr als die Hälfte aller erhaltenen Texte ist bereits übersetzt. In abgelegenen Gebieten, z. B. in der Gegend des Cuchumatán-Gebirges von Guatemala oder unter den Lacandón-M. in Chiapas (Mexiko), hat vieles von der alten M.kultur überlebt, entweder in synkretistischer oder vereinfachter Form. So rechnen viele M.gruppen noch Ende des 20. Jh.s mit dem zeremoniellen 250-Tage-Kalender (tzolkin), der schon über 1500 Jahre ununterbrochen in Gebrauch ist.

Während der Kolonialzeit lernten die M., das lat. Alphabet zu benutzen, und zeichneten viele der wichtigsten mündl. Traditionen in ihren Muttersprachen auf. Die Bücher der Chilam Balam auf der Halbinsel Yucatán enthalten Informationen über Religion, Geschichte, Astronomie, Medizin, Rituale und Lit.[2] Auch in Guatemala sind mehrere Bücher in verschiedenen Sprachen, bes. in Kaqchikel und K'iche', erhalten, die sich mit Landrechten und den damit zusammenhängenden hist. und mythischen Traditionen beschäftigen[3]. Das wertvollste erhaltene Werk, das *Popol Wuj* (Buch des Rates), ist gleichzeitig das umfangreichste Buch der prähispan. Lit. Das oft als Bibel der K'iche'-M. bezeichnete Werk wurde wahrscheinlich auf der Grundlage eines früheren Hieroglyphentextes aus dem 16. Jh. umgeschrieben. Das Werk beschreibt die Ursprünge der Welt und der Menschheit wie auch die Wanderungen und Geschichte der K'iche'-M. vor der span. Eroberung[4]. Viele der Themen des *Popol Wuj* erscheinen in Volksmärchen und populären Erzählungen der zeitgenössischen M. wieder[5]. Ein anderes wichtiges Werk, das in der K'iche'-Sprache bewahrt wurde, ist ein tragisches Tanzschauspiel, *Xajoj Tun* (Der Tanz der Trommel) oder *Rabinal Achi* (Der Held von Rabinal) genannt, das über die Gefangennahme und rituelle Hinrichtung eines K'iche'-Kriegers berichtet[6].

Ende des 20. Jh.s existieren 26 verschiedene M.sprachen mit einer vom span. Alphabet adaptierten Rechtschreibung. Seit Ende des 19. Jh.s haben Wissenschaftler und Missionare (u. a. W. → Krickeberg[7]) die mündl. Überlieferung der M. gesammelt[8]. Davon befindet sich vieles in privaten und öffentlichen Archiven, und eine Anzahl wichtiger Slgen ist bereits erschienen[9]. Allerdings gibt es wenige ernsthafte Studien über diese mündl. Überlieferung, da Volksmärchen im allg. nur als Nebenprodukt von Spezialisten anderer Fachgebiete gesammelt wurden. Erst seit kurzem haben M. selbst es unternommen, ihre eigene mündl. Überlieferung zu analysieren[10]. Forschungsgeschichtlich ist auch zu berücksichtigen, daß lange Zeit die Existenz von Volksmärchen bei den M. bezweifelt wurde[11] – wohl weil viele M. dagegen waren, ihre mündl. Überlieferung Außenseitern mitzuteilen, da man ihre Kultur viele Jh.e verachtet hatte. Dennoch ist mittlerweile deutlich geworden, daß die heutigen M. Tausende traditioneller Volkserzählungen kennen und erzählen. Über den Ursprung dieser Erzählungen bestanden lange Zeit gegensätzliche Ansichten[12], mittlerweile scheint bewiesen zu sein, daß es sich nicht nur um Importe aus Europa und Afrika handelt, sondern daß viele Erzählungen, Sagen, Legenden und Mythen einheimischen Ursprungs sind.

Insbesondere die zahlreichen ätiologischen Sagen über den Ursprung des Maises sind möglicherweise prähispan. Ursprungs. Andere Ätiologien wurden wohl erst in späteren Jh.en formuliert; als Indiz hierfür könnte gelten, daß sie sich auf kulturelle Errungenschaften beziehen, die vor der span. Eroberung noch nicht vorhanden waren. Zahlreiche Sagen beschreiben den Ursprung bestimmter Städte und ihrer Schutzheiligen oder schildern, wie die M. zunächst ihre Feinde besiegten, schließlich aber von den Spaniern unterjocht wurden.

Im M.repertoire finden sich etwa 150 bei AaTh verzeichnete Erzähltypen europ. und afrik. Ursprungs[13]. Andererseits sind bei vielen span. aufgezeichneten Erzählungen aus Mittelamerika Einflüsse alten M.erzählguts zu vermuten[14].

Die Mehrheit von M.märchen weist span. Einfluß auf, viele bewahren auch afrik. Elemente. Ein deutliches Beispiel des vielschichtigen Urspungs der Volksmärchen findet sich in der Geschichte vom Kaufmann und seiner Frau (aus Guatemala), in der das autochthone Mot. F 529.2: *People without anuses* (das u. a. bei den K'iche'-M. Guatemalas und einigen südamerik. indian. Stämmen belegt ist)[15] in eine Var. von AaTh 882: cf. → *Cymbeline* eingegliedert ist[16]. Eine ähnliche Vermischung

findet sich für Josephs Auslegung des Traumes Pharaos (Gen. 45, 1–40; cf. Der keusche → Joseph) mit dem zeitgenössischen Thema eines aus Kummer zum Trinker gewordenen Mannes[17].

Viele Erzählungen handeln von einem schwachen, aber klugen Tier, gewöhnlich einem Kaninchen (cf. → Brer Rabbit) oder Kojoten (→ Coyote Stories), das ein starkes dummes Tier besiegt. Auch gibt es zahlreiche Geschichten über einen menschlichen → Trickster (z. B. Pedro Rimares), der einen Ladino (Nicht-M.), oft einen Priester oder Händler, besiegt[18]. N. Colby hat dazu vermutet, daß die Popularität dieser Erzählungen auf der Unfähigkeit der M. beruhe, ihren span.sprechenden Unterdrückern direkt entgegenzutreten[19].

In Guatemala sind die M. dem Völkermord zum Opfer gefallen, teilweise wurden ihre Besitztümer zwangsenteignet, und viele Tausende leben im Exil in Mexiko und den USA. In Mexiko werden sie in einem diktatorischen Staat von Großgrundbesitzern ausgebeutet. Dennoch wird das Sammeln und Publizieren von Märchen der M. von offizieller Seite als harmlos betrachtet und oft sogar finanziell unterstützt. Die M.gruppen in Guatemala und Mexiko geben inzwischen ihr Erzählgut selbst heraus[20]. M.-Flüchtlinge in Los Angeles haben jüngst ihre Volksmärchen in dreisprachiger Fassung (Q'anjob'al-M., span., engl.) veröffentlicht[21].

[1] allg. Lit. cf. Dieseldorff, E. P.: Kunst und Religion der M.völker 1–3. B. 1926–33; Petera, V./Bruce, R. D.: The Last Lords of Palenque. Berk. 1982; Morley, S. G.: The Ancient M. Stanford, Calif. 1983; Schele, L./Freidel, D.: A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient M. N. Y. 1990; Eggebrecht, E. und A.: Die Welt der M. Ausstellungskatalog Mainz 1992; Tedlock, B.: Time and the Highland M. Albuquerque 1992. – [2] Barrera Vázquez, A./Rendón, S.: El libro de los Chilam Balam. Mexiko 1974. – [3] Recinos, A.: Crónicas indígenas de Guatemala. Guatemala 1984; id.: Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán. Guatemala 1980. – [4] Schultze Jena, L.: Popol Vuh. Stg. 1944; Carmack, R. M./Morales Santos, F.: Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh. Guatemala 1983. – [5] z. B. Peñalosa, F.: Tales and Legends of the Q'anjob'al-M. Palos Verdes 1995, 143 sq. – [6] Acuña, R.: Introducción al estudio del Rabinal Achi. Mexiko 1975. – [7] Krickeberg, W.: Märchen der Azteken, M. und Muisca. MdW 1928. – [8] allg. Lit. zur Erzählforschung: Paredes, A.: Folktales of Mexico. Chic./L. 1970, lvii–lxxxiii, bes. lxxii; Pino Saavedra, Y.: Los cuentos populares españoles entre los indígenas de Guatemala y Honduras. In: Tradiciones de Guatemala 7 (1977) 3–17; Ligorred Perramón, F.: Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos. Mexiko 1990; Peñalosa, F.: Cuentos populares indígenas acatecos de Guatemala. In: Folklore americano 49 (1990) 133–209; id.: El cuento popular, patrimonio del pueblo maya. ibid. 52 (1991) 39–92. – [9] Shaw, M.: Según nuestros antepasados. Guatemala 1972; Smailus, O.: Textos mayas de Belice y Quintana Roo. Berk. 1975; Laughlin, R. M.: Of Cabbages and Kings. Wash. 1977; id.: Of Shoes and Ships and Sealing Wax. Wash. 1980; Burns, A.: An Epoch of Miracles. Austin 1983; Dzul Poot, D.: Cuentos mayas. Mérida 1985; Boremanse, D.: Contes et mythologie des Indiens lacandons. P. 1986; Andrade, M. J./Máas Colli, H.: Cuentos mayas yucatecos. Mérida 1990; Peñalosa (wie not. 5). – [10] Sam Colop, E. S.: M. Poetics. Buffalo 1994. –
[11] Tax, S.: Folk Tales in Chichicastenango. In: JAFL 62 (1949) 125–135. – [12] Radin, P.: The Nature and Problems of Mexican Indian Mythology. ibid. 57 (1944) 26–36; Foster, G. M.: Some Characteristics of Mexican Indian Folklore. ibid. 58 (1945) 225–235. – [13] Peñalosa, F.: El cuento popular maya. Hacia un indice. Versión preliminar. Palos Verdes [ca 1992]; id.: The Mayan Folktale. Palos Verdes 1995. – [14] Hansen; Robe. – [15] cf. Wilbert, J./Simoneau, K.: Folk Literature of South American Indians. General Index. L. A. 1992, 581; Mondloch, J.: Basic Quiché Grammar. Albany 1978, 192–203. – [16] Peñalosa, F.: The Merchant and His Wife. In: Latin American Literatures J. 6 (1990) 97–129. – [17] Peñalosa (wie not. 5) 42–53. – [18] Say, P. M.: Cuentos. L. A. 1992. – [19] Colby, N.: Ethnic Relations in the Highlands of Chiapas. Santa Fe 1966, 41 sq. – [20] cf. Sexton, J. D.: Mayan Folktales. Folklore from Lake Atitlán, Guatemala. N. Y. 1992. –
[21] Juan, J.: Cuentos antiguos de animales y gente. L. A. 1993.

Palos Verdes Fernando Peñalosa

Mazedonier, slav. sprechende Bewohner im Kerngebiet der Balkanhalbinsel im Unterschied zu den Makedonen, einem nordwestgriech. Stamm, der unter Philipp II. (359–336 a. Chr. n.) und → Alexander d. Gr. (336–323 a. Chr. n.) zur Weltmacht aufstieg. 148 a. Chr. n. wurde Mazedonien größtenteils röm. Provinz und bes. im Norden latinisiert. Nach Goteneinfällen im 4. und 5. Jh. begann im 6. Jh. die slav. Einwanderungswelle, und die griech. Bevölkerung wurde in die Städte

zurückgedrängt. Im 9. Jh. gehörte Mazedonien zum bulg. Reich und war in den folgenden Jh.en wechselseitig in Besitz von Bulgarien und Byzanz, Anfang des 14. Jh.s des serb. Reiches. Von 1371 bis zum 1. Balkankrieg (1912) war Mazedonien Teil des Osman. Reiches und wurde 1913 zwischen Bulgarien, Serbien, Griechenland und Albanien aufgeteilt. 1945 wurde die Sozialistische Republik Mazedonien als Teil Jugoslawiens gegründet. Seit 1991 bildet sie einen eigenen Staat. Gegenstand dieses Artikels sind die Erzähltraditionen der M. und der Minderheiten der Republik Mazedonien.

In der Republik Mazedonien bilden die M. zwei Drittel der Bevölkerung (ca 2 170 000 Einwohner; Stand 1991), der übrige Teil setzt sich aus ethnischen Minderheiten zusammen: Albanern, Türken, Serben, Wlachen, Roma und anderen kleineren Gruppen. Als Folge der Aufteilung Mazedoniens gibt es z. T. zahlenmäßig beträchtliche mazedon. Minderheiten in Bulgarien, Serbien, Griechenland und Albanien sowie auch in Übersee und Westeuropa. Vermutlich lebt über eine halbe Million M. außerhalb der Republik Mazedonien. Die wechselvolle Geschichte, der Einfluß verschiedener Kulturen, darunter das Zusammentreffen zweier großer Religionen, des orthodoxen Christentums und des Islam, und das Nebeneinander verschiedener Bevölkerungsgruppen hatten eine wesentliche Bedeutung für die Entwicklung der Volksprosa in Mazedonien.

Die erste Aufzeichnung einer mazedon. Volkserzählung stammt von dem russ. Slavisten V. I. Grigorovič, der 1845 im Dorf Ostrovo im Gebiet von Lerin (Arnissa im Gebiet von Florina, heute im griech. Mazedonien) die Erzählung *Car Filip sos sonce činit oblok* (Zar Philipp machte eine Wette mit der Sonne) notierte, die erst über 100 Jahre später publiziert wurde[1]. Die ersten beiden gedr. mazedon. Märchen wurden von den als Volksliedsammlern berühmten Brüdern D. und K. Miladinov im Zagreber Lit.almanach *Biser*[2] veröffentlicht.

Erst in der 2. Hälfte des 19. Jh.s zeigte sich ein volkskundliches Interesse auch an der Volksprosa[3]. Seit den 1850er Jahren sammelte S. → Verkovič in Mazedonien u. a. zahlreiche Volkserzählungen, die jedoch erst seit 1932 mit der Veröff. durch P. A. Lavrov und J. → Polívka gedruckt vorliegen[4]. Diese Publ. enthält 133 Texte und umfangreiche komparatistische Kommentare Polívkas. Vermutlich durch die Brüder Miladinov und durch Verkovič beeinflußt, sammelte K. → Šapkarev u. a. Volkserzählungen und gab seinen ersten Märchenband 1885 in Plovdiv (Bulgarien) heraus[5]. 1891–94 folgte die Sofioter Ausg. seiner gesammelten Materialien in acht Bänden, in denen 292 Märchen enthalten sind, darunter auch die Texte des Plovdiver Bandes; der größte Teil der Märchen stammt aus dem südwestl. Teil Mazedoniens[6]. Für die Publ. mazedon. Volksprosa war die 1889 gegründete bulg. Reihe SbNU, die bis heute in Sofia herausgegeben wird, von großer Bedeutung. In den ersten 17 Bänden dieser Reihe wurde ein Teil der von M. → Cepenkov gesammelten Märchen veröffentlicht[7]. Cepenkov war durch D. Miladinov und Šapkarev zum Sammeln von Volkserzählungen angeregt worden; sein Leben (geb. 1829 in Prilep, gest. 1920 in Sofia) und Werk spiegeln in bes. Maß die Geschichte der mazedon. Folkloristik des 19. Jh.s wider. Ende des 19. Jhs. und Anfang des 20. Jh.s wurden im SbNU mazedon. Märchen auch anderer Sammler, wie S. Ivanov, E. Sprostranov oder G. L'žev, veröffentlicht.

In der Zwischenkriegszeit nahmen die beiden Slgen des frz. Slavisten A. Mazon einen wichtigen Platz ein: Die erste Ausg. von 1923 enthält 41 Märchen aus der Umgebung von Lerin (Florina)[8], die zweite von 1936 62 Märchen aus alban. Gebiet[9]. Die Märchen sind im Dialekt mit frz. Übers. wiedergegeben und mit Kommentaren versehen. In den 30er Jahren gaben auch andere Sammler wie die Serben V. Radovanović[10] und D. Tešović[11] und der poln. Slavist M. Małecki[12] mazedon. Volksmärchen heraus. Bis zum 2. Weltkrieg wurde die mazedon. Volksprosa als Bestandteil der bulg. bzw. der serb. Kultur angesehen; so erfaßt z. B. der bulg. Typenkatalog auch die bis 1945 in Mazedonien aufgezeichneten Texte[13].

Nach der Gründung der mazedon. Republik wurde das Inst. za folklor „Marko Cepenkov" in Skopje gegründet und 1976 der Univ. in Skopje angegliedert; seit 1968 erscheint sein Publ.sorgan *Makedonski folklor*. Als wesentliche Aufgaben wurden zunächst das Sammeln heutiger Folklore sowie die erneute Herausgabe zuvor in Bulgarien oder Serbien gedr. Materialien und die Veröff. noch nicht publi-

zierter hs. Nachlässe der Sammler des 19. Jh.s gesehen, nun jedoch unter dem Gesichtspunkt, daß sie kulturelle Traditionen der M. darstellen. So erschienen von Cepenkov gesammelte Volkserzählungen in zwei Ausg.n, die K. Penušliski 1958/59 und 1989 herausgab[14]. Als wichtigstes Vorhaben galt die Veröff. der gesamten von Cepenkov gesammelten Materialien: 1972 kam unter der Leitung von Penušliski, B. Ristovski und T. Sazdov eine zehnbändige Ausg. heraus, die in t. 2–7 Volkserzählungen enthält[15]. Die von Verkovič gesammelte Volksprosa wurde zum einen 1977 von Sazdov und zum anderen 1985 von Penušliski neu herausgegeben[16]. 1976 besorgte Sazdov den Neudruck der von Šapkarev gesammelten Volkserzählungen[17].

Seit den 70er Jahren erscheinen Ausg.n mit in der Gegenwart gesammelter mazedon. Volksprosa, darunter Tier- und Zaubermärchen, sowie mit Volksglaubensvorstellungen verbundene Überlieferungen[18]. In der letzten Zeit richtet die mazedon. Folkloristik ihre Aufmerksamkeit auch auf die Erzählüberlieferung der M., die in anderen Kontinenten leben, insbesondere in Kanada[19], sowie auf die Folklore der in die Türkei ausgewanderten M.[20]

Außer den Studien Polívkas[21] wurde vor dem 2. Weltkrieg kaum eine andere Arbeit ausschließlich den mazedon. Volksmärchen gewidmet. Eine allg. Charakteristik der mazedon. Prosafolklore geben die Arbeiten Penuš-liskis[22] und Sazdovs[23]. Es folgen monogr. Unters.en T. Vražinovskis über soziale Bezüge in Märchen[24], hist.[25] und mythische[26] Überlieferungen sowie Forschungen von A. Popvasileva zur Wechselbeziehung zwischen den Märchen der M. und denen anderer Nationalitäten in Mazedonien[27]. Den Schwänken der in Mazedonien lebenden Türken galt die Diss. S. Pilič-kovas[28], und die Folklore der Wlachen in Mazedonien erforschte K. Anovska[29]. Zur Volksprosa der Albaner und der Roma liegen kaum Forschungsergebnisse vor[30].

Mazedon. Märchen sind in jüngerer Zeit auch Unters.sobjekt ausländ. Folkloristen, wie z. B. die Studien K. Wrocławskis zeigen, der sich bes. mit den Trägern der mazedon. Volkserzählungen beschäftigte[31]. Ein internat. Interesse dokumentiert auch die steigende Zahl von Übers.en mazedon. Märchen, die u. a. in dt., engl., poln., griech. oder rumän. Ausg.n erschienen[32].

[1] Polenaković, H.: Makedonske narodne pesme u Vrazovoj zaostavštini (Mazedon. Volkslieder im Vrazschen Nachlaß). In: Graña za povijest književnosti hrvatske 21 (1951) 263–284, hier 281. – [2] Biser (1863) 67 sq. – [3] cf. BP 5, 117 sq. – [4] Lavrov, P. A./Polívka, J. (edd.): Lidové povídky jihomakedonské. Z rukopisů St. Verkovičových (Volkserzählungen aus Südmazedonien. Aus der Hs. S. Verkovičs). Prag 1932; cf. Popvasileva, A.: Tipološko podreduvanje na prikaznite od zbornikot na Lavrov-Polivka (Typol. Ordnung der Märchen aus dem Sammelband von Lavrov-Polívka). Skopje 1983. – [5] Šapkarev, K. A.: Sbornik ot narodni starini. 3: Bŭlgarski narodni prikaski i verovanija (Slg von Volksaltertümern. 3: Bulg. Volksmärchen und -glaubensvorstellungen). Plovdiv 1885. – [6] id.: Sbornik ot bŭlgarski narodni umotvorenija (Slg bulg. Volksschaffens) 2, 1, 8–9. Sofia 1892–94; cf. Polívka, J.: Beležki kŭm prikazkite na Šapkarevija „Sbornik ot bŭlgarski narodni umotvorenija" (Notizen zu den Märchen in Šapkarevs „Sbornik ot bŭlgarski narodni umotvorenija"). In: SbNU 18 (1901) 605–640. – [7] cf. Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni umotvorbi (Mazedon. Volksschöpfungen) 1–10. ed. K. Penušliski/B. Ristovski/T. Sazdov. Skopje 1972, hier t. 10, 407 (Qu.nangaben). – [8] Mazon, A.: Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. P. 1923. – [9] id.: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. P. 1936. – [10] Radovanović, V.: Marijovci u pesmi, priči i šali (Die Leute aus Mariovo in Liedern, Erzählungen und Witzen). Skopje 1932. – [11] Tešovič, D.: Iz carskich krajeva (Aus dem Reich der Zaren). Belgrad 1933. – [12] Małecki, M.: Dwie gwary macedońskie (Suche i Wysoka w Soluńskiem) (Zwei mazedon. Dialekte [Suche und Wysoka im Gebiet von Thessaloniki]) 1–2. Krakau 1934/36; id.: Teksty gwarowe z Bogdańska (pd-wschodnia Macedonja) (Dialekttexte aus dem Gebiet von Bogdan [südöstl. Mazedonien]). In: Lud słowiański 3 (1934) A120–A131; id.: Tekst gwarowy z Kosturskiego (Macedonja) (Dialekttext aus Kastoria [Mazedonien]. ibid., A323–A325. – [13] BFP; cf. die dt. Übers. Daskalova, L. u. a.: Typenverz. der bulg. Volksmärchen. ed. K. Roth (FFC 257). Hels. 1995, 8 (not. 12). – [14] Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni prikazni (Mazedon. Volksmärchen) 1–3. ed. K. Pinušliski. Skopje 1958/59/59; Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni prikazni (Mazedon. Volksmärchen) 1–5. ed. K. Penušliski. Skopje 1989. – [15] Cepenkov (wie not. 7). – [16] Verkovik, S. I.: Južnomakedonski narodni prikazni (Südmazedon. Volksmärchen) 1–2. ed. T. Sazdov. Skopje 1977; Verković, S. I.: Makedonski narodni umotvorbi. 4: Južnomakedonski narodni prikazni (Mazedon. Volksschöpfungen. 4: Südmazedon. Volksmärchen). ed. K. Penušliski. Skopje 1985. – [17] Šapkarev, K.: Izbrani dela. 5: Pri-

kazni (Ausgewählte Werke. 5: Märchen). ed. T. Sazdov. Skopje 1976. – [18] Vražinovski, T.: Makedonski narodni prikazni za životni (Mazedon. Volksmärchen von Tieren). Skopje 1977; id.: Makedonski narodni volšebni prikazni (Mazedon. Zaubermärchen). Skopje 1986; id.: Makedonski narodni predanija (Mazedon. Volksüberlieferungen). Skopje 1986; id. (in Zusammenarbeit mit L. Spirovska): Vampirite vo makedonskite predanija i veruvanja (Vampire in mazedon. Volksüberlieferungen und -glaubensvorstellungen). Skopje 1988. – [19] id.: Narodni prikazni na Makedoncite iselenici vo Kanada (Volksmärchen der nach Kanada ausgewanderten M.). Skopje 1990; id.: Makedonski narodni prikazni od bregot na Prespanskoto Ezero raskažani od Slave Jankulovski (Mazedon. Volksmärchen vom Ufer des Prespa-Sees, erzählt von Slave Jankulovski). Toronto 1990; id.: Makedonskata narodna proza vo Toronto. Makedonskoto iseleništvo vo Kanada (Mazedon. Volksprosa in Toronto. Mazedon. Emigration nach Kanada). Skopje 1992; Popvasileva, A.: Etničkiot identitet i narodnata proza na Makedoncite vo Kanada (Die ethnische Identität und die Volksprosa der M. in Kanada). Skopje 1992. – [20] Piličkova, S.: Narodnite prikazni na iselenicite od Republika Makedonija vo Republika Turcija (Die Volksmärchen der Auswanderer aus der Republik Mazedonien in die Republik Türkei). Skopje 1992. – [21] Lavrov/Polívka (wie not. 4); Polívka (wie not. 6). – [22] Penušliski, K.: Za narodnite prikazni (Über die Volksmärchen). Skopje 1964, 5–16; v. die Beitr.e in id. (ed.): Makedonski folklor (Mazedon. Folklore). Skopje 1981. – [23] Sazdov, T.: Pregled na makedonskata narodna proza (Überblick über die mazedon. Volksprosa). Skopje 1970. – [24] Vražinovski, T.: Socijalno-klasnite odnosi vo makedonskite narodni prikazni (Beziehungen zwischen den sozialen Klassen in den mazedon. Volksmärchen). Skopje 1982. – [25] id.: Makedonski istoriski predanija (Mazedon. hist. Sagen). Skopje 1992. – [26] Vražinovski, T./Vroclavski, K. [Wrocławski, K.]: Mitski predanija (Mythische Überlieferungen). Skopje 1993. – [27] Popvasileva, A.: Dvojazično raskažuvanje na narodni prikazni (vlaško-makedonski i makedonsko-vlaški) (Zweisprachiges Erzählen von Volksmärchen [wlach.-mazedon. und mazedon.-wlach.]). Skopje 1988. – [28] Piličkova, S.: Osnovni tipovi anegdoti kaj Turcite od Republika Makedonija (so poseben osvrt na sovremenite zapisi) (Grundtypen von Anekdoten bei den Türken aus der Republik Mazedonien [mit bes. Berücksichtigung der zeitgenössischen Aufzeichnungen]). Diss. Skopje 1991; ead.: Nasradin Odža i Itar Pejo – duchovni bliznaci (Hodscha Nasreddin und Schlauer Peter – geistige Zwillinge). Skopje 1996. – [29] Anovska, K.: Socijalnata pripadnost na narodnite raskažuvači Vlasi (Die soziale Zugehörigkeit der Volkserzähler der Wlachen). Skopje 1995. – [30] Vražinovski, T.: Nastanuvanjeto i potekloto na Romite i nivnite karakteristični osobini odrazeni vo predanijata i legendite (Die Ansiedlung und Herkunft der Roma und ihre charakteristischen Eigenheiten, gespiegelt in den Sagen und Legenden). In: Sovremenost (1982) 77–89. – [31] Vroclavski, K.: Makedonskiot naroden raskažuvač Dimo Stenkoski (Der mazedon. Volkserzähler Dimo Stenkoski) 1–2. Skopje 1979/84; cf. auch Vražinovski/Vroclavski (wie not. 26). – [32] z. B. Martin, G. S.: Mazedon. Märchen und Fabeln. Wiesbaden [1956]; Eschker, W.: Mazedon. Volksmärchen. MdW 1972; Holton, M.: The Big Horse and Other Stories of Modern Macedonia. Columbia, Miss. 1974; Vražinowski, T./Wrocławski, K.: Samoviły i pasterze (Samovilen und Hirten). W. 1981.

Skopje Tanas Vražinovski

Mechanismus → Stil, → Struktur

Medea, → Zauberin der griech. Sage, Enkelin des Sonnengottes Helios, Tochter des Königs Aietes von Aia in Kolchis, des Bruders der → Circe[1]. Die Mutter war nach der ältesten Überlieferung (Hesiod, *Theogonie*, 958–962) Idyia (die Wissende), nach anderen die Zaubergöttin Hekate selbst[2]. Die reichhaltige Überlieferung läßt sich auf zwei ursprünglich unabhängige Sagenstränge (thessal. und korinth. M.sage) zurückführen, wobei der thessal. an Märchenmotiven wesentlich reicher ist und insbesondere M. als Zauberin darstellt[3]. Deren magische Fähigkeiten beruhen wesentlich auf ihrem Wissen (ihr Name bedeutet Ratgeberin), vor allem im Bereich der Kräuterkunde (cf. das Beiwort polypharmakos)[4], sowie auf dem ihr durch die Abstammung von Helios eigenen bösen Blick[5]; Macht über Mond, Gestirne oder Flüsse dagegen läßt sich M. trotz entsprechender Behauptung einiger Quellen nicht zuschreiben[6].

Was die thessal. M.sage angeht, so spricht alles dafür, daß M. von Anfang an Bestandteil der bereits für vorhomerische Zeit (cf. Homer, *Odyssee* 12, 69–72) nachweisbaren thessal. → Argonautensage war, zumal Thessalien in der Antike als Ursprungsland der Zauberei galt. Die Hauptzüge der Sage scheinen über Jh.e gleichgeblieben zu sein. Die wichtigsten Quellen sind die *Theogonie* (um 700 a. Chr. n.) des → Hesiod, die *4. Pythische Ode* (462 a. Chr. n.) des Pindar und die *Argonautika* (1. Hälfte 3. Jh. a. Chr. n.) des Apollonios Rhodios:

Die kolch. Königstochter M. verliebt sich in den thessal. Prinzen → Jason, der das Goldene Vlies ihres

Vaters erbeuten will. Aus einer aus dem Blut des → Prometheus entstandenen Pflanze (→ Mandragora)[7] stellt sie eine Zaubersalbe (→ Salbe, salben) her, die Jason → unverwundbar macht, und gibt ihm notwendige Ratschläge, so daß er die von Aietes für die Herausgabe des Goldenen Vlieses geforderten → Aufgaben erfüllen kann. Dann schläfert sie mit Hilfe von Drogen und Hypnose den → Drachen ein, der das Vlies bewacht, und flieht mit Jason aus Kolchis. Unterwegs zerstückelt (→ Zerstückelung) sie ihren Bruder Apsyrtos, um Aietes an der Verfolgung zu hindern (cf. → Magische Flucht), und behext den Erzriesen Talos[8] mit dem bösen Blick. Im thessal. Jolkos wird M. zum Werkzeug der Rache an Jasons bösem Onkel Pelias: Durch Zerstückeln, Aufkochen und magische Reintegration verjüngt (→ Verjüngung) M. einen Widder (nach den *Nostoi*, den Heimkehrerepen, auch Jasons Vater Aison[9]) und überredet die Töchter des Pelias, dieselbe Kur bei ihrem Vater anzuwenden – natürlich ohne Erfolg (cf. → Imitation, fatale). Jason übernimmt die Herrschaft in Jolkos, und das Paar lebt glücklich bis zum natürlichen Tod.

Eine eindeutige Rekonstruktion der korinth. M.sage ist wegen der lückenhaften und stark variierenden Überlieferung nicht mehr möglich, zumal in den Quellen die thessal. mit der korinth. M.sage durch das Zwischenglied einer Flucht Jasons und M.s aus Jolkos nach Korinth wegen des Mordes an Pelias sekundär verknüpft ist. Die völlig andere Natur der korinth. M.sage zeigt sich jedoch darin, daß es sich dabei nicht um ein Seefahrer- und Zaubermärchen handelt, sondern um eine Kultätiologie[10]. In allen Fassungen geht es um einen Kult der Hera Akraia, der mit dem Tod von M.s Kindern zusammenhängt: Diese wurden entweder unabsichtlich von M. selbst getötet (beim Versuch, sie unsterblich zu machen: so bereits Eumelos' *Korinthiaka* [8./7. Jh. a. Chr. n.], cf. Pausanias 2,3,11) oder von den Korinthern ermordet (cf. Scholion zu Euripides, M. 264; Pausanias 2,3,7). Alle früheren Versionen wurden jedoch von der Tragödie M. (431 a. Chr. n.) des Euripides verdrängt, der M. zur → Kindsmörderin aus enttäuschter Liebe machte und damit eine Figur der Weltliteratur schuf, die für alle späteren Bearb.en bestimmend blieb: In seinem Bestreben, den Mythos zu rationalisieren und zu psychologisieren, hat Euripides die märchenhaften Züge M.s stark reduziert (Relikte sind das der → Heraklessage entnommene Motiv des vergifteten Gewandes [Mot. D 1402.5] und M.s Flucht auf dem Drachenwagen) und das Dämonische in das Innere ihrer Seele verlegt[11].

[1] Parry, H.: Thelxis. Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry. Lanham/N. Y./L. 1992, 43–62. – [2] cf. Jacoby, F.: Die Fragmente der griech. Historiker 1. B. 1923, num. 32 F 1, 14. – [3] Lesky, A.: Medeia. In: Pauly/Wissowa 15,1 (1931) 29–64. – [4] Belloni, L.: M. polypharmakos. In: Civiltà classica e cristiana 2 (1981) 117–133. – [5] Teufel, M.: Brauch und Ritus bei Apollonios Rhodios. Tübingen 1939, 82–101. – [6] Lesky (wie not. 3) 51 z. B. beruft sich auf Apollonios Rhodios 3, 533; dort aber prahlt Argos mit den magischen Fähigkeiten seiner Nichte M., die er gewaltig übertreibt. – [7] Clark, R. J.: A Note on M.'s Plant and the Mandrake. In: FL 79 (1968) 227–231. – [8] Dickie, M.: Talos Bewitched. In: Papers of the Leeds Internat. Latin Seminar 6 (1990) 267–296. – [9] Davies, M. (ed.): Epicorum Graecorum Fragmenta. Göttingen 1988, 68 sq. (Fragment 6). – [10] Fritz, K. von: Die Entwicklung der Iason-M.-Sage und die M. des Euripides. In: Antike & Abendland 8 (1959) 33–106. – [11] Lesky, A.: Psychologie bei Euripides. In: Reverdin, O. (ed.): Euripide. Vandœuvres/Genève 1960, 125–150.

Bochum Reinhold Glei

Medien, audiovisuelle. Der Begriff M. bezeichnet in der Kommunikationswissenschaft die technischen Mittel, mit deren Hilfe Aussagen der Massenkommunikation öffentlich an ein disperses Publikum verbreitet werden[1].

In der M.wissenschaft wird allg. zwischen primären, sekundären und tertiären M. unterschieden. Der Mensch ist Primärmedium, er muß z. B. als Märchenerzähler (→ Erzählen, Erzähler), Epen- oder Liedsänger gleichermaßen die Inhalte der Genres und die zugehörige Aufführungspraxis (→ Performanz) beherrschen, um seinen → Zuhörern die Inhalte der → Kommunikation zu vermitteln (→ Vermittlung). Für diese Kommunikationsform hat W. Faulstich den Begriff Menschmedium geprägt[2]. Als Sekundärmedien gelten solche Kommunikationsmittel, die eine Botschaft zum Empfänger transportieren, ohne daß dieser ein Gerät benötigt, um die Bedeutung aufnehmen zu können[3]. Es sind im wesentlichen die sog. Printmedien (→ Bildquellen, -zeugnisse; → Buch; → Comics; → Flugblatt, Flugschrift; → Illustrierte; → Karikatur; → Kolportageliteratur; → Lesestoffe, populäre; → Liedrucke; → Zeitung). Unter einem Tertiärmedium ist ein Gerät zu verstehen, das der

Mensch zum Empfang einer Mitteilung benötigt.

Die Geschichte der Tertiärmedien beginnt mit der elektrischen Telegraphie und umfaßt neben dem → Rundfunk auch diejenigen modernen M., die unter dem Sammelbegriff der Audiovision zusammengefaßt werden. Er ist abgeleitet von lat. audire (hören) und videre (sehen) und dient als Bezeichnung für gleichzeitiges Hören und Sehen mit Hilfe von Geräten und für sämtliche technischen Mittel zur Aufzeichnung und Projektion von Ton und Bild auf eine Wiedergabefläche, z. B. Leinwand oder Bildschirm[4]. Zu den technischen Geräten gehören Film- und Diaprojektoren, Videokameras und -rekorder sowie Bildplattenspieler, zur Audiovision zählen neben den älteren M. → Film und Fernsehen (→ Televison) auch die sog. neuen M. Bildschirmtext, Videotext, elektronische Briefübermittlung (Telex, Fax, e-mail), Kabeltext, Bildfernsprecher, CD-ROM und Internet[5]. Die audiovisuellen M. haben die Möglichkeiten der Dokumentation und Massenkommunikation dramatisch vervielfältigt[6].

Aber die Massenkommunikation ist in der Vergangenheit ebenso wie in der Gegenwart nicht als abgetrennter Bereich der Bedeutungsvermittlung zwischen Kommunikator und Rezipient aufzufassen, sondern stets in ihrer Verflechtung und in Konkurrenz mit der direkten, personalen Kommunikation durch ‚Menschmedien' und der Vermittlung von Botschaften durch Printmedien, die vielfach mit direkter Kommunikation einhergehen (→ Bänkelsang, Kolportageliteratur). Den drei Typen von M. werden in der Forschung drei Phasen der hist. Entwicklung der menschlichen Kommunikation zugeordnet: Die erste Phase (bis ca 1500) wird durch das Vorherrschen der ‚Menschmedien' gekennzeichnet, die zweite Phase (ca 1500 bis ca 1900) durch die Dominanz der Printmedien, in der dritten Phase (ca 1900 bis ca 2000) stehen die elektrischen, später die elektronischen M. im Vordergrund. Für das 21. Jh. wird das weitere Vordringen von sog. Substitutionsmedien (Multimedia) erwartet, die durch die Verbindung von Text, Graphik, Ton, Bild und Animation gekennzeichnet sind und interaktiv genutzt werden[7].

Der für die Erzählforschung wichtigste Bereich der M.forschung ist die M.wirkungsforschung. Sie untersucht z. B. die Reichweite der M. bezüglich sozialer Gruppen und Schichten. Der von den Propagandisten der neuen M. verheißene freie Informationsfluß kommt nämlich durchaus nicht allen Rezipienten gleichmäßig zugute, so daß die neuen Aufgabenfelder die Schereneffekte in der Gesellschaft möglicherweise eher vergrößern als verringern und die Scheidung in Informierte und Uninformierte begünstigen[8].

Ein weiterer Aspekt bei der Erforschung der audiovisuellen M. ist ihr Einfluß auf die Kommunikationsgewohnheiten der Menschen und damit auf das Erzählen. Die neuen audiovisuellen Techniken schaffen neue virtuelle Wirklichkeiten, in denen der Unterschied von Realität und Illusion verschwindet; M.ereignisse liefern dem Erzählen täglich neue Nahrung. Es erweist sich, daß selbst in der totalen M.gesellschaft die mündl. Traditionen keineswegs erloschen sind, ja daß sich durch die M. neue Traditionen des Erzählens herausbilden[9]. In der volkskundlichen Fachliteratur ist auf das Problem des Nacherzählens von Medienereignissen[10] bisher eher selten hingewiesen worden, z. B. von S. → Neumann[11] und A. → Lehmann[12]. Die Intensivierung des → alltäglichen Erzählens durch die Rezeption audiovisueller Kommunikationsinhalte steht jedoch außer Frage und bietet der Erzählforschung vielfach neue, ungenutzte empirische Arbeitsmöglichkeiten. Film und Fernsehen als die wichtigsten audiovisuellen M. besitzen als Kulturvermittler eine wichtige Funktion[13]. Sie wirken auf die alltägliche Kommunikation von Individuen in einer Weise prägend, daß manche Menschen Erzählinhalte in ihr Leben integrieren und das Bewußtsein von der Herkunft aus dem M.bereich verlieren. Der frühere US-Präsident Ronald Reagan z. B. soll über Jahrzehnte hinweg eine angeblich authentische Begebenheit von einem heldenhaften Bomberpiloten aus dem 2. Weltkrieg wiedergegeben haben, von der sich später herausstellte, daß sie aus einem Kinofilm stammte[14].

M.kultur und alltägliche Kommunikation sind unter dem Blickwinkel volkskundlicher Erzählforschung als zwei koexistierende Größen aufzufassen, die sich vielfach überschneiden, durchdringen und befruchten. Es gilt als Konstante der Kommunikationsgeschichte, daß neue M. ältere noch niemals ganz ver-

drängt haben[15]; daher wird es den audiovisuellen M. wohl kaum gelingen, die unabhängig von ihnen existierende, durch interpersonale Kommunikation vonstatten gehende Übermittlung von kollektiven Bewußtseinsinhalten (→ Kollektivität, Kollektivbewußtsein) zu verdrängen. Aber andererseits werden die Einflüsse der Massenkommunikation auf die populäre Kultur immer offensichtlicher. L. → Dégh hat daher nachhaltig für die Einbeziehung der elektronisch produzierten Folklore in die volkskundliche Forschung plädiert: sie erfülle alle Kriterien der Folklore; sie sei gesellschaftlich relevant, basiere auf der Überlieferung und befriedige aktuelle Bedürfnisse[16]. Einen Schritt weiter gehen die beiden nordamerik. Folkloristen J. D. Dorst[17] und B. Kirshenblatt-Gimblett[18], die von der Volkskunde einen Ausbruch aus dem Schema herkömmlicher Fragestellungen und zeitgemäße Methoden für die Analyse der elektronischen Vermittlung von Folklore durch die audiovisuellen M. fordern.

Aus der Sicht der Erzählforschung ist schließlich noch auf zwei weitere wichtige Funktionen der audiovisuellen M. im Bereich der → Bearbeitung und Dokumentation von Märchen und anderen Erzählungen hinzuweisen. Es geht zum einen um den Märchenfilm[19], der trotz aller Kritik, die ihm in der Kinderpädagogik immer wieder zuteil wird[20], in der Lage erscheint, als „neue Variante gegenüber der Tradition des Märchenerzählens“[21] zu fungieren. Zum andern steht in den audiovisuellen M., was ihren dokumentarischen Charakter betrifft, ein Speichermedium zur Verfügung, welches in der Lage ist, Erzählvorgänge im situativen → Kontext unter Einschluß der nonverbalen Kommunikation (→ Gebärde) im bewegten Bild festzuhalten[22]. Von dieser Möglichkeit der filmischen Dokumentation des Märchenerzählens ist in der empirischen Erzählforschung in Europa bisher noch wenig Gebrauch gemacht worden[23], wohingegen in Nordamerika reicheres Filmmaterial veröffentlicht vorliegt[24].

[1] Maletzke, G.: Psychologie der Massenkommunikation. Hbg 1963, 32. – [2] Faulstich, W.: M. und Öffentlichkeiten im MA. 800–1400. Göttingen 1996, 20 und pass. – [3] id. (ed.): Kritische Stichwörter zur M.wiss. Mü. 1979, 230. – [4] Silbermann, A.: Hwb. der Massenkommunikation und M.forschung 1. B. 1982, 20 sq.; Brepohl, K.: Lex. der neuen M. Köln [3]1984, 24. – [5] Schneider, I.: Erzählen im Internet. In: Fabula 37 (1996) 8–27. – [6] Koszyk, K./Pruys, K. H.: Hb. der Massenkommunikation. Mü. u. a. 1981, 209. – [7] Faulstich, W. (ed.): Grundwissen M. Mü. [2]1995, 30–38. – [8] Bausinger, H.: Freier Informationsfluß? Zum gesellschaftlichen Stellenwert der neuen M. Reutlingen 1983, 9. – [9] Fischer, H.: Oralität in der totalen M.gesellschaft. In: Heissig, W. (ed.): Formen und Funktion mündl. Tradition. Opladen 1995, 211–222. – [10] cf. Brednich, R. W.: Nacherzählen. In: Röhrich, L./Lindig, E. (edd.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen 1989, 177–186. – [11] Neumann, S.: Volkserzählung heute. Bemerkungen zu Existenzbedingungen und Daseinsformen der Volksdichtung in der Gegenwart. In: Jb. für Vk. und Kulturgeschichte 23, N. F. 8 (1980) 92–108, hier 99. – [12] Lehmann, A.: Gefangenschaft und Heimkehr. Dt. Kriegsgefangene in der Sowjetunion. Mü. 1986, 106. – [13] Brednich, R. W.: M. als Stifter oraler Kommunikation. In: Faulstich, W.: M. und Kultur. Beitr.e zu einem interdisziplinären Symposium der Univ. Lüneburg. Göttingen 1991, 16–29. – [14] Herdi, F.: ... und Fluggepäck in Rio. Anekdoten, Kuriosa, Witze rund ums Fliegen. Rohrschach 1987, 16. – [15] Lerg, W. B.: Verdrängen oder ergänzen die M. einander? Innovation und Wandel in Kommunikationssystemen. In: Publizistik 26 (1981) 193–201, hier 193. – [16] Dégh, L.: American Folklore and the Mass Media. Bloom./Indianapolis 1994, 1. – [17] Dorst, J. D.: Tags and Burners, Cycles and Networks. Folklore in the Teletronic Age. In: J. of Folklore Research 72 (1990) 179–190. – [18] Kirshenblatt-Gimblett, B.: Ausblick: Die Krise der Folkloristik. In: Bendix, R. (ed.): Amerik. Folkloristik. Eine Einführung. B. 1996, 201–222, hier 221 sq. – [19] Schmitt, C.: Adaptionen klassischer Märchen im Kinder- und Familienfernsehen. Ffm. 1993. – [20] Rogge, J.-U.: Märchen in M. In: Doderer, K. (ed.): Märchen für Kinder von heute. Weinheim 1983, 129–154, hier 134; cf. Jensen, K./Rogge, J.-U. (edd.): Der M.markt für Kinder in der Bundesrepublik. Tübingen 1980. – [21] Bruns, B.: Märchen in M. In: Märchen in visuellen M. (Audiovisuell 9). Ffm. 1993, 113–126, hier 122. – [22] Schlumpf, H.-U.: Von sprechenden Menschen und Talking Heads. In: Ballhaus, E./Engelbrecht, B. (edd.): Der ethnogr. Film. Einführung in Methoden und Praxis. B. 1995, 105–119. – [23] Verz. der wiss. Filme. Teilverz. Ethnologie Europa. Göttingen 1983, 95. – [24] Slack, E. (ed.:): American Folklore Films and Videotapes. A Catalog 2. N. Y./L. 1982, 35 sq. (86 Filmdokumente).

Göttingen Rolf Wilhelm Brednich

Medizin → Heilen, Heiler, Heilmittel

Medne(-Romane), Alma, *Riga 10. 3. 1907, †ebenda 18. 6. 1950, lett. Märchenforscherin. M. studierte in Riga seit 1931 balt. Philologie und schloß 1939 mit dem Magistergrad ab. 1925–50 war M. im Latviešu folkloras krātuve (Lett. Folklorearchiv; → Letten) in Riga tätig, ab 1948 außerdem als Lektorin der Lett. Staatsuniversität. In ihrer (nicht verteidigten) Diss.[1] hat sie Märchen, Schwänke, Witze und andere Gattungen analysiert, in denen der Held den Gegenspieler mit Hilfe seiner Klugheit besiegt; die Texte sind – zeitgebunden – entsprechend den vermeintlichen hist. Epochen (vom Vor-Feudalismus bis zum Sozialismus) geordnet[2].

Seit 1927 beschäftigte sich M. mit der Katalogisierung lett. Volkserzählungen. Ihr Tiermärchenkatalog (1940)[3] erfaßt 3614 Beispiele dieses Genres (einschließlich 687 gedr. Fassungen aus Sammlungen, z. B. A. → Lerchis-Puskaitis, P. → Šmits, und Schulbüchern); er ist nach den Anordnungsprinzipien A. → Aarnes und S. → Thompsons[4] geordnet und enthält Hinweise auf weitere Kataloge. Der Katalog enthält detaillierte Anmerkungen über inhaltliche Unterschiede und Kontaminationen der Var.n (89–144) und einen Motiv-Index lett. Tiermärchen. Er dokumentiert ca 250 lett. Typen, die bei AaTh nicht berücksichtigt oder als singulär ausgewiesen waren.

1948 schloß M. auch den Katalog für lett. Zaubermärchen ab (ca 14000 Texte; mit Vorw.; unveröff.). Fast fertigstellen konnte sie den Katalog der Novellen- und Legendenmärchen sowie den Katalog der Märchen über den dummen Teufel[5]; insgesamt wurden von ihr ca 40 000 Märchen klassifiziert. Später wurde die Typisierung von K. Arājs fortgesetzt, vervollständigt mit neugesammelten Materialien und nach AaTh typisiert, durch die Katalogisierung von Schwänken, Witzen und Formelmärchen erweitert und 1977 veröffentlicht[6].

M. hat zudem ca 7500 Folkloretexte dokumentiert, Sammelexpeditionen (1948, 1949) durchgeführt und war für die Edition von Textsammlungen verantwortlich[7].

[1] M., A.: Gudrība – darba ļaužu cīņas ierocis (Klugheit – Kampfmittel des Werktätigen). Ms. Riga [1946]. – [2] Veröff. in verkürzter Fassung: M.-Romane, A.: Darba tautas cīņa ar apspiedēju latviešu vēstītājā folklorā (Der Kampf des Arbeitervolkes gegen den Unterdrücker in der lett. erzählenden Folklore). In: Folkloras institūta raksti 1 (1950) 47–97 (russ. Zusammenfassung 93–97). – [3] M., A.: Latviešu dzīvnieku pasakas (Lett. Tiermärchen). Riga 1940; Rez. I. Levin in Fabula 3 (1960) 182–185; cf. V. Voigt ibid. 19 (1978) 182–185. – [4] Aarne, A./Thompson, S.: The Types of the Folktale (FFC 74). Hels. 1928. – [5] Vaita, H.: A. M.-Romane. Unveröff. Nekrolog, aufbewahrt im Lett. Folklorearchiv. – [6] Arājs, K./Medne, A.: Latviešu pasaku tipu rādītājs (The Types of the Latvian Folktales). Riga 1977. – [7] [Šmits, P.:] Latviešu folkloras krātuves teikas par Dievu. Izlase (Sagen von Gott, aus der Slg des lett. Folklorearchivs. Ausw.). Riga 1929 (mit Hinweis auf AaTh, Dh., Loorits, BP); M.-Romane, A.: Kungs dabūn pērienu (Der Herr kriegt Prügel [Märchenausw.]). Riga 1950.

Riga Guntis Pakalns

Medusa → Gorgo, Gorgonen

Meer. Das M. erscheint seit alters bes. den Bewohnern des Festlands oft unheimlich und rätselhaft. Mit ihm ist die Vorstellung von unabsehbarer Weite und unergründlicher Tiefe, von Einsamkeit, Verlassenheit und Unausschöpfbarkeit verbunden. In altoriental. Mythen gilt das M. als unersättlich[1] oder als gottfeindliche, die Schöpfung bedrohende Macht (was in Lk. 21,25 noch nachklingt). Origenes und Augustinus setzen das M. mit der teuflischen Welt gleich[2]. Berichte von ma. Pilgerfahrten (→ Wallfahrt, → Kreuzzüge) und frühneuzeitlichen Entdeckungsreisen (→ Reiseberichte) schildern das M. als einen von Gefahren bedrohten Verkehrsweg. In Europa entwickelt sich erst in der Zeit der Aufklärung eine positive Bewertung des M.es, und seit dem 19. Jh. wird der M.eszauber – vorrangig in der Heimatliteratur der Küstenländer – vielfältig zum Ausdruck gebracht. Den Romantikern bedeutet das M.esufer ein bevorzugter Ort menschlicher Selbsterkenntnis. Allg. symbolisiert das M.esmotiv in der neueren Dichtung den Grund der Welt oder die All-Einheit des Lebens, versinnbildlicht Tod oder Eros, steht sowohl für dynamisches Lebensgefühl als auch für die Ungeborgenheit des Daseins[3]. So erscheint das M. seit dem späten 18. Jh. als eine kulturell bes. aufgeladene Projektionsfläche, als ein „scheinbar zeitloses Objekt von Sehnsucht, das gleichzeitig

immer wieder Sehnsüchte weckt"[4]. Auch intellektuell fasziniert das M.: Es führt zur Entdekkung des Horizonts[5] oder zum Verständnis der Küste als Rand der Zivilisation[6].

In vielen → Schöpfungsmythen nehmen Erzählungen von der Entstehung des Urmeeres und von dessen Bedeutung bei der Entstehung der Welt einen wichtigen Platz ein (cf. Mot. F 735). Nach alter semit. Vorstellung kann man die Schöpfung als Kampf gegen das Urmeer verstehen, während nach dem Glauben Israels Gott der Schöpfer auch des M.es ist (Gen. 1,9 sq.), das seinem Willen gehorcht (Ex. 14; Ps. 104,6–9, Ps. 77,17); in der neuen Schöpfung wird es kein M. mehr geben (Apk. 21,1)[7]. Nach der *Snorra Edda* (→ *Edda)* schufen Bors Söhne das M. aus dem Blut des getöteten Urriesen Ymir (Boberg A 1012.13.1); auch bei Finnen, Esten und Ozeaniern ist das M. aus Blut hervorgegangen (→ Blut, Kap. 6). Im weitverbreiteten sog. Erdtauchermythos holt ein Tier vom Grund des M.es ein Stückchen Erde herauf, das sich dann auf dem Rücken dieses Tiers zur ganzen Erde ausdehnt (→ Erde, Kap. 1.4), und in eschatologischen Erzählungen versinkt die Erde manchmal auch wieder im M. (→ Eschatologie, Kap. 4.4).

Nach dem altoriental. Weltbild befinden sich die → Wasser des Urmeeres, das bei der Schöpfung getrennt wurde, als oberes M. über dem Firmament (Ps. 65,10; → Himmel, Kap. 2.3) und als unteres M. unter und am Rande der auf Pfeilern ruhenden Erdscheibe. In Form von → Regen und Grundwasser ermöglichen die Wasser das Leben auf der Erde, können aber auch – z. B. in der → Sintflut – zerstörerisch wirken, wenn die Himmelsschleusen und die ‚Brunnen der Tiefe' geöffnet werden (Gen. 7,11). Die mythische Fahrt ins Totenreich führt häufig über das M. als ‚Wasser des Todes' (cf. → Jenseitswanderungen, → Gilgamesch, → *Beowulf*, *Vǫlsungasaga*)[8]. In den M.esvorstellungen der Griechen, wie sie sich in deren M.esgottheiten – Poseidon, Amphitrite, Tritonen – spiegeln, überwiegen Furcht und Abscheu[9]. Die *Snorra Edda* kennt dagegen im M. lebende Elfen und das eher schwankhafte Motiv, wie → Thor ein Horn nicht austrinken kann, das mit dem M. verbunden ist (Mot. H 1142.2).

Die christl. Allegorie vom ‚M. der Welt', auf dem das Schiff der Kirche segelt, speist sich aus zwei Quellenbereichen: dem in antiker Rhetorik, Dichtung und Naturmythologie und auch in Bibel und Kirchenväterschriften begegnenden ‚bitteren M.' als Symbol für die Bitterkeit des Erdenlebens und dem ‚bösen M.' der hellenist. Antike und des alten Christentums, das als Sitz der dunklen, dämonischen Mächte teuflische Gefahren birgt (Heidentum, Häresien, Versuchungen)[10].

In Märchen erscheint das M. als → Grenze und → Jenseitsbezirk (cf. → Insel). Es ist das Reich des M.eskönigs oder des Fischkönigs (AaTh 537: → *Etana*[11]; cf. auch das lesg. Märchen vom M.mädchen, eine Kontamination von AaTh 551: → *Wasser des Lebens* und AaTh 881 A: cf. → Frau in Männerkleidung[12]); man muß es bei einer Jenseitswanderung überqueren. Auf das M. bezieht sich eine Rätselfrage im Schwankmärchen AaTh 922: → *Kaiser und Abt* („Wieviel Tropfen hat das M.?"; „Wie tief ist das M.?") oder eine unmögliche → Aufgabe in einer dän. Var. von AaTh 875: *Die kluge* → *Bauerntochter* (das M. austrinken)[13]. Das scheinbar Unmögliche äußert sich in der Redensart ‚das M. ausschöpfen wollen'[14] (cf. auch → Augustinus und das Knäblein). In AaTh 555: → *Fischer und seine Frau* spiegelt sich in der ausmalenden Schilderung des M.es die Dramatik des Geschehens. Tiefenpsychol. kann man das M. oder das Wasser, unter dessen Oberfläche Versunkenes ruht und das ungeahnte Tiefen birgt, als ein Symbol des → Unbewußten verstehen, in dem zugleich auch die schöpferische Kraft der Seele liegt, der Schatz, dem der Held nachjagt[15].

In bes. Maße sind mit dem zu gefahrvollen Abenteuerreisen herausfordernden M. sagenhafte Erzählstoffe verbunden, die freilich oft in zwei unterschiedlichen Ausprägungen nebeneinander stehen: zum einen als ernsthaftgeglaubte und zum anderen als heiter-parodistische Geschichten[16]. Die bekanntesten, häufig schon antiken und im Überlieferungsprozeß relativ wenig variierten Motive finden sich in → Homers *Odyssee*, → *Sindbad der Seefahrer*, → *Brandans Seefahrt* und den ma. Epen von → *Herzog Ernst*, *Reinfrid von Braunschweig* (→ Löwentreue) oder → *Kudrun*[17]:

(1) Im zähflüssigen Lebermeer (cf. Mot. F 711.2) bleiben die Schiffe stecken. Die Nachricht des Griechen Pytheas von Massilia, der in die Nordsee gelangte, kehrt bei verschiedenen röm. Schriftstellern,

in *Brandans Seefahrt* und bei dt. Dichtern des MA.s wieder. Vereinzelt ist das Rote M. damit gemeint. Die Matrosen des Kolumbus hielten die von Massen grünen Tangs durchsetzte Sargassosee für das Lebermeer, und noch Palästinareisende des 15. und 16. Jh.s fürchteten, ins ‚gelübberte' M. verschlagen zu werden[18].

(2) Der → Magnetberg, der öfter inmitten oder am Rand des Lebermeers liegt, zieht beim Näherkommen eines Schiffes alle Nägel aus dessen Planken, so daß es auseinanderfällt.

(3) Der Malstrom zieht als Wasserstrudel die Schiffe in seinen Schlund. Homers → Odysseus erlebt das Strudelwesen Charybdis (→ Skylla und Charybdis). Adam von Bremen schildert in seiner *Gesta Hammaburgensis* (Ende 11. Jh.) die Gewalt des M.esstroms an der norw. Westküste. Dieser Strom ist öfter auf Seekarten des 16.–19. Jh.s, manchmal als Höllenschlund, dargestellt[19].

(4) Ein anderes M.esungeheuer der *Odyssee*, das den Seeleuten gefährlich wird, ist die sechsköpfige Skylla. Auch die Bibel berichtet von einem Seewesen mit mehreren Köpfen, dem → Leviathan, der sich zusammen mit der Urflut gegen Gott auflehnt (Ps. 74,13 sq.). Bes. seit dem 15. Jh. gibt es zahlreiche Ber.e von M.esuntieren, z. B. von Kraken oder Seeschlangen[20].

(5) Zur Erzählung vom Riesenfisch, der oft als → Wal beschrieben wird, gehören bes. zwei Erzählkomplexe[21]: Der eine handelt von einem Tier, das einen Menschen verschlingt – nach dem A. T. (Jon. 2,1 und 2,11) verbringt der flüchtige Prophet → Jonas drei Tage im Bauch eines Fischs; der andere von einem über die Wasseroberfläche herausragenden Tier, das Seeleute für eine bewaldete Insel halten, auf der sie landen und Feuer machen, worauf der Fisch (Schildkröte) dann in die Tiefe abtaucht.

(6) Eine vielschichtige, in unzähligen Bilddarstellungen umgesetzte Überlieferung berichtet von verschiedenen, häufig weiblichen und fischschwänzigen M.- und → Wassergeistern (cf. → Fabelwesen, → Monstrum)[22]. Konrad von → Megenberg widmet in seinem *Buch der Natur* (1350) den sog. M.wundern ein eigenes Kap. mit 20 verschiedenen Arten, darunter ‚merhund, mertracken, mermünch, merweiben (Sirene), merjuncfrawen'[23]. Die Nachrichten von M.wundern häufen sich im 16. Jh. Z. B. wird in Job → Fincels *Wunderzeichen* (1556–62) ein 1496 im Tiber gefundenes Tier beschrieben, das durch → Luther und → Melanchthon zum Prototyp für eine polemisch-symbolisierende Ausdeutung von Wunderzeichen (→ Prodigien) gegen das Papsttum wurde[24]. Für Luther sind M.wunder Teufel, für → Paracelsus Mißgeburten oder monstra von ‚Wasserleuten'[25]. Ein auf einem Flugblatt von 1620 dargestellter M.mann, der zwischen Dänemark und Norwegen auf ein Kriegsschiff geholt wurde, lobt Gott als Schöpfer solcher Kreaturen und bittet, wieder ins M. gelassen zu werden[26]. Noch unter den Barockpredigern herrscht eine heftige Diskussion darüber, ob es Wassermänner und M.fräulein gibt[27]. Seejungfrauen kündigen Sturm an oder stürzen Schiffe um; andererseits wird ihnen schon im *Alexanderroman* (→ Alexander d. Gr., Kap. 3.4) eine unwiderstehliche Anziehungskraft zugeschrieben (cf. → Sirenen); sie bringen Glück, können Wünsche erfüllen und rächen sich an jenen, die sie verletzen oder betrügen[28]; insgesamt wird von ihnen wohl mehr an Land als unter Seeleuten erzählt[29]. In Erzählungen von Küsten- oder Inselbewohnern, so z. B. in Irland, stellen Seejungfrauen oft die Partnerin der (gestörten) → Mahrtenehe dar[30]. Im Kunstmärchen ist das Seejungfrau-Motiv vielfach verwendet worden (H. C. → Andersen, O. Wilde)[31]. Eine spezielle Glaubensgestalt auf See stellt der → Klabautermann dar, ursprünglich der hilfreiche Geist der auf See gehenden Schiffe, der sich in der 2. Hälfte des 19. Jh.s mancherorts in einen todankündigenden M.esgeist verwandelt hat[32].

(7) Zu den an das M. gebundenen Erzählstoffen gehören auch die zahlreichen Berichte über Geisterschiff-Begegnungen (→ Schiff). Hier sind bes. die Toten- und Teufelsschiff-Geschichten von der durch romantischen Geist geprägten Sage vom → Fliegenden Holländer zu unterscheiden[33].

(8) Allg. sind mit dem M. vielfältige Glaubensvorstellungen verbunden: → Hexen machen das → Wetter, bringen Sturm (→ Wind), treiben das Schiff auf Klippen[34]. Das M. duldet keine Verbrechen; es kann durch ein Menschenopfer besänftigt werden (AaTh 973: → *Mann als Sturmopfer*). Christl. Schutzpatrone der Seefahrt sind der hl. → Nikolaus, der nach der Legende ein Schiff aus Seenot gerettet hat, und der hl. → Erasmus, nach dem die elektrischen Entladungen an den Mastspitzen als Elmsfeuer bezeichnet wurden, die ursprünglich als gutes Vorzeichen, später als Sturmwarnung galten[35].

(9) Erklärungsgeschichten schildern die Entstehung des M.es: Nach frz. Überlieferung ließ Gott z. B. jeden Vogel aus dem Paradies einen Tropfen Wasser holen, oder er stellte das M. aus einem Napf Wasser und drei Salzkörnern her[36]. Der Salzgehalt des M.es wird auch durch die Geschichte von der Wunschmühle erklärt, die man auf einem Schiff Salz mahlen ließ und nicht zum Stillstand bringen konnte, so daß das Schiff unter der Last versank und die Mühle auf dem M.esgrund weitermahlt (AaTh 565: → *Wundermühle*)[37]. In anderen Erzählungen werden die Ursachen für Ebbe und Flut sowie für M.esstürme und Wasserhosen erklärt[38].

(10) Schließlich ist auf eine Reihe hist. Sagen zu verweisen, die von Piraten und Seeräubern erzählen (Klaus Störtebecker, Godeke Michels; → Räuber), von versunkenen Ländern und Städten (Atlantis, Rungholt, Vineta; → Versinken)[39].

Die Verwendung maritimer Themen im Rahmen regionaler Volksliteratur-Überlieferung ist nur ansatzweise untersucht[40]. Zu beachten ist vor allem eine Unterscheidung zwischen Geschichten, die von Bewohnern des Binnenlandes erzählt werden – so wie sie in

den Sagensammlungen des 19./20. Jh.s der Küstengebiete begegnen[41] –, und solchen, die von Bewohnern der Küstengebiete und auf dem M. selbst, also unter Seeleuten, erzählt wurden (→ Seemann, → Seemannsgarn).

[1] Kaiser, O.: Die mythische Bedeutung des M.es in Ägypten, Ugarit und Israel. B. 1959. – [2] Rahner, H.: Symbole der Kirche. Salzburg 1964, 272–303; Schmidtke, D.: Geistliche Seefahrt. In: Beitr.e zur dt. Sprache und Lit. 91 (1969) 357–398, 92 (1970) 115–177. – [3] Schäfer, I.: Das M.motiv in der neueren dt. Dichtung. Diss. (masch.) Bonn 1955; cf. Engert, R.: Das M. als Symbol. B. 1929; Blumenberg, H.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Ffm. 1979. – [4] Rolshoven, J.: Der Blick aufs M. Facetten und Spiegelungen volkskundlicher Affekte. In: ZfVk. 89 (1993) 191–212, hier 191; cf. auch Delumeau, J.: Die Angst der Seefahrer vor dem M. In: Bergmann, K./Ockenfuß, S. (edd.): Neue Horizonte. Reinbek 1984, 51–68. – [5] Oettermann, S.: Die Entdeckung des Horizonts. ibid. 39–50. – [6] Corbin, A.: M.eslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste, 1750–1840. B. 1990. – [7] cf. Lurker, M.: Wb. bibl. Bilder und Symbole. Mü. [2]1978, 205 sq. – [8] cf. Hünnerkopf, R.: M. In: HDA 6 (1934/35) 65–69, hier 69; Radermacher, L.: Das M. und die Toten. In: Anzeiger der Österr. Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Kl. 86 (1949) 307–315. – [9] Pötscher, W.: M.gottheiten. In: Kl. Pauly 3 (1975) 1136 sq. – [10] Rahner (wie not. 2). – [11] Scherf, Märchenlexikon 1, 125–128. – [12] ibid. 2, 864–868. – [13] BP 2, 369. – [14] Röhrich, Redensarten 2, 1018. – [15] von Beit 1, 40. – [16] cf. Schenda, R.: Walfisch-Lore und Walfisch-Lit. In: Laographia 22 (1965) 431–448, hier 448. – [17] cf. Bassett, F. S.: Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times. L. 1885; Sébillot, P.: Légendes, croyances et superstitions de la mer 1–2. P. 1886; Heims, P. G.: Seespuk. Aberglauben, Märchen und Schnurren. Lpz. [2]1888 (Neuausg. ed. F. Brustat-Naval. Stg. 1965); Stammler, W.: Seemanns Brauch und Glaube. In: id. (ed.): Dt. Philologie im Aufriß 3. B. [2]1962, 2901–2972, hier 2940–2954; Hennig, R.: Phantastische M.fahrt. Stg. 1951; Smidt, H.: Seemanns-Sagen und Schiffer-Märchen. B. [2]1849; Köster, A.: Seemärchen und M.espuk. B. 1930. – [18] Stammler (wie not. 17) 2940 sq. – [19] ibid., 2942 sq.; cf. Berckenmeyer, P. L.: Curieuser Antiquarius. Hbg ca [4]1711, 605 (mit Karte und Abb.); Herrmann, P.: Sieben vorbei und acht verweht. Hbg 1952, 413, Abb. 57. – [20] Heims 1965 (wie not. 17) 60–80. – [21] Schenda (wie not. 16); id.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 82–87, 372–377. – [22] Benwell, G./Waugh, A.: Töchter des M.es. Von Nixen, Nereiden, Sirenen und Tritonen. Hbg 1962; Brøndegaard, V. J.: Havfruen. In: Årbog (Handels- og Søfartmuseet på Kronborg) (1967) 7–60 (mit Abb.en, engl. Resümee); Grässe, J. G. T.: Beitr.e zur Lit. und Sage des MA.s. Dresden 1850, 38–44, 94–105. – [23] Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. ed. F. Pfeiffer. (Stg. 1861) Nachdr. Hildesheim 1962, 231–241; cf. Schenda (wie not. 21) 290–295. – [24] Brückner, 349 sq. – [25] Peuckert, W.-E.: Dt. Volksglaube des Spät-MA.s. Stg. 1942, 170–173; cf. Petzoldt, L.: Dt. Volkssagen. Mü. 1970, 219 sq., 431. – [26] Brednich, R. W.: Hist. Bezeugung dämonologischer Sagen im populären Flugblattdruck. In: Röhrich, L. (ed.): Probleme der Sagenforschung. Fbg 1973, 52–62, hier 59–61 (mit Abb.). – [27] Moser-Rath, Predigtmärlein, 48–50. – [28] Panzer, F.: M.geister. In: HDA 6 (1934/35) 71–73. – [29] cf. Wossidlo, R.: Reise, Quartier, in Gottesnaam. ed. P. Beckmann. Rostock [7]1959, 276. – [30] Almqvist, B.: Of Mermaids and Marriages. In: Béaloideas 58 (1990) 1–74. – [31] Priedite, A.: Die Seejungfrau – Folklore im Kunstmärchen. In: Artes populares 16–17 (1995) 640–648. – [32] Gerndt, H.: Fliegender Holländer und Klabautermann. Göttingen 1971, Reg. s. v. Ozeangeist. – [33] ibid.; Amades, J./Tarín, J.: Leyendas y tradiciones marineras. Barcelona 1954, 43–49; Jolicœur, C.: Le Vaisseau fantôme. Québec 1970. – [34] cf. Heine, H.: Reisebilder. 2: Die Nordsee. In: id.: Werke 4. ed. O. Walzel. Lpz. 1915, 102. – [35] Stammler (wie not. 17) 2913 sq.; cf. auch Radermacher, L.: St. Phokas. In: ARw. 7 (1904) 445–452. – [36] HDA 6, 65; Sébillot, P.: Le Folk-Lore de France 2. P. 1905, 6–8. – [37] HDA 6, 65; Feilberg, H. F.: Das M. In: Bächtold, H. (ed.): Volkskundliche Unters.en. Basel 1916, 123–130, hier 123–125. – [38] Heims 1965 (wie not. 17) 14–18. – [39] Stammler (wie not. 17) 2948–2950. – [40] Bošković-Stulli, M.: Der Anteil des M.es bei der Gestaltung der mythischen Sagen an der kroat. Adria-Küste. In: Röhrich (wie not. 26) 86–99; Christiansen, R. T.: Das M. in der norw. Volksüberlieferung. In: Nord. Rundschau 9 (1936/38) 157–170. – [41] cf. Benkert, J. A.: Das M. ist tausend Wunder voll ... B. 1939 (Neuausg. u. d. T. Fluß- und M.essagen. Heidelberg/Mü. 1961); Cowan, E./Davis, K.: Fairy Tales of the Sea. College Station, Tex. 1981; Greenhill, P.: Lots of Stories. Maritime Narratives from the Creighton Collection. Ottawa 1985.

München Helge Gerndt

Meerfrau, Meermann, Meerweibchen → Wassergeister

Megalithkultur → Altersbestimmung des Märchens

Megalomanie → Hybris

Megas, Georgios A., *Mesimbria (heute bulg. Nesebŭr) 13. 8. 1893, †Athen 22. 10. 1976, griech. Volkskundler und Erzählfor-

scher. 1910–13 studierte er Klassische Philologie und Vk. in Athen bei N. G. → Politis, 1927–30 in Leipzig und Berlin. M. war 1920–27 Mitarbeiter am Laographikon Archeion (Volkskundliches Archiv) in Athen und promovierte 1925 in Athen mit einer Arbeit über das Schulterblattorakel[1]. 1936–55 war er als Direktor des Laographikon Archeion tätig (ab 1939 Herausgabe des Jb.s *Epetēris laographikou archeiou* mit reicher Bibliogr.), seit 1947 als außerordentlicher, 1952–61 als ordentlicher Professor für Vk. an der Univ. Athen. 1960–76 war er Präsident der griech. Ges. für Vk., 1952–76 Herausgeber der Zs. *Laographia* und seit 1971 Mitglied der Akad. Athen; 1970 erhielt er den Herder-Preis.

Außer mit Arbeiten[2] zu Hausbau[3], Brauch[4], Lied[5] und Volksschauspiel[6], zur neugriech. Philologie[7] und volkskundlichen Grundlagenforschung (Einführung[8], Methodik der Materialsammlung und Fragebogen[9]) ist M. vor allem als Märchenforscher hervorgetreten.

Als konsequentester Schüler von Politis war er vom Gedanken der → Kontinuität zwischen dem alten Hellas und dem neueren Griechentum beseelt und hat dies in mehreren Monogr.en zu Aspekten der Volkserzählung nachzuweisen versucht (z. B. AaTh 425: → *Amor und Psyche*)[10]. Unermüdlich spornte M. die Sammeltätigkeit an, sowohl für das Laographikon Archeion als auch für das Seminar an der Univ. Athen; ein Großteil der heutigen Bestände der volkskundlichen Archive in Athen geht auf sein Wirken zurück. M. stand in Zusammenarbeit mit dem Dt. Volksliedarchiv in Freiburg, ab 1950 mit der *Internat. volkskundlichen Bibliogr.* und organisierte 1964 den Kongreß der Internat. Society for Folk Narrative Research in Athen[11]. Kurz nach der Veröff. des internat. Typenkatalogs von A. → Aarne (1910) bekam er schon in seinen Studienjahren von Politis den Auftrag, einen entsprechenden Katalog für griech. Märchen zu erstellen[12]; abgesehen von Einzeltypisierungen[13] erschienen bisher auf der Basis des ca 23 000 Var.n umfassenden Zettelkatalogs die Typenkataloge der Tiermärchen (AaTh 1–299)[14] und einiger Zaubermärchen (AaTh 700–749)[15]. M. gab mehrere Märchensammlungen in griech. Sprache sowie dt. und engl. Übers. heraus[16] und verfaßte eine Reihe von Studien zu Märchen- und Sagenthemen[17].

[1] M., G. A.: Biblion ōmoplatoskopias ek kōdikos tēs Ethnikēs Bibliothēkēs Athēnōn (Schulterblattorakel aus einem Kodex der Nationalbibl. Athen). In: Laographia 9 (1926) 3–51. – [2] cf. ibid. 25 (1967) und 26 (1969) = Festgabe G. A. M. (Slg seiner Aufsätze). – [3] cf. bes. ibid. 26 (1969). – [4] M., G. A.: Greek Calendar Customs. Athen 1958 ([2]1963; griech. 1956, 1963, 1975); id.: Il Carnevale in Grecia [1957]. In: Laographia 25 (1967) 557–574; id.: Ethima tēs hēmeras tēs mammēs (Bräuche am Hebammen-Tag) [1952]. ibid., 534–556; id.: Anastenaria kai ethima tēs Tyrinēs Deuteras (Anastenaria und Bräuche des Käse-Montags). ibid. 19 (1960–61) 472–534 und Nachtrag ibid. 20 (1962) 552–557. – [5] id.: Die Ballade von der Arta-Brücke. Saloniki 1976 (griech. in Laographia 27 [1971] 25–212); id.: Die Ballade von der Losgekauften [1932]. In: Laographia 25 (1967) 373–398; id.: La Prise de Constantinople dans la poésie et la tradition populaires grecques [1953]. ibid., 409–417. – [6] id.: Panaratos, jeu de Carême (Amphilochia, Grèce). In: Schmidt, L. (ed.): Le Théâtre populaire européen. P. 1965, 369–379. – [7] z. B. zwei Werke der kret. Renaissancelit.: Hē thysia tou Abraam (Das Opfer Abrahams). Kritische ed. G. A. M. Athen 1943 (verb. Aufl. 1954, 1965); G. Chumnu: Hē Kosmogennēsis (Die Entstehung der Welt). Kritische ed. G. A. M. Athen 1975. – [8] id.: Eisagogē eis tēn Laographian (Einführung in die Vk.). Athen 1961 (masch.). – [9] id.: Zētēmata Hellēnikēs Laographias (Fragen griech. Vk.). In: Epetēris laographikou archeiou 1 (1939) 99–149; 2 (1940) 118–205; 3/4 (1941/42) 77–195; 5/6 (1943/44) 86–144; 5 (1945–49) 3–100 (Separatum Athen 1951, Nachdr. 1975). – [10] u. a. id.: Das Märchen von Amor und Psyche in der griech. Volksüberlieferung (AaTh 425, 428 und 432). Athen 1971; id.: Die Sage von Alkestis [1933]. In: Laographia 25 (1967) 158–191; id.: Die Sage von Danaos und den Danaiden [1933]. ibid., 192–206; id.: Some Oral Greek Parallels to Æsop's Fables [1960]. ibid., 284–297. –
[11] id. (ed.): IV. Internat. Congress for Folk-Narrative Research (1.–6.9.1964). Lectures and Reports. Athen 1966 (= Laographia 22 [1965]). – [12] Dazu id.: Der griech. Märchenraum und der Katalog der griech. Märchenvar.n. In: Laographia 25 (1967) 298–305; Meraklis, M. G.: Der griech. Märchenkatalog von G. A. M. [1982]. In: id.: Studien zum griech. Märchen. ed. W. Puchner. Wien 1992, 223–225. – [13] Laographia 17 (1957–58) 124–178; 19 (1960–61) 260–263; 20 (1962) 409–445; 21 (1963/64) 446–490, 401–506; 28 (1972) 337–352. – [14] id.: To hellēniko paramythi. Analytikos katalogos typōn kai parallagōn kata to systēma Aarne-Thompson (FFC 184). 1: Mythoi zōōn (Das griech. Märchen. Analytischer Katalog von Typen und Versionen nach dem System Aarne-Thompson [FFC 184]. 1: Tierfabeln). Athen 1978; cf. Meraklis (wie not. 12); Rez. W. Puchner in SAVk. 77 (1981) 230. – [15] Angelopoulou, A./Mprouskou, A.: Epexergasia paramythiakōn typōn kai parallagōn AT 700–749 (Überarbeitung von Märchentypen und Var.n zu AaTh

700–749). Athen 1994. – [16] M., G. A.: Paramythia. Athen 1927 (vermehrte Aufl. 1956, vermehrte zweibändige Aufl. 1962); id.: Griech. Volksmärchen. MdW 1965; id.: Begegnung der Völker im Märchen. 3: Griechenland – Deutschland. Münster 1968; cf. Anmerkungsapparat hierzu id.: Zur „Begegnung der Völker im Märchen". In: Fabula 15 (1974) 232–244; id.: Folktales of Greece. L./Chic. 1970. – [17] z. B. id.: Märchensammlung und Märchenforschung in Griechenland seit dem Jahre 1864 [1962]. In: Laographia 25 (1967) 306–315; id.: Der Bartlose im neugriech. Märchen [1955]. ibid., 254–267; id.: „Der um sein schönes Weib Beneidete" (AaTh 465) [1958]. ibid., 268–283; id.: Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriech. Märchen [1963]. ibid., 316–332; id.: Die griech. Erzähltradition in der byzant. Zeit [1965]. ibid., 333–343; id.: Der Pflegesohn des Waldgeistes (AaTh 667) [1968]. ibid., 344–370; id.: Die Novelle vom menschenfressenden Lehrer. In: Demologia e folklore. Festschr. G. Cocchiara. Palermo 1974, 199–210; id.: Die Legende von den zwei Erzsündern in der griech. Volksüberlieferung (AaTh 756 C). In: Fabula 16 (1975) 113–120.

Lit.: Laographia 25 (1967) 669–696 und 31 (1976–78) 12–14 (Bibliogr.). – Meraklis, M. G.: G. A. M. ibid., 3–14. – id.: G. A. M. In: Fabula 18 (1977) 133 sq. – Puchner, W.: G. A. M. In: ÖZfVk. 80, N. S. 31 (1977) 155–163.

Athen Walter Puchner

Megenberg, Konrad von

1. Leben – 2. Werk – 3. Erzähltes Welt- und Menschenbild – 4. Marienlob als Deutungskunst – 5. Das Buch der Natur, eine narrative Theologie

1. Leben. *Megenberg (heute Mäbenberg in Mittelfranken) ca 1309, † Regensburg 14. 4. 1374; 1322/23 Besuch der Artistenfakultät in Erfurt; Weltgeistlicher; weiterführende Studien ab 1334 in Paris; Magister artium; Lektor am Zisterzienser-Kolleg in Paris; ab 1342 Rektor der Stephansschule in Wien; 1348 nach Regensburg als Domscholaster, dort 1359–63 Dompfarrer von St. Ulrich; 1363 Verzicht auf das Amt aus unbekannten Gründen; begraben im Niedermünster zu Regensburg. K. reiste viermal als Abgesandter an die päpstliche Kurie in Avignon, von Paris 1337 und 1342 im Auftrag der Univ., von Regensburg 1357 als Abgesandter der Stadt und 1361 für den Kaiser.

2. Werk. K.s Werk umfaßt ca 30 Schriften[1], darunter mehrere (jedoch z. T. verschollene) Heiligenviten wie die *Vita St. Erhardi* (1364/65)[2]. Sein theol. Hauptwerk ist der *Commentarius de laudibus beate Virginis Marie* (fünf Traktate nach 1364)[3] mit z. T. selbstgedichteten Lobgesängen auf Maria. Das bekannteste Werk ist das *Buch der Natur* (1348–52)[4], eine Übertragung der 3. Redaktion des *Liber de natura rerum* von → Thomas Cantipratanus[5]. Der von K. kommentierten und verdeutschten *Sphaera mundi* (1348)[6] des Johannes von Sacrobosco über die Beschaffenheit von Himmel und Erde, Berechnungen der Gestirne und Beobachtung ihres Einflusses auf den Menschen und auf innerweltliche Abläufe blieb die Breitenwirkung versagt[7]. Indirekte Quellen sind die Autoritäten von der Antike bis zur eigenen Zeit: u. a. Aristoteles, → Plinius, → Isidor von Sevilla, Galenos, der → *Physiologus*, Hrabanus Maurus, auch Avicenna und → Albertus Magnus. Darüber hinaus verfaßte K. einen dt. Traktat über das → Erdbeben (parallel zum *Buch der Natur* 2, Kap. 33), das er mit der → Pest vom Jahre 1349 in Zusammenhang brachte[8]. Weitere Schriften betreffen kirchenpolitische Angelegenheiten. Im lat. *Tractatus contra Wilhelmum Occam* (1354)[9] wendet er sich gegen Wilhelm von Ockhams These von der Anerkenntnis einzig des Individuellen (Universalienstreit)[10]. Andere Schriften gelten kirchenrechtlichen Problemen, etwa Fragen der kirchlichen Ordnung in Regensburg (*Tractatus de limitibus parochiarum civitatis Ratisponensis*, 1373). Von Bedeutung sind auch K.s moralphil. Schriften wie die *Ökonomik* (entstanden zwischen 1348 und 1352) über das häusliche Leben und die *Monastik* (1348) über das Leben des einzelnen[11]. Die *Ökonomik* zitiert das *Buch der Natur* im 1. Teil ausgiebig[12]. Zur Zeit K.s waren wieder Teile der aristotelischen *Politika* bekannt, die sich auf die Lehre vom Haus beziehen. Nach griech. Tradition befaßt er sich mit Ehe, Erziehung der Kinder, Freiheit und Knechtschaft des Gesindes, mit der Erwerbskunst bzw. Geldlehre, Regelung der alltäglichen Handlungen (→ Hausväterliteratur). Indem er den Jungfrauenstand bes. lobt, bringt er christl. Gedankengut seit Origines[13] ins Spiel. Das sozialutopische Konstrukt konvergiert weder mit der Praxis noch kann von einer Synthese der antiken und christl.

Traditionsstränge die Rede sein. Die Hss. der Werke sind meist in süddt. und österr. Bibl.en überkommen, einzelne in Erfurt, Schweinfurt, Rom und Paris. Die breiteste Nachwirkung hatte das *Buch der Natur* (1348–50) bis zur Reformationszeit[14]. In dessen reproduktiven Erscheinungsformen späterer Zeit, verkürzt auch als Naturkunde- und als Arzneibuch in Augsburger und Frankfurter Drucken, sind die Allegorien eliminiert[15]. Als naturkundliches Buch wurde es ein Opfer des Fortschritts der Wiss.en.

Während das Forschungsinteresse an K.s *Buch der Natur* um 1900 von der Sprachwissenschaft ausging, hat es, wie seine anderen Werke, seit ca 1960 in der Geschichtswissenschaft, ma. Germanistik, Erzählforschung und Medizingeschichte große Beachtung gefunden[16].

3. Erzähltes Welt- und Menschenbild. K. schrieb für geistliche Schüler und gebildete Freunde[17] mit der Intention zu belehren, weiterzugeben, was er selbst benützt hatte, es zu kommentieren, womöglich aus eigener Beobachtung selbst zu ergänzen. Aus eigenem vorwiss. Erkenntnisstand korrigiert er Vorgänge der Natur[18]; seine Theologie ist der thomistischen Scholastik verpflichtet[19], seine Sprache ist androzentriert.

Er will – vor allem im *Buch der Natur* – Predigtanstöße geben für eine allegorische Auslegung der natürlichen Dinge. Er schreibt nicht für ‚gemain läut, die wênig wizzent' und die ‚manger langen wârhait' schnell mit einem lauten Gelächter begegnen[20]: Selbstbewußt reiht er sich ein in die Tradition der großen Übersetzer der Bibel und des Aristoteles, will den verborgenen Schatz heben, den die Dinge für den Menschen bereithalten[21].

Nach K. ist der Mensch ein Mikrokosmos: Mit der Vernunft gleicht er den Engeln, mit der Seele dem bewegten Himmel, mit dem Herzen der Sonne, den Tieren und Pflanzen wegen der Nahrungsaufnahme. Er besteht aus den vier Elementen. Zur Welt kommt er mit dem Haupt voraus, zu Grabe wird er getragen mit den Füßen voran. Als Kind geht er auf Händen und Füßen, im Alter bückt er sich wieder zur Erde (cf. AaTh 173, 828: → *Lebenszeiten des Menschen*)[22]. → Natur und Mensch sind je eigenständige Werke der Schöpfung mit individueller Teilhabe an Gott. Der Mensch ist verantwortlich für die Natur, alle ‚natürlichen Dinge' wie Tiere, Pflanzen, sogar Steine sind mitgeschädigt durch die Sünde und deshalb wie er erlösungsbedürftig[23]. Hilfe in Nöten geschieht auf vielerlei Weise. K. erzählt vom Eingreifen himmlischer Personen, die ihm selbst im → Traum erschienen sind: der hl. Erhard als Fürbitter in schwerer Krankheit und ein Engel, der ihn erlöste aus Ängsten beim Studium der aristotelischen Naturlehre[24]. Auch die Dinge können Mittel zur Emanzipation vom Sündenfall sein, weil in ihrer realen Präsenz der Sinn ihrer Bestimmung abgelesen werden kann, d. h. der Paradieszustand aufscheint, den alle Kreatur ersehnt. Der Mensch kann sie zu gutem und bösem Zauber[25] benutzen: Heilung bewirken z. B. Zunge und Galle des → Drachen (cf. AaTh 305: → *Drachenblut als Heilmittel*), dasselbe gekocht in Wein hilft bei Anfechtungen durch den bösen Geist[26]. Der Blick des Drachen kann, wie der des → Basilisken (unk) töten; kommt aber der mit Einsicht begabte Mensch dem unk mit seinem Blick zuvor, so stirbt das Tier[27]. K. lehnt wie Albertus Magnus die Vermenschlichung der Tiere (→ Anthropomorphisierung) ab. Bei Plinius und den antiken Autoren konnten Tiere sich freuen und grämen wie Menschen[28]. Der Mensch ist von Natur edler als alle Tiere, hält er sich nicht an menschliche Art und Vernunft, kann er schlimmer als ein Tier sein[29].

Mensch und Tier haben Gesicht, Gehör und Seele gemeinsam[30], sie unterscheiden sich durch das Gedächtnis: Das des Menschen ist vernünftig, d. h. sein Gedächtnis weiß vom Urzustand der Schöpfung und der geistigen Wiedergeburt in der Taufe. Auch kann er sich mit Weisheit, Vernunft und Verstand entscheiden. Das Tier mit unvernünftigem Gedächtnis äfft bloß nach[31]. Ein Forscher kann „die haimlichait der nâtûr ervorschen"[32], d. h. er kann die Natur überlisten, indem er z. B. Hühnereier unter ein Kissen legt, bis Küken schlüpfen. Wenn ein Trinker dasselbe macht, aber die Brutzeit mit Saufen zubringt, ruiniert er sich; er sollte die Eier lieber sieden oder braten, sagt K.[33] Es kann nur der Mensch aus seiner Natur austreten. Auch die Geißler, die im Jahre 1349 aufständisch waren, zählt K. als Ketzer zu den Nachmachern, weil sie wie Füchse, rohe, unge-

lehrte, verfluchte Bauern, wie Blinde sind, die sich Handlungen anmaßten, die ihnen nicht zustehen[34].

4. Marienlob als Deutungskunst. Maria[35] ist die Ausnahmefigur unter dem weiblichen Geschlecht[36], ja unter allen Geschöpfen[37]. Die Verehrung Marias bezeugt K.s theol. Hauptwerk, der *Commentarius de laudibus beate Virginis Marie*, wie auch das *Buch der Natur*. Viele ‚natürlichen Dinge' werden auf sie gedeutet, am häufigsten die → Edelsteine[38]. Zeitlebens beschäftigte K. das Problem, wie Gott in die Natur eingetreten ist und wie die Naturgeschichte des Aristoteles mit der Notwendigkeit des Mysteriums der Inkarnation zur Synthese gebracht werden könne[39]. Maria ist die „Materialursache für die Inkarnation des Logos"[40]. Sie ist auch wie die Sonne[41], wie der Mond[42], und von ihrem Mund hat → Lukas das Evangelium abgelesen[43].

5. Das Buch der Natur, eine narrative Theologie. Das *Buch der Natur* ist gegliedert nach der ma. Hierarchie der Geschöpfe: (1) Mensch, (2) Himmel und Planeten, (3) Tiere, (4) Bäume (gewöhnliche und Gewürzbäume), (5) Kräuter, (6) Edelsteine, (7) Metalle, (8) Wunderbrunnen und Wundermenschen. Das letzte Stück hat K. nach eigener Aussage einem anderen lat. Buch entnommen und widerstrebend dazugesetzt[44], denn die Wundermenschen haben z. T. Schaden an der Seele entweder von Geburt, dann bleiben sie wie Kinder, andere wachsen im Wald auf wie das Vieh[45]. Eine Frau soll während der → Schwangerschaft nichts Ungestaltes anschauen[46]. Bei Fehlverhalten im Beischlaf (→ Koitus), Vermischung von Mensch und Tier (→ Sodomie), durch die Kraft der Sterne etc. könnten → Monstren entstehen[47]. Zu den Wundermenschen gehören u. a. fingergroße Menschen (cf. AaTh 700: → *Däumling*)[48], → Riesen[49], → Wildmenschen[50], Menschenfresser (cf. → Kannibalismus)[51] etc., aber auch gute und schöne Menschen wie die in Indien lebenden → Brahmanen, die schon vor → Christi Geburt von diesem gehört hatten, die Bergpredigt kannten und das Credo beherrschten[52]. Die anderen Stücke enthalten lehrhaft erzählende und auslegende Naturvergegenwärtigung in unterschiedlicher Gewichtung[53].

Kritik meldet K. an, wenn seine lat. Vorlage sagt, daß es bei Gewitter Frösche oder Fische regne[54]. Die Vorstellung, ein Erdbeben (Mot. A 1125) entstehe, weil sich der riesige → Fisch Celebrant, der die Erde trägt, bewegt, hält er für eine ‚maer'[55]. Den Zusammenhang zwischen dem Erdbeben 1348 in Villach[56] und der ein Jahr später sich ausbreitenden Pest erklärt er mit der vergifteten → Luft, die aus der Erde ausgetreten sei (Miasmatheorie). Er weist einerseits Anschuldigungen gegenüber den → Juden zurück, z. B. den Vorwurf der Brunnenvergiftung, andererseits stellt er ihre Rolle als Feinde der Maria und allg. der Christenheit heraus[57]. → Versteinerung als eine Folge des Erdbebens hält er für möglich[58].

Die tropologisch-moralischen Deutungen bezieht K. auf das Verhalten der einzelnen, meist Menschen geistlichen Standes, im Hinblick auf das Seelenheil. Er selbst nimmt sich nicht aus[59]. Den Vorzug allegorisch-heilsgeschichtlicher Deutungen genießen die in der Hierarchie der Naturgeschichte am niedrigsten stehenden natürlichen Dinge wie z. B. der Wurm oder die nur aus Materie bestehenden → Steine. Diese sind als die Geschöpfe mit der ‚unähnlichsten Ähnlichkeit' 'Figur' für Christus und Maria[60]. K. meint, daß sich gerade die in der Bibel genannten Tiere gut zur Verwendung in Predigten eigneten[61].

Die Steinallegorese bezieht ihr Gewicht sowohl aus der Bibel (Christus ist der Eckstein, aus Fels entspringt Wasser)[62] als auch aus der Hochschätzung der Materie, weil diese als erste von der Inkarnation Gottes Zeugnis gegeben hat. Tempelsteine und Göttersäulen zerfielen bei der Geburt Jesu, wie schon die → *Legenda aurea* erzählt[63].

Steine und Kräuter sind nach K. mit von Gott stammenden ‚zwischenwürkenden Kräften'[64] ausgestattet. Sie können in schwierigen und undurchschaubaren Angelegenheiten helfen: Der Mensch kann die Edelsteine benützen zum Entgiften[65], um Durst zu löschen[66], Zauber zu widerstehen (→ Abwehrzauber)[67], die Liebe der Männer zu erwecken[68], Träume auszulegen[69], Geschäfte zu tätigen[70], Muttermilch zu mehren[71], böse Geister zu verscheuchen[72], wahrzusagen[73], einen Sieg zu erringen[74] etc. Wasser, in dem der Bernstein drei Tage gelegen hat, dient zur Prüfung der Jungfräulichkeit[75]; ist eine Ehefrau Ehebrecherin, kann dies durch

einen Magnet unter dem Kopfkissen ermittelt werden[76], sie fällt dann im Schlaf aus dem Bett.

[1] Kaeppeli, T.: Zur Überlieferung der Werke K.s von M. In: Veröff.en des Köln. Geschichtsvereins 25 (1960) 175–182; Steer, G.: K. von M. In: Verflex. 5 (²1985) 221–236; Buckl, W.: M. aus zweiter Hand. Hildesheim/Zürich/N. Y. 1993, 323 sq. – [2] AS Jan. 1, 541–546. – [3] K. von M.: Commentum de laudibus beate Virginis Marie. Tractatus primus. ed. C. Mundhenk. Magisterarbeit (masch.) Göttingen 1990; dazu Buckl (wie not. 1) 38 sq. – [4] Das Buch der Natur von K. von M. Die erste Naturgeschichte in dt. Sprache. ed. F. Pfeiffer. Stg. 1861 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1962 [1971]). – [5] Brückner, A.: Qu.n-studien zu K. von M. Thomas Cantipratanus „De animalibus quadrupedibus" als Vorlage im „Buch der Natur". Diss. Ffm. 1961; cf. Ruberg, U.: Allegorisches im „Buch der Natur" K.s von M. In: Frühma. Studien 12 (1978) 310–325; in Vorbereitung ist eine Ausg. des „Thomas III" durch B. K. Vollmann; Ulmschneider, H.: Ain Puoch von Latein. Nochmals zu den Qu.n K. von M. ‚Buch der Natur'. In: ZfdA 123 (1994) 309–333. – [6] K. von M.: Die dt. Sphaera. Aus der Münchener Hs. ed. O. Matthaei. B. 1912; K. von M.: Die dt. Sphaera. ed. F. B. Brévart. Tübingen 1980. – [7] Deschler, J.-P.: Die astronomische Terminologie K.s von M. Bern 1977. – [8] K. von M.: De causa terre motu. In: Andreas von Regensburg: Sämtliche Werke. ed. G. Leidinger. Mü. 1903, LXV–LXVII (Nachdr. Aalen 1969, 55–67). – [9] cf. Steer (wie not. 1) 226, 224. – [10] ibid. –

[11] Krüger, S.: Krise der Zeit als Ursache der Pest? Der Traktat De mortalitate in Alamannia des K. von M. In: Festschr. H. Heimpel 1. Göttingen 1972, 839–883; ead. (ed.): K. von M.: Ökonomik 1–3. Stg. 1973/77/84; ead. (ed.): K. von M.: Monastik. Stg. 1992. – [12] ead.: Zum Verständnis der Oeconomica K.s von M. Griech. Ursprünge der spätma. Lehre vom Hause. In: Dt. Archiv 20 (1964) 475–561. – [13] Brown, P.: Die Keuschheit der Engel. Mü. 1994, 190. – [14] Hayer, G.: Die Überlieferung von K. von M.s „Buch der Natur". In: Dt. Hss. 1100–1400. Oxforder Kolloquium. ed. V. Honemann/N. F. Palmer. Tübingen 1988, 408–423; Steer (wie not. 1) 231 nannte noch mehr als 100 Hss., ging aber davon aus, daß das „Buch der Natur" in der erw. Form von 1358 von K. von M. stammte; Buckl (wie not. 1) wies nach, daß die erw. Fassung einem Anonymus zugeschrieben werden muß. – [15] Steer, G.: Zur Nachwirkung des „Buch der Natur" K.s von M. im 16. Jh. In: Festschr. J. Dünninger. B. 1970, 570–603, hier 573, 584 sq. – [16] Lit. cf. Buckl (wie not. 1) 7, 13 sq.; in Vorbereitung ist eine kritische Ausg. des „Buches der Natur" durch G. Steer. – [17] Ruberg (wie not. 5) 314. – [18] ibid., 325. – [19] Blank, W.: Mikro- und Makrokosmos bei K. von M. In: Geistliche Denkformen in der Lit. des MA.s. ed. K. Grubmüller u. a. Mü. 1984, 83–100, hier 90. – [20] K. von M. (wie not. 4) 106, Z. 15 sq. – [21] ibid., 2, Strophe 5, 6. – [22] ibid., 3, 24–4, 4. – [23] ibid., 472, 25–29. – [24] Mundhenk (wie not. 3); cf. Buckl (wie not. 1) 38. – [25] K. von M. (wie not. 4) 386, 30. – [26] ibid., 269, 32 sq. – [27] ibid., 264, 2 sq. – [28] Borst, A.: Das Buch der Naturgeschichte. Heidelberg 1994, 286. – [29] K. von M. (wie not. 4) 230, 31–231, 2. – [30] ibid., 238, 30. –

[31] ibid., 193, 17 sq. – [32] ibid., 195, 33; cf. Mischik, T.-M.: Das volkssprachliche Naturbuch im späten MA. Tübingen 1986. – [33] K. von M. (wie not. 4) 196, 2. – [34] ibid., 217 sq. – [35] Buckl, W.: K. von M. In: Marienlex. 3. St. Ottilien 1991, 614–616. – [36] K. von M. (wie not. 4) 183, 10. – [37] ibid., 465, 1; 271, 23–25. – [38] ibid., 437, 32; 438, 1 sq.; 438, 8 sq. – [39] Prolog zur dt. Sphaera; cf. Buckl (wie not. 1) 232. – [40] Didi-Huberman, G.: Fra Angelico. Mü. 1995, 70. –

[41] K. von M. (wie not. 4) 58, 15 sq. – [42] ibid., 64, 25 sq. – [43] ibid., 67, 22 sq. – [44] ibid., 486–494. – [45] ibid., 488, 32. – [46] ibid., 488, 7 sq. – [47] Lecouteux, C.: K. von M.: Von den Wundermenschen. In: Études germaniques 37 (1982) 290–304. – [48] K. von M. (wie not. 4) 490, 26 sq. – [49] ibid., 490, 24. – [50] ibid., 490, 39. –

[51] ibid., 492, 27 sq. – [52] ibid., 492, 1–19. – [53] Ruberg (wie not. 5) 311. – [54] K. von M. (wie not. 4) 74, 29 sq. – [55] ibid., 107, 17–19; Köhler, R.: Der Fisch Celebrant. In: Germania 3 (1868) 399 sq.; wird noch 1996 in Oberfranken erzählt. – [56] K. von M. (wie not. 4) 109, 12. – [57] ibid., 112; Arnold, K.: Pest – Geißler – Judenmorde. Das Beispiel Würzburg. In: Strukturen der Ges. im MA. ed. D. Rödel/J. Schneider. Wiesbaden 1996, 358–369, hier 368 sq. – [58] K. von M. (wie not. 4) 113, 2–6. – [59] ibid., 117, 21 sq.; 182, 9–11; Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 270–274. – [60] K. von M. (wie not. 4) 310, 6–15; Didi-Huberman (wie not. 40) 57 sq., 66. –

[61] K. von M. (wie not. 4) 310, 30 sq.; Ruberg (wie not. 5) 322; die sog. bibl. Tiere als allegorische Figuren haben die Reformation überdauert, cf. Frey, H. H.: Therobiblia [1595]. ed. H. Reinitzer. Graz 1978. – [62] Didi-Huberman (wie not. 40) 66. – [63] Legenda aurea/Benz, 50 sq. – [64] K. von M. (wie not. 4) 429. – [65] ibid., 437, 6 sq. – [66] ibid., 437, 24–26. – [67] ibid., 434, 39. – [68] ibid., 435, 7. – [69] ibid., 435, 32 sq. – [70] ibid., 440, 30 sq. –

[71] ibid., 441, 10. – [72] ibid., 442, 13 sq. – [73] ibid., 442, 25 sq. – [74] ibid., 441, 1 sq. – [75] ibid., 447, 27–30. – [76] ibid., 451, 24–32.

Würzburg Annemarie Brückner

Mehl der Witwe (AaTh 759 C), Erzählung aus dem Umkreis von Geschichten über Gottes unbegreifliche Gerechtigkeit (cf. AaTh 759: → *Engel und Eremit*).

Eine arme Frau, die ihre karge Habe freigebig (→ Barmherzigkeit) mit Bettlern teilt, verliert ihr letztes M. (Brot) durch einen Sturm. Sie beklagt sich bei König → Salomo über die Ungerechtigkeit des → Windes, als Kaufleute eintreffen, die trotz eines Lecks (Windstille) sicher an Land gekommen waren. Sie überbringen Salomo den von ihnen für ihre Rettung ausgelobten Betrag zur Verteilung an Arme. Auf die Frage, wo sich denn das Leck befände, wissen sie keine Antwort, schauen nach und nehmen den M.sack, der das Leck abgedichtet hat, mit. Salomo fragt die Frau, ob der M.sack ihr Eigentum sei, und spricht ihr, als sie bejaht, das Geld als Entschädigung zu.

Die Erzählung ist, teils singulär, in Finnland, Rußland und im Nahen und Fernen Osten aufgezeichnet worden[1]. Der Wind erscheint zunächst als Verursacher des Schadens, doch ergibt sich aus der Schilderung der in Not Geratenen, z. T. auch des personifizierten Windes selbst, daß das Handeln zur Verhütung größeren Unheils geschah. Nicht der Wind, sondern die Geretteten werden zur Abgeltung des Schadens verpflichtet. In einer Var. aus Vietnam muß der Windgott für die Eintreibung der Entschädigung sorgen[2].

Nach J. de → Vries[3] steht AaTh 759 C in einer Reihe von Erzählungen, die die → Weisheit Salomos (→ Salomonische Urteile) demonstrieren sollen, die er schon als Knabe (→ Knabenkönig) besitzt, wobei er seinen Vater demütigt; die mündl. Überlieferung habe die Texte aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen. Derartige Erzählungen, in denen sich ind., iran. und semit. Elemente vermischt hätten, spiegelten möglicherweise Einflüsse apokrypher Legenden wider.

Bei M. → Gaster[4] und M. J. → Bin Gorion[5] abgedruckte Var.n sind seit Mitte des 19. Jh.s schriftl. überliefert. Mündl. Var.n in den Israel Folktale Archives stammen aus Jemen[6], Marokko[7], Persien[8] und Griechenland (Saloniki)[9] und weisen dieselbe Struktur auf. C. N. Bialik veröffentlichte eine literar. Bearb. in seinem Legendenbuch *Wajehie hajom*[10].

Die Erzählung könnte in Anlehnung an Pred. 11, 1: „Laß dein Brot über das Wasser fahren, so wirst du es finden nach langer Zeit" entstanden sein.

[1] Jason, Types; Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 2. Hels. 1982, num. 27; Karow, O.: Märchen aus Vietnam. MdW 1972, num. 28; Noy, D.: Jefet Schwili erzählt. B. 1963, num. 47. – [2] Karow (wie not. 1). – [3] Vries, J. de: Die Märchen von klugen Rätsellösern (FFC 73). Hels. 1928, 327 sq. – [4] Gaster, M.: The Exempla of the Rabbis. L./Lpz. 1924, num. 436, 444. – [5] Bin Gorion, M. J.: Der Born Judas 3. Lpz. [2]1924, 67–70, 266–269. – [6] Noy (wie not. 1). – [7] IFA, num. 6732. – [8] IFA, num. 14186 (Memorat). – [9] Alexander, T./Noy, D.: Ozaro schel Abba (Der Schatz des Vaters). Jerusalem 1989, num. 35. – [10] Bialik, C. N.: Wajehie hajom (Und es kam der Tag). Tel-Aviv [2]1936, 121–127.

Haifa Elisheva Schoenfeld

Mehler, Ludwig → Exempelsammlungen

Mehrlingsgeburten. Der Begriff Mehrlinge umfaßt drei und mehr Kinder (cf. auch → Zwillinge). Schriftl. und mündl. Erzählgattungen, auch bildliche Darstellungen, thematisieren nicht so sehr die späteren Lebensumstände der Viellinge als das Besondere ihrer → Geburt und das Schicksal ihrer → Mütter[1].

In der Überzeugung, daß M. nicht mit rechten Dingen zugingen, wurden Mütter von Mehrlingen (z. B. bei antiken Autoren, nach Auffassung von Naturvölkern) des → Ehebruchs bezichtigt und mit Hündinnen oder Säuen verglichen[2]. Der noch im ausgehenden MA. in Europa verbreitete volksmedizinische Aberglaube, eine Frau könne nur jeweils ein einziges Kind von einem Mann empfangen, bildet den Hintergrund für die hist. belegte → Aussetzung der neugeborenen Mehrlinge und für den folgenden Sagentyp (AaTh 762: *Woman with Three Hundred Sixty-five Children*) mit stabilem Handlungsablauf[3]:

Eine kinderlose Adlige bezichtigt eine um Almosen bittende Mutter von Zwillingen (Drillingen) des Ehebruchs und wird von dieser verwünscht, sie solle selbst so viele Kinder haben wie Monate im Jahr (wie eine Sau). In Abwesenheit ihres Mannes gebiert sie sieben (neun, zwölf oder dreizehn) Söhne und befiehlt aus Scham der Magd (Hebamme), alle bis auf einen zu ertränken. Die Magd, vom heimkehrenden Vater überrascht, gibt die Babys im Korb (Kessel) vergeblich als junge Hunde (Welpen) aus. Der Vater läßt sie heimlich erziehen und stellt die einander zum Verwechseln ähnlichen Halbwüchsigen, gleich gekleidet, seiner Frau bei einem Gastmahl vor. Gäste und Söhne bitten um Gnade für die Mutter. Die Mehrlinge und ihre Nachkommen heißen seither Welfen (Hund, Hunt, Trazegnies [= Treizenés], Porcelets etc.).

Die genealogische Sage wird zurückgeführt auf die *Historia Langobardorum* (1,15; 8. Jh.) des → Paulus Diaconus (cf. auch Grimm DS 393)[4]. Viele dt., österr., poln., ung., span., frz. und ndl. Adelsgeschlechter begründen auf diese Weise ihren Namen und ihr Herkommen[5]. Seit dem frühen 15. Jh. wird die Sage von der durch Mehrlingsgeburt gestraften Frau mit einer namentlich genannten holländ. Gräfin und ihren 365 Kindern kolportiert, in einem Dorf bei Den Haag angesiedelt und auf Karfreitag 1276 datiert[6]. Kaum auf die Namen Johannes und Elisabeth getauft, seien alle 365 („So viel Kinder als Tag' im Jahr") samt Mutter gestorben[7]. Eine rationale Erklärung findet diese auch von seriösen Autoren gern zitierte Sensationsgeschichte durch den Grabstein der im Kindbett gestorbenen Margaretha, Tochter von Floris IV., Mutter der Zwillinge Jan und Lijsbet, und durch ihre Datierung: Wenn das neue Jahr zu Ostern beginnt, bleiben am Karfreitag nur noch zwei Tage vom alten Jahr übrig. Die Taufkirche der 365 Kinder war noch im 18. Jh. Pilgerort für kinderlose Frauen[8]. Die Übertragung des Sagenstoffes scheint jedoch erst später erfolgt zu sein, als die tatsächlichen Gründe für die Entstehung des Grabsteins verblaßt waren (→ Denkmalerzählungen).

Die Leidensgeschichte der im Kindbett bedrohten, unschuldigen jungen Mutter (cf. → Frau, Kap. 3.1.2) und ihrer Mehrlinge begegnet bereits im *Dolopathos* des → Johannes de Alta Silva[9], einer Adaptation des *Sindbād*-Zyklus (→ *Sieben weise Meister*), in Verbindung mit der Sage vom → Schwanenritter[10].

Ein Ritter zeugt mit einer schönen Nixe Siebenlinge, sechs Söhne und eine Tochter, die mit goldenen Ketten um den Hals geboren werden. Seine Mutter schiebt ihr junge Hunde unter und beauftragt einen Knecht, die Kinder zu töten. Er setzt sie im Wald aus, wo Tierammen sie sieben Jahre lang nähren; die Nixe wird grausam gemartert. Mit dem Kettenraub verwandeln sich sechs der Kinder in Schwäne; beim Versuch, die Zauberketten einzuschmelzen, wird eine von ihnen beschädigt. Das siebente Kind füttert die Schwäne und aus Mitleid die Nixe, wird endlich vom Vater erkannt und erlöst mit den zurückerlangten Ketten die Geschwister. Nur ein Bruder muß Schwan bleiben.

Die Verwandtschaft der ma. Erzählung zu AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder* liegt auf der Hand. Auffällige Parallelen zwischen den genealogischen Sagen und Märchen mit M. sind die Abwesenheit des werdenden Vaters, angeblich geborene Hunde und die Beschuldigung der Heldin als → Kindsmörderin. Als ma. Gottesstrafe steht die mirakulös hohe Kinderzahl der Sagen gegen das zeitlose Wunder des Märchens, das auch in Form wunderschöner Drillinge begegnen kann. So gebiert die Heldin in einer Var. zu AaTh 707: *Die drei goldenen → Söhne* ihrem Mann neun Wunderknaben, „Beine golden bis ans Knie, Arme silbern bis zum Ellenbogen, Haare voller kleiner Sternchen", zuerst Drillinge, dann Sechslinge[11]. Deutliche Affinität zeigen M. auch zu Dreibrüdermärchen (AaTh 300 A: → *Drachenkampf auf der Brücke*). Dem Hang von Erzählern zur → Übertreibung entspricht die Geburt von 41 Kindern (40 gesunde Jungen und ein Kümmerling), die aus 41 Hühnereiern gebrütet werden[12]. Märchen mit M. sind keineswegs auf Europa beschränkt: Von den zweimal Sechslingen, die der dank eines zauberischen Fingers allzu potente Ahungu mit seiner Frau zeugt, nimmt der Gott Matunda in der Nacht je vier fort; mehr als zwei Kinder kann eine Frau nicht stillen, „denn sie hat ja nur zwei Brüste"[13].

In Sagen und Märchen oft unkommentierte Motive, z. B. die Abweisung der Bettlerin oder die Umstände der wunderbaren → Empfängnis, erfahren in literar. Werken eine ausführlichere Motivation. Der Neid der kinderlosen Adligen auf eine arme Mehrlingsmutter (bzw. in älteren Fassungen Mißgunst gegenüber einer anderen Edelfrau, welche Zwillinge geboren hat) wird im Lai *Le Fresne* der → Marie de France, in Lope de → Vegas Komödie *Los Porceles de Murcia*, in der engl. Ballade *The Lamenting Lady* thematisiert[14].

In der literar. Überlieferung sind die Mehrlinge auch überwiegend männlichen Geschlechts[15], oft eineiig. Die Siebenlingsmutter in Bettina von → Arnims *Der Königssohn* liebt den von einer Bärin geraubten Erstgeborenen mehr als die anderen[16]. Die sieben Knaben in József Katonas Tragödie *Ban Bánk* (1826) sollen Stammväter ung. Geschlechter werden[17]. Michael Endes Zwölflinge im Kinderbuch *Jim Knopf und die wilde 13* (1962) können sich sogar gegenseitig nicht auseinanderhalten[18].

Die Ähnlichkeit eineiiger Mehrlinge und hist. Berichte über mehr oder weniger glaubwürdige M. haben stets Neugier und Phantasie

angeregt, bekamen dank reger Vermittlung durch Kompilatoren und populäre Drucke neue Nahrung, lebten und leben fort im Bänkelsang, in Zeitungsmeldungen, in der melodramatischen Verfilmung des Lebens der 1934 geborenen Dionne-Fünflinge und im *Guinness Buch der Rekorde*[19]. Unsicherheit angesichts von M., Sensationslust und Schadenfreude äußern sich in mündl. umlaufenden Zoten bzw. Witzen vom Einfluß der Lektüre Schwangerer auf die Kinderzahl oder vom Kunden, der von den Drillingen des Handelsvertreters erfährt: „Das gönne ich dem Kerl. Jetzt kann er sehen, wie es ist, wenn man ein Stück bestellt und drei werden geliefert"[20]. Bei natürlicher Befruchtung kommen Fünflinge nur einmal unter knapp 41 Millionen Geburten vor[21]. Bei künstlicher Befruchtung liegt die Rate von M. ungleich höher. Das auf diesem Gebiet neuerdings technisch Machbare ist in jeder Hinsicht eine Herausforderung. Die medizinischen Fortschritte der Gegenwart bedeuten eine Revolution und halten auch heute, wo man M. wiss. erklären kann, das private und öffentliche Interesse daran wach.

[1] Weber, F.: Bildliche Darstellungen alter Volkssagen in Landkirchen und Kapellen. In: Bayer. H.e für Vk. 4 (1917) 226–231, hier 227 sq. – [2] Haberland, C.: Der Kindermord als Volkssitte. In: Globus 37 (1880) 25–29, 55–59, 72–76; Pfeil, S. Graf von: Das Kind als Objekt der Planung. Eine kulturhist. Unters. über Abtreibung, Kindestötung und Aussetzung. Göttingen 1979, 228; Ploss, H.: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker 2. Lpz. [2]1884, 274; cf. Grimm, Rechtsalterthümer 2, 456. – [3] Petzoldt, L.: Sagen von Zauberinnen, Kaisern und weltlichen Herren. Mü. 1992, 293 sq.; Ude-Koeller, S.: ‚Straff der weiber so jre kinder tödten'. Zur ‚sagenhaften' Geschichte des Kindsmordes. In: Fabula 32 (1991) 258–274, hier 267. – [4] cf. auch Grimm DS 411 (Aistulfs Geburt; hier rettet der König nur einen der Mehrlinge, seinen späteren Nachfolger). – [5] Grimm DS 521; Haiding, K.: Alpenländ. Sagenschatz. Wien/Mü. 1977, num. 235; Petzoldt, L.: Sagen aus dem alten Österreich 1. Mü. 1994, 297 sq.; Heller, B.: Magyar mese- és mondaelemek egyetemesebb kapcsolatban (Ung. Märchen- und Sagenelemente in allg. Zusammenhang). In: Ethnographia 20 (1909) 65–73; Cornides, D.: Vom Grafen Simon Mitzbán, und seinen sieben zu gleicher Zeit gebohrnen Söhnen, den Stammvätern vornehmer, nunmehro erloschener Ungrischer Familien. In: Ung. Magazin 2 (1782) 145–174; Gélis, J.: L'Arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVIe–XIXe siècle). [P.] 1984, 372; Wolf, J. W.: Ndl. Sagen. Lpz. 1843, num. 128. – [6] Cock, A. de: Zooveel kinderen als dagen in het jaar. In: id.: Volkssage, volksgeloof en volksgebruik. Antw. 1918, 9–21, hier 20 sq. – [7] Ergänzend zu AaTh 762: Hodne; Grimm DS 584; Wolf (wie not. 5) num. 45; [Grimmelshausen, J. J. C. von:] Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Kalender. (Nürnberg 1670) Faks. Konstanz 1967, 24; Berckenmeyer, P. L.: Vermehrter Curieuser Antiquarius. Hbg [3]1711, 182 sq. u. a. – [8] de Cock (wie not. 6) 11; Moser-Rath, Predigtmärlein, 507. – [9] Johannes de Alta Silva: Dolopathos or the King and the Seven Wise Men. Übers. B. B. Gilleland. Binghampton, N. Y. 1981, num. 7 (Cygni). – [10] Wesselski, MMA, num. 64; Grimm DS 540; BP 1, 432 sq. und 20; Die Geschichte vom Schwanenritter. Aus den Chroniken der Troubadoure. Übers. R. Schirmer. Mü. 1992, 9–115; Gobrecht, B.: Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Stillzeit im europ. Zaubermärchen. In: Fabula 33 (1992) 55–65, bes. 61–63. –
[11] ead.: Märchen von der starken und der schwachen Frau. Fbg/Basel/Wien 1990, 91–97 (russ.); cf. auch Studer-Frangi, S.: Märchen aus Italien. Ffm. 1992, 87–95. – [12] Afanas'ev, num. 105; Gobrecht, B.: Die Frau im russ. Märchen. In: Die Frau im Märchen. ed. S. Früh/R. Wehse. Kassel 1985, 89–110, hier 92. – [13] Kohl-Larsen, L.: Die Leute im Baum. Kassel 1978, num. 31 (ostafrik.). – [14] Lope de Vega: Los Porceles de Murcia. In: Biblioteca de autores españoles 215 (1968) 407–471, hier 440, 469; Die Lais der Marie de France. ed. K. Warnke. Halle 1885, num. 3; Rollin, H. E.: A Pepysian Garland. Cambr. 1922, 124–131 (in Ich-Form erzählt); cf. Child 2, num. 62. – [15] cf. von Pfeil (wie not. 2) 277. – [16] Schöne Geschichten! Dt. Erzählkunst aus zwei Jh.en. ed. P. von Matt. Stg. 1992, 48–54. – [17] Katona, J.: Ban Bánk. Bud. 1969, 12. – [18] Ende, M.: Jim Knopf und die wilde 13. Stg. 1962, 198. – [19] EM 2, 538; EM 3, 5; EM 7, 271; Schade, H.: Das Promptuarium exemplorum des Andreas Hondorff. Diss. Ffm. 1966, 70 sq.; Schenda, R.: Die frz. Prodigienlit. Mü. 1961, 56; cf. auch die Abb.en bei Petzoldt (wie not. 3) 137, 139, 293; Riedel, K. V.: Der Bänkelsang. Hbg 1963, 101 sq.; Guinness Buch der Rekorde. Ffm./B./Wien 1962, 15 sq. (zwei unbestätigte Ber.e über Siebenlinge); ibid. (1990) 72–74 (Fünfzehnlinge aus Gebärmutter entfernt, Fünflinge im Reagenzglas gezeugt); ibid. (1996) 76–78 (Neunlinge und Zehnlinge); Fünflingsgeburt in Polen. In: Neue Zürcher Ztg 260 (8.11.1995) 20; Les Quintuplés de Dionne (kanad. Film von C. Duquay, 1994). – [20] twen-Witze. ed. W. Huncke. Ffm./B./Wien 1969, 19 sq., 74; Gélis (wie not. 5) 372 sq. –
[21] Karcher, H. L.: Wie ein Ei dem anderen. Alles über Zwillinge. Mü./Zürich 1975, 167.

Gebenstorf Barbara Gobrecht

Meier, Ernst Heinrich, *Rusbend (Fürstentum Schaumburg-Lippe, heute Regierungsbezirk Hannover) 17. 5. 1813, † Tübingen

2.3.1866, Sammler und Herausgeber schwäb. Volksüberlieferungen[1]. Dank der Unterstützung durch Prinzessin Karoline von Schaumburg konnte M. das Gymnasium in Bückeburg besuchen und 1834 in Jena das Studium der Theologie aufnehmen. 1836 wechselte er nach Göttingen und studierte oriental. Sprachen bei H. Ewald; ihm folgte er, als Ewald – einer der ‚Göttinger Sieben' (cf. J. und W. → Grimm) – das Land verlassen mußte, nach Tübingen. 1840 wurde er promoviert, 1841 habilitiert. Als Student schrieb er Gedichte, die volkstümlichen Balladen nachempfunden waren; als Privatdozent entwickelte er ein ernsthaftes Interesse an den in der Tübinger Umgebung lebendigen Volksüberlieferungen. Die konsequente Sammeltätigkeit begann, als er sich mit Ewald überworfen hatte, der die bibl. und oriental. Forschungen M.s behinderte und rücksichtslos attackierte. Die Arbeiten M.s auf diesen Gebieten, u. a. eine Abhandlung über den Propheten Joel (1841), ein ‚hebr. Wurzelwörterbuch' (1846), eine Studie über die Bildung und Bedeutung des Plurals in den semit. und idg. Sprachen (1846), hatten allerdings tatsächlich keinen Bestand, während die von ihm publizierten Ergebnisse volkskundlicher Forschung bis heute eine wichtige Quelle bilden. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens widmete sich M., 1856 endlich in Tübingen zum ordentlichen Professor ernannt, wieder stärker seinen oriental. Studien. Außerdem suchte er seine intensiven Erfahrungen bäuerlicher Kultur in einer poetischen Dorfgeschichte zu verwerten, die aber erst lange nach seinem Tod veröffentlicht wurde[2].

Innerhalb seiner volkskundlichen Forschung ist zunächst die Weite seiner Perspektive hervorzuheben: Alles, was im Volk geglaubt, gesagt, erzählt, gesungen, gespielt, aufgeführt wurde, interessierte ihn und fand Eingang in vier gehaltvolle Publ.en, die alle innerhalb eines halben Jahrzehnts erschienen. Als erstes veröffentlichte M. eine Slg von Kinderreimen und -spielen[3]. Ein Jahr später folgten eine Slg von Volksmärchen[4] und eine umfangreiche Slg von Sagen und Bräuchen[5]. Schließlich gab M. auch noch eine Volksliedsammlung heraus[6]. Die Bezeichnung ‚aus Schwaben' oder ‚schwäb.' in den Buchtiteln verweist auf das Sammelgebiet Württemberg einschließlich Hohenzollern, nur gelegentlich greift M. auch auf angrenzende Gebiete (Baden und die Schweiz) aus. Der Schwerpunktbereich war das mittlere Württemberg, und hier tauchen wiederum bestimmte Orte in den Nachweisen bes. häufig auf: Betzingen bei Reutlingen, Bühl im Oberamt Rottenburg, Calw, Derendingen bei Tübingen, Eningen bei Reutlingen, Hirschau, Owen-Teck bei Kirchheim, Pfullingen, Reutlingen, Rottenburg, Tübingen, Wurmlingen bei Rottenburg[7]. In einigen dieser Ortschaften hatte M. Helfer, die ihrerseits Texte aufzeichneten; im wesentlichen sammelte M. das Material selbst: „Das Bedürfnis der Erholung nach anstrengenden wissenschaftlichen Arbeiten sowie der Überdruß, den mir ein langer gelehrter Zank hier bereitete, trieb mich zu häufigen Ausflügen aufs Land, zunächst in die Umgegend von Tübingen. Ich erfrischte mich oft an der gesunden, kräftigen Natur des Landvolkes und entdeckte alsbald ungeahnte Schätze von alten mythischen Erzählungen, Sagen und Märchen."[8]

M. war zuerst durch die Suche nach mythischen Überresten (→ Mythologie, → Survivaltheorie) motiviert. Angeregt durch die Arbeiten Ludwig → Uhlands und von diesem unmittelbar ermuntert, verstand M. seine Sammelergebnisse als Beitr.e zur Altertumskunde und germ. Mythologie. Unter den von ihm mitgeteilen Sagen weist er 363 den ‚mythol. Sagen' zu; ihnen stehen nur 47 ‚geschichtliche Sagen' gegenüber, von denen er etwa die Hälfte literar. Quellen entnahm. Auch von Kinderspielen und Bräuchen zog M. Verbindungslinien zur Mythologie, und in den Märchen suchte er ebenfalls Hinweise auf alte Mythen.

Aber M. war ein begeisterter und gewissenhafter Feldforscher. Er verbog die aufgezeichneten Texte und seine Beobachtungsprotokolle nie zugunsten der mythologisierenden Interpretation. Er strebte die wortgetreue Wiedergabe an, was nicht nur durch entsprechende Bemerkungen in den Vorreden[9], sondern auch durch den Vergleich gedr. Fassungen mit den hs. Aufzeichnungen im Nachlaß[10] bezeugt wird. Wenn z. B. Märchen lokalisiert waren, so beließ er es bei der Ortsangabe und suchte die Erzählungen nicht im Sinne einer vorgegebenen Gattungsidee zu ‚reinigen'.

Regelmäßig machte M. Angaben zum Fundort und verschiedentlich auch zur Person der Erzählerinnen und Erzähler. Der lebhafte Kontakt mit der Bevölkerung scheint M. all-

mählich zu einem freieren Verständnis der Volkstraditionen geführt zu haben. Seine Sammlung schwäb. Volkslieder läßt die mythol. Spekulationen zurück. Sie ist eingeteilt in Schelmenlieder, Frühlings-und Liebeslieder, Ehestandslieder, Soldatenlieder, vermischte Lieder und Balladen, und im Vorwort denkt M. vor allem über die Verbreitung der Lieder (das Volk „macht überhaupt sich alles mundrecht“[11]) und ihre Funktion nach.

Die Sammlungen M.s bildeten die erste umfassende folkloristische Erhebung in Württemberg; sie lieferten später das Material für viele am Schreibtisch zusammengestellte volkskundliche Sammelbände. Als Feldforscher, der reiche Einblicke in seine Arbeit gab, war M. nicht nur seinen Vorbildern J. und W. Grimm und Uhland, sondern auch den meisten seiner Nachfolger überlegen.

[1] Siegfrid, C.: M., E. H. In: ADB 21 (1885) 189–192; Bausinger, H.: E. M. (1813–1866). In: Zur Geschichte von Vk. und Mundartforschung in Württemberg. Tübingen 1964, 96–117. – [2] M., E.: Das Rösle von Seebronn. Eine Liebesgeschichte aus dem Biedermeier und andere unterhaltsame Texte. ed. H. Bausinger. Stg./Wien 1990, 143–160 (Nachwort). – [3] id.: Dt. Kinder-Reime und Kinder-Spiele aus Schwaben. Aus dem Volksmunde gesammelt [...]. Tübingen 1851 (Nachdr. Kirchheim 1981, Nachwort L. Röhrich 155–181). – [4] id.: Dt. Volksmärchen aus Schwaben. Aus dem Munde des Volkes gesammelt [...]. Stg. 1852 (Nachdr. Hildesheim 1971). – [5] id.: Dt. Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben. Stg. 1852 (Nachdr. Kirchheim 1983, Nachwort H. Bausinger 533–547). – [6] id.: Schwäb. Volkslieder mit ausgewählten Melodien. Aus mündl. Überlieferung gesammelt [...]. B. 1855 (Nachdr. Kirchheim 1977, Nachwort L. Röhrich [435]–[444]). – [7] cf. M. (wie not. 4) Nachdr. mit genauem Ortsregister. – [8] ibid., Vorrede, VIII. – [9] cf. M. (wie not. 6) Vorw., VIII. – [10] Univ.sbibl. Tübingen, Mh II 148 und Mh III 13–19; cf. vor allem Mh 16. –
[11] M. (wie not. 6) IV sq.

Tübingen Hermann Bausinger

Meiger, Samuel (auch Meier, Samuel), *Rendsburg 1532, † Nortorf (Holstein) 12. 6. 1610, luther. Geistlicher. M. studierte ca 1547–55 mit kgl. Stipendium in Kopenhagen. Wahrscheinlich 1554/55 war er vertretungsweise Pastor der holländ. Bauern auf der Insel Amak (dän. Amager) vor Kopenhagen. 1555 erhielt er eine Pfarrstelle in Nortorf, die er bis zu seinem Tode bekleidete[1].

M.s Schr. enthalten zahlreiche Exempla. Er entnahm sie vor allem der antiken Lit., der zeitgenössischen Historienliteratur und – mit Ausnahme eines postum erschienenen Dialogs über Ehe und Haushaltung (1613)[2] – Ber.en aus seiner näheren Umgebung sowie der eigenen Erfahrung. Für ein ndd. Buch über → Hexen (1587)[3] wertete er außerdem die einschlägigen Hexentraktate aus, vor allem die ein Jahr zuvor erschienene Anthologie *Theatrum de veneficis* und die *Daemonomania* (1581) des Jean → Bodin.

Die Erzählforschung hat bisher nur M.s *Nucleus historiarum Oder Ausserlesene [...] Historien [...]* 1–3 (Hbg 1598–99) beachtet, eine nach → Loci communes geordnete Universalkompilation von über 1000 Folioseiten[4]. Die letzte Aufl. besorgte M. → Zeiller 1649[5]. Er schlug alle Geschichten in den Quellen nach, verbesserte sie, wenn nötig, und zitierte nach neueren Ausg.n. Wenn er einen Hinweis nicht verifizieren konnte, ließ er die Erzählung mit dem Vermerk ‚Meigerius‘ stehen.

Diese Slg diente mehreren Exempelsammlern des 17. Jh.s als Quelle[6] und scheint als einzige Schrift M.s nennenswerten Einfluß auf spätere Erzähler gehabt zu haben.

[1] M., S.: De panvrgia lamiarvm [...] libri tres. Dat ys: Nödige vnd nütte vnderrichtinge [...]. Hbg 1587, fol. B4^{v}; Rørdam, H. F.: Kjøbenhavns Universitets Historie [...] 4. Kop. 1868–74, 63; Boje, K.: Magister S. M. in Nortorf. In: Heimatkundliches Jb. für den Kreis Rendsburg 16 (1966) 102–116; id.: M., S. In: Schleswig-Holstein. Biogr. Lex. 1. Neumünster 1970, 202–204. – [2] M., S.: Speculum oeconomiæ coniugalis. Daß ist: Ein Spiegel ehelicher Haußhaltung [...]. Hbg 1613 (1. Aufl. Hbg 1611?); zu weiteren Aufl.n cf. Moller, J.: Cimbria literata [...] 1. Kop. 1744, 404; Hayn, H./Gotendorf, A. N.: Bibliotheca Germanorum Erotica & Curiosa [...] 4. Mü. ^{3}1913 (Nachdr. Hanau 1968), 442. – [3] M. (wie not. 1); cf. Lohmeier, D.: Die Hexenschrift des S. M. In: Degn, C./Lehmann, H./Unverhau, D. (edd.): Hexenprozesse. Dt. und skand. Beitr.e. Neumünster 1983, 46–58. – [4] Ausw. der Erzählstoffe bei Rehermann, 141, 144, 154, 156, 160–175, 287, 304 sq., 413; Boje (wie not. 1) 108–115. – [5] Außerdem konnten die Aufl.n Lpz. 1599 und Magdeburg 1614 in Bibl.en nachgewiesen werden; unsichere Angaben zu weiteren Aufl.n bei Moller (wie not. 2); Brückner, 635 sq.; Rehermann, 229 sq. – [6] Brückner, 114, 615, 617; Rehermann, 207, 211 sq., 287, 304 sq., 413.

Mainz Jürgen Beyer

Meineid → Eid, Meineid

Meister und Geselle (Lehrling)

1. Allgemeines – 2. Hist. Erzähl- und Liedüberlieferung – 3. Schwänke des 19./20. Jh.s – 4. Märchen

1. Allgemeines. Unter den Berufsgruppen (→ Beruf, Berufsschwänke), die in allen Genres der europ. Volksüberlieferung präsent sind, nehmen die → Handwerker einen wichtigen Platz ein[1]. Das hängt zweifellos mit der Bedeutung zusammen, die dem Handwerk in Europa seit dem MA. im Wirtschafts-, Sozial- und Kulturleben der wachsenden Städte zukam. Zunächst konnte dort jeder eine handwerkliche Tätigkeit ausüben, der sich dazu fähig fühlte, wenn die Bedarfslage und die frühen Zunftbestimmungen es zuließen. Im 13. Jh. entstanden jedoch Vorschriften für eine handwerkliche Ausbildung, die mit der Lehre begann, sich auf der Wanderschaft der G.n fortsetzte und mit der Anfertigung des M.stücks abschloß, das die Voraussetzung für die Aufnahme in die Zunft, die Korporation der einzelnen Handwerke, bildete. Seither wird das handwerkliche Leben maßgeblich durch das Nebeneinander von M., G. und Lehrling, die in der hist. Realität und in Erzählungen fast ausschließlich männlich sind, geprägt. Dieses Nebeneinander erstreckt sich bis ins 19./20. Jh. nicht nur auf die → Arbeit in der Werkstatt, sondern schloß auch das Leben im Haushalt des M.s mit ein, dessen ‚väterlicher Zucht' G.n und Lehrlinge unterworfen waren. Solche Abhängigkeit führte zu vielerlei → Konflikten, die sich an der autoritären Haltung des M.s, an schlechter Kost oder Unterbringung, am kargen Lohn etc. entzündeten. Dem entrinnen konnte nur, wer selbst M. wurde, was in den vielfach ‚geschlossenen Zünften' allerdings oft nur dem möglich war, der eine M.switwe oder -tochter heiratete[2].

2. Hist. Erzähl- und Liedüberlieferung. Schon die Historien um → Eulenspiegel zeigen deutliche Beziehungen auf die voll ausgebildete handwerkliche Hierarchie[3]. Der Schelm verdingt sich als G. beim → Bäcker (num. 19, 20), → Schmied (num. 39, 40), → Schuster (num. 43, 46), → Schneider (num. 48), → Weber (num. 51), Kürschner (num. 52–54), Gerber (num. 56), Schreiner (num. 62), Bader (num. 69) und → Barbier (num. 74), wobei die jeweiligen Handwerker zumeist eindeutig als M. bezeichnet werden. Indem Eulenspiegel bildlich Gemeintes → wörtlich nimmt und entsprechend handelt, gibt er sich scheinbar kooperativ, produziert jedoch tatsächlich Unsinn (→ Absurdität) und unterläuft den in solchem Arbeitsverhältnis gebotenen → Gehorsam. Dabei werden die M. in der Regel nicht nur zu Gefangenen ihrer unbedachten Redewendungen, sondern auch mehr oder minder geschädigt. Selbst wo Eulenspiegel nicht als G., sondern in anderer Eigenschaft mit Handwerkern zu tun hat (num. 41, 45, 49, 50, 55, 60, 63), wendet er sich gegen die M., und zwar zumeist vom Standpunkt der Nicht-Zünftigen, der lebenslangen G.n, aus deren Erleben heraus das Schwankgeschehen hier vielfach verdichtet ist[4].

In der späteren Schwanküberlieferung des 16. Jh.s tritt die Darstellung dieses Gegensatzes zurück. Das Beispiel Nürnbergs, wo Hans → Sachs eine Vielzahl von Schwankstoffen zu Meisterliedern, Schwankgedichten und Fastnachtspielen verarbeitete und bei deren szenischer Darbietung selbst ‚agieren und spielen' half, bietet ein farbiges Bild dieser bürgerlichen Schwankpflege, die maßgeblich von Handwerksmeistern getragen wurde. Sie bot dieser gegenüber dem Patriziat benachteiligten Bürgerschicht die Möglichkeit, unter dem Deckmantel der Narrenfreiheit gesellschaftliche Mißstände anzusprechen. Die überlieferten Texte beziehen sich jedoch nur selten auf die eigene Zunft; und wenn der Gegensatz M. und G. dargestellt wird, löst sich der geschilderte Konflikt aus der Sicht des M.s schwankhaft auf, wiewohl auch kritische Töne nicht fehlen[5].

Dagegen illustrieren die weitverbreiteten Sagen vom Lehrling oder G.n, der ein schöneres Bauwerk zu errichten (→ Baumeister)[6] oder einen besseren Glockenguß (→ Glocke) zu leisten vermag[7] als der M. und von diesem deshalb umgebracht wird[8], extrem deutlich sowohl die festgeschriebene Rangfolge im Handwerk als auch die Konsequenzen einer Überschreitung der gezogenen Grenzen durch die noch nicht Zunftwürdigen – mag das Ziel der Erzählung, Abscheu vor der verruchten Tat eines Neidischen zu wecken, auch ein anderes sein.

In der mitteleurop. Schwankliteratur des 17./18. Jh.s, deren Material z. T. nach Berufsgruppen geordnet ist, wird diese Rangfolge im

Handwerk gelegentlich bereits angetastet. Gewiß stehen auch hier G. und Lehrling unter dem Gebot des M.s und sind seinem Züchtigungsrecht ausgesetzt. Aber dessen Anspruch, bei den Mahlzeiten am gleichen Tisch die besten Happen zu erhalten, wird in einigen Erzählungen schwankhaft durchkreuzt (→ Hungrigenschwänke) oder bestraft: Der G. rührt das Essen in der gemeinsamen Schüssel ausgleichend durcheinander (AaTh 1568*: *Die umgedrehte → Schüssel*)[9] oder läßt, als der M. die Schüssel wütend aus dem Fenster wirft, das Tischtuch mit dem anderen Tischgerät folgen[10]. Einem M., der die Fleischstücke im Essen zusammengenäht hat und mit dem Bibelspruch ‚Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden' (Mt. 19,6) allein verzehrt, versagen die G.n mit den gleichen Worten den Beistand, als er von einem Kunden verprügelt wird (AaTh 1568**: *The Master and the Pupil Quarrel*)[11]. Rache für erlittene Unbill nimmt auch ein Lehrling, der einem Kunden und seinem M. einredet, daß der jeweils andere → schwerhörig sei, so daß die beiden sich gegenseitig anschreien und schließlich verprügeln (AaTh 1698 C: *Two Persons Believe Each Other Deaf*)[12]. Ein G., der im Winter klein beigeben muß, um nur die Arbeit zu behalten, zwingt im Sommer den M., der ihn braucht, zum Nachgeben (AaTh 1565**: *Turnips as Bacon*)[13]. Man geht sicher nicht fehl, die Tradierung solcher Schwänke vor dem Hintergrund der drückenden sozialen Verhältnisse im Handwerk und der häufigen Gesellenunruhen seit dem 16. Jh. zu sehen[14]. Darauf deuten u. a. die Lieder, in denen die G.n ihren Unmut über die M. artikulierten[15]. Die meisten überlieferten Handwerkerlieder besingen freilich das eigene Handwerk oder das ‚fröhliche Wanderleben', wobei nur gelegentlich auf Konflikte mit dem M. angespielt wird oder des M.s Frau oder Tochter Erwähnung finden[16].

3. Schwänke des 19./20. Jh.s. Die meisten genannten Eulenspiegel-Historien und anderen Handwerkerschwänke kehren in der mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s wieder. Wo – wie z. B. in Mecklenburg – über Jahrzehnte intensiv gesammelt worden ist, bietet sich in den erfaßten Erzählungen und Schwanksprüchen (Wellerismen) allerdings ein differenzierteres Bild des Neben-und Gegeneinanders im Handwerkerleben[17]. So wird z. B. in Anspielung auf die oft mangelhafte Lehrlingssausbildung erzählt, wie der Lehrling vorwiegend zu Hausarbeiten herangezogen wird und bei jeder Gelegenheit Schläge bezieht[18]. Wenn die Arbeit drängt[19] oder der M. den G.n leichtsinnig auf die Probe stellt, muß er freilich gelegentlich auch seine Autoritätsansprüche zurückstecken, selbst wenn er vor Gericht geht (AaTh 1543: *Keinen → Pfennig weniger*, AaTh 1642 A: *The Borrowed Coat*[20], cf. AaTh 1642: *Der gute → Handel*). Das zentrale Thema bilden allerdings weiterhin Auseinandersetzungen um → Speise und Trank: G.n und Lehrlinge müssen sich entweder mit winzigen Portionen begnügen oder schnappen dem M. den für ihn bestimmten besseren Bissen weg (cf. z. B. AaTh 1561*: *The Boy "Loses his Sight"*[21], AaTh 1533 A: *Hog's Head Divided According to Scripture*[22]). Mag hier auch z. T. → Spott über bestimmte Handwerksberufe, insbesondere über die Schneider, mitschwingen, so sind doch → Realitätsbezüge unübersehbar. Als die hervorstechendste Eigenschaft des M.s und der M.sfrau erscheint nicht zufällig der → Geiz, der hier auf die eine oder andere Weise korrigiert wird.

Auch in den Schwänken, die den G.n auf der Wanderschaft zeigen, bestimmt ganz realitätsnah vor allem der Wunsch, den Hunger zu stillen, sein Trachten und Tun. So nimmt er sich die Zehrung, wo er sie erreichen kann[23] (z. B. AaTh 1544 A*: → *General Gänsewitz*[24], AaTh 1807 A: → *Eigentümer weist Gestohlenes zurück*[25]), und läßt auch ein Paar Stiefel mitgehen (AaTh 1710: → *Ausschicken von Gegenständen oder Tieren*)[26], bettelt sich durch[27] oder listet Einfältigen etwas ab (AaTh 1339 A: *The Fool is Unacquainted with Sausages*[28], AaTh 1541: *Für den langen → Winter*[29], AaTh 1540: → *Student aus dem Paradies*[30]) und lädt sich selbst zum Mittagessen ein (AaTh 1543 B*: *No Invitation Needed*)[31]. Neben dieser Abhängigkeit seines Lebensunterhalts von trickreicher Nahrungsbeschaffung wird seine Auseinandersetzung mit Obrigkeit und Gendarmen geschildert, die er ebenfalls übertrumpft[32]. Wie es scheint, hat diese liebenswert gezeichnete Gestalt die Volksphantasie stark beschäftigt. Davon zeugt nicht nur das reichhaltige Schwankgut zur Handwerksburschen-Thematik, sondern auch ihre differenzierte Behandlung[33].

Im ganzen machen die Texte deutlich, wieviel weniger es in den Handwerkerschwänken um den M. als um seine Gehilfen geht. Er wird primär als Gegenspieler der von ihm abhängigen Lehrlinge und G.n gesehen, und deren Lebenswelt ist es eigentlich, die die Erzähler schildern[34]. Daher lassen die meisten Handwerkerschwänke auch den G.n oder Lehrling – in komischer Umkehrung der Wirklichkeit – über den M. triumphieren, wobei nicht nur soziale Konflikte reflektiert werden, sondern wohl auch die menschliche Überlegenheit der im Alltag Zurückgesetzten demonstriert werden soll[35]. Diese Schwänke sind ein Pendant zu denen, die das Thema → Herr und Knecht im agrarischen Bereich behandeln, und da sich das → Gesinde in ähnlicher sozialer Abhängigkeit befand wie G.n oder Lehrlinge, erscheinen hier wie da auch z. T. die gleichen Erzähltypen[36]. In manchen Regionen haben sich die Handwerkerschwänke allerdings wohl zumeist in harmlosem Berufsspott erschöpft[37], oder deren Erzähltypen begegnen vor allem mit Trickstern verschiedener Art, so in Bulgarien speziell mit Chitŭr Petŭr[38], wobei das soziale Milieu, in dem die Handlung spielt, weithin variabel ist.

4. Märchen. Im Märchen treten zwar ebenfalls gelegentlich M., G. oder Lehrling auf, aber es geht weit weniger um die Darstellung des Handwerks und der in ihm auftretenden Konflikte, auch wenn, wie z. B. in den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm, der → Däumling (AaTh 700), die beiden → Wanderer (AaTh 613) oder die G.n des → Meister Pfriem (AaTh 801) die Arbeit, die schmale Kost oder die Schikanen bei ihren M.n ganz unmittelbar erleben. Das bleibt jedoch im Rahmen der Märchenhandlung unerheblich, ebenso wie die handwerkliche Lehre einiger Märchengestalten zwar erwähnt wird, aber in der Handlung keine Rolle spielt (cf. AaTh 563: → *Tischleindeckdich*) oder nur in phantastisch übertriebenen Resultaten ins Blickfeld rückt (AaTh 653: *Die vier kunstreichen → Brüder*, AaTh 654: *Die behenden → Brüder*); ansonsten sind die erwähnten Handwerker beliebig austauschbar (cf. KHM 39, 83, 106, 114, 115, 120, 182, 183)[39], wiewohl der Schneider, dem man wegen seiner Schmächtigkeit eigentlich nichts zutraut, auffallend oft als Negativtyp wie als ausgesprochener Pfiffikus auftritt (AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein*; KHM 35, 36, 45, 107, 114, 115, 129, 163, 182, 183). Die Hexenmeister (→ Zauberlehrling) und → Meisterdiebe (AaTh 1525 sqq.) des Märchens, die Lehrlinge annehmen und ausbilden (cf. KHM 33, 68, 129, 144, 192), sind Gestalten der Wunder- und Trickwelt der Gattung und haben nur im Begrifflichen etwas mit dem Bereich des Handwerks zu tun. In jüngeren Märchentexten werden allerdings gelegentlich auch die Lebenswelt des Handwerks und das Verhältnis von M., G. und Lehrling zentral und ganz realistisch in die Darstellung einbezogen[40].

[1] cf. Keller, A.: Die Handwerker im Volkshumor. Lpz. 1912. – [2] Wissel, R.: Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit 1–6. ed. E. Schraepler. B. [2]1971–88, hier t. 1, 4–48, 274–358; Reinighaus, W.: Das „ganze Haus" und die G.ngilden. Über die Beziehungen zwischen M.n und G.n im SpätMA. In: Dt. Handwerk in SpätMA. und früher Neuzeit. ed. R. S. Elkar. Göttingen 1983, 55–70; Wesoly, K.: Lehrlinge und Handwerksgesellen am Mittelrhein. Ihre soziale Lage und ihre Organisation vom 14. bis ins 17. Jh. Ffm. 1985; Handwerksgeschichte in Ungarn. Vom ausgehenden 16. bis zum frühen 19. Jh. ed. R. S. Elkar. Bochum 1989, 7–50; Gross, H.: Die Entwicklung des Handwerks in Südosteuropa unter mitteleurop. und osman. Einflüssen. In: Handwerk in Mittel- und Südosteuropa. ed. K. Roth. Mü. 1987, 11–21. – [3] Ein kurtzweilig Lesen von Dill Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515. ed. W. Lindow. Stg. 1978. – [4] Dt. Volksdichtung. Eine Einführung. ed. H. Strobach. Lpz. [2]1987, 166 sq. – [5] cf. Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 1–6. ed. E. Goetze/C. Drescher. Halle 1893–1913, hier t. 1, num. 124, 126, 193; t. 2, num. 311, 365; t. 5, num. 632; Wedler, K.: Hans Sachs. Lpz. 1976, 75–78, 109–120, 145, 182, 188 sq. – [6] cf. z. B. Hist. Sagen aus dem 13. bis 19. Jh. t. 3. ed. G. Griepentrog. B. 1975, num. 136 sq., 139 sq. – [7] cf. z. B. Grimm DS 126, 127; Neumann, S.: Sagen aus Pommern. Mü. 1991, num. 218; id.: Sagen aus Mecklenburg. Mü. 1993, num. 255; id.: Sagen aus Sachsen-Anhalt. Mü. 1995, num. 233. – [8] Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 29 sq. – [9] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Hodne; Arājs/Medne; Krzyżanowski; BFP; Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. [3]1965, num. 111; Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 88. – [10] Moser-Rath, Schwank, 209. –
[11] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Moser-Rath, Schwank, 209 sq. – [12] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Krzyżanowski; Uther (wie not. 8) 98 sq.; Moser-Rath, Schwank, 382, num. 58. –

[13] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Ó Súilleabháin/Christiansen; BFP; Quirinus Pegeus [i. e. G. P. Harsdörffer]: Artis apophthegmaticae continuatio. Fortgeleite Kunstquellen Denckwürdiger Lehrsprüche Und Erfreulicher Hofreden. Nürnberg 1656, num. 3970. – [14] Wissel (wie not. 2) hier t. 6, 140–170; t. 3, 155–197. – [15] Steinitz, W.: Dt. Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jh.en 1. B. 1954, 191–225. – [16] Schade, O.: Dt. Handwerkslieder. Lpz. 1865 (Nachdr. Wiesbaden 1965); Graff, K.: Lieder fahrender Gesellen. Uelzen 1955; Dt. Volkslieder 2. ed. L. Röhrich/R. W. Brednich. Düsseldorf 1967, 248–307; Strobach, H.: Droben auf jenem Berge. Dt. Volkslieder. Rostock 1984, num. 103, 106; Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977, 314 sq. – [17] cf. Wossidlo (wie not. 9) num. 70–128, 345–362; Neumann, S.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968, num. 80–123; id.: Sprichwörtliches aus Mecklenburg. Göttingen 1996, num. D 1–404. – [18] Wossidlo (wie not. 9) num. 70, 71; Neumann 1996 (wie not. 17) num. D 166–171, 233–244, 399–403. – [19] Wossidlo (wie not. 9) num. 117. – [20] ibid., num. 118, 210. –
[21] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Wossidlo (wie not. 9) num. 77; Neumann, S.: Ein mecklenburg. Volkserzähler. B. [2]1970, num. 35; Kooi, J. van der/Schuster, T.: Märchen und Schwänke aus Ostfriesland. Leer 1993, num. 135; iid.: Der Großherzog und die Marktfrau. Märchen und Schwänke aus dem Oldenburger Land. Leer 1994, num. 152. – [22] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Krzyżanowski; Wossidlo (wie not. 9) num. 76, 79; Neumann (wie not. 21) num. 36; van der Kooi/Schuster 1994 (wie not. 21) num. 128 c. – [23] Wossidlo (wie not. 9) num. 82–85; Neumann 1968 (wie not. 17) num. 120, 121. – [24] Wossidlo (wie not. 9) num. 84; Neumann 1968 (wie not. 17) num. 120. – [25] Wossidlo (wie not. 9) num. 85. – [26] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; BFP; Ting; Wossidlo (wie not. 9) num. 81; Neumann (wie not. 21) num. 38. – [27] Wossidlo (wie not. 9) num. 86, 88, 92, 93. – [28] ibid., num. 93. – [29] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Arājs/Medne; Krzyżanowski; BFP; Wossidlo (wie not. 9) num. 94. – [30] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Krzyżanowski; BFP; Ting; Wossidlo (wie not. 9) num. 89. –
[31] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Wossidlo (wie not. 9) num. 90. – [32] ibid., num. 101–106; Neumann 1968 (wie not. 17) num. 121. – [33] cf. Shojaei Kawan, C.: Erzähler und Erzähltes um Neunzehnhundert. Volkskundliche Impressionen bei Hermann Hesse. In: Fabula 32 (1991) 216–233, hier 223–225. – [34] Neumann, S.: Der mecklenburg. Volksschwank. Sein sozialer Gehalt und seine soziale Funktion. B. 1964, 34 sq. – [35] Bausinger, H.: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967) 118–136. – [36] cf. z. B. Wossidlo (wie not. 9) num. 29, 101, 111, 323; van der Kooi/Schuster 1993 (wie not. 21) num. 133; iid. 1994 (wie not. 21) num. 150. – [37] cf. z. B. Buse, K.: Niedersächs. Volksschwänke aus den Kreisen Rotenburg und Verden. Rotenburg 1973, num. 245–259; Kapfhammer, G.: Bayer. Schwänke. Düsseldorf/Köln 1974, 148–158. – [38] cf. z. B. BFP 1540, 1543, 1544 A*, 1568*. – [39] z. B. Stöckle, F.: Handwerkermärchen. Ffm. 1986. – [40] cf. z. B. Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen. Norden/Lpz. 1891, num. 15 (AaTh 945).

Rostock Siegfried Neumann

Meister Pfriem (AaTh 801), zweiteiliges Legendenmärchen mit schwankhaften Zügen, das vor allem durch Aufnahme in die KHM der Brüder → Grimm (KHM 178; seit 1843) bekannt geworden ist.

Einem umtriebigen → Schuster (→ Fuhrmann) ist nichts rechtzumachen, er kritisiert Gesellen und Gesinde, nörgelt an seiner Frau herum und führt sich als Besserwisser auf. Dann wird gezeigt, daß das rechthaberische Wesen des M. P. selbst im → Himmel anhält: In einem Traum wähnt sich M. P. tot. Bei Eintritt in den Himmel[1] warnt ihn → Petrus vor Besserwisserei. Trotz guter Vorsätze kritisiert M. P. jedoch ihm unverständliches Tun, als er → Engel erblickt, die einen Balken quer statt längs tragen (AaTh 1248: → *Kreuzweis statt längsseits*), andere, die Wasser in ein Sieb schöpfen (AaTh 1180: cf. → Danaiden), und solche, die einen steckengebliebenen Wagen herausziehen, indem sie zwei Pferde vorn und hinten anspannen (Mot. F 171. 6. 4). Der Nörgler wird gewaltsam aus dem Himmel entfernt, erwacht aus seinem Traum und fährt fort, das dort Erlebte, wenn auch abgemildert, als unverständlich zu bewerten. So gibt er zu erkennen, daß er sich in seinem Charakter nicht geändert hat.

Das Thema des in den Himmel gelangenden Menschen hat die Phantasie des homo narrans in bes. Maße beeinflußt (cf. AaTh 800–AaTh 809: *The Man in Heaven*). Während die Handlungsträger in den meisten Erzählungen mit → List dorthin gelangen und um Ausreden nicht verlegen sind (AaTh 800: → *Schneider im Himmel*), demonstriert AaTh 801, daß rechthaberische und streitsüchtige Menschen in ihrem Wesen selbst im Himmel nicht zu läutern sind und daß ihnen von Gott geleitetes Handeln verschlossen bleibt.

Der „Typus eines naseweisen Nörglers und Besserwissers war eine volkstümliche Gestalt des 16. und 17. Jahrhunderts", urteilte J. → Bolte über die Titelfigur, die vor allem unter

dem Namen Hans Pfriem und als Fuhrmann – sein Fluchen ist sprichwörtlich geworden[2] – in Predigtexempeln, Gedichten und Komödien jener Zeit vertreten war[3].

Die Thematik dieser nicht deutbaren visionären Erlebnisse begegnet bereits mit dem Namen des hl. → Arsenius verknüpft in dessen Vita (verfaßt um 800)[4] und in Legenden- und Exempelsammlungen, z. T. ohne Namensnennung (z. B. → *Gesta Romanorum*, num. 165)[5]: Dort wird von der Vision eines Einsiedlers erzählt, dem die Verkehrtheit menschlichen Treibens und die Sündhaftigkeit des Menschen offenbart worden ist[6]. Auf seine Frage nach dem für ihn unverständlichen Tun erhält er u. a. zur Antwort, die Wasser in ein Sieb schüttenden Menschen seien Bekehrte, die aber durch neue Sünden das Verdienst ihrer Läuterung wieder zunichte machten; die den Balken verkehrt tragenden Menschen seien die Hoffärtigen.

Literar. Vorlage für W. → Grimms bes. im 1. Teil erw. und sprachlich umgestalteten, zuerst im *Berliner Taschenbuch* (1842) erschienenen Text[7] bildete eine als ‚Ostermährlein' bezeichnete Fassung aus den anonym (mutmaßlicher Verf.: J. Meyer) erschienenen *Schönsten Kindermährchen* (1837)[8], die L. → Aurbachers *Volksbüchlein*-Fassung (zuerst 1827)[9] verpflichtet war[10]. Der ursprünglich legendenhafte und exemplarische Charakter (Fehlurteile durch falsches Richten, cf. Mt. 7, 1–28) ist jedoch in KHM 178 nur ansatzweise in der Wiedergabe der dem bibl. Sprachgebrauch entlehnten sprichwörtlichen Redensart erhalten („Es war der Balken, den einer im Auge gehabt hatte, während er nach dem Splitter in den Augen anderer suchte", cf. Mt. 7,3–5 und Lk. 6,41)[11]. Die Theodizee-Motive sind, ihrer ursprünglichen Funktion entleert, in den Bereich des Legendenmärchens übergeführt; D.-R. → Moser betrachtet AaTh 801 sogar als Produkt gezielter → Katechese[12].

Die Verbreitung von AaTh 801 hält sich in Grenzen[13]; außerhalb von KHM-Ausg.n sind nur sporadische Lesebuchabdrucke bekannt[14]. Verschiedentlich sind u. a. russ., griech. und jüd.-jemenit. Märchen zu AaTh 801 gestellt worden, sie entsprechen aber dem allg. Thema von Gottes unbegreiflicher Gerechtigkeit (cf. AaTh 759: → *Engel und Eremit*, AaTh 1242: → *Holzladung*)[15].

[1] Zum Anklopfen an die Himmelstür cf. KHM/Uther 4, 73 sq. – [2] Wander 1, 1264–1266; Röhrich, Redensarten, 485. – [3] z. B. Hayneccius, M.: Hans Pfriem oder Meister Kecks. Lpz. 1582 (lat. 1581); Überblick bei BP 3, 297–305, Zitat 297; cf. ferner Bolte, J.: Das Märchen vom Hans Pfriem. In: Zs. für dt. Philologie 20 (1888) 325–336. – [4] AS Iulii 4 (1725) 617–631; MPL 73 (1860) 762–764, 771 sq. – [5] cf. auch Legenda aurea/Benz, 941; Kosegarten, L. T.: Legenden 1. B. 1804, 85 sq. – [6] Nachweise bei Tubach und Dvořák, num. 2135. – [7] cf. Unbekannte Märchen von Wilhelm und Jacob Grimm. ed. H. Rölleke. Köln 1987, num. 9; Zobel, K./Eschweiler, C.: Vergleichende Analysen zu literar. Kurzprosa. Northeim 1997, 180–210. – [8] [Meyer, J.:] Die schönsten Kindermährchen 2. Hildburghausen/N. Y. 1837, 143–145. – [9] cf. Aurbacher, L.: Ein Volksbüchlein 1. Mü. [2]1835, num. 13 (= Uther, H.-J.: Märchen vor Grimm. Mü. 1990, num. 64). – [10] Rölleke, H.: Wilhelm Grimms „M. P." Die Vorlage zu KHM 178. In: Fabula 36 (1995) 296–301; cf. KHM/Uther 4, 328–330. –
[11] Röhrich, Redensarten, 135; cf. ferner Rölleke, H. (in Verbindung mit L. Bluhm) (ed.): „Redensarten des Volks, auf die ich immer horche". Das Sprichwort in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bern u. a. 1988, 176 sq. – [12] Moser, D.-R.: Christl. Märchen. Zur Geschichte, Sinngebung und Funktion einiger KHM der Brüder Grimm. In: Janning, J. u. a. (edd.): Gott im Märchen. Kassel 1981, 92–113, 174–178, hier 111. – [13] SUS (1 Var.); Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 2. Hels. 1982, num. 421; Ranke 3, 131 (1 Var.). – [14] Tomkowiak, 258. – [15] z. B. Cirese/Serafini; Jason; Schwarzbaum, 24; Pomeranzewa, E.: Russ. Volksmärchen. B. 1966, num. 51; Loukatos, D. S.: Neoellēnika laographika keimena. Athen 1957, num. 6; Noy, D.: Jefet Schwili erzählt. B. 1963, num. 59.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Meisterdieb (AaTh 1525 sqq.)

1. Allgemeines – 2. AaTh 1525 A – 3. AaTh 1525 B – 4. AaTh 1525 C – 5. AaTh 1525 D – 6. AaTh 1525 F – 7. AaTh 1525 G – 8. AaTh 1525 J_1, AaTh 1525 J_2, AaTh 1525 P – 9. AaTh 1525 K, AaTh 1525 Q – 10. Interpretationen

1. Allgemeines. AaTh 1525 sqq.: *The Master Thief* bezeichnet als Oberbegriff einen Zyklus von Diebs- und Schelmenschwänken. Je nach Funktion kann der Protagonist ein kunstfertiger → Dieb, ein → Betrüger, → Räuber, → Trickster oder → Aufschneider sein. Bei aller Heterogenität innerhalb des Schwankkomplexes ist der M. vorwiegend positiv gezeichnet. Er hat seinen Diebsberuf wie ein

rechtschaffener → Handwerker gelernt und ist vom Lehrjungen durch ein Probestück zunächst zum Gesellen und schließlich zum Meister avanciert. In bezug auf das Handwerkliche unterscheidet sich etwa die Tätigkeit des geschickten Eierdiebs in AaTh 653: *Die vier kunstreichen → Brüder* in nichts von der ehrsam-ordentlichen Beschäftigung seiner Geschwister; seine Meisterschaft offenbart sich in extremer Kunstfertigkeit (cf. AaTh 654: *Die behenden → Brüder*), in Verbindung mit AaTh 1525 A: *Theft of Dog, Horse, Sheet or Ring* besitzt er dazu noch eine außergewöhnliche → Schlagfertigkeit. Ihren Höhepunkt erreicht die Diebskunst in dem Wettstreit, den die Halunken (Diebe und ihr Schüler) unter sich austragen (AaTh 1525 E, H_1, H_2, N: → *Diebswette*), wobei der Lehrling nicht selten den Meister übertrifft. Wie heterogen der M.zyklus sein kann, bezeugt u. a. die fries. Überlieferung, in der dem Strauchdieb Japik Ingberts (18. Jh.) allein 36 Streiche zugeschrieben werden[1].

In dem nur entfernt verwandten Erzähltyp AaTh 1525 J: *Thieves Cheated of their Booty* werden Diebe durch ein harmloses Selbstgespräch verscheucht[2]. In eigenen Artikeln behandelt werden die Erzähltypen AaTh 1525 R: → *Räuberbrüder*, AaTh 1525 H_4: → *Junge im Bienenkorb* und AaTh 1525 M: → *Schaf in der Wiege*.

2. AaTh 1525 A. Diebstahl als → Geschicklichkeitsprobe erscheint am häufigsten in ein existentielles Spannungsfeld eingebettet, da er von oben auferlegt wird (Mot. H 1151) und Dilettantismus mit dem Leben bezahlt werden muß. KHM 192: *Der Meisterdieb*, dessen Titel dem Zyklus den Namen gegeben hat, stellt eine Var. des Erzähltyps AaTh 1525 A dar, die in folgender Grundform begegnet:

(1) Ein ungeratener junger Mann aus einfachen Verhältnissen lernt das Diebshandwerk und kehrt als vollendeter M. zurück. Er (sein Vater) prahlt mit seiner Kunst vor seinem Herrn (Paten), worauf dieser drei Probestücke verlangt. (2) Die Diebstahlsproben: (2.1) Der M. entführt das Pferd (Hund) aus einem schwerbewachten Stall, indem er als alte Frau (Bettler) verkleidet die Knechte (Wächter, Soldaten) mit Schnaps (Schlafmittel) einschläfert. (2.2) Er stiehlt der Herrin Bettuch (Hemd) und Trauring, indem er seinen Herrn dazu bringt, eine Leiche (Strohpuppe) statt seiner zu erschießen und zu begraben, und die Gattin mit verstellter Stimme zur Übergabe der persönlichen Gegenstände veranlaßt. (2.3) Schließlich lockt er Pfarrer und Mesner in einen Sack (AaTh 1737: → *Pfarrer im Sack*), nachdem sie ihn für einen Engel (Petrus, Gabriel) und die auf Krebse gestellten Kerzen (AaTh 1740: → *Lichterkrebse*) für wandelnde Seelen gehalten haben. Den Sack schleppt er in einen Gänsestall (hängt ihn in Glockenturm, Schornstein). (3) Der M. wird nach den bestandenen Proben des Landes verwiesen (begnadigt, belohnt).

Die Dynamik der dreigliedrigen Diebstahlskette beruht auf der Überlistung und Übertrumpfung des sozial überlegenen Gegenspielers (cf. → Herr und Knecht, → Meister und Geselle). Der M. spekuliert mit der Leichtgläubigkeit anderer, durchschaut menschliche Schwächen und nutzt sie skrupellos zum eigenen Vorteil aus. Dabei entpuppt er sich als vollendeter Schauspieler, der die Kunst der → Verkleidung, Mimik und Gestik perfekt beherrscht[3]. Er siegt durch souveräne Planung, → List und Vorsicht und hat wegen seines abschließenden Erfolges die Sympathie auf seiner Seite.

Der Schwank vom M. zählt zu den populärsten Erzählungen des kelt. und slav. Bereichs sowie der jüd. Überlieferung. In regionalen Typenkatalogen und Slgen sind über 700 Var.n nachgewiesen, in der EM sind über 200 Texte archiviert. Die Nachweise aus mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s belegen ein weites Verbreitungsgebiet, das sich von Europa über den vorderasiat. Raum und die Mongolei bis nach China und Indonesien erstreckt. Var.n gibt es überdies in Afrika, den USA, Kanada, Mexiko und in Westindien[4].

Das erste schriftl. Zeugnis von AaTh 1525 A findet sich bei dem arab. Historiker Mas'ūdī (gest. 956 n.u.Z.); dieser berichtet von einer → Wette und dem anschließenden Diebstahl mit einem Trick, der AaTh 1737 nahesteht[5]. Walter → Maps *De nugis curialium* (2,25) enthält eine frühe Form der Episode vom kunstvollen Pferdediebstahl (2.1). Voll ausgebildet ist die Schwankkette erst in der europ. Renaissanceliteratur. Bei → Straparola (1,2) stiehlt der Gauner Cassandrino dem Stadtrichter von Perugia Bett und Pferd; Straparola läßt aus dem M. nach der dritten Probe (AaTh 1737) einen angesehenen Kaufmann werden. Die Erzählung ist dann in Deutschland in einer posthum erschienenen erw. Ausg. von Johannes → Paulis *Schimpff und Ernst* (1555) belegt sowie auf Island durch eine Übers. aus dem Deutschen

(1663); in Schweden wurde der Schwank in die älteste gedr. Anekdotenslg aus dem Jahre 1641 aufgenommen[6]. Im *Schau-Platz der Betrieger* (1687)[7] steht der von Straparola überlieferte Bettdiebstahl als selbständiger Schwank. Mit dem Schelm Zundelfrieder verbindet Johann Peter → Hebel das Geschehen in seinem *Schatzkästlein des rhein. Hausfreundes* (1811)[8], einer oft als Fundus für Kalendergeschichten ausgeschöpften Sammlung. Die ersten russ. literar. Bearb.en des Erzähltyps erscheinen im 18. Jh.[9] Sowohl die Brüder → Grimm (KHM 192 [1843])[10] als auch L. → Bechstein (1845)[11] hielten sich für ihre Fassungen an eine 1843 von G. F. Stertzing mitgeteilte Erzählung aus Thüringen, die Straparola nahesteht[12]. → Brentano soll schon vor 1810 das Grundgerüst der Erzählung aus mündl. Quelle im Böhmischen festgehalten haben[13].

Einzelzüge treten bereits erheblich früher auf. T. → Benfey[14] vermutet buddhist. Herkunft und verweist bes. auf die 12. Erzählung des → *Siddhi-Kür*, der mongol. Redaktion des → *Vetālapañcaviṃśatikā*, in der ein M. den Talisman des Königs auf dessen eigenen Befehl stehlen soll. Andere Forscher betrachten die bei Herodot (2,121) überlieferte ägypt. Geschichte vom Schatzhaus des Königs Rhampsinit (AaTh 950: → *Rhampsinit*) als das älteste M.märchen[15]. R. → Köhler schränkte die Verwandtschaft beider Erzähltypen darauf ein, daß die Wächter betrunken gemacht werden[16]; kontaminierte Fassungen sind allerdings mehrfach nachweisbar, u. a. in der jüngeren span.sprachigen[17], türk.[18] und ind.[19] Überlieferung. Das Motiv der sich bewegenden Lichter (AaTh 1740) findet sich nur vereinzelt in neueren Aufzeichnungen von AaTh 1525 A[20]. AaTh 1737 dagegen bildet auch in der neuzeitlichen Großredaktion oft das Finale[21]. Verschiedentlich ist auf die Ähnlichkeit zwischen AaTh 1525 A und AaTh 328: → *Corvetto* bei → Basile (3,7) hingewiesen worden[22]: Dort wird der treue Diener auf eine Verleumdung neidischer Höflinge hin vom König beauftragt, das Pferd, die Zimmertapeten und den Besitz eines Unholds herbeizuschaffen.

AaTh 1525 A kann als das schwankhafte Pendant eines Zaubermärchens mit übernatürlichem Gegner verstanden werden. Schon die Eingangskonstellation kennzeichnet den M. als den märchentypischen → unscheinbaren Helden: Er ist namenlos[23] oder trägt einen Allerweltsnamen (Jan, Ivan, Jack, Hans)[24], ist einziger Sohn eines einfachen Handwerkers (Schuster, Diener, Gärtner, Schäfer)[25] oder einer armen Witwe[26], und oft ist er der → jüngste dreier Brüder[27]. Seine Streiche sind den schweren → Aufgaben der Zaubermärchen nicht unähnlich[28], übernatürliche Elemente fehlen aber. An die Stelle jenseitiger Gestalten (Unhold, Teufel, Tod) tritt ein diesseitiger Gegenspieler (Graf[29], Gutsherr[30], Amtmann[31], König[32], Bischof [Pope][33]). Beruht die Diebstahlskette auf einer Wette, so führt der Pakt mit dem Rivalen letztlich zum sozialen Aufstieg des Helden. Durch die bedacht ausgewählten Aufträge wird der junge M. einer Reihe von Erfahrungen ausgesetzt, die maßgebliche Konstanten eines Reifungs- und Individuationsprozesses einfangen: Er hat bei den Diebstählen Mut (→ Mutproben), Ausdauer und Umsicht zu beweisen. Voll in das Weltbild der Zaubermärchen eingepaßt ist der Schluß, wenn von dörflichem Reichtum[34], vornehmer Hochzeit[35] oder gar von Kaiserwürde[36] berichtet wird. In märchenhaft unglaubwürdigem Rahmen hält sich das Ende, wenn es mit Motiven vom dummen → Teufel kontaminiert ist[37]. Rein schwankhafte Var.n fangen gleich mit einer Betrugsszene an: Als die Mutter ein Heiligenbild fragt, was der Sohn werden soll, antwortet der dahinterstehende Schalk (Held, Küster): ‚ein Dieb'; dies hält sie für ein göttliches Gebot (Der gefoppte → Beter)[38].

Der Erfolg des M.s beruht nicht selten auf skrupellosen Betrügereien wie in AaTh 1535: → *Unibos*. Wenn die Erzähler das Schwankmärchen nicht spielerisch-leicht realisieren, hat das Ende oft seinen lebensbejahenden Charakter eingebüßt. Der M. steht nicht mehr als der tatsächliche und moralische Sieger dar, sondern an seinem Geschick wird eher die Kraft christl. Werte exemplifiziert: Wenn die Diebstähle dem M. nur das Leben retten, wird er im christl. Sinne begnadigt[39]; wenn er schließlich doch ein ehrliches Mitglied der Dorfgemeinschaft wird, hat er sich bekehrt[40]; wenn er bestraft wird und stirbt, büßt er für seine Sünden[41].

Die Dynamik vieler Geschicklichkeitsproben in AaTh 1525 beruht im wesentlichen auf Ablenkung der Eigentümer (Wächter) und auf → Täuschung. Beim Eindringen in die Intim-

sphäre des Gegners werden Tabubereiche (Tod) übertreten und bürgerliche Institutionen (Ehe) persifliert. Wenn der M. beim Stehlen des Bettlakens oder des Nachthemds der Herrin Wasser (Hefe, Linsen, Holunderbeeren) ins Bett schüttet, übertritt er souverän die Schamgrenzen. Derartige Derbheiten fehlen in den Buchfassungen völlig, begegnen aber häufig in den seit Mitte des 19 Jh.s aus mündl. Überlieferung aufgezeichneten Texten[42]. Die Diebstahlskette aus AaTh 1525 A (Pferd, Ring, Pfarrer) wird oft variiert oder durch andere Streiche erweitert; einige Tricks haben bei AaTh eine eigene Subtypennummer erhalten.

3. AaTh 1525 B. Das Stehlen eines Pferdes ist nicht nur die erste Aufgabe in AaTh 1525 A, sondern auch das Kernstück aus AaTh 1525 B: *The Horse Stolen*[43]. Bei diesem Subtyp gibt ein Trickster vor zu zeigen, wie man ein Pferd stiehlt, und reitet tatsächlich davon. Das Entwendete ist meist ein Pferd[44], oft werden aber andere, den jeweiligen Erzählsituationen angepaßte Gegenstände genannt: Rastenden Fuhrleuten wird der Braten am Spieß[45] oder der Kessel[46] gestohlen, spielenden Kindern werden die Schuhe genommen[47], einer feinen Tischgesellschaft wird das Geschirr[48] und einem naiven Reichen der Geldbeutel[49] entwendet. In dt. Schwankslgen des 17./18. Jh.s führt ein Dieb auf einem Festgelage öffentlich vor, wie man silberne Becher stiehlt[50]. In einer dt. Sonderform wird der Pferdediebstahl anders inszeniert: Ein Reiter trifft einen lahmen Bettler, der ihn bittet, ihm seine Krücken von einem Baum zu holen, wohin sie ein Übermütiger (böser Junge) gehängt habe. Als der Reiter auf den Baum geklettert ist, schwingt der angebliche Krüppel sich auf das Pferd und reitet fort. In der populären Überlieferung des 18./19. Jh.s ist bes. dieser Streich regionalen → Kristallisationsgestalten wie → Eulenspiegel[51] zugeschrieben oder auf edle Räuberfiguren aus der Volksliteratur wie Schinderhannes[52] oder Rinaldo Rinaldini[53] übertragen worden. Caspar Hennenberger erzählt die Geschichte 1595 zusammen mit AaTh 470 A: → *Don Juan*[54]; nach H. → Pröhle dient sie als Erklärung eines Harzer Flurnamens ‚Untreue Baumbreite'[55].

4. AaTh 1525 C. In AaTh 1525 C: *The Traveler Watches the Man Fishing in the Street*[56] werden Fuhrleute von einem Mann abgelenkt, der auf dem Weg angelt; dessen Helfer plündern unterdessen das Fuhrwerk aus. Das Motiv vom Auf-der-Straße-Angeln, das in anderen Funktionen auch in AaTh 875: *Die kluge → Bauerntochter* und AaTh 1382: *Der törichte → Kuhhandel* erscheint, ist als Diebstahlslist zuerst bei Martin → Montanus belegt[57].

5. AaTh 1525 D. Reichtum und Klassenzugehörigkeit spiegeln sich in einer dörflichen Umwelt wohl am deutlichsten im Besitz von Nutztieren. Daher setzt der Wunsch nach sozialem Aufstieg vielfach beim Erwerb eines Tieres an; dieser wird in AaTh 1525 D: *Theft by Distracting Attention*[58] durch den Diebstahl eines schwerbewachten Ochsen (Bauernstand) oder Pferdes (Kaufmann, Adel, Obrigkeit, Klerus) bewerkstelligt. Der Ochsendiebstahl wird kontextgerecht als Aufnahmeprüfung des Schülers in die Räuberbande, als Geschicklichkeitsprobe des ausgebildeten M.s oder als Gaunerstück, das mehrere Diebe (Vater und Sohn; Onkel und Neffe) gemeinsam inszenieren, motiviert:

Der Lehrjunge (M.) stiehlt einem zum Markt ziehenden Bauern (Knecht) einen Ochsen (Widder), indem er zuerst den einen, später den anderen von zwei zusammengehörenden Gegenständen (Schuhe, Stiefel, Säbel und Scheide, Messer und Gabel) auf den Weg legt; hierdurch verleitet er den Bauern, umzukehren und das Vieh unbewacht zurückzulassen.

Der Diebstahl kann auch mit anderen Listen realisiert werden: Der M. hängt sich im Wald scheinbar auf (stellt sich tot), lenkt die Bauern ab, indem er das Brüllen des Viehs nachahmt oder Kaninchen (Küken) freiläßt (AaTh 1525 A II). Ein anderes Mal nimmt einer der Diebe einem Schaf, das hinter einem Esel läuft, die Glocke ab, bindet sie dem Esel an den Schwanz und stiehlt das Schaf; der zweite Dieb gibt vor, auf den Esel aufpassen zu wollen, während der Eigentümer nach dem Schaf sucht, und entwendet dieses Tier ebenfalls.

Nicht geklärt ist bislang, woher die einzelnen Ablenkungsmanöver stammen. Beim weitverbreiteten Schuhtrick wird arab. Herkunft vermutet, da dieser als Redensart ‚die beiden Schuhe des Ḥunain' seinen Niederschlag in der arab. Sprache fand[59]. Das Motiv mit der Glocke erscheint in → *Tausendundeinenacht*[60] und findet sich bes. in der jüngeren pers. M.s-überlieferung[61]. AaTh 1525 D begegnet oft als Anfangsepisode von AaTh 1525 A, bes. im nord. und slav. Erzählgut[62].

6. AaTh 1525 F. In AaTh 1525 F: *The Youth Steals Horses from two Preachers* stiehlt ein Bursche in typisch schwankhafter Übertreibung gleich zwei Popen die Pferde und ihren Frauen das Geld. Als man ihn in einem Sack ins Wasser werfen will, lockt er einen anderen an seinen Platz (AaTh 1535). Der älteste literar. Beleg steht in Paulis *Schimpff und Ernst* (Ausg. 1555)[63]. Aus mündl. Überlieferung liegen bes. Belege aus dem nördl. Europa vor[64].

7. AaTh 1525 G. Der episodenreiche Subtyp AaTh 1525 G: *The Thief Assumes Disguises* verläuft streckenweise parallel mit AaTh 1525 A. Hier wird das schauspielerische Talent des M.s ausgeschöpft, der beim König, seinem Vater, um Gerechtigkeit für sich und seine verstoßene Mutter kämpft und sich hierzu (u. a. als Śiva oder Fakir) verkleidet. Die ökotypische Färbung der Verstellungsstreiche weist auf die Verankerung dieses Schwankes in der ind. Erzählkunst hin. Zusätzlich zu den bei AaTh angeführten ind. und slov. Var.n liegen mittlerweile Belege aus der ital., litau., jüd.-jemenit. und chin. Überlieferung vor[65].

8. AaTh 1525 J_1, AaTh 1525 J_2, AaTh 1525 P. Als selbständiger Schwank berührt sich AaTh 1525 D entweder mit AaTh 1525 J_1: *„Those Others Did it"* oder mit den Subtypen AaTh 1525 P: *The Theft of an Ox* und AaTh 1525 J_2: *Thief Sent into Well by Trickster.* Für diese Kontaminationen liegt der Überlieferungsschwerpunkt im slav. Erzählgut[66].

Der Diebslehrling (Neffe) schlachtet den gestohlenen Ochsen, schlägt auf das Fell und ruft: ‚Die anderen taten es'. Der Räuberhauptmann (Onkel) flüchtet unter Zurücklassung seiner Schätze (AaTh 1525 J_1). Vielfach wird dem Ochsen (Widder) der Schwanz (Kopf) abgehauen und einem zweiten Ochsen ins Maul (Arsch) gesteckt, so daß es aussieht, als habe dieser den anderen Ochsen gefressen (AaTh 1525 P). Mitunter wird der abgetrennte Körperteil in den Sumpf gepflanzt; wenn der Düpierte dann dem angeblich ertrunkenen Tier nachschwimmt, werden ihm noch seine Kleider geraubt. Dasselbe geschieht, wenn er in einen Brunnen hinabsteigt, um einen vermeintlich hineingefallenen Geldbeutel (Pokal, Kästchen mit Juwelen) heraufzuholen (AaTh 1525 J_2).

Der listige Kleiderdiebstahl ist schon bei dem pers. mystischen Dichter → Rumi (gest. 1283)[67] überliefert. Im christl. Abendland findet sich die Erzählung u. a. bei Hans Wilhelm → Kirchhof[68] und → Abraham a Sancta Clara[69]; in diesen Bearb.en wird der Betrogene der Habsucht bezichtigt und der Diebstahl dementsprechend als verdiente Strafe ausgelegt. Als Bestandteil des M.zyklus fehlt bei AaTh 1525 J_2 die belehrende Nutzanwendung, die sich auf das Opfer bezieht. In Tiermärchen tritt der schlaue, unmoralische → Fuchs an die Stelle des M.s: In einer lett. Var. von AaTh 1525 J_2 bedient er sich einer ähnlichen Lüge (Schatz im Wald), um sich eines Pelzmantels zu bemächtigen[70].

9. AaTh 1525 K, AaTh 1525 Q. In AaTh 1525 K: *Ubiquitous Beggar* ist der Protagonist ein gerissener Bettler, der verkleidet ein und derselben Person dreimal ein Almosen abluchst[71]. In der fries. Ausprägung wird die christl. Nächstenliebe eines Frommen schamlos ausgenutzt, denn er fällt nicht weniger als 21mal auf denselben Trick herein[72]. In der pers. Überlieferung wird diese Erzählung seit der Sprichwortsammlung des Moḥammad ʿAli Hablerudi (Mitte 17. Jh.) stereotyp dem M. ʿAbbās Dus aus Isfahan zugeschrieben[73].

Hervorzuheben ist auch die slav. Sonderform AaTh 1525 K*: *Umpire Awards his own Stolen Coat to Thief*[74]:

Zwei Diebe stehlen einen kostbaren Gegenstand (Pelzmantel, Krone, Becher) und streiten sich bei der Teilung. Der eine Dieb klettert nachts in das Schlafzimmer des Bestohlenen (Richter, Gutsherr) und erzählt ihm in der Art eines Traummärchens (→ Traum) von dem Streit. Dieser entscheidet im Schlaf, wem der Gegenstand zufallen soll. Währenddessen stiehlt der zweite Dieb aus der Vorratskammer (Speicher) des Richters.

Der Trick, einem (Ein-)Schlafenden ein im eigenen Interesse liegendes Urteil abzugewinnen, begegnet auch als Pointe in AaTh 1525 Q: *The Two Thieves Married to the Same Woman*:

Zwei Diebe (Tag- und Nachtdieb; Einbrecher und Taschendieb) streiten sich um den Besitz der Frau, die sie, ohne es zu wissen, beide geheiratet haben. Nachdem der Richter (die Frau) erklärt hat, daß der bessere Dieb sie behalten darf, wird um die Wette gestohlen (cf. AaTh 1525 E, H_1, H_2, N: *Diebswette*). Mitunter bricht der (weniger geschickte) Dieb in das Schlafzimmer des Herrschers ein und erzählt ihm seine Geschichte. Der Herrscher spricht ihm noch vor dem Einschlafen die Frau zu.

AaTh 1525 Q ist im Orient allg. verbreitet[75]. Bes. wenn mehrere Gauner zusammenarbeiten, haben die Streiche nur noch wenig mit

dem ursprünglichen Anliegen des M.s zu tun, es geht dann öfter um raffiniert organisierten Betrug. Als Ablenkungsmanöver werden Märchen erzählt (in AaTh 1525 K*, AaTh 1525 L*: *Theft Committed While Tale is Told*[76]), Lieder gesungen und Tänze aufgeführt (AaTh 1525 Q*: *The Thief's Dance*[77]).

10. Interpretationen. Mechanismen populärer Vorurteilsbildung (→ Stereotypen, ethnische) werden sichtbar, wenn der M. ein Tatare[78] ist oder ein Bewohner der Normandie, der einen dummen Bretonen austrickst[79]. In Togo erscheint der M. als Magier, der die Leute mit Zaubermitteln einschläfert, bevor er sie beraubt[80]. In einer ind. Erzählung ist der M. zu einer Inkarnation → Buddhas geworden[81]. Umgekehrt ist der Herrgott gerade im Zuge der Respektlosigkeit gegenüber der Religion in einer litau. Var. zu einer Art M. geworden[82]. M. → Zender führt Belege dafür an, daß die Geschichte vom M. zuweilen auch geglaubt wird[83]. Oft wird über Amerika als das Land der unbeschränkten Möglichkeiten reflektiert[84], das Diebe wie den ir. Jack geradezu brauche[85]; dementsprechend fehlt in den amerik. Var.n die sozialkritische Komponente[86]. Für die slav. Fassungen ist die antifeudale satirische Behandlung charakteristisch[87]. M.märchen aus Kamerun spiegeln die kolonialgeschichtliche Realität[88]. Die literar. Aktualisierung in Peter-Paul Zahls *Der M.* (1982) schließlich setzt sich mit dem Immobilienspekulantentum in Berlin-Kreuzberg auseinander[89].

Die Identifikationsfiguren, die von Interpreten an den M. herangetragen werden, reichen vom → Götterboten Hermes bzw. dem alchemistischen Mercurius bei H. von → Beit[90], die Gut mit Böse verquicken, bis zum wunderwirkenden und heilenden → Christus bei R. Geiger[91]. Nach V. Ladenthin verkörpert der M. die pragmatische Wende der Aufklärung[92]. Im Gewand des Hebelschen Edelschelmen Zundelfrieder wird er als Korrektiv zu den bürgerlichen Äußerlichkeiten gesehen[93], und für W. Woeller tritt er als gerechter Verteiler der Glücksgüter auf[94]. Als Hypostasen einzelner Wesenszüge des M.s sind alle derartigen Identifikationsfiguren zu einseitig; nebeneinandergestellt umreißen sie dennoch die Spannweite der in dem Schwankzyklus enthaltenen Thematik. Es sind (archetypische) Wunschschablonen, die allerorts und immer wieder von den Machtlosen ausgefüllt und durch die Begrifflichkeit ihrer Erfahrungswelt konkretisiert wurden, was zweifellos zur Popularität des Erzählkomplexes vom M. beigetragen hat.

[1] van der Kooi 1525 Z*. – [2] Ergänzend zu AaTh 1525 J: Cirese/Serafini; Gašparíková, num. 26; Eberhard/Boratav, num. 347, 348, 360; Jason; Jason, Iraq; Jason, Indic Oral Tales; Ikeda; Robe. – [3] Geiger, R.: Märchenkunde. Stg. [3]1992, 15–27, bes. 21. – [4] Ergänzend zu AaTh 1525: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; Legros; Haboucha; Cirese/Serafini; BFP; cf. Stroescu, num. 3000; Gašparíková, num. 157, 301; Jason; Nowak, num. 407, 116; Jason, Iraq; Lőrincz; Ergis, num. 196, 238, 300–302, 304, 307, 309, 311, 322; Choi, num. 467; Ikeda; Coetzee; Haring, num. 2. 3. 67, 2. 3. 79, 2. 3. 1525; Robe; Flowers; ergänzend zu AaTh 1525 A: Raudsep, num. 275; Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Hodne; Nyman; Baughman; de Meyer, Conte; van der Kooi; Pujol; Cirese/Serafini; BFP; MNK; Gašparíková, num. 26, 44, 168, 273, 294, 417, 424, 511, 535, 576; Eberhard/Boratav, num. 342, 360, 346; Jason, Indic Oral Tales; Lőrincz; Soboleva; Ergis, num. 305, 299; Ting; Robe; Lemieux, G.: Les Vieux m'ont conté 3. Montréal/P. 1974, num. 25. – [5] Wesselski, Theorie, 17 sq. – [6] Belege cf. Pauli/Bolte 2, num. 850. – [7] EM-Archiv: Schau-Platz der Betrieger (1687), num. 45. – [8] Hebel, J. P.: Schatzkästlein des rhein. Hausfreundes. ed. W. Theiss. Stg. 1981, 174–177. – [9] Levšin, V.: Russkie skazki 2. M. 1780, 32–53; cf. SUS 1525 A. – [10] KHM/Uther 4, 352–355. – [11] Bechstein, L.: Märchenbuch 1. ed. H.-J. Uther. MdW 1997, num. 4. – [12] Ein Märchen aus Thüringen. Aufgezeichnet von G. F. Stertzing. In: ZfdA 3 (1843) 292–299. – [13] Rölleke, H.: Neun Volksmärchenskizzen Clemens Brentanos. In: Fabula 18 (1977) 105–116, bes. 112. – [14] Benfey 1, 294 sq.; Cosquin 2, 280; Clouston, W. A.: Popular Tales and Fictions 2. Edinburgh/L. 1887, 143 sq. – [15] HDM 1, 88 sq., 40 sq.; Ludwig, O.: Richter und Gericht im dt. Märchen. Bühl 1935, 34; Leyen, F. von der: Die Welt des Märchens 1. MdW 1953, 144. – [16] Köhler/Bolte 1, 256. – [17] Espinosa 3, 229. – [18] Eberhard/Boratav, num. 342, 360. – [19] Day, L. B.: Folktales of Bengal 9. Nachdr. L. 1908, num. 11; Knowles, J. H.: Folk-Tales of Kashmir. L. 1888, 139–143; Pathak, R.: Die Logik der Narren. Wiesbaden 1978, num. 13; Tauscher, R.: Volksmärchen aus dem Jeyporeland. B. 1959, num. 35, 38, 51. – [20] cf. Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. MdW 1961, num. 48; Viidalepp, R.: Estn. Volksmärchen. B. 1980, num. 128; Györgypal-Eckert, I.: Die dt. Volkserzählung in Hajós. B. 1940, 91–93; Haiding, K.: Österreichs Märchenschatz. Graz 1969, num. 74; Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen 1. Norden/Lpz.

1891, num. 53; Cappeller, C.: Litau. Märchen und Geschichten. B. 1924, num. 43; Zenker-Starzacher, E.: Es war einmal. Wien 1956, 359–368. – [21] cf. BP 3, 379–387; Piniès, J.-P.: Littérature orale du Languedoc. In: Folklore. Revue d'ethnographie méridionale 38 (1985) 41–43; Top, S.: Volksverhalen uit Vlaams Brabant. Utrecht/Antw. 1982, num. 28; Fokos-Fuchs, D. R.: Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Bud. 1952, num. 49. – [22] BP 3, 33, 387; Köhler/Bolte, 305–307; Cosquin 2, 280 sq. – [23] Viidalepp (wie not. 20); Findeisen, H.: Sagen, Märchen und Schwänke von der Insel Hiddensee. Stettin 1925, num. 31; Rittershaus, A.: Die neuisl. Volksmärchen. Halle 1902, num. 3. – [24] cf. Massignon, G.: Contes corses. Aix-en-Provence 1963, num. 92; Cox-Leick, A. M. A./Cox, H. L.: Märchen der Niederlande. MdW 1977, num. 55; Mont, P. de/Cock, A. de: Vlaamsche volksvertelsels. Zutphen 1927, 323–330; Zelenin, D. K.: Velikorusskije skazki Permskoj gubernii. Petrograd 1914, num. 47; Beke, O.: Tscheremiss. Märchen. Hels. 1938, num. 48; Roberts, L.: Old Greasybeard. Tales from the Cumberland Gap. Detroit 1969, num. 39; Dorson, R. M.: Buying the Wind. Chic./L. 1964, 172–180; DBF A 2, 413–418; Lemke, E.: Volksthümliches in Ostpreußen 2. Mohrungen 1887, 81–88; Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. B. 1969, num. 6; Cammann, A.: Märchenwelt des Preußenlandes. Schloß Bleckede 1973, 155–158. – [25] Bodens, W.: Sagen, Märchen und Schwänke am Niederrhein. Bonn 1937, num. 1069; Schiller, A.: Schles. Volksmärchen. Breslau 1907, num. 16; Kölm, M./Gutowski, K.: Märchen aus Posen und Westpreußen. Schneidemühl 1937, 38–43; Knoop, O.: Ostmärk. Sagen, Märchen und Erzählungen 1. Lissa 1909, num. 79; Findeisen (wie not. 23). – [26] Jech (wie not. 20); Top (wie not. 21); Cornelissen, P. J./Vervliet, J. B.: Vlaamsche volksvertelsels en wondersprookjes. Lier 1900, num. 48. – [27] Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975, num. 51; Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y Nuevo Méjico 2. Stanford, Cal. [1957], num. 351; Asbjørnsen, P. C./Moe, J.: Norske Folke-Eventyr. Kristiania [3]1866, num. 34; Gaál, K.: Die Volksmärchen der Magyaren im südl. Burgenland. B. 1970, num. 66; Simonides, D. und J.: Märchen aus der Tatra. MdW 1994, num. 82. – [28] Horn, K.: Der aktive und der passive Märchenheld. Basel 1983, 58–61. – [29] Bošković-Stulli und Gaál (wie not. 27); Wisser, W.: Das Märchen vom M. in Ostholstein. In: ZfVk. 13 (1903) 301–311 (6 Var.n); Cammann (wie not. 24); Kölm/Gutowski (wie not. 25). – [30] Afanas'ev, num. 387; Range, J.: Litau. Volksmärchen. MdW 1981, num. 62; Schiller (wie not. 25). – [31] Stroebe, K.: Nord. Volksmärchen 2. MdW 1915, num. 15 (norw.); Cappeller (wie not. 20). – [32] Chalilov, Ch.: Skazki narodov Dagestana. M. 1965, num. 77; Konkka, U. S.: Karel'skie narodnye skazki. Petrozavodsk 1959, num. 65; Rael (wie not. 27); Rittershaus (wie not. 23). – [33] Campbell, J. F.: Popular Tales of the West Highlands 2. L. 1890, num. 40; Ardalić, V.: Narodne pripovijetke (Djevrsk u Dalmaciji). Zagreb 1906, 134 sq.; Beke (wie not. 24). – [34] cf. Kapełuś, H./Krzyżanowski, J.: Die Kuhhaut. Kassel 1987, num. 78 (poln.); Vernaleken, T.: Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. Wien 1859, num. 9; Mode, H. (unter Mitarbeit von M. Hübschmannová): Zigeunermärchen aus aller Welt 4. Wiesbaden 1985, num. 271 (aus dem Burgenland); Šejn, P. V.: Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija severozapadnago kraja 2. SPb. 1893, num. 138; Schullerus, P.: Rumän. Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtal. ed. R. W. Brednich/I. Taloş. Bukarest 1977, num. 114. – [35] Béaloideas 7 (1937) 72–75; Campbell (wie not. 33); Doerfer, G.: Sibir. Märchen 2. MdW 1983, num. 110; Schiller (wie not. 25); Kooi, J. van der: Volksverhalen uit Friesland. Utrecht/Antw. 1979, num. 23; Wolf, J. W.: Dt. Märchen und Sagen. Lpz. 1845, num. 5. – [36] Meier, E.: Dt. Volksmärchen aus Schwaben. Stg. 1852, num. 55. – [37] cf. BP 3, 383–385. – [38] z. B. Allardt, A./Perklén, S.: Nyländska folksagor och -sägner. Helsingfors 1896, num. 155; Luzel, F. M.: Veillées bretonnes. Morlaix 1879, 218; Sébillot, P.: Contes populaires de la Haute-Bretagne 1. P. 1880–82, num. 32; Frobenius, L.: Volksmärchen der Kabylen 1. Jena 1921, num. 36; Afanas'ev, num. 387; Lemieux (wie not. 4) 11 (1978) num. 2; ibid. 3 (1974) num. 7. – [39] Paredes, A.: Folktales of Mexico. Chic./L. 1970, num. 45; Haiding (wie not. 24). – [40] z. B. Karlinger, F./Pögl, J.: Katalan. Märchen. MdW 1989, num. 48; Karlinger, F./Ehrgott, U.: Märchen aus Mallorca. MdW 1968, num. 12; Top (wie not. 21); Čajkanović, V.: Srpske narodne pripovetke 1. Beograd 1927, num. 106; Simonides (wie not. 27). – [41] Schambach, G./Müller, W.: Niedersächs. Sagen und Märchen. Göttingen 1955, num. 27; Knoop (wie not. 25); Ross, J.: The Butler's Son. A Master Thief Story from Skye (AT 1525). In: Scottish Studies 7 (1963) 18–36 (2 gäl. Var.n). – [42] Gaál (wie not. 27); Kapełuś/Krzyżanowski (wie not. 34); Jech (wie not. 20); Zelenin (wie not. 24); Fokos-Fuchs (wie not. 21); Paasonen, H./Ravila, P.: Mordwin. Volksdichtung. Hels. 1947, 87–92; Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijetke. Zagreb 1963, num. 80. – [43] Ergänzend zu AaTh 1525 B: Arājs/Medne; Rausmaa; van der Kooi; Krzyżanowski; SUS; Gašparíková, num. 426; MNK; Stroescu, num. 5309; Jason, Types; Ting. – [44] Lebedev, K. A.: Afganskie skazki. M. 1955, num. 1; Pomeranzewa, E.: Russ. Volksmärchen. B. [3]1966, num. 88; Buch, M.: Die Wotjäken. Helsingfors 1882, num. 9. – [45] Vrčević, V.: Srpske narodne pripovijetke [...] 1–2. Dubrovnik 1882/Belgrad 1868, hier t. 1, num. 232. – [46] ibid. 2, 69; Bošković-Stulli (wie not. 42) num. 112. – [47] Knowles (wie not. 19) 338–341. – [48] Lemieux (wie not. 4) 3 (1974) num. 7. – [49] Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 97. – [50] EM-Archiv: Schau-Platz der Betrieger (1687), num. 238; Arlequin (1691), 42 sq.; Kobolt (1747), 482 sq. –

[51] cf. Debus, O.: Till Eulenspiegel in der dt. Volksüberlieferung. Diss. (masch.) Marburg 1951, 235 sq. – [52] Bahlmann, P.: Ruhrtal-Sagen von der rhein.-westfäl. Grenze. Dortmund 1922, 206 sq.; Dittmaier, H.: Sagen, Märchen und Schwänke von der unteren Sieg. Bonn 1950, num. 121. – [53] Henßen, G.: Überlieferung und Persönlichkeit. Münster 1951, num. 35. – [54] Hennenberger, C.: Erclerung der Preuss. grösseren Landtaffel oder Mappen. Königsberg 1595, 254–256; cf. Röhrich, Erzählungen 2, 56–58. – [55] Pröhle, H.: Harzsagen. Lpz. [2]1886, num. 36. – [56] Ergänzend zu AaTh 1525 C: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; SUS; cf. Arājs/Medne *1525 C_1. – [57] Montanus/Bolte, 295 sq. – [58] Ergänzend zu AaTh 1525 D: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; van der Kooi; Pujol; Cirese/Serafini; Lo Nigro; BFP; Stroescu, num. 5307; MNK; Gašparíková, num. 11, 44, 424, 536; SUS; Jason; Jason, Types; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 368; Marzolph; Jason, Indic Oral Tales; Lőrincz; Soboleva; Ting; Arewa, num. 2930; Lambrecht, num. 1223; Schmidt, num. 1230; Robe. – [59] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 368. – [60] 1001 Nacht, 466–470. –
[61] Marzolph *1525 D; Eberhard/Boratav, num. 16. – [62] cf. Stroebe (wie not. 31): Cappeller (wie not. 20); Rittershaus (wie not. 23); Paasonen/Ravila (wie not. 42); Zelenin, D. K.: Velikorusskije skazki Vjatskoj gubernii. Len. 1915, num. 110; Lintur, P. V.: Ukr. Volksmärchen. MdW 1972, num. 123. – [63] Pauli/Bolte 1, num. 82. – [64] Ergänzend zu AaTh 1525 F: Rausmaa; SUS. – [65] Ergänzend zu AaTh 1525 G: Arājs/Medne; Cirese/Serafini; Jason; Jason, Indic Oral Tales; Ting; Noy, D.: Jefet Schwili erzählt. B. 1963, num. 126. – [66] Ergänzend zu AaTh 1525 J_1: Arājs/Medne; Rausmaa; Gašparíková, num. 391, 503, 536; BFP; Jason; Ting; ergänzend zu AaTh 1525 J_2: Arājs/Medne; Rausmaa; van der Kooi; MNK; Dvořák, num. 748*; Eberhard/Boratav, num. 360; Jason; Ting; ergänzend zu AaTh 1525 P: Arājs/Medne; Stroescu, num. 5310; Gašparíková, num. 26, 44, 168, 535, 576; BFP; SUS; Soboleva. – [67] Marzolph, U.: Popular Narratives in Ğalāloddin Rumi's Maṣnavi. In: The Arabist 13–14 (1995) 275–287, hier 287. – [68] Kirchhof, Wendunmuth 7, 132. – [69] EM-Archiv: Abraham a S. Clara, Huy und Pfuy (1707), 10. – [70] Ambainis, O.: Lett. Volksmärchen. B. 1979, num. 9. –
[71] Ergänzend zu AaTh 1525 K: van der Kooi; Marzolph *1515 K. – [72] van der Kooi. – [73] Marzolph *1525 K. – [74] Ergänzend zu AaTh 1525 K*: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Soboleva. – [75] Ergänzend zu AaTh 1525 Q: BFP; Eberhard/Boratav, num. 340; Jason; Nowak, num. 408; Lőrincz. – [76] Ergänzend zu AaTh 1525 L*: Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; Gašparíková, num. 521; SUS; Jason; Soboleva. – [77] Ergänzend zu AaTh 1525 Q*: Arājs/Medne; Gašparíková, num. 518, 521; MNK; BFP; Stroescu, num. 3004, 5434, 5811; Lőrincz. – [78] Buch (wie not. 44). – [79] Mélusine 2 (1884/85) 441 sq., num. 9,1. – [80] Frobenius, L.: Spielmannsgeschichten der Sahel. Jena 1921, 332. –
[81] BP 3, 403. – [82] Boehm, M./Specht, F.: Lett.-litau. Volksmärchen. MdW 1924, 239–242. – [83] Zender, M.: Volksmärchen und Schwänke aus der Westeifel. Bonn 1935, 17. – [84] z. B. Béaloideas 2 (1930) 348–351; Cox-Leick/Cox (wie not. 24). – [85] Werner, F.: Das ir. Märchen vom M. Jack the Robber. In: ZfVk. 39 (1930) 71–75. – [86] Lindahl, C.: Who Is Jack? A Study in Isolation. In: Fabula 29 (1988) 373–384. – [87] Pomeranzewa (wie not. 44); Lintur (wie not. 62). – [88] Ndong, N.: Das Märchen vom M. und vom Mädchen im Sarg. In: Fabula 33 (1992) 269–283. – [89] Zahl, P.-P.: Der M. Ffm. 1992. – [90] von Beit 2, 505–510. –
[91] Geiger (wie not. 3) 23–27. – [92] Ladenthin, V.: Märchen von Mördern und M.en. Ffm. 1990, 131–148, bes. 135–138. – [93] Wittmann, L.: Johann Peter Hebels Spiegel der Welt. Ffm. u. a. 1969, bes. 272–340. – [94] Woeller, W.: Dt. Volksmärchen von Arm und Reich. B. 1972, 396 sq.

Mariakerke Harlinda Lox

Meisterschütze → Schützenkünste

Meistersinger. Die Kunstpraxis der M.[1] währte vom Beginn des 15. Jh.s bis ins späte 18. Jh.[2] Vornehmlich in oberdt. Städten (Straßburg, Kolmar, Freiburg, Memmingen, Nördlingen, Augsburg, Nürnberg), aber auch in Österreich (Schwaz, Wels, Eferding, Steyer) sowie in Schlesien (Breslau) und Mähren (Iglau) schlossen sich zunftähnlich organisierte Dilettanten aus dem Handwerkerstand zu Gemeinschaften zusammen, um nach festen Regeln (Tabulaturen, Schulkünste) Lieder zu dichten und im Singwettstreit (Singschule, geistliche Lieder im Hauptsingen, weltliche im Zech- und Freisingen) vorzutragen. Die stark reglementierte (Merkeramt, Preisverleihungen, Anschlagzettel) und vorrangig von hs. Überlieferungen (M.handschriften, Singschulzeugnisse, Gemerkbücher) getragene literar. Betätigung unterlag obrigkeitlicher Kontrolle. Ihre Wurzeln sahen die M. in der Dichtkunst der höfisch orientierten Sangspruchdichter, deren Formkriterien[3], Gelehrsamkeitsimpetus (Magister = Meister) und Frömmigkeitsorientierung (Dichtkunst und Singen als gottgefälliges Tun) sie übernahmen. Vorbilder waren ihnen die Zwölf Alten Meister (Frauenlob, Regenbogen, Marner, Heinrich von Mügeln, Walther von der Vogelweide, Wolfram von Eschenbach, Reinmar von Zweter, Poppe, Stolle, →

Konrad von Würzburg, der Kanzler, Klingsor)[4].

Noch nicht zu den M.n im engeren Sinn zählen die frühen Autoren, deren Kennzeichen die zur geschlossenen Einheit konzipierte Einzelstrophe (Kanzonenform: Aufgesang mit zwei Stollen, Abgesang) ist[5], wie auch die späteren, als ‚Nachmeister' bezeichneten Berufsdichter des 14. und 15. Jh.s[6]. Ihre Lieder betreffen religiöse Themen, Kunst- und Gelehrsamkeitsdiskurs[7], Moraldidaxe, Memento mori, Zeitkritik, Fürstenlehre, → *Physiologus*-Auslegung und Minnelehre. Die ‚Nachmeister' gehörten noch keinen Ges.en an, doch nahmen sie Themen und stilistische Manier (drei- und mehrstrophige Bare) der späteren M. vorweg. Ihre Überlieferungen[8], bes. die von Georg → Wickram 1546 im Zusammenhang mit der Gründung der Kolmarer Ges. erworbene Liederhandschrift[9], sind in formaler Hinsicht noch im späten 16. Jh. für die M. vorbildlich[10].

Frühestes bezeugtes meisterliches Erzähllied ist wohl Albrecht Leschs (gest. ca 1393/94)[11] *St. Wolfgang-Lied*[12], dem später weitere Legendenlieder folgten[13]. Muskatblut (sicher datierbar 1415–38)[14] entwarf mit seinem Lied vom Konstanzer Konzil[15] einen neuen Typ des Ereignisliedes[16]. Von Michel Beheim (ca 1416/21–ca 1474/78)[17] stammen die erste literar. Fassung des → Dracula-Stoffes[18] und die erste meisterliche Bearb. der Ringparabel (Die drei → Ringe)[19]; umfangreich sind seine in Meistertönen verfaßten Chroniken[20]. Neben dem Exemplum[21] diente ihm vorzugsweise die Fabel zur allegorisierenden Bewertung der Zeitläufte.

Bis zum Beginn der → Reformation hatte sich das zumeist einer Auslegungsintention (Zeitklage, Ständeschelte [→ Ständeordnung, → Ständespott], Ehezucht, Tugendlehre [→ Tugenden und Laster]) zugeordnete Erzähllied im Meistergesang vollends etabliert, was Überlieferungen mit ausnehmend vielen weltlichen Texten bezeugen[22].

Es finden sich Sagenstoffe (Kaiser Rotbart [→ Entrückung, Kap. 7][23], Brembergersage [Grimm DS 506; AaTh 992: → *Herzmäre*][24], → Lohengrin[25], → Tannhäuser[26], Trojasage [→ *Troja-Roman*][27]), Texte der Renaissancenovellistik (bes. aus → Boccaccios *Decamerone*[28]), aus dem → Märenumkreis (u. a. zu AaTh 712: → *Crescentia*[29]; → Genovefa[30]; Der gefoppte → Beter[31]; AaTh 888: *Die treue* → *Frau*[32]; AaTh 938: → *Placidas*[33]; AaTh 757: → *Jovinian*[34]) und aus Romanen (Rudolf von Ems, → *Willehalm*[35]; → *Apollonius von Tyrus*[36], *Tirol und Fridebrant*[37]) entnommene Erzählungen und Stände (bes. den → Klerus [→ Pfarrer]), Ehebruch (→ Ehebruchschwänke und -witze), Misogynie[38], → Wirtshaustreiben behandelnde und teils deftig ausgestaltete Schwänke (cf. AaTh 1331: → *Neidischer und Habsüchtiger*[39]; AaTh 1281 A: *Das menschenfressende* → *Kalb*[40]; AaTh 1510: → *Witwe von Ephesus*[41]; AaTh 1362: → *Schneekind*[42]; AaTh 1017: cf. → Wörtlich nehmen[43]). Daneben stehen geistliche Exempla (z. B. AaTh 920 C: → *Schuß auf den toten König*[44]; AaTh 980 A: → *Großvater und Enkel*[45]), ferner Marienmirakel[46], Erzählungen, die latentem Judenhaß (→ Jude, Judenlegenden) dienen (AaTh 1855 A: *Jüdin verspricht,* → *Messias zu gebären*[47]; AaTh 890: → *Fleischpfand*[48]), Lieder vom Zauberer Filius (→ Vergil[49]; → Bocca della verità[50]), die Utopie vom → Schlaraffenland (AaTh 1930)[51], Lügenlieder[52] und → Teufelserzählungen (AaTh 821 A: cf. → *Teufel als Advokat*)[53].

Obgleich Meisterlieder nicht gedruckt werden sollten, existieren dennoch zahlreiche zeitgenössische Einzeldrucke (→ Lieddrucke)[54], die vielfach in bevorzugten Tönen gedichtet wurden, wie im Herzog-Ernst-Ton, der für die religiösen Erzähllieder der Mennoniten und Hutterer[55] gewählt wurde.

Die vorreformatorische meisterliche Kunst des Hans → Sachs[56] unterschied sich nur wenig von jener der Zwölf Alten Nürnberger Meister des späten 14. bis frühen 15. Jh.s (darunter Fritz Kettner, Sixt Beckmesser, Ulrich Eislinger, Hans Folz, Michel und Konrad Nachtigall, Fritz Zorn und Sachs' Lehrer Lienhard Nunnenbeck[57]). Durch Sachs wurde der Meistergesang zu einer lutherischen Sache, gepaart mit populär-humanistischer Bildungsteilhabe, darin auch von Martin → Luther geschätzt[58]. Geistliche Lieder sind fortan in erster Linie Versifikationen nach dessen Bibelübersetzung[59]. Erzählungen des A. T.s gewinnen an Raum. Von den 13 490 nachreformatorischen Meisterliedern der 352 bekannten Autoren und der anonymen M.[60] sind 4341 Sachs zuzurechnen, davon mehr als die Hälfte weltlichen Inhalts[61].

Einem breiten, von Lit.rezeption bislang ausgeschlossenem Publikum werden in vorher nicht gekanntem Maße neben Fabeln[62], Schwänken (u. a. → Pfaffe vom Kahlenberg; → Eulenspiegel)[63], historiographischen Werken antiker (bes. → Herodot, → Plutarch, Livius, → Josephus Flavius, Justinus, → Valerius Maximus, Herodian) und späterer Autoren (so aus dem Geschichtswerk des Albert Krantz

[1448–1517]) sowie Exempelsammlungen (→ *Gesta Romanorum*; Anton von → Pforr, *Buch der Beispiele*; Cyrillus, *Speculum sapientiae*; Juan Luis Vives, *De christiana doemina*) auch Novellen (Boccaccio; Aeneas Silvius, *De Eurialo et Lucretia*[64] [→ Lucretia]), Romane (→ Apuleius, *Metamorphosen*; Heinrich → Steinhöwel, *Apollonius von Tyros*[65]; Wickram, *Ritter Galmy uß Schottland*[66]; Prosaroman *Tristrant und Isalde* [→ *Tristan und Isolde*][67]), Epen (→ Homer, *Odyssee*), Mären (→ Stricker, *Das heiße Eisen*[68]; Schondoch, *Die Königin von Frankreich* [→ Frau, Kap. 3. 1. 2][69]; *Der Ritter von Thurn*[70]; Heinrich von Pforzen, *Der Pfaffe in der Reuse*[71]), mythol. (→ Ovid, *Metamorphosen*; Johannes → Herolt, *Von den heidnischen Göttern*), naturkundliche (→ Plinius, *Naturalis historia*) und geogr. Werke (Sebastian Münster, *Cosmographia* [1544]) erschlossen.

Die Lieder wurden von Sachs nicht selten in andere Gattungen (Reimpaarspruch, Drama oder → Fastnachtspiel) umgeformt. Sie fungierten als Träger der dominanten Ethik, die – einem reichsstädtischen Mentalitätshintergrund zugehörig – christl. Glaubenshaltung (Gnade, Nemesis, Endzeiterwartung) und stoizistische Ataraxie, welche ihrerseits mit exemplarisch erfaßter Antikerezeption (laus temporis acti) argumentiert, miteinander verschmolz. Die in den Liedschlüssen komprimierte Ethik soll personale Integrität und Gemeinnutz vereinen.

Lokalkolorit und mündl. Vermittlung bereichern die Schwankgattung, die handlungsarmen Wortwitz, Spott über Frauen, Stände (buhlerische Geistliche), Berufe (→ Beruf, Berufsschwänke), Volksgruppen, bes. Juden (→ Stereotypen, ethnische), und exzessiv-groteske → Obszönitäten[72] einschließt. Den Vorlagen entsprechend sind mehrere Erzählungen um Kristallisationsgestalten wie → Äsop, → Salomon und Markolf, → Neidhart, Eulenspiegel, → Claus Narr, den hl. → Petrus (cf. → Petrusschwänke), den → Teufel zentriert. Viele der von Sachs bearbeiteten Erzählstoffe und -motive wurden auch von anderen M.n gewählt (Damoklesschwert [→ Leben am seidenen Faden][73]; → Hamlet[74]; Heinrich der Löwe [→ Löwentreue][75]; → Hero und Leander[76]; → Melusine[77]; → Pyramus und Thisbe[78]; AaTh 736 A: *Ring des → Polykrates*[79]; → Tantalus[80]; Werwolf [→ Wolfsmenschen][81]).

Unter den über 400 Nürnberger M.n[82] sind wegen ihrer umfangreichen weltlichen Textkorpora Ambrosius Metzger (1573–1632)[83], Benedict von Watt (1569–1616)[84], Georg Hager (1552–1634)[85], Hans Deisinger (1572–1617), Hans Steinlein (gest. 1684) und Hans Winter (1591–1627) zu erwähnen. Aus Augsburg stammen Johann Spreng (1524–1601)[86], Georg Holzbock (1620–27 belegt), Daniel Holzmann (gest. 1612/14), Hans Weidner (bis 1622 belegt), Martin Dürr (gest. 1596) und Sebastian Wild (belegt 1547 und 1583). Ferner sind zu nennen Wolfhart Spangenberg (1567–1663)[87] aus Straßburg sowie Adam Puschman (1532–1600)[88] und Kaspar Klippisch (datierte Lieder 1609–1629) aus Breslau.

Während Sachs Primärquellen großenteils in Übers.en beizog, schöpften die späteren M. bevorzugt aus der → Kompilationsliteratur protestant. Provenienz, die vielfach den Predigern als Qu. diente, wie Andreas → Hondorffs *Promptuarium exemplorum* und dessen 2. Teil (ed. Zacharias → Rivander), ferner Job → Fincels *Wunderzeichen*, Kaspar → Goltwurms *Wunderwerck und Wunderzeichen Buch*, sein *Kirchenkalender* und Ludwig Rabus' *Historien der Martyrer* (Straßburg 1554). Bevorzugte Chronikautoren waren Aventinus (i. e. Johannes Turmair, 1477–1534), Krantz, Sleidanus (i. e. Johannes Philippi, 1506–56), David Chytraeus (1531–1600), Heinrich Rätel (Rethel, gest. 1594), der reformierte Schweizer Theologe Johannes Stumpf (1500–78)[89], Johann Carion (1499–1537) und Philipp → Melanchthon, Michael Sachs sowie Münster. Auch Reiseberichte zählten zu den Qu.n. Fabelgut wird nur noch gering rezipiert. Naturkundliche Erzählungen und deren Allegorisierungen bleiben lebendig, sie nähern sich dem Emblem an (Andreas Alciatus, Horapollo)[90]. Vorlagen für Versifikationen bilden ferner Erzählsammlungen (Hans Wilhelm → Kirchhof, *Wendunmuth*; Wickram, *Rollwagenbüchlein*; Daniel Federman, *Erquickstunden* [Basel 1574], nach Lodovico → Guicciardini, *Hore di recreatione*) und spätma. Prosaerzählungen.

Aufgrund dieser Qu.n vereinen die weltlichen Meisterlieder ein Konglomerat verschiedener Erzählgenres wie Exempla, Sagen, Historien, Anekdoten, in Erzählrahmen eingebettete Apophthegmata, Herrscherviten, Sensationsberichte, Flugschriften, Prodigien, Berichte von Greuelereignissen, Kriegslisten und (vorwiegend protestant.) Martyrien, Konfessions-, Türken-, Juden- und Jesuitenpolemik, Teufelserzählungen, Lokal- und Alltagserzählungen, Klatsch, hist. Lieder[91] und Schäfergedichte. Allmählich tritt die Schwankliteratur

in den Hintergrund, obszöne Texte und Fäkalscherze weichen der sprachspielerischen Behandlung der Sexualthematik, wie in zur Fastnacht gedichteten Equivok-Liedern Winters[92]. Eine letzte meisterliche Blüte schwankhaft-anekdotischen Erzählens bezeugen die nach Lazarus Sandrubs (bzw. des dahinterstehenden Balthasar Schnurr, 1572–1624) *Deliciae historicae et poeticae* (Ffm. 1618) gearbeiteten Lieder von Metzger. Er behandelt zudem in 155 zyklisch vereinten Liedern die *Metamorphosen* Ovids[93]. Um 1600 war es in Anlehnung an die Praxis thematisch ausgerichteter Singschulen[94] üblich geworden, längere Zyklen mit mehreren Liedern in verschiedenen Tönen zu dichten (u. a. von Watt: *Jetzerprozeß*, *Wilhelm von Österreich*, *Martin Luther*, *Philipp Melanchthon*, *Wilhelm → Tell*, *Nikolaus Zrinyi*; Deisinger: → *Abgarbriefe*, *Sechs Riesen*; Metzger: → *Kyros*, *Kambyses*).

Völlig neu entfalteten sich im beginnenden 17. Jh. neben dem autobiogr. Lied[95] Klagelieder, in denen der Lebenslauf betrauerter Mitglieder der Gesellschaft, Angehöriger, Honoratioren, sogar Kaiser Josephs I.[96] dargestellt wird.

Die M. widmeten sich auch dem Theaterspiel. Textlieferant und Hauptakteur in Nürnberg war in erster Linie Sachs[97]. Neben bibl. Dramen finden sich antike und dt. Stoffe. Ob die Fastnachtspiele des Peter Probst[98] von M.n aufgeführt wurden, ist unsicher. In der Nachfolge des Spiels der M. dichtete der auch von engl. Komödianten beeinflußte Advokat Jakob → Ayrer d.Ä.[99] Bis 1776 bestand das Theaterspiel der Augsburger M.[100] Gespielt wurden Stücke von Wild und von Sachs, ferner die Ursprungssage *Die 12 Meister*[101] von Hans Weidner. Fastnachtspiele waren nicht begehrt. 1670 wird eine *Comödie von der Stadt Augsburg* verzeichnet, später *Die Eroberung Ofens* und 1753 *Doktor Faust* (→ Faust)[102] sowie *Hanns Wursts Leben und Tod*. Auch die Memminger M.[103] führten zunächst bevorzugt Stücke von Sachs und Wild auf. Die letzte Spielbewilligung stammt von 1828[104]. Gerade das Theaterspiel der M. diente nach der Versreform des Martin Opitz (*Buch von der dt. Poeterey*, 1624) als Folie langwährender Diskriminierung ihrer Kunstübung, eingebettet in barocke Vanitasvorstellung in Andreas Gryphius' ‚Schimpff-Spiel' *Herr Peter Squentz*[105].

Die Verschwisterung von Kunst und Gemeinsinn in stadtbürgerlicher Lebenstotalität führte in der Romantik zu utopischer Wertung altbürgerlicher Handwerkskunst als ‚einer Stimme des Volks-Ganzen' (Wilhelm Heinrich Wackenroder, Ludwig → Tieck, E. T. A. → Hoffmann)[106]. In diesem Sinn fand der Meistergesang eine bes. Würdigung in Richard → Wagners Oper *Die M. von Nürnberg* (1868). Die hist. Details holte sich Wagner aus J. C. Wagenseils *Buch von der M. Holdseligen Kunst* (Altdorf 1697)[107]. Die Beachtung der Texte der M. seitens der Erzählforschung begann mit den Arbeiten J. → Boltes und R. → Köhlers[108].

Sigel: RSM = Brunner, H./Wachinger, B. (edd.): Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jh.s 1–16. Tübingen 1994/(im Druck)/86/88/91/90/90/88/86/87/87/88/89/96/97/96.

[1] Brunner, H.: Meistergesang. In: Finscher, L. (ed.): Die Musik in Geschichte und Gegenwart 6. Kassel u. a. [2]1997, 5–16. Das RSM enthält das gesamte Material der rund 17000 Texte der Sangspruchdichtung und des Meistergesangs in Regestenform, t. 15 verzeichnet Erzählinhalte; cf. auch Brunner, H./Klesatschke, E. (edd.): Meisterlieder des 16. bis 18. Jh.s. Tübingen 1993, 334–350 (Auswahlbibliogr. und Reg. mit Erzählstoffen und -motiven). – [2] Das jüngste datierte Meisterlied ist von 1788, cf. RSM 8, 533; Brunner/Klesatschke (wie not. 1) 40–42. – [3] Rettelbach, J.: Variation, Derivation, Imitation. Unters.en zu den Tönen der Sangspruchdichter und M. Tübingen 1993. – [4] Brunner, H.: Die alten Meister. Studien zu Überlieferung und Rezeption mhd. Sangspruchdichter im SpätMA. und in der frühen Neuzeit. Mü. 1975. – [5] Schanze, F.: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs 1. Mü./Zürich 1983, 1–6. – [6] Cramer, T. (ed.): Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jh.s 1–4. Mü. 1977–85; Gille, H./Spriewald, I. (edd.): Die Gedichte des Michel Beheim 1–3. B. 1968–1971; Groote, E. von: Lieder Muskatbluts. Köln 1852. – [7] Wachinger, B.: Sängerkrieg. Unters.en zur Spruchdichtung des 13. Jh.s. Mü. 1973. – [8] RSM 1, 61–318; Schanze, F.: Meisterliedhss. In: Verflex. 6 ([2]1987) 342–356. – [9] Wachinger, B.: Kolmarer Liederhs. In: Verflex. 5 ([2]1985) 27–39. – [10] Brunner (wie not. 4) 67–171. –
[11] Schanze, F.: Lesch, Albrecht. In: Verflex. 5 ([2]1985) 726–733. – [12] id. (wie not. 5) 285; RSM 4, 240 sq. – [13] RSM 4, 35 sq. (Eligius); RSM 4, 421 (Katharina); RSM 4, 236–38 (Johannes Chrysostomus); RSM 4, 266 sq. (Albertus Magnus); RSM 4, 103 sq. und RSM 5, 23–43 (Veronika); RSM 4, 499 sq. (Alexius); RSM 4, 500 und RSM 5, 160 (Ulrich); RSM 5, 360 sq. (Dorothea); RSM 3, 460 (Judas; Tubach, num. 2846). – [14] Kiepe-Willms, E.: Muskatblut. In:

Verflex. 6 ([2]1987) 816–821. – [15] RSM 4, 392 sq. – [16] RSM 3, 497 sq. (Bauernaufstand); RSM 4, 117 sq. (Landshuter Erbfolgekrieg); RSM 4, 118 (Vertreibung der Juden aus Rothenburg); RSM 4, 394 sq. (Reichstag zu Nürnberg 1422); RSM 4, 418, 429 sq. (Hussitenkrieg); RSM 5, 337 sq. (Einzug Kaiser Friedrichs III. in Augsburg 1473); RSM 5, 345 sq. (Krieg in Oberitalien 1513); RSM 5, 390 (Schlacht bei Mohács 1526); RSM 5, 539 sq. (Friedensschluß zwischen Österreich und Eidgenossen 1474); RSM 5, 585 sq. (Schlacht bei Murten 1476). – [17] Müller, U.: Beheim, Michel. In: Verflex. 1 ([2]1978) 672–680. – [18] RSM 3, 58 sq.; Conduratu, G. C.: Michael Beheims Gedicht über den Woiwoden Wlad II. Drakul. Diss. Lpz. 1903. – [19] RSM 3, 136 (Tubach, num. 4106). – [20] RSM 3, 201 (Buch von der Stadt Triest); RSM 3, 201 sq. (Buch von den Wienern); RSM 3, 202 sq. (Pfälz. Chronik); RSM 3, 152 sq. (Eroberung Konstantinopels). –
[21] RSM 3, 118 (Tubach, num. 1297); RSM 3, 125 (Tubach, num. 4991); RSM 3, 128 (Tubach, num. 5022); RSM 3, 132 (Tubach, num. 5023); RSM 3, 146 sq. (Tubach, num. 4395). – [22] Schanze (wie not. 5) 107, 110 sq.; id.: Jörg Dürnhofers Liederbuch (um 1515). Faks. des Lieddruck-Sammelbandes Inc. 1446a der Univ.sibl. Erlangen. Tübingen 1993. – [23] RSM 4, 269 sq. – [24] RSM 5, 214. – [25] RSM 5, 519 sq. – [26] RSM 5, 432 sq.; RSM 5, 642. – [27] RSM 4, 474 sq. – [28] Boccaccio 3,3 = RSM 3, 498; 4,1 = RSM 9, 11 sq.; 4,4 = RSM 9, 12; 4,5 = RSM 9, 24; 4,6 = RSM 9, 12 sq. – [29] RSM 3, 13. – [30] RSM 5, 165 sq. –
[31] RSM 5, 347 sq. – [32] RSM 3, 515 sq.; cf. Schanze, F.: Graf Alexander von Mainz (Metz). In: Verflex. 3 ([2]1981) 207–209. – [33] RSM 5, 148–151. – [34] RSM 5, 535–537. – [35] RSM 4, 118. – [36] RSM 5, 392. – [37] RSM 5, 437. – [38] RSM 3, 513 sq. (Tubach, num. 328). – [39] RSM 5, 340 sq. – [40] RSM 5, 343 sq. – [41] RSM 3, 288 sq. – [42] RSM 5, 641. – [43] RSM 5, 644–646. – [44] RSM 4, 102. – [45] RSM 4, 422 sq.; RSM 5, 65 sq. – [46] RSM 3, 274 (Tubach, num. 441); RSM 3, 488–490 (Tubach, num. 5133); RSM 4, 37 sq. (Tubach, num. 2804). – [47] RSM 3, 496 sq. – [48] RSM 3, 516–518. – [49] RSM 3, 372 sq.; RSM 4, 99 sq.; RSM 4, 311 sq.; RSM 5, 49 sq.; RSM 5, 497–500; RSM 5, 500 sq.; RSM 5, 537 sq. – [50] RSM 5, 8 sq. –
[51] RSM 5, 628 sq. – [52] RSM 5, 47; RSM 5, 303; RSM 5, 402 sq. – [53] RSM 3, 292 sq. – [54] cf. Bibliogr. der Überlieferung der Drucke. In: RSM 1, 319–508. – [55] RSM 1, 332 sq.; Martens, H.: Die Lieder der Hutterer und ihre Verbindung zum Meistergesang im 16. Jh. In: Jb. für Volksliedforschung 26 (1981) 31–43. – [56] Ellis, F. H. (ed.): The Early Meisterlieder of Hans Sachs. Bloom. 1974. – [57] Klesatschke, E.: Lienhard Nunnenbeck. Die Meisterlieder und der Spruch. Göppingen 1984. – [58] cf. Luther, M.: Werke. Briefwechsel 7. Weimar 1937, num. 2181. – [59] cf. Hahn, R. [ed.]: Das hs. Generalreg. des Hans Sachs (1560). Nachdr. Köln/Wien 1986, [118]r. – [60] RSM 6, VII, 11–109. –
[61] RSM 6, 7; cf. Geiger, E.: Der Meistersang des Hans Sachs. Bern 1956, 34–74. – [62] cf. Dicke/Grubmüller, LVIII. – [63] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 1–6. ed. E. Goetze/C. Drescher. Halle 1893–1913 (3–6: Meisterlieder); Glier, I.: Hans Sachsens „Schwänke". In: Haug, W./Wachinger, B. (edd.): Kleine Erzählungen des 15. und 16. Jh.s. Tübingen 1993, 55–70; Rettelbach, J.: Eulenspiegel in Versen. Meisterlieder und Spruchgedichte. In: Eulenspiegel-Jb. 31 (1991) 31–74. – [64] RSM 10, 388 sq. – [65] RSM 11, 189. – [66] RSM 10, 432 sq. – [67] RSM 11, 104. – [68] RSM 10, 432. – [69] RSM 10, 487. – [70] RSM 11, 58 sq. –
[71] RSM 10, 442. – [72] Hahn, R.: Zur Darstellung von Sexualität in den Gedichten des Hans Sachs. In: Erlach, D./Reisenleitner, M./Vocelka, K. (edd.): Privatisierung der Triebe. Ffm. 1994, 479–501. – [73] RSM 10, 79. – [74] RSM 10, 222 sq. – [75] RSM 11, 161 sq.; cf. Behr, H.-J./Blume, H. (edd.): Vestigia Leonis. Das Bild Heinrichs des Löwen in der dt. und skand. Lit. Braunschweig 1995, 123–166. – [76] RSM 9, 379 sq. – [77] RSM 9, 508. – [78] RSM 9, 487 sq. – [79] RSM 9, 228 sq. – [80] RSM 10, 104. –
[81] RSM 11, 101. – [82] Stahl, I.: Die M. von Nürnberg um 1600. Nürnberg 1982, 16. – [83] Kugler, H.: Handwerk und Meistergesang. Ambrosius Metzgers Metamorphosen-Dichtung und die Nürnberger Singschule im frühen 17. Jh. Göttingen 1977. – [84] Merzbacher, D.: Meistergesang in Nürnberg um 1600. Unters. zu den Texten und Slgen des Benedict von Watt (1569–1616). Nürnberg 1987. – [85] Bell, C. H.: Georg Hager. A M. of Nürnberg 1552–1634. Berk./L. A. 1947. – [86] Pfeiffer, R.: Die M.schule in Augsburg und der Homerübersetzer Johannes Spreng. Mü./Lpz. 1919, 19–31; Merzbacher, D.: „Der größte Lohn, den die Poeten zu gewarten haben." Die Werke des Augsburger Magisters, M.s und Notars Johann Spreng (1524–1601) in der Herzog August Bibl. Wolfenbüttel. In: Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 16 (1991) 79–124. – [87] Vizkelety, A. (ed.): Wolfhart Spangenberg. Sämtliche Werke 1; 4,2. B./N. Y. 1971/82. – [88] Hahn, R.: „Die löbliche Kunst". Studien zu Dichtung und Poetik des späten Meistergesangs am Beispiel Adam Puschmans (1532–1600). Breslau 1984; Janota, J.: Adam Puschman. Vom Poeten zum Poetologen. In: Haug, W./Wachinger, B. (edd.): Autorentypen. Tübingen 1991, 144–163. – [89] Schenda, R. (unter Mitarbeit von H. ten Doornkaat): Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Bern/Stg. 1988, 91–119. – [90] RSM 8, 51; RSM 8, 321; RSM 8, 322; RSM 8, 336–342. –
[91] z. B. zum 100. Jahrestag des Westfäl. Friedens, cf. RSM 7, 642. – [92] RSM 13, 427 sq.; RSM 13, 428; RSM 13, 433 sq. – [93] Kugler (wie not. 83); id. (ed.): Ambrosius Metzger, Metamorphosis Ovidij in Meisterthöne gebracht. B. 1981. – [94] Drescher, K. (ed.): Nürnberger M.-Protokolle von 1575–1689. Stg. 1897 (Nachdr. Hildesheim 1963), 333. – [95] RSM 8, 265; RSM 8, 267; RSM 8, 449 sq. – [96] RSM 12, 278.

– [97] Sachs' Meisterlied RSM 11, 36 nennt 27 Theaterrollen, in denen er agierte. – [98] Grönlund, C.: Studien zu Peter Probst, dem Nürnberger Dramatiker und M. Lund 1945. – [99] Ayrer, J. [d.Ä.]: Opus theatricum 1–2. Nürnberg 1618/20; Haustein, J.: Jacob Ayrer. In: Füssel, S. (ed.): Dt. Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). B. 1993, 575–588. – [100] Pfeiffer (wie not. 86) 23–25, 36–45, 111 sq.; Schnell, F.: Zur Geschichte der Augsburger M.schule. Augsburg 1958, 23–25, 111–115. –
[101] Ellenbeck, H.: Die Sage vom Ursprung des Dt. Meistergesangs. Bonn 1911. – [102] RSM 6, 506. – [103] Kooznetzoff, C.: Qu.n zur Geschichte des Memminger M.theaters. Assen 1967. – [104] ibid., 59. – [105] cf. Merzbacher, D.: Handwerker, Dichter, Stadtbürger. 500 Jahre Hans Sachs. Ausstellungskatalog Wiesbaden 1994, 139 sq. – [106] Schubert, B.: Der Künstler als Handwerker. Zur Lit.geschichte einer romantischen Utopie. Königstein 1986, 14. – [107] Wagenseil, J. C.: De civitate Noribergensi commentatio. (Altdorf 1697) Faks. ed. H. Brunner. Göppingen 1975, 433–576. – [108] cf. Köhler/Bolte 2, bes. 315–319; Frey/Bolte; Wickram/Bolte; Montanus/Bolte; Schumann, V.: Nachtbüchlein (1559). ed. J. Bolte. Tübingen 1893 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1976); Bolte, J.: Märchen- und Schwankstoffe im dt. Meisterliede. In: Zs. für vergleichende Litteraturgeschichte N. F. 7 (1894) 449–472; id.: Der Nürnberger M. Hans Vogel. In: ArchfNSprLit. 127 (1912) 273–301.

Wolfenbüttel Dieter Merzbacher

Melanchthon, Philipp, *Bretten (bei Karlsruhe) 16. 2. 1497, † Wittenberg 19. 4. 1560, dt. Humanist und Theologe. M., der von seinem Großonkel Johannes Reuchlin gefördert und vom → Humanismus früh und stark beeinflußt wurde, studierte zunächst in Heidelberg, dann in Tübingen. 1518 als Gräzist an die Univ. Wittenberg berufen, geriet M. rasch unter den Einfluß → Luthers und der reformatorischen Theologie, die er mit den Ideen des Humanismus zu verbinden suchte. Nach einem Studium der Theologie hielt M. in zunehmendem Maße auch theol. Vorlesungen, die sich u. a. in seinen *Loci communes rerum theologicarum* (Basel 1521), der ersten evangel. Dogmatik, niederschlugen (→ Loci communes). In den folgenden Jahrzehnten wurde M. in die Auseinandersetzungen zwischen den weltlichen Mächten und dem sich entfaltenden Protestantismus sowie in dessen sich zusehends verschärfende innere Konflikte hineingezogen; die ihm so (bes. nach Luthers Tod 1546) zuwachsende Vermittlerrolle belastete ihn schwer. M. starb – trotz vieler Anfeindungen – auf der Höhe seines Ansehens[1].

Neben die Theologie und die von M. zeitlebens betriebene Beschäftigung mit den Autoren der griech. und röm. Antike war schon seit den 20er Jahren der unermüdliche, weit ausgreifende und sehr erfolgreiche Einsatz für eine humanistisch-reformatorische Reform der Schulen und Univ.en getreten (M. als ‚Praeceptor Germaniae')[2]. M.s rastlose Tätigkeit als Humanist und Reformator, und in diesem Zusammenhang auch als Pädagoge, Philologe, Theologe, Lehrbuchautor, neulat. Dichter[3], schlug sich in einer ungewöhnlichen Fülle von Schriften nieder, die überwiegend in lat. Prosa gehalten sind. Der Volkssprache bediente sich M. – in sehr gewandter Weise – vor allem dann, wenn der Adressat bzw. das intendierte Publikum eines Textes dies verlangte[4]. An Luthers Übers. der Bibel arbeitete M. ständig mit; die Übers. der *Makkabäerbücher* rührt höchstwahrscheinlich von ihm her[5].

M.s beträchtliche Bedeutung für die Tradierung antiken, ma. und humanistischen Erzählgutes ist erst in Ansätzen erkannt und kaum erforscht[6]. Deutlich ist, daß er es liebte, „seine Vorlesungen und Schriften mit Anekdoten zu würzen"[7]. M.s Werke enthalten so eine Vielzahl von Exempla, Dicta, Fazetien, Sentenzen, Epigrammen, Sprichwörtern, daneben etliche Fabeln, Witze, Rätsel und Sagen. Aufs Ganze gesehen dürften sämtliche Gattungen der kleinen und kleinsten Erzählformen vertreten sein[8]. Sie finden sich nicht nur in fast allen Werken M.s, sondern auch in seinen zahlreichen Reden (CR 10,677–12)[9] und Briefen (CR 1–10,676), z. B. AaTh 758: *Die ungleichen Kinder → Evas* in einem Brief vom 23. 3. 1539 an den Grafen Johann von Weida (CR 3,655–660). Viele der Texte verweisen auf M.s alemann. Heimat. Die theoretische Fundierung für eine derart reiche und vielfältige Einfügung von hist. Erzählgut in M.s Schriften ist vor allem in seiner Vorstellung von der Exemplarität alles Historischen zu sehen; für ihn haben die „Beispiele der Geschichte Erkenntnischarakter und Lehrfunktion für die sittliche Erziehung des Menschen"[10]. M. hat diese Konzeption, die unter dem Vorzeichen der Exemplarität die bibl. Geschichte engstens mit der weltlichen verbinden konnte, vor allem in den Vorreden der von ihm edierten bzw.

verfaßten Chroniken dargelegt, so zuerst in der 1532 durch ihn zum Druck gebrachten dt. Chronik des Johannes Carion[11].

Bes. reich an Erzählgut sind die *Postillae* M.s (CR 24–25). So spricht er z. B. (CR 24, 783–787) über die *Pictura seu imago Georgii* (Nacherzählung der Legende des Hl. → Georg, Verweis auf die Mansfelder Grafen, auf die „fabellae, quae sunt in legendis sanctorum"), fügt antike Exempla (CR 25,257 sq.: über → Alexander d. Gr. und Aristoteles; 25,269: über Cicero und das Hören nach → Plutarch) und lat. wie dt. Sprichwörter und Sentenzen ein (CR 25,248 sq., 252, 254 sq., 266, 268 sq.), berichtet vom Reichtum der Zwickauer (CR 25,260) und erzählt eine „historia elegans de Ferdinando" (CR 25,264). Auch in seinen predigttheoretischen Äußerungen hat sich M. über die Verwendung von Exempla ausgesprochen[12].

Zahlreiche Exempla und Dicta (sehr oft Zitate antiker Autoren) bieten die *Explicatio proverbiorum Salomonis* und die *Enarratio in Ecclesiasten* (CR 14,1–88 und 89–160; z. B. 14,22 sq.: → Weiber von Weinsberg; 14, 54: Demosthenes' Exempel vom → Einäugigen).

Entsprechendes gilt – allerdings in gattungsbedingt eingeschränktem Maße – auch für M.s *Chronicon Carionis emendatum et auctum* von 1558 (CR 12,707–1094, die für M.s Auffassung von der Exemplarität hist. Ereignisse wichtigen Widmungsvorreden abgedruckt in CR 9,531–538 und 1073–1077). So ziert die clementia Alexanders d. Gr. gegen Darius jeden Herrscher (CR 12,836), wird Deutschland nach der Abdankung Karls V. mit dem nach Alexanders Tod führerlosen Heer verglichen (CR 12,838 sq.), und es finden sich zahlreiche Sprichwörter (CR 12,837 sq.)[13].

Auch die strikt theol. *Loci communes* (CR 21; dt. Übers. des Justus Jonas CR 22) sind nicht ganz frei von Beispielgeschichten. So erzählt M. im Kapitel *De magistratibus civilibus* die Geschichte von Scipio, der beim Brand Karthagos über die inconstantia menschlicher Geschicke klagt (CR 21,986), unter der Rubrik *De cerimoniis humanis in ecclesia* die Historia vom Bischof Spiridon über das Essen von Fleisch an Fasttagen (CR 21,1023 bzw. 22,585), unter der *De scandalo* benannten von den Lyoner Märtyrern Attalus und Blandina (CR 21,1035 bzw. 22,597).

Themen verschiedenster Art behandelte M. in seinen mehr als 400 lat. und griech. Gelegenheitsgedichten (CR 10,457–672); darunter finden sich auch Rätsel (CR 10,560, num. 161; 615, num. 264) und Exempla (CR 10,589, num. 216: Von der Undankbarkeit des → Kukkucks), Gedichte über Träume (CR 10,576, num. 187) und poetische Bildbeschreibungen (CR 10,619–621, num. 272–274)[14].

Die Fabel, die durch die Schulpolitik M.s und seines Kreises wieder in den Lehrplänen verankert wurde und so in der 1. Hälfte des 16. Jh.s neues Ansehen gewann[15], ist mehrfach in M.s Werk vertreten. Wohl 1526 äußerte sich M. sehr positiv in *De utilitate fabularum* (CR 11,116–120); hier gab er auch eine Interpretation des → *Frosch-Mäuse-Krieges*. Eine *Fabula ex Theocrito* (über Pan als Hirt, der – wegen des Verlustes von Schafen bestraft – in einer Eiche eingesperrt überlebt) steht unter den *Orationes* M.s (CR 10,910–913). In dt. Fassungen liegen die Fabeln vom verliebten Löwen (Mot. J 642.1) sowie AaTh 155: → *Undank ist der Welt Lohn* (2 Fassungen) und AaTh 150: *Die drei* → *Lehren des Vogels* vor[16], daneben finden sich weitere lat. Fabeln wie z. B. *De asino et navicula*, *De simiis urbem condendis*, die M. in Reden einlegte[17].

Frühe evangel. (→ Märtyrer-)Legenden, die mitunter der Moritat nahekommen, bot M. in dt. Sprache in einigen seiner Flugschriften. So erzählt die *Historia de Francisco Spera* von einem „doctor in Jtalia, welchen die feind des Ewangelii gezwungen die erkante warheit zu vorleucknen" (CR 20, 612–632), die *Narratio P. M. De Alphonso Diasio seu Decio, Johannis fratris interfectore* berichtet von dem ‚erschröcklichen Fall' eines Zeugen der evangel. Wahrheit (CR 20, 515–518).

Einen speziellen, der wiss. Beschäftigung mit M. oft anstößigen Aspekt bietet M.s lebhaftes Interesse an Astrologie und → Traumtheorie bzw. -deutung, das sich (neben praktischer Ausübung: Stellung von Nativitäten) auch in einer Reihe von Schriften niederschlug. So verfaßte er z. B. eine *Oratio de dignitate astrologiae* (CR 11,211–266) und handelte in seinem *Commentarius de anima* von 1540 ausführlich Träume ab; eine dt. Bearb. wurde als *Erinnerung P. M.s von mancherlei Geschlächten der Träume samt jhrer bedeutung* (CR 20,675–692) populär; die Texte bieten

zahlreiche Traumbeispiele[18]. Astronomisch-astrologische Phänomene wie Träume sind für M. Teil der von Gott regierten Welt und damit des von Gott geoffenbarten und vom Menschen zu deutenden ‚Buches der Natur'.

Slgen des von M. verwendeten und tradierten Erzählgutes legten schon Zeitgenossen M.s an, oft vermischt mit solchen Luthers. In dessen Tischreden spielt M. (als Erzähler wie als Erzählobjekt) eine nicht unbedeutende Rolle[19]. Neben einzelnen dt.sprachigen Stükken enthalten die Slgen zahlreiche in lat.-dt. Mischsprache. Mit 304 Geschichten wohl am umfangreichsten ist die hs. Slg *Historiae quaedam recitatae a Praeceptore Φ. Mel. inter publicas lectiones* (1557) des Nürnbergers Ulricus Vendenhaimer[20]. Die nach Themen geordnete Slg enthält viel in der Antike bezeugtes Erzählgut wie AaTh 2401: → *Kinder spielen Schweineschlachten* (CR 20,103), daneben stehen Fazetien, wie z. B. die auch von Heinrich → Bebel tradierte von der Lügenhaftigkeit der Müller (CR 20,88; AaTh 1853: cf. → Müllerschwänke)[21]; mehrfach wird Alphonsus rex Neapolitanus als Autorität genannt (z. B. CR 20,77, 211, 233), womit die Slg des Antonio Beccadelli gemeint sein dürfte[22]. Daneben findet sich Zeitgenössisches über Johann Eck (CR 20,88), Lucas Cranach (CR 20,261) und Dürer (CR 20,304). Zahlreiche Erzählungen handeln von Taten und Aussprüchen des württemberg. Herzogs Eberhard im Bart, dem in M.s Erzählgut überhaupt bes. Bedeutung zukommt[23]. Zweimal erscheint Kaiser Maximilians Hofnarr Kunz von der Rosen (CR 20, 12, 73)[24]. Viele der hier gesammelten Erzählungen stehen auch in der Slg von Tischreden Luthers und Dicta M.s, die der Nürnberger Hieronymus Cöler d.J. ab 1560 anlegte[25]. Eine dritte Slg, die ein noch nicht sicher identifizierter Wernerus Rolefinck wohl zwischen 1550 und 1555 erstellte[26], bietet ebenfalls Dicta M.s und anderer, vor allem Luthers[27]. Noch kaum erschlossen ist die 1556 von einem sonst bisher unbekannten Apollo Speiser angelegte Slg von *Judicia D. Martini, Philippi et aliorum doctissimorum virorum. Deinde etymologiae dictatae a Philippo. Ultimo historiae et facetiae scitu dignissimae*[28]. 137 Dicta M.s, meist aus dem Jahr 1553, bietet eine auf Johannes → Mathesius zurückgehende Slg[29]. Hier findet sich z. B. als casus matrimonialis die Sage vom Grafen von Gleichen[30]. Aus einer um 1560 entstandenen, nicht näher bezeichneten Hs. druckte N. Müller auf die Mark Brandenburg bezogene Dicta M.s ab[31]. Einige Dicta M.s enthält schließlich eine um 1560 abgeschlossene Breslauer Hs.[32]

Weit wirkungsmächtiger als diese hs. Slgen wurde die nach Loci communes gegliederte Slg M.schen Erzählgutes, die Johannes → Manlius zuerst 1562/63 im Druck erscheinen ließ; sie kam bereits 1565 in dt. Fassung heraus[33]. Schon ein Jahr später folgte mit der *Sylvula* des Nikolaus Ericeus eine weitere Slg, die neben Erzählgut M.s auch solches Luthers enthielt. Manlius tradierte u. a. eine angeblich von M. stammende ausführliche Nachricht über → Fausts Leben und Tod; bei ihm trägt er erstmals den Vornamen Johann und stammt aus Knittlingen[34]. Dt.sprachige Sprichwörter M.s, die dieser seiner 1551 gehaltenen Vorlesung über die Sentenzen des Theognis einfügte, gab M.s Freund Georg → Major 1560 heraus[35]. In welchem Umfang Exempelsammlungen des 16.–18. Jh.s und die Schwankbücher dieser Zeit von M. tradiertes Material aufgenommen haben, ist unbekannt.

Schon bald nach seinem Tode wurde M. – wie Luther, wenn auch in weit geringerem Maße – Gegenstand der Reformationslegende (cf. z. B. AaTh 1628, 1628*: *Der gelehrte → Bauernsohn*[36]) wie der kathol. Antilegende[37]. Schüler M.s, denen im Kontext der Erzählforschung bes. Bedeutung zukommt, waren Jobus → Fincelius und Christoph → Irenaeus, daneben auch der Dramatiker Heinrich Knaust[38].

[1] Rhein, S./Schlechter, A./Wennemuth, U. (edd.): P. M. in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators. Ausstellungskatalog. Karlsruhe 1997; Scheible, H.: M. Eine Biogr. Mü. 1997. – [2] Hartfelder, K.: P. M. als Praeceptor Germaniae. B. 1889. – [3] Scheible, H.: M. In: Killy, W. (ed.): Lit.lex. 8. Mü. 1990, 88–92, hier 88. – [4] Stupperich, R.: Der unbekannte M. Stg. 1961, 56–71. – [5] Volz, H.: M.s Anteil an der Lutherbibel. In: Archiv für Reformationsgeschichte 45 (1954) 196–233. – [6] Hammer, W.: Die M.forschung im Wandel der Jh.e 1–3. Gütersloh 1967–81 (Bibliogr.); cf. Scheible (wie not. 3); id.: M. In: TRE 22 (1992) 371–410, hier 386–389; Brückner, bes. 40–47, 57–62, 328–331; Rehermann, bes. 29–39, 53–55, 176–178; cf. auch Classen, C. J.: M.'s Use of Rhetorical Categories in Criticism of the Bible. In: Ayres, L. (ed.): The Passionate Intellect. New Brunswick/L. 1996, 297–322. – [7] Scheible (wie not. 3) 91. – [8] cf. EM 6, 1303. –

[9] CR = Corpus Reformatorum (v. Ausg.n Philippi Melanthonis Opera); Bibliogr. cf. Koehn, H.: P. M.s Reden. Verz. der im 16. Jh. erschienenen Drucke. Ffm. 1985 (= Archiv für Geschichte des Buchwesens 25 [1984] 1277–1486). – [10] EM 3, 11; cf. Brückner, 35–45. –
[11] Abdruck der Texte bei Scheible, H. (ed.): Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Gütersloh 1966, 14–41; Brettschneider, H.: M. als Historiker. In: Progr. Insterburg (1880), 3–23; Maurer, W.: Der junge M. 1–2. Göttingen 1967/69, hier t. 1, 99–128. – [12] cf. Schnell, U.: Die homiletische Theorie P. M.s. B./Hbg 1968, 134 sq. – [13] Mit Alexander d. Gr. und dem Alexanderroman hat sich M. in der Vorrede zu dem von ihm edierten „Chronicon Urspergense" auseinandergesetzt, cf. Pfister, F.: Kl. Schr. zum Alexanderroman. Meisenheim 1976, 77 sq. – [14] cf. Rhein, S.: Philologie und Dichtung. M.s griech. Gedichte. Stg. 1992. – [15] Grubmüller, K.: Meister Esopus. Mü. 1977, 96 sq., 17, not. 33 (zu M.s „Einsicht von der Situationsgebundenheit der Fabel"); EM 4, 739. – [16] Dicke/Grubmüller, num. 378, 512 (Luthers Tischreden und Mathesius), 570. – [17] Elschenbroich, A. (ed.): Die dt. und lat. Fabel in der Frühen Neuzeit 1–2. Tübingen 1990, hier t. 1, 271–277, t. 2, 258–269. – [18] Hartfelder, K.: Der Aberglaube P. M.s. In: Hist. Taschenbuch 6,8 (1889) 231–269; Grenzmann, L.: Traumbuch Artemidori. Baden-Baden 1980, 69–87, 134–140, v. 278 (Reg.); die „Erinnerung M.s [...]" wurde dem „Traumbuch Artemidori" seit 1554 regelmäßig beigegeben; Müller-Jahncke, W.-D.: Astrologische und magische Medizin unter dem Einfluß Wittenbergs. In: Wiss. Zs. der Univ. Halle-Wittenberg. Mathematisch-Naturwiss. Reihe 34, 2 (1985) 68–74; Caroti, S.: M.s Astrology. In: Zambelli, P. (ed.): Astrologi hallucinati. B. 1986, 109–121; Maurer (wie not. 11) t. 1, 129–170 (zu M.s Naturanschauung); Rhein, S.: M. und die Naturwiss.en seiner Zeit. Sigmaringen 1997. – [19] Luther, M.: Tischreden 6. Weimar 1921, 622 sq. (Reg.). – [20] CR 20, 519–608; Hs. Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., cod. Guelf. 21. Aug. 4°. –
[21] cf. Bebel/Wesselski 1, num. 4. – [22] cf. EM 6, 1305. – [23] M.s Oratio de duce illustri principi Eberhardi (CR 11, 1021–1030) preist den Herzog als perfekten Herrscher. – [24] Clemen, O.: Ein Schwank Kunzens von der Rosen bei M. In: Zs. des Hist. Vereins für Schwaben und Neuburg 31 (1904) 91–94; cf. Hammer (wie not. 6) num. 2967 und *2967; zu Leipziger Anekdoten M.s v. Kroker, E.: Anekdoten M.s und Leipzig. In: Schr. des Vereins für die Geschichte Leipzigs 10 (1911) 113–126; cf. Hammer (wie not. 6) num. 3100. – [25] Hs. Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., cod. 64.32 Extrav.; cf. Milchsack, G.: Tischreden Luthers. In: id.: Gesammelte Aufsätze. Wolfenbüttel 1922, 153–280, hier 211–252, bes. 224. – [26] Hs. Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., cod. Guelf. 1169 Helmst. – [27] cf. Milchsack (wie not. 25) 252–280. – [28] Hs. SPb., cod. 510 (357 Bll., 8°); Abdruck von 30 Stücken bei Waltz, O.: Dicta Melanthonis. In: Zs. für Kirchengeschichte 4 (1880) 324–333. – [29] Loesche, G. (ed.): Analecta Lutherana et Melanthoniana. Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons [...]. Gotha 1892, 139–194, 11, 17–19 und 31. – [30] ibid., 172–174 (cf. Grimm DS 581); zu weiteren von M. tradierten Sagen cf. Brückner, 443, num. 117 (cf. Grimm DS 276: Die überschiffenden Mönche); cf. Manlius, J.: Locorum communium collectanea. Ffm. 1594, 46 (cf. Grimm DS 295: Bamberger Waage). –
[31] Müller, N.: Mark und Märker in M.s Vorlesungen. In: Jb. für brandenburg. Kirchengeschichte 4 (1907) 249–260. – [32] Hs. Breslau Rehdiger, 295 in 2°; Koffmane, G.: Zu Luthers Tischreden und Briefen. In: Theol. Studien und Kritiken 48 (1885) 131–148, hier 143. – [33] Wachinger, B.: Der Dekalog als Ordnungsschema für Exempelslgen. In: Haug, W./Wachinger, B. (edd.): Exempel und Exempelslgen. Tübingen 1991, 239–263, 251–255, 258–261 (zu Manlius). – [34] Manlius (wie not. 30) 39–41; dt. Fassung: Füssel, S./Kreutzer, H. J. (edd.): Historia von D. Johann Fausten. Stg. 1988, 271 sq.; zu G. Milchsacks Hypothese, Faust sei mit M. (und Mephostophiles [sic]) identisch, cf. id.: Faustbuch und Faustsage. In: id. (wie not. 25) 113–152. – [35] Sandvoß, F. (ed.): Sprichwörterlese aus Burkhard Waldis. Mit einem Anhange [...] und einem Verz. von M. gebrauchter Sprichwörter. Friedland 1866, 151–159. – [36] EM-Archiv: Melander, Jocorum atque seriorum liber 2 (1604), num. 91; Zincgref/Weidner, Apophtegmata 5 (1655), 122 sq. – [37] Nachweise cf. Brückner, 881. – [38] cf. Michael, W. F.: Knaust, Heinrich. In: Killy, W.: Lit.lex. 6. Gütersloh/Mü. 1990, 406.

Ausg.n: Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia. t. 1–15. ed. C. G. Bretschneider; t. 16–28 ed. H. E. Bindseil (Corpus Reformatorum 1–28). Halle/Braunschweig 1834–60. – Suppl.a Melanchthonia 1–5. Lpz. 1910–26. – Stupperich, R.: M.s Werke in Ausw. 1–7. Gütersloh 1951–75. – Scheible, H. (ed.): M.s Briefwechsel 1–8 (Regesten), 9–10 (Texte). Stg.-Bad Cannstatt 1977–95. – Verz. der im dt. Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jh.s 1, 13. Stg. 1988, M 2330–4425.

Münster Volker Honemann

Melander, Otho (eigentlich Otto Holzapfel), *Hohne (bei Eschwege) 1571, † Prag 1640, Jurist und kaiserlicher Hofrat[1]. M. studierte nach eigenen Angaben Rechtswissenschaft in Wittenberg. Nach vergeblichen Bemühungen um eine Advokatur in verschiedenen hess. Städten begab sich M. nach Böhmen und wirkte dort als Jurist und Diplomat im Dienst des Kaisers. Er verfaßte juristische Schriften, darunter eine *Resolutio praecipuarum quaestionum criminalis adversus sagas processus* (Lich

1597), die sich mit dem Verlauf von → Hexenprozessen beschäftigte und in der M. die sog. Wasserprobe bei verdächtigen Frauen als fragwürdige Methode der Wahrheitsfindung kritisierte.

Für die Erzählforschung bedeutsam ist M. als Verf. eines umfangreichen und nachwirkenden Schwankbuchs. Dieses erschien u.d.T. *Jocorum atque seriorum tum novorum tum selectorum atque memorabilium liber primus [secundus, tertius] [...]* in der Licher Offizin Wolfgang Ketzel erstmals 1604 (weitere Ausg.n: Lich 1605, 1610; Schmalkalden 1611[2], 1612, 1626; Nürnberg 1643) in lat. Sprache und bereits 1605 in dt. Übers. (*Joco-seria: Das ist Schimpff und Ernst [...]*; weitere Ausg. Darmstadt 1618) – mit zahlreichen neuen, nicht von M. stammenden Schwänken, die möglicherweise Ketzel beigesteuert hatte, von dem das Vorwort stammte. Die Grundlage der Erstausgabe sollen die Kollektaneen von M.s Vater, dem Prediger Dionys M., die der Autor vermehrte, gebildet haben.

Die Sammlung, zeittypisch in Titel und kleinformatiger Aufmachung und wegen der Geringschätzung solcher unterhaltender Gebrauchsliteratur unter Pseud. erschienen[3], zeichnet sich durch bes. Gattungsvielfalt aus[4]. Sie enthält längere Schwänke, Lügengeschichten, Schildbürgerstreiche, aber auch eine Fülle sprachlicher Kleinformen wie Witz- und Scherzreden, Sprichwörter und Sprüche[5]. M., der seine Slg wie → Poggio, Heinrich → Bebel oder Nicodemus → Frischlin zur elitären Unterhaltung in gebildeten Kreisen ins Lateinische übertrug, deftige Passagen jedoch in unübersetzbarem niederhess. Dialekt darbot, wollte mit seiner Kompilation unterhalten, belehren, aber auch Gesprächshilfen anbieten, wie Ketzel im Vorwort zur dt. Ausgabe (1618) anmerkte: eine Richtschnur zu haben „in Zusammenkunfften, wenn vielleicht etliche in frölichkeit versamlet, Exempel zu erzählen", um den Erzähler „vor gelert und wol erfahren" zu halten.

Seine Stoffe entlehnte M. antiken Sammlungen unterschiedlichen Zuschnitts (z. B. Aulus Gellius, Macrobius), stützte sich aber vor allem auf zeitgenössische Veröff.en, darunter die Werke von → Erasmus von Rotterdam, → Luther, Johannes → Gastius, Philipp → Melanchthon, Sebastian Scheffer; außerdem zitierte er aus Schwank- und Unterhaltungsbüchlein (z. B. den Schwänken von Hans → Sachs; Bernhart Hertzogs *Schiltwacht*, 1560), verortetete aber die Schwänke in Hessen. Er erzählt lebendig (vielfach in Dialogform), z. T. bereits in knapper Form und nicht mehr so ausführlich wie seine Vorgänger im 16. Jh., greift Mißstände auf (bes. Kritik am ausschweifenden Leben des kathol. Klerus), ohne als auktorialer Erzähler aufdringlich belehren zu wollen, und bietet seinen Lesern ein breites Spektrum von Berufsschwänken über lasterhafte und geldgeile Pfarrer, bestechliche Richter, betrügerische Handwerker, diebische Müller und großsprecherische Schneider. Das Bild der Frau ist geprägt von Misogynie. Die Komik basiert häufig auf → Mißverständnissen, u. a. auf → Wörtlichnehmen.

M.s Kompilation[6] gehört wie Johann Peter de → Memels *Lustige Gesellschaft* (1656) zu den auflagenstärksten Titeln der Gebrauchsliteratur des 17. Jh.s.

Erzähltypen und Motive (nach der Ausg. 1603; Ausw.)[7]: Buch 1, num. 12 = AaTh 1563*: *Die schreckliche → Drohung.* – 35 = AaTh 1419 B: → *Bock im Schrank.* – 65 = AaTh 921 D: *Im → Bett sterben.* – 75 = AaTh 1288: → *Beinverschränkung.* – 81 = cf. AaTh 275: → *Wettlauf der Tiere.* – 115 = AaTh 1920 G: *The Great Bee and Small Beehive.* – 175 = AaTh 1367*: *To Live with Evil Woman.* – 264 = AaTh 1558: → *Kleider machen Leute.* – 277 = AaTh 1365 A: cf. *Die widerspenstige → Ehefrau.* – 341 = AaTh 1379: *Wife Deceives Husband with Substituted Bedmate.* – 435 = AaTh 1833 C: *Where Was Christ when he Was neither in Heaven nor on Earth?"* – 442 = Hund verrät Mörder (Mot. J 1145). – 515 = AaTh 1546: *Besitz eines → Goldklumpens vorgetäuscht.* – 562 = AaTh 1641 IV: → *Doktor Allwissend.* – 702 = AaTh 838: → *Sohn am Galgen.* – 725 = AaTh 982: *Die vorgetäuschte → Erbschaft.* –

Buch 2, num. 2 = AaTh 1834: → *Pfarrer mit der feinen Stimme.* – 33 = Unsinnige Urindiagnose (cf. Mot. K 1955.2). – 52 = Pfaffe will seiner Frau gute Worte geben: schlägt sie mit der Bibel (Mot. J 1541.1). –

Buch 3, num. 71 = AaTh 982: *Die vorgetäuschte Erbschaft.* – 75 = AaTh 838: *Sohn am Galgen.* – 76 = cf. AaTh 1853: → Müllerschwänke.

[1] Minor, M.: M., D. und O. In: ADB 21 (1885) 279 sq.; Müller, R.: M., O. In: Dt. Lit.-Lex. 10. ed. H. Rupp/C. L. Lang. Bern 1986, 799; Moser-Rath, E.: M., O. In: Lit. Lex. Autoren und Werke dt. Sprache 8. ed. W. Killy. Gütersloh/Mü. 1990, 92 sq. – [2] cf. Denecke, L./Teitge, I.: Die Bibl. der Brüder Grimm. ed. F. Krause. Stg. 1989, num. 961 (nach J. Grimms hs. Bemerkung „schändliche Ausgabe voll druckfehler"). – [3] Moser-Rath, Schwank, 7–36. – [4] cf. Gerhard, F.: Joh. Peter de Memels Lustige

Geselschaft nebst einer Übersicht über die Schwank-Litteratur des XVII. Jh.s. Halle 1893, 8. – [5] cf. Moser-Rath, E.: Kl. Schriften zur populären Lit. des Barock. ed. U. Marzolph/I. Tomkowiak. Göttingen 1994, 410–412; Moser-Rath, Schwank, 9 sq., 44–55. – [6] cf. Beispiele bei Moser-Rath, Schwank, 10, 288 sq. – [7] Ausführliches Typen- und Motivverz. im EM-Archiv, Göttingen.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Melanesien. Der Name M. (zu griech. melos: schwarz und nesos: Insel) geht auf den frz. Forschungsreisenden J. S. C. Dumont d'Urville (1790–1842) zurück, der 1832 die pazif. Inselwelt in die drei Regionen → Polynesien, M. und → Mikronesien unterteilte. Zu M. werden die große Insel Neuguinea (mit der indones. Provinz Irian Jaya und dem unabhängigen Staat Papua-Neuguinea) im Westen, die Inseln des Bismarck-Archipels im Norden, die Salomonen mit den Santa Cruz-Inseln im Osten, Vanuatu (früher: Neue Hebriden) mit den Banks-Inseln und Neukaledonien mit den Loyality-Inseln im Süden und Südosten gezählt. Die Bevölkerung umfaßt über fünf Millionen Einwohner. Ein Übergangsgebiet stellt Fidschi dar, das aufgrund kultureller Kriterien meist zu Polynesien gerechnet wird. Die Besiedlung M.s erfolgte sehr früh (ab ca 30 000, sicher ab 8 000 a.Chr.n.) von Asien her in mindestens zwei, vermutlich mehreren Schritten. 1500–700 a.Chr.n. erreichten austrones. Siedlergruppen mit einer Vielzahl neuer Techniken die Inseln und vermischten sich mit Teilen der bereits ansässigen Bevölkerung. Die rund 1000 Sprachen M.s, ein Viertel der heute auf der Welt gesprochenen Sprachen, spiegeln diese enorme sprachliche und kulturelle Vielfalt wider: Den sehr alten, nicht-austrones. (papuan.) Sprachen stehen die jüngeren, untereinander verwandten austrones. Sprachen gegenüber, die überwiegend auf den kleineren Inseln und in den Küstengebieten der größeren Inseln gesprochen werden.

Traditionell wurden Mythen wie auch das gesamte lokale Wissen mündl. von einer Generation zur nächsten weitergegeben. Die schriftl. Aufzeichnungen dieser mündl. Überlieferungen sind zahlreich und qualitativ höchst unterschiedlich von Intention, Interpretation, Kommunikations- und Sprachsituation (Aufzeichnung in der lokalen Sprache oder in einer Lingua franca wie Motu, Tok Pisin oder Bislama) geprägt; sie reichen von eher populären Anekdoten in Reiseschilderungen über Anmerkungen in Regierungsberichten bis hin zu systematischen Dokumentationen. Einen ersten Versuch der Klassifikation ozean. Mythen unternahm R. B. Dixon (1916); W. A. Lessa (1961) stellte in Ozeanien verbreitete Erzähltypen und -motive komparatistisch zusammen (cf. auch Poignant 1967; Z'Graggen 1983, 1992, 1995). In den meisten neueren Arbeiten wird die Mythologie als wesentlicher Teil des jeweils höchst unterschiedlichen Weltbildes einer Gesellschaft, als „reservoirs of articulated thought" (Burridge 1967, 92) verstanden; statt kulturvergleichender Analysen dominieren nun kulturspezifische Interpretationen. Bis heute fehlt eine vollständige Bibliogr. der vielfältigen Erzählformen M.s.

In den meisten frühen ethnogr. Monogr.n, von dt.-, ndl.- oder engl.sprechenden Ethnologen und Missionaren verfaßt, sind Mythen und Erzählungen zu finden (cf. die Bibliogr. bei Lessa 1961, 465–493). Zu den umfangreichsten Dokumentationen gehören die Publ.en von C. G. Seligman (1910) über die Koita, Roro, Mekeo und Massim, G. Landtman (1917, 1927) über die Kiwai, B. → Malinowski (1922, 1929, 1935) über die Trobriander, G. F. Vicedom und H. Tischner (1943–48) über die Melpa (Mbowamb), die Beitr.e bei R. Neuhauss (1911) über die Bukaua, Jabim und Kai, R. F. Fortune (1942) und M. Mead (1940) über die Arapesh, H. Aufenanger und G. Höltker (1940) über die Gende, J. Meier (1907–09, 1909) über die Admiralitätsinseln (Manus) und die Gazellenhalbinsel Neubritanniens, R. Parkinson (1907) über den Bismarck-Archipel und die Salomonen, R. Thurnwald (1912) über die Buin, D. L. Oliver (1955) über die Siuai auf Bougainville, P. Wirz (1922/25) über die Marind Anim.

In vielen Kulturen M.s werden verschiedene Formen von oralen Traditionen unterschieden, abhängig von Inhalt und Wahrheitsgehalt für die jeweilige Kultur, von Publikum und kulturellem Rahmen, in dem sie erzählt werden. Die wichtigste Gruppe sind die Mythen: In ihnen wird die Seinsordnung der Welt begründet. Sie überliefern das urzeitliche → Schöpfungsgeschehen, sie berichten von den

Aktionen der (oft totemistischen) Ahnen (→ Totemismus) und legen damit weitere enge Beziehungen zu bestimmten Orten fest oder legitimieren heutige Lebewesen und Dinge, die durch das urzeitliche Wirken der Ahnen in die Welt kamen. Bei wichtigen Übergangsriten (wie → Initiation oder Tod), beim Bau von Männerhäusern, aber auch bei Störungen der Weltordnung (Überschwemmungen, Erdbeben, Hungersnöte) wird dieses Geschehen in Ritualen dargestellt oder in Gesangszyklen nachgesungen (Wassmann 1991), um die urzeitliche Entstehung der Weltordnung zu wiederholen bzw. das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Die meisten dieser ‚wahren', die Weltordnung erklärenden Mythen besitzen geheimen Charakter und dürfen in ihrer esoterischen Version nur initiierten Männern erzählt werden. Bei den Nyaura etwa sind nicht die Mythengeschehnisse als solche geheim, sondern der integrale Ablauf der ganzen Mythe, die Nennung der Eigennamen der Urzeitwesen und der urzeitlichen Orte (wo mythische Handlungen stattfanden), Identifikationen und Hinweise auf Zusammenhänge (z. B. zwischen bestimmten Ahnen und bestimmten Pflanzen und Tieren), die oft ein Wissen verlangen, das über das in der Mythe explizit ausgedrückte hinausgeht. In reduzierter Form, ohne die genannten geheimen Aspekte (cf. Wassmann 1991, 195 sq.), werden diese Mythen am häufigsten als Kindererzählungen und Gutenachtgeschichten (wapuksapuk) weitergereicht.

Eine Unterscheidung in wahre Geschichten und solche, die um der Unterhaltung willen erzählt werden, wird von vielen Kulturen berichtet. Malinowski (1926) zufolge unterscheiden die Trobriander drei Erzählarten: kukwanebu, Märchen, die während der Regenzeit als Unterhaltung erzählt werden; libwogwo, hist. Geschichten, die an geschichtsträchtigen Plätzen oder während der Seereisen erzählt werden und das Ansehen der darin erwähnten Akteure bestätigen sollen; und liliu, die heiligen Mythen, die eng mit den religiösen Vorstellungen und Ritualen verbunden sind. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen sind in verschiedenen Kulturen M.s Mythenerzähler.

Die Mythologie M.s ist enorm vielfältig und kompliziert. Motive, Themen, Ereignisse und mythisches Personal sind nicht nur zwischen verschiedenen Regionen und kulturellen Gruppen höchst unterschiedlich, sondern auch innerhalb eines Gebietes, und innerhalb einer Gruppe gibt es unzählige Var.n. Generalisierungen sind daher schwierig.

Kosmogonische Mythen in M. setzen die Existenz des Universums oder der → Erde in irgendeiner Form meist voraus. Beschrieben werden Veränderungen und Ergänzungen der Landschaft, der Tier- und Pflanzenwelt und die Entstehung der Kulturgüter (Nahrungsmittel, Töpferei, Werkzeuge) durch bereits existierende Wesen, → Kulturheroen oder erste Menschen und die Entstehung der Sozialordnung und der Gestaltung des menschlichen Daseins auf der Erde. In den Mythen der Huli werden nacheinander Land, Götter, Menschen, Pfeil und Bogen, Feuer sowie Wasser geschaffen (Lawrence/Meggitt 1965, 33). Bei den Ngaing entstand zuerst die Natur, dann kamen die Menschen und ihre Kultur (ibid., 203). Bei den Nyaura gab es vor der Schöpfung überall nur Wasser; mit Hilfe des Urkrokodils entstand aus dem Urmeer das erste Stück Erde, das sich schnell vergrößerte; ein Hund lief darauf hin und her, bis plötzlich der Boden aufbrach und sich ein Spalt auftat, aus dem heraus alle Dinge der Welt entstanden: Pflanzen, Tiere und zuletzt auch die Menschen (Wassmann 1991, 50). Diesen Menschen wurden dann bestimmte Tiere und Pflanzen zugeordnet, in die sie sich verwandeln konnten (Totems), für die sie (noch heute) zuständig sind und die sie in Kunst und Musik darstellen dürfen. Die Melpa stellen sich ihre Welt mehrschichtig vor: Sie besteht aus Himmel, Erde und Unterwelt (wo die Erdbebenleute mit ihrem eigenen Himmel leben, über den → Sonne und → Mond von Westen nach Osten ziehen, nachdem sie in der menschlichen Welt untergegangen sind) (Vicedom/Tischner 1943–48, t. 2, 308 sq.). In vielen Überlieferungen wird die Sonne als männlich und der Mond als weiblich gedacht, und oft sind diese Himmelswesen Vorfahren der Menschen. Bei den Mae Enga gab es in der Urzeit nur Sonne (Vater) und Mond (Mutter), die Erde war unbewohnt; diese zwei Himmelswesen bekamen Kinder, und deren Nachfahren ähnelten bereits den Enga: Sie lebten in patrilinearen Verwandtschaftsgruppen, heirateten, kämpften, pflanzten, zogen Schweine auf, entrichteten Kompensationszahlungen bei Todesfällen etc. Ir-

gendwann schickte jede dieser Himmelsgruppen ein Mitglied auf die Erde, um entsprechende Gruppen dort zu gründen (Lawrence/Meggitt 1965, 107).

Die Entstehung der Nutzpflanzen ist ein zentrales Thema in der melanes. Mythologie. In der Überlieferung der Einwohner von Rossel Island bringt Mbasi, eine Gottheit, die als Schlange auftreten kann, in seinem Segelboot Sonne und Mond, aber auch das Schwein, den Hund und den Taro (Armstrong 1928, 128). In der Vorstellung der Marind Anim bevölkerten in der Urzeit die Dema (→ Demiurg) das Land, göttliche Wesen, die in wechselnder, tierischer und menschlicher Gestalt auftraten und aus deren Wirken Pflanzen, Tiere, Güter und Naturerscheinungen entstanden; sie haben wechselvolle Geschicke, sie leiden und verursachen Leid, und aus ihren Körpern wachsen die ersten Nutzpflanzen (Wirz 1922/25, t. 1,2, 46–49, 69–71). Jeder Klan hat einen Dema als Ahnen und ist für die Dinge verantwortlich, die dieser geschaffen hat. Während großer Kultzyklen treten diese mythischen Dema durch von Menschen dargestellte Figuren theatralisch auf. Dieses Motiv, die Entstehung der Nutzpflanzen nach dem Töten und Teilen eines mythischen Wesens, kennen auch die Kiwai (Landtman 1927; cf. auch Schmitz 1960; Jensen 1963).

Weitverbreitet sind Mythen von Kulturheroen, die den Menschen die wichtigen Kulturgüter bringen, und oft handelt es sich um den mit List und Tücke geführten Kampf zweier rivalisierender → Brüder. Im nordöstl. Neuguinea werden viele Var.n der Geschichte zweier Brüder mit den Namen Kilibob und Manup verbunden:

> Nach einem Streit trennten sich die zwei Brüder. „Kilibob und Manup machten sich nun je ein Kanu. Als sie fertig waren, bestieg jeder mit seinen Freunden sein Kanu. Manup ruderte mit seinen Freunden nach Nordwesten, während Kilibob mit seinen Freunden nach Südosten auf die Dampierstraße zusteuerte. Man sagt, Kilibob sei von heller, Manup von mehr dunklerer Hautfarbe gewesen. Als nach langer, langer Zeit die ersten Weißen von Süden her durch die Dampierstraße kamen, glaubten die Yabob-Leute, Kilibob kehre mit seinen Freunden zurück" (Aufinger 1942–45, 315).

In einer längeren Version (Schmitz 1959, 46–49) unternimmt der eine Bruder eine Reise und begründet unterwegs bestimmte Menschengruppen. Diese zwei Brüder werden oft mit den Gruppen der Fremden bzw. Einheimischen identifiziert. P. Lawrence (1964) hat die in dieser Mythe enthaltenen Ereignisse und Botschaften in seiner Studie über eine sog. Cargo-Bewegung (auch messianistische oder nativistische Bewegung genannt, eine soziale Bewegung mit bes. Charakteristika, cf. Hermann 1995) analysiert. Neuere Arbeiten (Pacific Studies 1994) untersuchen Var.n der Mythe und die einheimischen Erklärungen zu den Auswirkungen der europ. Kolonialisierung und Antworten darauf.

Der Kontakt mit anderen Gruppen und das schrittweise Eindringen europ. Einflüsse, Ideen und Güter sowie die Christianisierung führten zur Übernahme vieler neuer Elemente in die lokale Mythologie; neue Mythen entstanden, in denen traditionelle Motive, Themen des Kontakts mit der westl. Welt und bibl. Erzählungen vermischt werden. Als Folge der Christianisierung mit anderen Normen und Wertvorstellungen und ihrem unterschiedlichen kosmogonischen Erklärungsmodell wurden auch viele traditionelle Mythen durch bibl. Erzählungen ersetzt oder für unwahr erklärt; die autochthonen Mythen und die damit verbundenen kultischen Aufführungen und Rituale gerieten in Vergessenheit oder wurden bewußt aufgegeben. So verbinden heute die Bewohner der Duke of York-Inseln die Entstehung ihrer Kultur mit der Ankunft des ersten Missionars, Father George Brown, ein Ereignis, das theatralisch nachgespielt wird (Errington/Gewertz 1994).

Lit.: Meier, J.: Mythen und Sagen der Admiralitäts-Insulaner. In: Anthropos 2 (1907) 646–667, 933–944; 3 (1908) 193–206, 651–671; 4 (1909) 354–374. – Parkinson, R.: Dreißig Jahre in der Südsee. Stg. 1907. – Meier, J.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern). Münster 1909. – Seligman, C. G.: The Melanesians of British New Guinea. Cambr. 1910. – Neuhauss, R.: Dt.-Neuguinea 3. B. 1911. – Thurnwald, R.: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. 1: Lieder und Sagen der Buin. B. 1912. – Dixon, R. B.: The Mythology of All Races. 9: Oceanic. Boston 1916, 101–150. – Landtman, G.: The Folk-Tales of the Kiwai Papuans. Hels. 1917. – Malinowski, B.: Argonauts of the Western Pacific. L. 1922. – Wirz, P.: Die Marind-anim von Holländ.-Süd-Neu-Guinea 1–2. Hbg

1922/25. – Malinowski, B.: Myth in Primitive Psychology [1926]. In: id.: Magic, Science and Religion and Other Essays. N. Y. 1955, 93–148. – Landtman, G.: The Kiwai Papuans of British New Guinea. L. 1927. – Armstrong, W. E.: Rossel Island. Cambr. 1928. – Malinowski, B.: The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. L. 1929. – id.: Coral Gardens and Their Magic 1. L. 1935. – Aufenanger, H./Höltker, G.: Die Gende in Zentral Neuguinea. Wien 1940. – Mead, M.: The Mountain Arapesh. 2: Supernaturalism. N. Y. 1940. – Aufinger, A.: Die Mythe vom Brüderpaar Kilibob und Manup auf den Yabob-Inseln Neuguineas. In: Anthropos 37–40 (1942–45) 313–315. – Fortune, R. F.: Arapesh. N. Y. 1942. – Vicedom, G. F./Tischner, H.: Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östl. Zentral-Neuguinea 1–3. Hbg 1943–48. – Oliver, D. L.: A Solomon Island Soc. Cambr., Mass. 1955. – Schmitz, C. A.: Zur Ethnographie der Rai-Küste in Neuguinea. In: Anthropos 54 (1959) 27–56. – id.: Die Problematik der Mythologeme Hainuwele und Prometheus. ibid. 55 (1960) 215–238. – Lessa, W. A.: Tales from Ulithi Atoll. Berk. 1961. – Jensen, A. E.: Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. In: Anthropos 58 (1963) 145–186. – Lawrence, P.: Road belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea. Manchester 1964. – Lawrence, P./Meggitt, P. J. (edd.): Gods, Ghost and Men in Melanesia. Melbourne 1965, 27–49. – Burridge, K.: Social Implications of Some Tangu Myths. In: Middleton, J. (ed.): Myth and Cosmos. N. Y. 1967, 27–46. – Poignant, R.: Oceanic Mythology. L. 1967. – Z'Graggen, J.: Topics of New Guinea Legends. In: Asian Folklore Studies 42 (1983) 263–288. – Trompf, G./Gough, J./Otto, E.: Western Folktales in Changing Melanesia. In: FL 99,2 (1988) 204–220. – Wassmann, J.: The Song to the Flying Fox. Boroko 1991. – Z'Graggen, J.: And thus Became Man and World. Edinburgh 1992. – Errington, F./Gewertz, D.: From Darkness to Light in the George Brown Jubilee. The Invention of Non-tradition and the Inscription of a National History in East New Britain. In: American Ethnologist 21 (1994) 104–122. – Pacific Studies 14,4 (1994) (Sonderheft: Children of Kilibob). – Hermann, E.: Emotionen und Historizität. B. 1995. – Z'Graggen, J.: Creation through Death or Deception. Edinburgh 1995.

Basel Verena Keck

Meleager (AaTh 1187). Meleagros ist eine Gestalt der griech. Heldensage, Sohn des Königs Oineus von Kalydon und der Althaia, Held der kalydon. Eberjagd (→ Jagd, Jagen, Jäger, Kap. 1). Seine Lebensgeschichte wird in den antiken Quellen in zwei verschiedenen Versionen tradiert. In der älteren epischen Überlieferung (Homer, *Ilias* 9, 529–599) gilt M. als Beispiel eines kühnen, aber irregeleiteten Kriegers einer vergangenen Generation; M. stirbt aufgrund eines Fluches seiner Mutter Althaia, nachdem er ihren Bruder ermordet hatte. In der jüngeren griech.-röm. Überlieferung, wie sie vor allem durch Dramen geprägt ist, wird seine Lebensgeschichte in folgende Rahmenhandlung eingebunden[1]:

Sieben Tage nach der Geburt des M. erscheinen die drei Moiren (→ Schicksalsfrauen) und weissagen ihm sein → Schicksal. Die beiden ersten Frauen sagen ein günstiges Geschick voraus, wohingegen die dritte prophezeit, das Neugeborene werde sterben, sobald ein bestimmtes Holzscheit auf dem Herd niedergebrannt sei (Mot. E 765. 1. 1). Die Mutter löscht das Scheit, verwahrt es in einer Truhe und behält das Geheimnis von M.s ‚gebundenem Leben' (→ External soul) für sich.

Als M. schon erwachsen ist, vernachlässigt König Oineus den Opferdienst für Artemis, so daß die erzürnte Göttin einen riesigen Eber nach Kalydon sendet, der das Land in Schrecken versetzt. M. ruft viele berühmte Helden zur Jagd auf den Eber und verspricht dem, der ihn zur Strecke bringt, das Fell. M. erlegt selbst den Eber und übergibt → Atalante das begehrte Fell, worauf er mit den Brüdern seiner Mutter in Streit gerät und sie tötet. Althaia wirft das Holzscheit ins Feuer; es verbrennt und M. stirbt.

In der Forschung[2] wird überwiegend die Meinung vertreten, diese in den jüngeren Quellen erzählte Lebensgeschichte des M. stelle die ältere Stufe der Überlieferung dar[3]. Dabei sind es vor allem die beiden zentralen Motive, die eine Verwurzelung der Sage in altgriech. Glaubensvorstellungen wahrscheinlich machen: die Vorherbestimmung des Schicksals bei der Geburt und die Bindung des Lebens an einen Gegenstand. Die griech. Mythologie kennt eine Reihe weiterer Heldengestalten, deren Schicksal bei der Geburt geweissagt wurde, z. B. → Ödipus (cf. AaTh 931)[4] oder Admetos, der das ihm vorhergesagte Verhängnis eines frühen Todes nur dadurch abwenden kann, daß seine treue Ehefrau Alkestis (AaTh 899: → *Alkestis*) ihm freiwillig die Hälfte ihrer Lebensjahre abgibt (Die verschenkten → Lebensjahre)[5].

Wie diese beiden antiken Schicksalserzählungen, so hat auch die Sage vom Tod des M. Eingang in die mündl. Überlieferung gefunden und ist im 20. Jh. in verschiedenen europ. Ländern aufgezeichnet worden[6]. Die

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

knappe Beschreibung bei AaTh sowie die wenigen Var.nhinweise sind unzureichend, zumal die antike Sage unter AaTh 1187 mit einer sehr viel jüngeren, vor allem in Mittel- und Nordeuropa verbreiteten Schwankerzählung vom überlisteten → Teufel (Mot. K 551.9: *Let me live as long as this candle lasts*; cf. → Kerze) vermischt wird[7]. Erst relativ spät hat sich der Überblick über die neuere Verbreitung der M.sage gerundet. 1916 hatte zunächst W. → Anderson eine tschuwasch. Var. veröffentlicht[8], der er 1924 die Mittlg zweier lett. Aufzeichnungen folgen ließ[9]. Das Hauptverdienst bei der weiteren Erforschung der M.sage in ihrer vorwiegend südosteurop. Verbreitung kommt J. T. Kakridis zu. Ihm waren 1935 zunächst drei Var.n aus dem mittelgriech. Ätolien bekannt geworden, die er damals noch als Wiederaufnahme der antiken literar. Überlieferung ansah[10]. Weitere Funde führten ihn dann zur Annahme, daß die rezenten Aufzeichnungen Ausdruck einer kontinuierlichen Überlieferung seit der Antike seien[11]. Das Verbreitungsgebiet der von ihm neu aufgefundenen acht Var.n (griech. Makedonien [2], Zypern [1], Türkei [4] und Bessarabien [1]) bestärkte ihn in dieser Vermutung[12]. So ist z. B. der Aufbewahrungsort des gelöschten Feuerbrandes stets eine Truhe. Abweichungen gibt es nur bei der Gestalt der Rächerin, wobei in einzelnen Fällen die Ehefrau oder andere Personen an die Stelle der Mutter getreten sind. Später hat Kakridis das Weiterleben der M.sage in neugriech. Form nochmals zusammenfassend behandelt, ohne allerdings auf die mündl. überlieferten Fassungen außerhalb des griech. Sprachraumes einzugehen[13]. Aufgrund neuerer Einsicht in die Tradierungsprozesse von Volkserzählungen könnten aufgrund der fehlenden Zwischenglieder die rezenten Aufzeichnungen des M.stoffes gleichwohl als Wiederaufnahme und Nacherzählungen der antiken Vorlagen in Anspruch genommen werden. Für die Bekanntheit des M.stoffes in anderen Teilen Europas sprechen u. a. die ma. Adaptation der Sage in Island (→ Nornagest) sowie verschiedene dramatische Bearb.en[14] und Bildzeugnisse[15]. Möglicherweise stellt nicht der Stoff selbst das Kontinuum seit der Antike dar, sondern der bis heute ungebrochene Glaube an die drei schicksalsbestimmenden Moiren[16], der auch in anderen südosteurop. Ländern weiterlebte[17]. An der Möglichkeit einer literar. Vermittlung des M.stoffes ändern auch die weiteren Aufzeichnungen nichts, die seit dem Abschluß der Forschungstätigkeit von Kakridis zutage getreten sind: eine bosn., vier litau. und eine katalan., zwei rumän. sowie eine frz. Var.[18] Außerdem liegt in dem Roman *Les Ursitory* (1947) des aus Rumänien stammenden Rom-Autors Matéo Maximoff eine literar. Bearb. des Stoffes vor, die das Thema einem größeren Lesepublikum bekannt gemacht hat[19].

[1] Phrynichos (cf. Pausanias 10,31,4); Aischylos, Choephoroi, 602–611; Bakchylides 5,76–175; Apollodor 1,65–73; cf. auch Ovid, Metamorphosen 8, 268–546; Hyginus, Fabulae, num. 171–174; Kuhnert, E.: Meleagros. In: Roscher, W. H. (ed.): Ausführliches Lex. der griech. und röm. Mythologie 2,2. Lpz. 1897, 2591; Gruppe, O.: Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 2. Mü. 1906, 879–881; Berthold, O.: Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen. Gießen 1911, 30 sq.; Geisau, H. von: Meleagros. In: Kl. Pauly 3 (1969) 1168–1170. – [2] Surber, A.: Die M.sage. Zürich 1880; Knaack, G.: Zur M.sage. In: Rhein. Museum für Philologie N. F. 49 (1894) 310–313, 476–478; Kuhnert, E.: Feuerzauber. ibid., 37–58; Kakridis, J. T.: Meleagreia. In: Philologus 90 (1935) 1–25; Krauss, W.: Meleagros in der Ilias. In: Wiener Studien 63 (1949) 8–21; Wolfring, W.: Ilias und Meleagrie. ibid. 66 (1953) 24–49; Hadjioannou, K.: Four Types of External Soul in Greek and Other Folk-Narratives. In: Laogr. 22 (1965) 140–150, hier 144 sq. – [3] Gegenteilig argumentiert lediglich Bethe, E.: Ilias und M. ibid. 74 (1925) 1–12. – [4] Brednich, R. W.: Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (FFC 193). Hels. 1964, 42–46. – [5] ibid., 31–37. – [6] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; de Meyer/Sinninghe; van der Kooi; González Sanz; Cirese/Serafini; Baughman. – [7] Brednich, R. W.: Der Teufel und die Kerze. Zur stofflichen Herkunft und Verbreitung einer Volkserzählung vom geprellten Teufel (AT 1187). In: Fabula 6 (1963) 141–161. – [8] Anderson, W.: Die Meleagrossage bei den Tschuwaschen. In: Philologus 73 (1914–16) 159–161. – [9] id.: Die Meleagrossage bei den Letten. ibid. 79 (1924) 222–224. – [10] Kakridis (wie not. 2). – [11] id.: Homeric Researches. Lund 1949. – [12] ibid., 137. – [13] id.: Die alten Hellenen im neugriech. Volksglauben. Mü. 1967, 46–56. – [14] William Gager (lat., 1582), Alexander Hardy (engl., 1604), Louis Jean Nepomucene Lemercier (frz., 1786), Paul Heyse (dt., 1854). – [15] Pigler, A.: Barockthemen 2. Bud. 1956, 164 sq. – [16] Lawson, J. C.: Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambr. 1910. – [17] Brednich (wie not. 4) 157–197. – [18] ibid., 24–26; Archivă de folclor Cluj-Napoca, Ms. 674,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

p. 16 sq.; Ms. 720, p. 39 (beide von 1934); Sauvé, L. F.: Le Folk-Lore des Hautes Vosges. P. 1889, 238 sq.; Brednich (wie not. 6) 153. – [19] Maximoff, M.: Les Ursitory. P. 1947 (dt. Zürich 1954); cf. Brednich, R. W.: Les Sources folkloriques du roman tsigane ‚Les Ursitory' de Matéo Maximoff. In: Études tsiganes 9,3 (1963) 5–16.

Göttingen Rolf Wilhelm Brednich

Meletinskij, Eleazar Moiseevič, *Charkov 22. 11. 1918, bedeutender russ. Folklorist, komparativ arbeitender Philologe. Bis 1940 Studium der Romanistik und Germanistik am Inst. für Geschichte, Philosophie und Lit. der Univ. in Moskau, anschließend bei V. M. → Žirmunskij und V. Ja. → Propp in Leningrad. 1944–46 Univ.slehrer in Taschkent, 1946–49 Leiter des Lehrstuhls für Lit. in Petrozavodsk. 1949 Amtsenthebung und Verhaftung wegen ‚Kosmopolitismus', 1954 Rehabilitierung. 1956–92 Forscher am Inst. für Weltliteratur in Moskau, seit 1988 Professor der staatlichen Univ. in Moskau, seit 1992 Direktor des Inst.s für Sozialwissenschaften an der Russ. Geisteswiss. Univ. in Moskau. Kandidat der Wiss.en 1945 (Diss. *Geroj volšebnoj skazki. Proischoždenie obraza* [Der Held des Zaubermärchens. Ursprung der Gestalt]. M. 1958), Habilitation 1966 (*Proischoždenie geroičeskogo èposa. Rannie formy i archaičeskie pamjatniki* [Ursprung des Heldenepos. Frühe Formen und archaische Denkmäler]. M. 1963)[1]. Pitrè-Preis 1971 und Staatspreis von Rußland 1990.

Durch seine vergleichenden Struktur- und Stoffanalysen erschloß M. weltweit die epischen Gattungen (Mythos, Märchen, Heldenepik, antike, ma. und neuzeitliche literar. Werke) in ihrer hist. Entwicklung und führte damit A. N. → Veselovskijs ‚hist. Poetik'[2] sowie die typol. Komparatistik Žirmunskijs fort. Ausgehend von der → *Edda* untersuchte M. den mündl. Stil und Stoffähnlichkeiten in nordeuras. Epen[3]. In einer Poetik des Mythos berücksichtigte M. sowohl moderne Mythentheorien als auch mythologisierende Werke der Lit.[4] Er analysierte den paläoasiat. Mythenzyklus über den → Raben als Kulturbringer[5]. In einer Monogr. über den ma. Roman erfaßte er bret., griech.-byzant., pers., kaukas. sowie jap. Romane bis Ende des 12. Jh.s[6]. Sein Handbuch zur hist. Poetik des Epos und des Romans enthält eine Einleitung über Ursprungsfragen des Mythenmärchens und stellt unter Hinzuziehung fernöstl. Parallelen die Entwicklungstendenzen der epischen Gattungen bis zum span. Schelmenroman dar[7]. Dieses Werk wurde mit einer hist. Poetik der Novelle fortgesetzt[8]. M.s Monogr. über literar. Archetypen ist Frühformen der Erzähltypen und -stoffe gewidmet, folgt aber auch den Transformationen in der Darstellung von Held und Antiheld, von Kosmos und Chaos bis zur russ. Lit. des 19. Jh.s[9].

In der sowjet. Folkloristik war M. der Bahnbrecher des → Strukturalismus[10]. Er versah die Neuausgabe der *Morphologie des Märchens* von Propp mit einem Nachwort[11], verfaßte zusammen mit seinen Schülern die erste Strukturanalyse von Märchen[12] und beteiligte sich an der Tartu-Moskauer semiotischen Schule seit ihrer Entstehung[13]. Als Mythenforscher bestimmte M., auch durch seine Tätigkeit als Herausgeber von Handbüchern und Reihen, die heutige russ. Auffassung von Ursprung, Entwicklung und Weiterleben mythischer Motive und Strukturen[14].

M. verbindet Lit.geschichte mit Stoff- und Motivforschung, beobachtet die Darstellungsweise und Struktur epischer Werke (in seiner Terminologie: ‚hist. Poetik') und benutzt viele ethnol. Quellen in innovativer Weise (→ Ethnol. Theorie). Viele Motive der Märchen stammen nach M.s Auffassung aus Riten, u. a. zur → Initiation (→ Ritualistische Theorie); Erzählstrukturen im Märchen seien aus der Ehe (→ Hochzeit) abzuleiten (z. B. die → Dreigliedrigkeit des Zaubermärchens: Vorbereitungsaufgabe – Hauptaufgabe – Ergänzungsaufgabe zur Identifikation); Waisen, Schwiegertöchter und -söhne als ursprüngliche Helden und Heldinnen der Erzählungen spiegelten den Übergang vom Minorat zum Majorat wider; Konflikte mit der Schwiegermutter seien aus einem Wechsel von Endogamie und Exogamie zu deuten etc. Bezeichnend ist in M.s Erzähltheorie die eingehende Analyse des mythischen Weltmodells: Ursprung und Schichten von Zeit und Raum, Opposition von Chaos und Ordnung, Natur und Kultur. M. schlug eine neue Gruppierung von Märchen nach verschiedenen Märchentypenfamilien entsprechend strukturellen Prinzipien vor (→ Anordnungsprinzipien)[15].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

M. hat(te) enge Kontakte mit C. → Lévi-Strauss, P. Maranda, Ju. M. Lotman, V. V. Ivanov, V. N. Toporov, G. L. Permjakov u. a. internat. Forschern. Seine Schüler beschäftigten sich mit Mongolistik (S. Ju. Nekljudov), → Schamanismus (E. S. Novik), afrik. Märchen und Epik (E. S. Kotljar), Semantik (→ Semantische Analyse) und Indianererzählungen (D. S. Segal) etc. M. gilt zweifelsohne (und nach früheren Schwierigkeiten) als Nestor der komparativen Folkloristik.

[1] cf. Rez.en bes. in SovÈ (1965) H. 5 und (1966) H. 1–3 (z. T. verleumderische, scharfe Kritik), cf. Mel'c, M. Ja.: Russkij fol'klor. Bibliografičeskij ukazatel' 1960–1965 (Russ. Folklore. Bibliogr. Verz.). Len. 1967, 250 sq., num. 1972. – [2] cf. M., E. M.: „Istoričeskaja poètika" A. N. Veselovskogo i problemy proischoždenija povestvovatel'noj literatury (Die „Hist. Poetik" A. N. Veselovskijs und das Problem des Ursprungs der Erzähllit.). In: Chrapčenko, M. B. u. a. (edd.): Istoričeskaja poètika. Itogi i perspektivy izučenija. M. 1986, 25–52. – [3] M., E. M.: „Edda" i rannie formy èposa (Die „Edda" und frühe Formen des Epos). M. 1968 (engl. Übers. im Druck). – [4] id.: Poètika mifa (Poetik des Mythos). M. 1976 (Übers.en in 9 Sprachen). – [5] id.: Paleoaziatskij mitologičeskij èpos. Cikl vorona (Das paläoasiat. mythol. Epos. Der Raben-Zyklus). M. 1979. – [6] id.: Srednevekovyj roman. Proischoždenie i klassičeskie formy (Der ma. Roman. Herkunft und klassische Formen). M. 1983. – [7] id.: Vvedenie v istoričeskuju poètiku èposa i romana (Einführung in die hist. Poetik des Epos und des Romans). M. 1986. – [8] id.: Istoričeskaja poètika novelly (Hist. Poetik der Novelle). M. 1990. – [9] id.: O literaturnych archetipach (Über literar. Archetypen). M. 1994. – [10] cf. Holbek, B.: Formal and Structural Studies of Oral Narrative. A Bibliogr. In: Unifol (1978) 149–194, hier 176–178 (Arbeiten M.s). –
[11] Propp, V. Ja.: Morfologija skazki (Morphologie des Märchens). M. 1969, 134–166 (= Die strukturell-typol. Erforschung des Volksmärchens. In: DJbfVk. 15 [1969] 1–30). – [12] M., E. M./Nekljudov, S. Ju./Novik, E. S./Segal, D. M.: Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki (Probleme der strukturellen Beschreibung des Zaubermärchens). In: Trudy po znakovym sistemam 4 (1969) 86–135; id.: Ešče raz o probleme strukturnogo opisanije volšebnoj skazki (Noch einmal über Probleme der strukturellen Beschreibung des Zaubermärchens). ibid. 5 (1971) 63–91. – [13] cf. Soviet Structural Folkloristics. Texts by Meletinsky, Nekludov, Novik, and Segal [...] 1. ed. P. Maranda. The Hague/P. 1974; M., E. M./Nekljudov, S. Ju./Novik, E. S./Segal, D. M.: La struttura della fiaba. Palermo 1977; Travaux de sémiotique narrative de E. M. et collaborateurs. ed. P. Maranda. Québec 1992. – [14] cf. Tokarev, S. A. (ed.): Mify narodov mira (Mythen der Völker der Welt) 1–2. M. 1980 ([2]1987) (M. war offiziell ‚Stellvertreter' des Hauptredakteurs, faktisch aber Schriftleiter des ganzen Unternehmens); Kurzfassung: M., E. M. (ed.): Mifologičeskij slovar' (Mythol. Wb.). M. 1990; Skazki i mify narodov Vostoka (Mythen und Märchen des Ostens) 1 sqq. M. 1965 sqq.; Issledovanija po folklora i mifologii Vostoka (Unters.en zur Folklore und Mythologie des Ostens) 1 sqq. M. 1969 sqq. – [15] cf. Propp (wie not. 11).

Bibliogr.n: SovÈ (1989) H. 1, 144–148. – Ot mifa k literature (Vom Mythos zur Lit.). Festschr. E. M. M. M. 1993, 346–350 (S. Ju. Nekljudov/E. S. Novik); cf. Rez. von V. Voigt in Fabula 36 (1995) 151 sq.

Lit.: Elioseff, L. A.: From Archaic Myth to Classical Fairytales. Reflections on Meletinsky. In: Fabula 21 (1980) 261–265. – Voigt, M.: Structuralism and Poststructuralism. Modern Trends in Comparative Studies. In: Arv 36 (1980) 35–39.

Budapest Vilmos Voigt

Melicherčik, Andrej, *Párnica 16. 1. 1917, †Ružomberok 30. 5. 1966, slovak. Volkskundler. M. studierte 1937–41 Slovakistik und Germanistik an der Comenius-Univ. in Bratislava, war danach bis 1949 als Gymnasiallehrer und Referent für Vk. in der kulturwiss. Institution Matica slovenská tätig und wurde 1949 Mitarbeiter des Inst.s für Vk. der Slovak. Akad. der Wiss.en, das er 1951/52 leitete. Seit 1952 hielt M. Vorlesungen an der Phil. Fakultät und war als Leiter der Abt. für Ethnographie und Folkloristik tätig. 1963 wurde er zum Univ.sprofessor ernannt.

M.s wichtigstes Werk ist *Teória národopisu* ([Die Theorie der Vk.]. Sveti Mikuláš 1945), in dem er sich mit zeitgenössischen Theorien und Methoden der Vk. beschäftigte. Er befaßte sich außerdem mit verschiedenen Liedgattungen und dem Volkstheater[1]. Auf dem Gebiet der Wiss.sgeschichte arbeitete M. über L'. Štúr, den slovak. Philosophen, Publizisten, Politiker und Begründer der slovak. Lit., über A. Záturecký[2], den Sammler slovak. Sprichwörter und Rätsel, sowie über P. Dobšinský, den bedeutendsten Sammler slovak. Volksmärchen im 19. Jh.[3] M. trat auch als Herausgeber mehrerer Slgen slovak. Folklore hervor und betreute zeitweilig die Zs. *Národopisný zbornik* (Volkskundliche Slg).

Für die Erzählforschung bes. wichtig sind enzyklopädische Arbeiten, in denen M. die Volkserzählung in den Rahmen der Folklore

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

und ihrer Entwicklung[4] und der Geschichte der älteren slovak. Lit.[5] einordnete; außerdem Werke, welche die → Räubertraditionen in der Folklore behandeln, bes. Arbeiten über Jánošík, den Helden der antifeudalen Widerstandsbewegung des slovak. Volkes[6]; Studien, in denen er sich mit der Volkserzählung und mit der Thematik der antifaschistischen Widerstandsbewegung befaßte[7].

[1] M., A.: Spoločenský spev na Slovensku (Gesellschaftsgesang in der Slovakei). Bratislava 1944; id.: Funkcie nefolklórnej piesne v dedinskom prostredí (Die Funktionen des Kunstliedes im Dorfmilieu). In: Národopisný zborník 8 (1947) 69–80; id.: Niektoré otázky štúdia a výskumu slovenského ľudového divadla (Einige Fragen der Unters. und Erforschung des slovak. Volkstheaters). In: Slovenské divadlo (1957) 5–27. – [2] cf. M.s Einl. zu Záturecký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia (Slovak. Sprichwörter, Sprüche und Redensarten). Bratislava [2]1965, 12–31. – [3] id.: Pavol Dobšinský a ústna ľudová slovesnosť (Pavol Dobšinský und die Volksdichtung). In: Slovenský pohľady 71 (1955) 1064–1080; id.: Folkloristická a národopisná práca P. Dobšinského (Das folkloristische und ethnogr. Werk von P. Dobšinský). In: Československá etnografia 6 (1958) 125–143; id.: Slovenské povesti A. H. Škultétyho a P. Dobšinského (Slovak. Volksmärchen von A. H. Škultéty und P. Dobšinský). In: Slovenský národopis 6 (1958) 449–468; id.: Pavol Dobšinský. Portrét života a diela (Pavol Dobšinský. Leben und Werk). Bratislava 1959. – [4] id.: Slovenský folklór (Slovak. Folklore). In: Slovenská vlastiveda 2. ed. L. Novák. Bratislava 1943, 259–331; id.: Príspevok k skúmaniu funkcií ľudovej rozprávky (Ein Beitr. zur Erforschung der Funktionen des Volksmärchens). In: Národopisný zborník 6–7 (1945–46) 117–132; id.: Slovenský folklór. Chrestomatia (Die slovak. Folklore. Chrestomathie). Bratislava 1959. – [5] Mišianik, J./Minárik, J./Michalcová, M./M., A.: Dejiny staršej slovenskej literatúry (Geschichte der älteren slovak. Lit.). Bratislava 1958. – [6] M., A.: Jánošíkovská tradícia na Slovensku (Die Jánošík-Tradition in der Slovakei). Bratislava 1953; id.: Juraj Jánošík hrdina protifeudálneho odboja slovenský ľudu (Juraj Jánošík, der Held der antifeudalen Widerstandsbewegung des slovak. Volkes). Praha 1956; id.: Jánošík Junošík. Juraj Jánošík v ľudových piesňach a povestiach (Jánošík Junošík. Juraj Jánošík in Volksliedern und Sagen). Bratislava 1963. – [7] id.: Boj proti fašizmu za Slovenský národopis povstania v ústnom podaní slovenský ľudu (Der Kampf gegen den Faschismus während des slovak. Nationalaufstandes in der mündl. Überlieferung des slovak. Volkes). In: Slovenský národopis 9 (1961) 358 sq.

Lit.: K nedožitej šest'desiatke Andreja M.a (Zu A. M.s nicht erreichtem 60. Lebensjahr). Mit Beitr.en von B. Filová u. a. In: Slovenský národopis 25 (1977) 565–607. – Enc. Slovenska (Enz. der Slovakei) 3. ed. V. Hajko. Bratislava 1979, 546 sq. – Pedagogická enc. Slovenska (Pädagogische Enz. der Slovakei). ed. O. Pavlik. Bratislava 1984, 563. – Enc. ľudovej kultúry Slovenska (Enz. der Vk. der Slovakei) 1. ed. J. Botík/P. Slavkovský. Bratislava 1995, 347 sq.

Bratislava L'ubica Droppová

Melone → Kürbis

Melusine, Hauptgestalt einer hist.-genealogischen Sage, die ursprünglich der Familie der Lusignan (Poitou) galt und dieses heute ausgestorbene Geschlecht verherrlichen sollte[1]. Sie beruht auf dem Motiv der gestörten → Mahrtenehe und ist hierdurch mit den Erzählungen → *Friedrich von Schwaben*, → *Peter von Staufenberg*, → *Lohengrin* (→ Schwanenritter) und → *Undine* verwandt (cf. auch AaTh 425: → *Amor und Psyche*)[2]. M., als → Schlange und Ahnfrau, → Fee, → Dämonin, Erbauerin und Urbarmacherin Bestandteil kollektiver Mentalität[3], erfreute sich einer außerordentlichen Beliebtheit[4], die bis ins 20. Jh. fortdauert[5]. Schon im 12. Jh. sind Erzählungen im Umlauf, die die Grundzüge der Sage schematisch enthalten. Walter → Map (um 1180), → Gervasius von Tilbury (1211), Hélinand de Froidmont (um 1200) und Petrus Berchorius (14. Jh.) führen Erzählungen an, in denen die wichtigsten Elemente der Sage gegeben sind[6]. Ferner ist die M.nsage eng verwandt mit Lais des 12./13. Jh.s, die auf kelt. Erzählgut zurückgehen[7].

Inhalt (nach Jean d'Arras): M. ist die älteste Tochter der Fee Presine aus Avalon, die ihrem Gatten ein Sehverbot (→ Tabu) auferlegt. Als er es übertritt, muß sie ihn verlassen. Als M. später die Tat des Vaters rächen will, indem sie ihn in einen Berg sperrt, bestraft Presine sie: M. wird sich samstags in ein schlangenähnliches → Halbwesen verwandeln, bis sie einen Gatten findet, der ihr verspricht, sie samstags nie zu sehen; bricht er das Gelübde, ist sie auf ewig verdammt. Auch M.s Schwestern werden bestraft: Melior muß auf Zypern einen Sperber[8] und Palestine auf dem Mont Canigou (Pyrenäen) als → Drache den väterlichen Schatz hüten.

Während der Jagd auf einen Eber trifft Raymond von Poitiers an einem Brunnen im Wald auf M., die er unter Anerkennung der Bedingung heiraten darf. M. läßt auf wunderbare Weise die Burg Lusignan erbauen, schenkt Raymond Glück und Ansehen und

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

gebiert ihm zehn Söhne, die sich später kriegerisch auszeichnen und standesgemäße Ehen eingehen, aber Zeichen ihrer übernatürlichen Abstammung (Monstrositäten) tragen. Aufgrund böser Einflüsterungen seines Bruders bricht Raymond das Tabu und erblickt seine Frau im → Bad als Halbschlange. M. entschwindet in Form eines fliegenden Drachen, nachdem sie ihm verziehen hat, doch kommt sie nachts zurück, um ihr letztes Kind zu stillen.

Der Roman erzählt weiter von M. als weißer Frau, von Raymonds Sühne sowie von Erlösungsversuchen, die Melior und Palestine gelten. Einen Großteil des Romans bilden die Heldentaten der Söhne, vor allem die des Riesen- und Mönchstöters Geoffroy mit dem Zahn.

Die Erzählung weist eine offene Form auf und wurde vielfach erweitert, so in bezug auf die Vorgeschichte (Presine) und die Schicksale der Söhne und der Schwestern, die in den Frühformen der Sage nicht nachweisbar sind. Auffällig ist, daß alle drei Schwestern mit einem bestimmten Tier in Verbindung stehen, das als ihr tierisches Alter ego anzusehen ist (cf. → Theriomorphisierung).

Die M.-Sage entstand zu Beginn des 15. Jh.s. Jean d'Arras schrieb seinen *Roman de Mélusine* in Prosa zwischen 1401 und 1403/05[9]. Um 1400 verfaßte Cou(l)drette unabhängig von Jean d'Arras in Versen seinen *Roman de Parthenay*[10]. Sein Werk wurde u.d.T. M. von Thüring von Ringoltingen (ca 1415–83) 1456 ins Deutsche übertragen[11]. Thüring folgte seiner Vorlage sehr genau, verstärkte die natürliche Ordnung der Geschichtsschreibung, machte gewisse Situationen durch religiöse Exempel transparent und maß das Befremdliche an gewöhnlichen Alltagserwartungen. Sein Werk diente wiederum als Vorlage für das Volksbuch[12]. Ferner liegen Adaptationen ins Russische[13], Englische (nach Couldrette[14] und Jean d'Arras[15]), Niederländische, Flämische[16] (beide nach dem dt. Volksbuch) und Spanische (nach dem frz. Volksbuch)[17] vor. Die isl. *Rémundar saga og M.*, deren jüngste Hs. von 1824 datiert, ist bisher in der Forschung nicht berücksichtigt worden[18]. Das dt. Volksbuch diente als Vorlage für Dramatisierungen durch Hans → Sachs (1556) und Jakob → Ayrer (1598)[19]. Jean Nodot (1698) schuf aus dem ma. Werk des Jean d'Arras einen barocken galanten Roman[20], und im 18./19. Jh. entstanden – nach Thürings Übertragung oder dem darauf fußenden Volksbuch – weitere Bearb.en, so durch Just Friedrich Wilhelm Zachariae (1772), Ludwig → Tieck (1800, 1807), Gustav → Schwab[21] und Franz Grillparzer (Opernlibretto, 1863)[22]; Achim von → Arnims Versuch[23] sowie Carl Zuckmayers Versspiel (1920) blieben Fragment. → Goethes *Neue M.*, die in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (3, 6) integriert ist, variiert die Grundmotive des M.nstoffes, wandelt das Thema ins Heitere ab, hat aber mit der stofflichen Tradition der M. kaum etwas gemeinsam[24]. Der M.nsage verdanken Friedrich Baron de la Motte → Fouqué (*Undine*, 1811) und Jean Giraudoux (*Ondine*, 1939) das Schlüsselmotiv ihrer Verarbeitungen der Undine-Thematik, die allerdings im Gegensatz zu M. dadurch gekennzeichnet ist, „daß der Mann von der übernatürlichen Herkunft der Geliebten weiß und daß nicht die Entdeckung des Geheimnisses, sondern der Treuebruch zu Trennung und Tod führt"[25].

Schon früh wurde versucht, die M.ngestalt zu deuten. Bereits → Paracelsus[26] zählt sie zu den → Elementargeistern, rückt die Problematik des Seelenerwerbs in den Vordergrund und erfaßt das Beunruhigende der Gestalt. Jüngere Forschungen sehen in M. eine abgewandelte Form von Echidna oder Kekrops[27], eine Hamadryas[28], eine Wasserfrau (→ Wassergeister)[29]; einige siedeln sie in der Nähe von Melissa – Semele[30], der Göttin Lucina[31], den Waldweibern bzw. Göttinnen[32] oder Frau Venus[33] an. M. ist psychoanalytisch, politisch[34] und feministisch interpretiert worden: P. Gallais lehnt sich in seiner Studie an C. G. → Jungs Arbeiten über die Anima an und sieht in M. eine von deren vielen Formen, wobei er sich vor allem an der Funktion der Gestalt orientiert[35]. J. Markales Deutung von M. als androgynem Wesen ist eher eine ausgeklügelte Rekonstruktion, die vom Text abschweift[36]. Unbefriedigend sind auch Interpretationen, die in M. einseitig die vom Mann unterdrückte ma. Frau sehen wollen[37]. Andere Studien bemühen sich, die ‚versteckte Botschaft' des Textes zu ermitteln, wobei die meisten Interpreten auf die Deutung des Paracelsus (M. auf der Suche nach einer Seele) zurückgreifen[38], oder versuchen, die Ikonographie der Fee zu entziffern (Erfassung und Vergleich der Ill.en zwecks Erstellung einer Typologie; Diskrepanzen zwischen Bild und Text)[39]. Als Volkserzählung berührt sich die M.nsage motivlich mit

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

vielen anderen, doch bleibt ihre Grundproblematik, die Menschwerdung einer Übernatürlichen, einmalig im MA.

[1] Kindl, U.: M. Feenmärchen oder hist. Sage. In: Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari 23 (1984) 115–126; Ertzdorff, X. von: Die Fee als Ahnfrau. Zur M. des Thüring von Ringoltingen. In: Festschr. H. Eggers. Tübingen 1972, 428–457; Klugsberger, T.: Die Einbindung der M.-Figur in die Geschichte. In: Schmid, G. (ed.): Die Zeichen der Historie. Wien/Köln 1986, 117–127. – [2] cf. Lecouteux, C.: Mélusine et le Chevalier au Cygne. P. 1982, 175 sq. – [3] Le Goff, J.: Pour un autre Moyen Âge. P. 1977, 307–331; Müller, J.-D.: Textstruktur, Sagenstruktur, hist. Mentalität (im Druck); cf. auch Sorlin, É.: Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques (FFC 248). Hels. 1991, 197–221. – [4] Apel, F.: Die Zaubergärten der Phantasie. Heidelberg 1978, 11–36. – [5] cf. z. B. Combet, C.-L.: Le Roman de Mélusine. P. 1988; Zwanzig, E.: Vertonte Märchen, Mythen, Sagen, Legenden. Erlangen 1989, s. v. M.; cf. auch Vogel, M.: „M. ... das läßt aber tief blicken". Studien zur Gestalt der Wasserfrau in dichterischen und künstlerischen Zeugnissen des 19. Jh.s. (Diss. Zürich 1986) Bern u. a. 1989; Max, F. R. (ed.): Undinenzauber. Stg. 1992; Roebling, I. (ed.): Sehnsucht und Sirene. Pfaffenweiler 1992; Wienker-Piepho, S.: Questing for Souls or Never Blame Supernatural Wives. The Stauffenberg Poem, Clerk Colvil, Undine, M. and Other Waternymphs. In: Arv 48 (1993) 91–104. – [6] cf. Nolan, R. J.: The Origin of the Romance of M. A New Interpretation. In: Fabula 15 (1974) 192–201; Lecouteux, C.: Zur Entstehung der M.nsage. In: Zs. für dt. Philologie 98 (1979) 73–84; Harf-Lancner, L.: Les Fées au Moyen Âge. P. 1984, 119–154. – [7] Lecouteux (wie not. 2) 59–75; Harf-Lancner, L.: Une Mélusine galloise, la Dame de Brecknock. In: Festschr. J. Lods. P. 1978, 323–338. – [8] cf. Chanaud, R.: Le Chevalier, la fée et l'hérétique. Une ancêtre valentinoise de Mélusine, la dame à l'épervier. In: Le Monde alpin et rhodanien (1985) 31–54. – [9] Stouff, L. (ed.): Mélusine, roman du XIV[e] siècle. Genf [2]1974; cf. Harf-Lancner (wie not. 6) 155–178; Nolan, R. J.: The Romance of M. Evidence for an Early Missing Version. In: Fabula 15 (1974) 53–58; Pillard, G. E.: Histoire merveilleuse de la fée Mélusine. Poitiers 1978; Dontenville, H.: Mythologie française. P. 1973, 211–222. – [10] Roach, E. (ed.): Le Roman de Mélusine. P. 1982; cf. Hoffrichter, L.: Die ältesten frz. Bearb.en der M.nsage. Halle 1928; Poirion, D.: Le Merveilleux au Moyen Âge. P. 1982, 110–115; Lecouteux, C.: La Structure des légendes mélusiniennes. In: Annales Économies Sociétés Civilisations 33 (1978) 294–306; id.: Das Motiv der gestörten Mahrtenehe. In: Janning, J./Gehrts, H./Ossowski, H. (edd.): Vom Menschenbild im Märchen. Kassel 1980, 54–71, 147–151. – [11] cf. Müller, J.-D.: M. in Bern. In: Kaiser, G. (ed.): Lit. – Publikum – hist. Kontext. Bern u. a. 1977, 29–77; Pinto-Mathieu, E.: Le Roman de Coudrette et son adaptation allemande dans le roman en prose de Thüring von Ringoltingen. Göppingen 1990; Ruh, K.: Die M. des Thüring von Ringoltingen. Mü. 1985. – [12] Schröder, W. J.: M. In: Verflex. 5 (1955) 676–678; Schmitt, A.: Die dt. Volksbücher 2. Diss. B. 1973, Anh. 2; Geschichte von der edlen und schönen Melusina (Volksbücher 3). ed. G. O. Marbach. Lpz. 1838; Morin, A.: Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes. Genf 1974, num. 310, 526–529, 754–759; cf. Schenda, R.: Tausend dt. populäre Drucke aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des dt. Buchwesens 11 (1971) 1465–1652, num. 344, 470, 781. – [13] Małek, E. (ed.): Historia o Meluzynie. Bydgoszcz 1958; cf. Rez. W. Baumann in Fabula 22 (1981) 361 sq.; Krzyżanowski, J.: Słownik folkloru polskiego. W. 1965, 226 sq. – [14] Skeats, W. W. (ed.): M. L. 1866. – [15] Donald, A. K.: M. L. 1895. – [16] Debaene, L.: De nederlandse volksboeken. Antw. 1951, 111–120; Heurck, E. H. van: De vlaamsche volksboeken. Brüssel 1944, 63–65. – [17] Deyermond, A. D.: La historia de la linda Melusina. In: Medieval Hispanic Studies. Festschr. R. Hamilton. L. 1976, 57–65. – [18] Sigurdardottir, T.: Ms. Material, Correspondence, Graphic Material in the Fiske Icelandic Collection. Ithaca/L. 1994, num. 90. – [19] Sachs, H.: Werke 12. ed. A. von Keller. Tübingen 1879, 526–564; Ayrer, J.: Dramen 3. ed. A. von Keller. Stg. 1865, 1615–1697, 1699–1778. – [20] Nodot, J.: Histoire de Mélusine. P. 1698. – [21] Schwab, G.: Die dt. Volksbücher. 7: Die schöne Melusina. Gütersloh 1878. – [22] cf. allg. Ferlan, F.: Le Thème d'Ondine dans la littérature et l'opéra allemands au XIX[e] siècle. Bern 1987. – [23] Brummack, J.: Zu Arnims M.n-Fragment. In: GRM 17 (1967) 208–210. – [24] Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 95 sq. – [25] Frenzel, Stoffe ([7]1988) 772. – [26] Paracelsus' Werke 3. ed. W.-E. Peuckert. Darmstadt 1967, 462–498, bes. 484–490. – [27] cf. Aly, W.: Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Göttingen 1921, 121 sq.; Dontenville, H.: Identification de Mélusine. In: Bulletin de la Soc. de mythologie française 74 (1969) 18–24; Lecouteux (wie not. 2) 52–57. – [28] Martin-Civat, P.: Le très simple Secret de Mélusine. Poitiers 1969. – [29] Vogel (wie not. 5). – [30] Liebrecht, F.: Zur Vk. Heilbronn 1879, 239–248. – [31] Dontenville (wie not. 9) 221 sq.; id.: Recherches sur Mélusine. In: Bulletin de la Soc. mythologique française 86 (1973) 42–75. – [32] Pillard, G. E.: La Déesse Mélusine. Maulivier 1991. – [33] Clifton-Everest, J. M.: The Tragedy of Knighthood. Origins of the Tannhäuser Legend. Ox. 1978, 77–91. – [34] Le Goff (wie not. 3). – [35] Gallais, P.: La Fée à la fontaine et à l'arbre. Un archétype du conte merveilleux et du récit courtois. Amst./Atlanta 1992, 35–72, 330–333. – [36] Markale, J.: Mélusine ou l'androgyne. P. 1983. – [37] Junk, U.: So müssen Weiber sein! Zur Analyse eines Deutungsmusters von Weiblichkeit am Beispiel der M. des Thüring von Ringoltin-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

gen. In: Bennewitz, I.: Der frauwen buoch. Göppingen 1989, 327–352; Lundt, B.: M. und Merlin im MA. Mü. 1991. – [38] cf. z. B. Weinmayer, B.: Studien zur Gebrauchssituation früher dt. Druckprosa. Mü./Zürich 1982, 66–82; Mühlherr, A.: M. und Fortunatus. Tübingen 1993; Luberz-Grün, U.: Das Spiel der Signifikanten in der M. des Thüring von Ringoltingen. In: Architectura poetica. Festschr. J. Rathofer. Köln/Wien 1990, 223–241; Müller (wie not. 3). – [39] Clier-Colombani, F.: La Fée Mélusine au Moyen Âge. P. 1992.

Gagny Claude Lecouteux

Memel, Johann Peter de, Pseud. eines Schwankbuchautors des 17. Jh.s, hinter dem lange Zeit Simon Dach (1605–59) vermutet wurde, mit guten Gründen aber auch – und neuerdings wieder – Johannes → Praetorius[1]. Das von de M. zusammengestellte Schwankbuch *Lustige Gesellschaft: Comes Facundus in via pro vehiculo* (1656) erschien mit fingiertem Erscheinungsort (Zippelzerbst im Drömbling) zwischen 1656 und 1703 22mal in unterschiedlicher Anordnung, außerdem mehrfach als Raubdruck unter anderem Titel[2]. Es bot als Teil der enzyklopädisch angelegten Unterhaltungs-und Gebrauchsliteratur[3] – schon in der Erstausgabe mit über 1000 Nummern „auß vielen andern Büchern zusammen gesuchet" (Titel) – in lat.-dt. ‚Mischpoesie' ein Kunterbunt von Schwänken, Fazetien, Anekdoten, Apophthegmata, Lügengeschichten, Sprüchen, Sprichwortdeutungen, Witz- und Scherzreden, Scherzfragen, Rätseln, Wortspielen – z. T. durchsetzt mit Liedern, Hochzeitsgedichten, Stammbuchversen, Scherzreimen[4], das vorwiegend auf ma. Schwankgut und dem Repertoire des Humanismus basierte.

Traditionell sind die Vertreter der Stände und Berufe Gegenstand satirischer Darstellung; Erotisches und Sexuelles nimmt breiten Raum ein, wird aber nicht ganz so derb-zotig gezeichnet wie etwa im *Wißbadisch Wisenbrünnlein 1–2* (1610/11) Michael Caspar Lundorffs oder im anonym erschienenen *Maynhincklers Sack Voller listiger [...] Bossen und Schwänke* (1612).

Der Benutzerkreis der Kompilation war zeittypisch bereits im Titel angesprochen: *Allen Reisenden, auch in Gesellschafft anwesenden Herren und Freunden zu Ehren vnd Lust.* Das Titelkupfer (1656) zeigt acht Männer in geselliger Runde; auch das Vorw. legt nahe, daß die Geschichten zu belebender Unterhaltung vorgetragen werden sollten[5]. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen verzichtete der Verf. auf eine allg. Rechtfertigung seiner Slg, wie z. B., daß sie auch Belehrendes enthielte. Die Geschichten sind in Norddeutschland angesiedelt. Die bereits in Schwankbüchern des 16. Jh.s erkennbare Tendenz zur → Lokalisierung von Geschichten ist bei de M. durchgängig zu beobachten. Anders als die meisten Schwankbuchautoren früherer Zeit versuchte er, „eine möglichst knappe und prägnante Form der Erzählung zu finden"[6], wozu er vielfach statt der gewöhnlich verwendeten indirekten Rede die Form des Dialogs wählte. Die Einl.en führen sofort zu den Handlungsträgern, Anschaulichkeit und eine Frische in der Darstellung heben seine Geschichten in der von ihm neugestalteten Form heraus.

De M.s Slg wirkte stilbildend bis etwa zur Mitte des 18. Jh.s; die Erzählungen finden sich außerdem, vielfach mit gleichem Wortlaut und oft in derselben Anordnung, in anderen Schwank-und Unterhaltungsbüchlein, wie E. → Moser-Rath in zahlreichen Belegreihen nachgewiesen hat[7].

Erzähltypen und -motive (Ausw.)[8]: num. 2 = Narr hält Kirchengesang für Geschrei (Mot. J 1823.2). – 7 = cf. AaTh 1833: *Application of the Sermon.* – 21 = AaTh 1416: *Die neue → Eva.* – 29 = AaTh 1563*: *Die schreckliche → Drohung.* – 35 = AaTh 1327 A: *Fool Reenacts Case in Court.* – 40 = cf. AaTh 1698 G: *Misunderstood Words Lead to Comic Results* (→ Mißverständnisse; → Schwerhörig, Schwerhörigkeit). – 41 = AaTh 1531: → *Bauer wird König für einen Tag.* – 50 = AaTh 1540: → *Student aus dem Paradies (Paris).* – 60 = AaTh 1775: cf. *Der hungrige → Pfarrer.* – 63 = AaTh 1293*: *Learn to Swim.* – 67 = → Brotlöffel. – 69 = Narr will nur seines Herrn Narr sein. – 77 = AaTh 1804: cf. → *Scheinbuße.* – 93 = AaTh 1525 M: → *Schaf in der Wiege.* – 105 = AaTh 1702: cf. → Stottererwitze. – 107 = AaTh 1827: *You Shall See me a Little While Longer.* – 148 = AaTh 1590: → *Eid auf eigenem Grund und Boden.* – 166 = AaTh 920 C: → *Schuß auf den toten König.* – 170 = AaTh 1834: → *Pfarrer mit der feinen Stimme.* – 244 = AaTh 1527 A: cf. → *Räuber betrogen.* – 299 = AaTh 1585: → *Patelin.* – 321 = AaTh 1920 A: cf. → *Lügenwette.* – 329 = AaTh 1361: → *Flut vorgetäuscht.* – 347 = Todkranker fürchtet weiten Weg zum Himmel. – 384 = Wein als Lacrimae Christi. – 452 = Jesuitenspott. – 454 = Unkeusches Kloster (Mot. J 1264.9). – 504 =

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Diener zeigt, wie er die Schüssel zerbrochen hat: läßt die zweite fallen. – 509 = Einfältiger will Handschuhe vor dem Spiegel probieren. – 519 = AaTh 1534 D*: *Sham Dumb Man Wins Suit*. – 549 = Bräutigam erhält Geschenke von früheren Liebhaberinnen. – 551 = AaTh 1861*: cf. → *Bürgermeisterwahl*. – 581 = Kleine Frau als kleinstes Übel (Mot. J 1443.13). – 605 = Redensarten in Dänemark. – 653 = Als der Astrologe den Ehebruch seiner Frau mit einem Mönch entdeckt und sich aufregt, spottet der Mönch, wie wolle der Astrologe wissen, was im Himmel vorgehe, wenn er nicht wisse, was in seinem Bett geschehe (Rotunda J 1219). – 658 = AaTh 922: → *Kaiser und Abt*. – 665 = AaTh 1527 A: cf. *Räuber betrogen*. – 672 = AaTh 1553: → *Ochse für fünf Pfennig*. – 673 = AaTh 1591: *Die drei* → *Gläubiger*. – 674 = Maler malt geizigem Besteller eines Porträts Narrenkappe. – 689 = AaTh 1620*: *The Conversation of the One-eyed Man and the Hunchback* (→ Buckel, Buckliger). – 691 = Student als Zeuge will schlafend Schlägerei beobachtet haben (Mot. J 2667). – 743 = AaTh 1296 B: → *Tauben im Brief* (hier Krebse). – 762 = AaTh 1828: *The Cock at Church Crows*. – 771 = AaTh 1781: *Sexton's Own Wife Brings Her Offering* (→ Küster). – 773 = Grabspruch eines Schneiders. – 955 = AaTh 1586: cf. → *Fliege auf des Richters Nase*. – 965 = Bart wächst nicht im Schatten einer großen Nase. – 992 = AaTh 1663: → *Teilung der Eier*. – 993 = Scherzrätsel über den Mund. – 997 = Furz der Sterbenden als ihr letztes Wort.

[1] Gerhard, F.: Joh. Peter de M.s Lustige Gesellschaft nebst einer Übersicht über die Schwank-Litteratur des XVII. Jh.s. Halle 1893, 110–118; Dünnhaupt, G.: Chronogramme und Kryptonyme. Geheime Schlüssel zu Datierung und Autorschaft der Werke des Polyhistors Johannes Praetorius. In: Philobiblon 21 (1977) 130–135, hier 134; Moser-Rath, E.: de M., J. P. In: Lit. Lex. Autoren und Werke dt. Sprache 8. ed. W. Killy. Gütersloh/Mü. 1990, 95 sq.; cf. zusammenfassend Moser-Rath, Schwank, 36–44. – [2] Gerhard (wie not. 1) 96–110; Dünnhaupt, G.: Bibliogr. Hb. der Barocklit. 2. Stg. 1981, 1406–1409; cf. Moser-Rath, Schwank, 20. – [3] Gumbel, H.: Zur dt. Schwankbuchlit. im 17. Jh. In: Zs. für dt. Philologie 53 (1928) 303–346. – [4] cf. auch Gerhard (wie not. 1) 56–96. – [5] Moser-Rath, Schwank, 19 sq. – [6] Gerhard (wie not. 1) 60–65, Zitat 60. – [7] Moser-Rath, Schwank, 284–362; cf. auch ead.: Kl. Schr. zur populären Lit. des Barock. ed. U. Marzolph/I. Tomkowiak. Göttingen 1994, Reg. s. v. M., J. P de. – [8] Ausführliches Typen- und Motivverz. im EM-Archiv, Göttingen.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Memorabile (lat. memorabilis: erinnerungswürdig), von A. → Jolles verwendeter Gattungsbegriff[1], der an den seit der Antike verwendeten Begriff Memorabilien (Denkwürdigkeiten) anschließt[2] – in diesem Sinn etwa von Xenophon (*Apomnēmoneumata*)[3] oder innerhalb der Historien- und Chronikliteratur gebraucht[4].

Der wie → Kasus und → Antimärchen von Jolles innerhalb seines Systems von → einfachen Formen benutzte Terminus bezeichnet die zentrale „Geistesbeschäftigung mit dem Tatsächlichen" (→ Faktizität)[5]. Nach Jolles erfährt ein hist. Geschehen (Augenblick) als Ausschnitt aus der Wirklichkeit eine sprachliche Widerspiegelung, wobei alles Tatsächliche auf das Ereignis bezogen ist: Dies wird aus dem Zusammenhang losgelöst, selbständig, nimmt Form (z. B. als Zeitungsbericht [Zeitungssage])[6] an und bleibt als Erinnerung haften: Der „Ausschnitt ist bestrebt, aus dem allgemeinen Geschehen etwas einmalig hervorzuheben, das als Ganzes den Sinn dieses Geschehens bedeutet"[7]. Im M. ergibt sich „das Konkrete", es „wird nicht nur die übergeordnete Tatsächlichkeit, auf die sich die gesonderten Tatsachen sinnreich beziehen, sondern auch alles Einzelne in seiner Beziehung und durch seine Bezogenheit konkret"[8]. Charakteristisch ist die → Glaubwürdigkeit, die ein M. auch als Bericht erscheinen läßt, während die → Sage mit der Schilderung hist. Ereignisse nur eine „Vorstufe" (Gesagtes) bilde und nicht glaubwürdig sei[9].

Von der Zielsetzung her entspricht das M. am ehesten der → Anekdote und der → Historie, die Jolles jedoch in die einfachen Formen nicht einbezog. In der Erzählforschung hat der Begriff M. nicht nachgewirkt, vielmehr wurden die an Einzelfällen aufgezeigten begrenzten Möglichkeiten der einfachen Formen kritisiert[10].

[1] Jolles, A.: Einfache Formen. Halle 1930 (Nachdr. Tübingen [6]1982), 200–217. – [2] ibid., 210. – [3] cf. auch Görner, O.: Vom M. zur Schicksalstragödie. B. 1931; Wilpert, G. von: Sachwb. der Lit. Stg. [5]1969, 478. – [4] cf. Rez. W. Brückner zu Schenda, R.: Die frz. Prodigienlit. in der 2. Hälfte des 16. Jh.s. Mü. 1961. In: ZfVk. 58 (1962) 302–307, hier 305. – [5] Jolles (wie not. 1) 211. – [6] Shojaei Kawan, C.: Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries. In: FL 106 (1995) 103–110. – [7] Jolles (wie not. 1) 203. – [8] ibid., 211, cf. auch 216. – [9] ibid., 215 sq. – [10] EM 7, 1026 sq.; LKJ 2 (1977) 73 sq.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Memorat, Komplementärbegriff zu → Fabulat, → Sage und Chronikat, geprägt durch C. W. von → Sydow für „Erzählungen der Leute über rein persönliche Erlebnisse“[1], die nicht zu Tradition oder Dichtung werden. Von Sydow wollte den Begriff M. für Erzählungen supranormaler Erlebnisse verstanden wissen, im Gegensatz zu Chronikatnotizen, die vom „Wissen des Volkes“ handeln, „allerhand unterschiedliche Erinnerungen, dargestellt in Form einer Behauptung“[2]. Von Sydows offene Definition gab allerdings vielen verschiedenen Auffassungen Raum.

In den nord. Ländern fand der Terminus M. hauptsächlich in der Volksglaubensforschung Verwendung. G. Granberg bezeichnet ein M. als „überwiegend nach dem Volksglauben bestimmt“ und präzisiert es als eine → Ich-Erzählung übernatürlicher Erlebnisse oder eine aus zweiter oder dritter Hand[3]. L. → Honko sieht das M. genreanalytisch als die sicherste Volksglaubensquelle an. Nach seiner Definition werden im M. Angaben gemacht zu Personen, die supranormale Erlebnisse haben, dazu, unter welchen Bedingungen sie entstehen und wie sie verstanden werden; meistens handelt es sich bei diesen Erlebnissen um Manifestationen allg. bekannter Traditionselemente[4].

Als Quelle zum Volksglauben ist das M. mittels quantitativer und traditionsbiologischer Analysen[5] sowie durch Analysen individueller und kollektiver Traditionen zu prüfen. Außerdem ist eine perzeptionspsychol. Analyse vorzunehmen sowie eine Analyse der Zusammenhänge zwischen sozialer Kontrolle und Modifikation der Überlieferung[6]. Wichtige empirische Studien zu diesem Komplex stammen von Granberg[7], M. → Haavio[8], Honko[9] und J. → Pentikäinen[10].

Die quellenkritische Genreanalyse führte zu einer Unterscheidung zwischen M. als Erzählung supranormaler und Chronikat als Erzählung profaner Erlebnisse[11]. Honko hat das M. in ein idealtypisches System narrativer Genres (→ Gattungsprobleme) eingefügt; auf einer Achse profan–heilig steht danach M. zu Volksglaubenssage wie Chronikat zu hist. Sage[12]. R. T. → Christiansen versteht das M. als Subkategorie der Sage[13]. Während von Sydow und Granberg den individuellen Aspekt des M.s hervorhoben, fand Haavio das M. stark von kollektiver Tradition geprägt und stellte fest, daß Sagen der narrativen Gestaltung eines supranormalen Erlebnisses zugrunde liegen können[14].

Es scheint Einigkeit darüber zu bestehen, daß M.e als Resultat des Tradierungsprozesses in Sagen, bes. Erlebnissagen, übergehen können; doch ist ein solcher Übergang praktisch kaum feststellbar. W.-E. → Peuckert hat hierzu (in Anlehnung an von Sydow) ausgeführt, ein M. werde infolge starker stilistischer und inhaltlicher Änderungen zur Sage, indem die Erzähler individuelle Züge zurückdrängten oder wegließen und statt dessen die Allgemeingültigkeit des Erzählten betonten; dies überzeugt angesichts der geringen Anzahl exemplarisch herangezogener Beispiele nicht[15]. L. → Dégh und A. Vázsonyi stellten fest, wenn alle Sagen auf ein M. als ursprüngliche Quelle zurückgingen und viele Sagen in der ‚persönlichen‘ Form verblieben oder wieder zu ihr zurückkehrten, bestehe kein Grund, zwischen einer Sage und einem hypothetischen ‚ursprünglichen‘ M. zu unterscheiden[16].

Die Gattung M. wurde teils im Sinne von Sydows in der Bedeutung von Erzählung über persönlich erlebte supranormale Erlebnisse, teils als eine Untergruppe von Sagen akzeptiert. Bei einer weiter gefaßten Definition von M. sind die Termini Erlebnissage (F. → Ranke)[17], Bericht, Erlebnisbericht (F. Ranke, Peuckert)[18] weitgehend deckungsgleich, während Ich-Erzählung, → Autobiographie und → alltägliches Erzählen auf breitere Spektren der Erlebniserzählungen abzielen. In der amerik. Folkloristik bezeichnet M. häufig eine Unterkategorie der ‚personal narrative‘[19].

[1] Sydow, C. W. von: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. In: Volkskundliche Gaben. Festschr. J. Meier. B./Lpz. 1934, 253–268, cf. 261 (= von Sydow, 60–88). – [2] ibid., 261. – [3] Granberg, G.: M. und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. In: Saga og sed (1935) 120–127, Zitat 123. – [4] Honko, L.: Geisterglaube in Ingermanland 1 (FFC 185). Hels. 1962, 133; id.: Memorates and the Study of Folk Belief. In: JFI 1 (1964) 5–19 (= Nordic Folklore. ed. R. Kvideland/H. K. Sehmsdorf. Bloom. 1989, 100–109; dt. in: Vergleichende Sagenforschung. ed. L. Petzoldt. Darmstadt 1969, 287–306). – [5] Honko 1962 (wie not. 4) 124. – [6] id. 1964 (wie not. 4). – [7] Granberg, G.: Skogsrået i yngre nordisk folktradition. Uppsala 1935. – [8] Haavio, M.: Suomalaiset kodinhaltiat (Die finn. Hausgeister). Porvoo 1942. – [9] Honko 1964 (wie not.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

5). – [10] Pentikäinen, J.: The Nordic Dead-Child Beings (FFC 202). Hels. 1968. – [11] Granberg (wie not. 3) 121 sq.; Honko 1962 (wie not. 4) 133 sq.; Pentikäinen (wie not. 10) 119 sq. – [12] Honko, L.: Methods in Folk-Narrative Research. In: Ethnologia Europaea 11 (1979/80) 6–27, hier 12 sq. – [13] z. B. Christiansen, R. T.: Fabulat og memorat. In: Bødker, L. (ed.): Nordisk seminar i folkedigtning 1. Kop. 1962, 86–100. – [14] Haavio (wie not. 8) 9; cf. Honko 1962 (wie not. 4) 104. – [15] Peukkert, W.-E.: Dt. Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel. B. 1938, 113 sq.; cf. id.: Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt. B. 1965, 11–17. – [16] Dégh, L./Vázsonyi, A.: The Memorate and the Proto-Memorate. In: JAFL 87 (1974) 225–239. – [17] Ranke, F.: Grundfragen der Volkssagenforschung. In: Ndd. Zs. für Vk. 3 (1925) 12–23, hier 17 sq.; cf. id.: Sage. In: Meier, J. (ed.).: Dt. Vk. B./Lpz. 1926, 193–218. – [18] Ranke, F.: Sage und Erlebnis. In: id.: Volkssagenforschung. Breslau 1935, 27–37, hier 27 sq.; Peuckert 1938 (wie not. 15) 117 sq. – [19] cf. z. B. Stahl, S. K. D.: The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. In: Fabula 18 (1977) 18–39; ead.: Literary Folkloristics and the Personal Narrative. Bloom. 1989.

Bergen Reimund Kvideland

Mensa philosophica, lat. Kompilation (vermutlich 14./15. Jh.). Nach der Erklärung des Titels in der Praefatio ist sie ein ‚Lehrbuch' über Konzeption, Inhalt und Art von Tischgesprächen. Die M.p. bietet den Gebildeten ihrer Zeit diätetisches Wissen über Speisen, Hinweise zur Naturkunde bzw. Medizin und ein Repertoire von Kleinsterzählungen, Anekdoten, Exempla und Schwänken aus antiker und ma. Tradition[1].

Der Verf. der M.p. blieb bisher anonym. Vermutungen, der vor 1234 verstorbene Gelehrte Michael Scotus oder der sich in Pariser Drucken präsentierende Theobaldus Anguilbertus Hiberniensis (1500) habe die M.p. verfaßt, erwiesen sich als unzutreffend. Der Versuch der Identifizierung mit → Konrad von Halberstadt überzeugte nicht. Wahrscheinlich ist der Verf. ein dt. Dominikaner. Für diese Annahme sprechen Textkriterien, Orts- und Personennamen und dt. Wörter.

Die Datierung der M.p. ist begrenzt durch die Benutzung der → *Gesta Romanorum* als Quelle und das Erscheinen des Erstdruckes zwischen Mitte des 14. Jh.s und 1479/80. Indizien für die Richtigkeit der Spätdatierung sind die ausschließliche Drucküberlieferung – es existiert keine einzige Hs. –, der überwiegend profane Tenor der Kompilation und ihre starke Affinität zur humanistischen Fazetienliteratur.

Das Werk ist gegliedert in vier Bücher. Buch 1 handelt in 32 Abschnitten, arab. und antikes Wissen kompilierend, von Getränken und Speisen, Buch 2 befaßt sich unter dem Aspekt ständischer Vertreter (von ‚imperatores' bis ‚virgines') anhand antiker Exempla (z. B. → Valerius Maximus, Frontinus, Vegetius) in 31 Abschnitten mit ‚natura' und ‚mores' unterschiedlicher Tischgenossen. Buch 3 bietet in 13 Abschnitten 108 diätetische, medizinische und naturkundliche ‚quaestiones' nach dem Vorbild der *Problemata Aristotelis*, aus arab. Lit., → Albertus Magnus und aus vielen anderen Quellen. Buch 4, mit 44 Kapiteln ständisch gegliedert wie Buch 2, ist eine auf antiken und ma. Quellen fußende Anthologie von Anekdoten, Schwänken und Fazetien.

Der Einfluß älterer Kompilationen auf die M.p. ist nachweisbar, so des *Breviloquium* des Johannes Gallensis (13. Jh.), des *Tripartitus moralium* des Dominikaners Konrad von Halberstadt, der *Summa recreatorum* (Mitte 14. Jh.) und der *Compilatio singularis exemplorum* (Ende 13. Jh.). Auch enzyklopädische Quellen (Albertus Magnus, → Thomas Cantipratanus) und andere Exemplasammlungen (→ *Alphabetum narrationum*) sowie Autoritäten von ‚Aesopus' (→ Äsopika) bis ‚Ypocras' (Hippokrates) sind zitiert und exzerpiert.

Beredter Nachweis für die außerordentliche Wirkungsgeschichte der M.p.[2] sind nicht nur die zahlreichen Drucke bis ins 17. Jh., sondern auch die bemerkenswerte literar. Verbreitung ihrer Erzählmotive, etwa im → *Eulenspiegelbuch*; Heinrich → Bebel exzerpierte die Kompilation für seine *Facetiae*. M.p.-Anekdoten in dt. Version bieten die Schwanksammlung *Schertz mit der Warheyt* (1550) und das *Emplastrum Cornelianum* (1605) des Johann Sommer. Die Nachwirkung der M.p. zeigt sich auch in der *Geschichtklitterung* des Johann → Fischart. Außerdem erschienen zu Beginn des 17. Jh.s eine engl. Übers. und eine engl. Bearb. von Buch 4[3].

Erzähltypen- und -motive (Ausw.) von Buch 4 (nach der Ausg. Ffm. 1602)[4]: 4,5 (202) = Mann

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

antwortet Julius Cäsar, der ihm sehr ähnlich sieht, auf dessen Frage, ob seine Mutter öfter in Rom gewesen wäre: ‚Nein, aber mein Vater' (Tubach, num. 833)[5]. – 4,5 (202) = Einer schilt Kaiser Augustus einen Tyrannen: ‚Wär' ich's, du würdest es nicht sagen' (Tubach, num. 5011). – 4,5 (203) = Zauberer prüft Dankbarkeit des Schülers, erfährt undankbares Verhalten und zaubert alles wieder weg (Tubach, num. 3137). – 4,6 (204 sq.) = → Alexander d. Gr., gewarnt durch ein Orakel, soll den ersten, der ihn aus dem Tor gehen sieht, töten lassen. Es ist ein Eseltreiber. Der behauptet, Alexander habe den Esel zuerst gesehen, und macht sich aus dem Staub (Tubach, num. 131, 3289). – 4,6 (205) = Betrüger gibt sich bei Herrscher für dessen Bruder aus und erbittet milde Gabe. Er erhält eine kleine Münze und protestiert. Der Herrscher: ‚Wenn alle deine Brüder soviel gäben, wärst du reicher als ich' (Tubach, num. 158, 2893)[6]. – 4,7 (206) = Herrscher lehnt ab, einen Jüngling, der seine Tochter liebt, töten zu lassen: ‚Wenn wir diejenigen, die uns lieben, töten, was machen wir mit denen, die uns hassen?' (Tubach und Dvořák, num. 1291)[7]. – 4,8 (208) = Graf weist Juden ab, hätten Mord an Jesus noch nicht gesühnt (Tubach, num. 2809). – 4,9 (211) = AaTh 1410: → *Beichte der Ehefrau*. – 4,10 (212 sq.) = Alexander d. Gr. läßt Gefangenen, der ihn ermorden sollte, wieder frei (Tubach, num. 114). – 4,10 (213 sq.) = cf. AaTh 1610: → *Teilung von Geschenken und Schlägen*. – 4,12 (217) = AaTh 1617: → *Kredit erschwindelt*. – 4,12 (218) = AaTh 1631: → *Pferd geht nicht über Bäume*. – 4,12 (218) = AaTh 1447: → *Trinken nach dem Handel*. – 4,13 (219 sq.) = Wucherer steht in Kirche nicht auf, um den Segen zu empfangen (Tubach, num. 5061). – 4,13 (221 sq.) = Priester weigert sich, Wucherer zu begraben. Esel bringt den Toten direkt zum Galgen (Tubach, num. 375; cf. → Wegweisende Gegenstände und Tiere). – 4,14 (223) = Frau bäckt ihrem Mann Kuchen und kann ihn nicht wiederfinden, weil er ihr am Hintern klebt (Tubach, num. 3614). – 4,14 (223 sq.) = AaTh 1419 C: *Der einäugige → Ehemann*. – 4,15 (224) = Jude fällt am Sabbat im Haus eines Christen in eine Grube. Seine Angehörigen wollen ihm wegen des Feiertags nicht heraushelfen und vertrösten ihn auf morgen. Der Christ weigert sich, heute sei Sonntag. Der Jude muß bis Montag auf Hilfe warten (Tubach, num. 2795). – 4,15 (224 sq.) = AaTh 1636: *The Repentant Thief*. – 4,16 (227) = Zwei Diebe erlisten von reicher Frau einen Silberbecher (Tubach, num. 4802). – 4,17 (228) = Gaukler erreicht durch Trick, das er ein ihm zunächst verweigertes Almosen erhält (Tubach, num. 4657). – 4,17 (229) = Mann auf sinkendem Schiff ißt Salz. Heute habe er mehr zu trinken zu erwarten als sonst (Tubach, num. 3248). – 4,17 (229) = Beim Sturm muß auf Geheiß der Matrosen die schwerste Last über Bord geworfen werden. Mann zeigt auf seine Frau, etwas Schwereres gäbe es nicht (Tubach, num. 3299, 5289). – 4,17 (229) = Mittelloser Hausherr zu Einbrechern, die nichts zu stehlen finden: ‚Was ihr nachts sucht, entdecke ich noch nicht einmal tags' (AaTh 1341 C: *Robbers Commiserated*)[8]. – 4,17 (230) = Verurteilter fordert vom Henker als letzte Bitte drei Tage nach dem Tod Kuß auf den Arsch: Er erhält die Freiheit wieder (cf. AaTh 927 A: *Der letzte → Wunsch*). – 4,18 (231 sq.) = Frau himmelt mutigen Ritter an, bis sie erkennt, daß es ihr Ehemann ist (Tubach, num. 2959). – 4,18 (232) = Frauenlist: Frau läßt sich vor dem Haus des Liebhabers in den Kot fallen, um eintreten zu können (Tubach und Dvořák, num. 60). – 4,19 (233) = AaTh 1515: *Die weinende → Hündin*. – 4,19 (233 sq.) = AaTh 1353: *Böses → Weib schlimmer als der Teufel*. – 4,20 (235) = AaTh 838: → *Sohn am Galgen*. – 4,20 (236) = Junge sieht oft, daß der Vater seine Mutter abends verprügelt. Als der Vater eines Abends sagt, er habe etwas vergessen, erinnert ihn der Sohn daran, die Mutter zu schlagen (Tubach, num. 2004). – 4,20 (236) = AaTh 1381 D: cf. *Die geschwätzige → Frau*. – 4,21 (236–238) = → Schatz des Blinden (Tubach, num. 696). – 4,22 (239) = AaTh 1284: cf. *Irrige → Identität*. – 4,23 (241 sq.) = AaTh 1352: → *Teufel als Frauenwächter*. – 4,27 (248 sq.) = Äbtissin bittet Bischof bei Visitierung um Strafmilderung. Er verweigert dies mit den Worten, er liebe sie nicht. Sie erwidert, sie glaube ihm gern. Der Kapaun liebe auch niemals die Henne (Tubach, num. 860). – 4,28 (250) = AaTh 1842: → *Testament des Hundes* (hier Esel). – 4,28 (250 sq.) = Einem Studenten, der Bischof geworden ist, tritt sein ehemaliger Magister mit einem Licht entgegen, weil ihn der Hochmütige sonst nicht erkenne (Tubach, num. 4192). – 4,31 (256) = Lahme lernen laufen (Tubach, num. 1323; → Krüppel). – 4,31 (256) = Bischof stellt Priester vor die Wahl, die Pfarre oder die Konkubine aufzugeben. Er entscheidet sich für die Frau, die ihn aber, weil er nun arm geworden, verläßt (Tubach, num. 2925). – 4,31 (256 sq.) = Priester hat zwei Frauen, die ihm die Haare ausreißen: die Alte die schwarzen, die Jüngere die grauen (Tubach, num. 2401)[9]. – 4,32 (258) = AaTh 1341 B: → *Gott ist auferstanden*. – 4,32 (259) = Kleriker soll beten, daß der erkrankte Fuß eines geizigen Reichen wieder heile. Er betet, auch der zweite Fuß möge wund werden, denn aus dem geizigen sei ein freigebiger Mann geworden (Tubach, num. 2140). – 4,33 (259) = Richter doppelt bestochen (AaTh 1861 A: *The Greater Bribe*; → Bestechung). – 4,33 (260) = Erfolgreicher Advokat verliert für das Kloster alle Prozesse, nachdem er reumütig ins Kloster gegangen ist und nicht mehr lügen darf (Tubach, num. 2990). – 4,33 (260 sq.) = Sterbender Advokat kann nicht die Hostie empfangen (Tubach, num. 2674). – 4,35 (265) = Prior wässert Wein mit Wasser. Als er einen schwatzhaften Mönch fragt, wann denn dessen Mühle endlich still stehe, erwidert jener, so lange nicht, als er nicht aufhöre, Wasser hinzuzugießen (Tubach, num. 3204). – 4,36 (267) = Mönch wirft einem Bauern vor, seinen Esel überladen zu haben und ständig zu traktieren. Der könne auch noch die Geduld des ganzen Ordens tragen, erwidert der Bauer. Er murre selbst unter so großer Last nicht,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

während der Mönch in wenigen Worten schon Ungeduld zeige (Tubach, num. 384). – 4,36 (267 sq.) = Ordensmann läutet Glocke, weil er kein Almosen erhalten hat. Der Mesner läutet noch intensiver und erklärt auf die erstaunte Frage, dies tue er deshalb, damit die Geduld des Ordensmannes wiederkehre (Tubach, num. 564). – 4,37 (270) = Mönch sagt, nach guten Worten solle man auch einen guten Schluck tun (Tubach, num. 1794). – 4,40 (278 sq.) = Mißverständnisse: Novize serviert ersten Gang und sagt, mehr könne es gar nicht geben. Die anderen essen so viel, daß sie von den späteren Köstlichkeiten nichts mehr verzehren können. Die Worte bezogen sich nicht auf die Speise, sondern auf das Paradies (Tubach, num. 3240). – 4,40 (279 sq.) = Mißverständnisse: Einfältiger Mönch soll von Ritter möglichst viel (von dem geraubten Vieh) zurückbringen. Vom Ritter zum Essen geladen, verzehrt er Unmengen, erklärt, er habe nun einen vollen Bauch und den Auftrag seines Abts erfüllt, möglichst viel zurückzubringen. Darauf erhält er das ganze geraubte Vieh vom Ritter zurück (Tubach, num. 907). – 4,41 (280 sq.) = Buhlerische Nonnen erhalten von jeder Mitschwester zur Strafe drei Schläge mit einem Fuchsschwanz (Tubach, num. 2183). – 4,41 (281) = Nonne entschuldigt ihren Fehltritt. Sie habe den Bibelspruch befolgt: ‚Prüfet alles' (Tubach, num. 3977). – 4,43 (287) = AaTh 1645: → *Traum vom Schatz auf der Brücke*. – 4,44 (289) = Arzt stiehlt einer Patientin während der Behandlung ihres Augenleidens allen Hausrat (cf. AaTh 1456*: *The Blind Girl and her Fiancé*). – 4,44 (289) = AaTh 1862 C: *Die einfältige → Diagnose*. – 4,44 (290 sq.) = AaTh 1641 B: cf. → *Scharlatan*. – 4,45 (292) = Maler mit häßlichen Kindern (Tubach, num. 3574).

[1] Frenken, G.: Die älteste Schwankslg des MA.s (Die M.p. eines Kölner Dominikaners). In: Jb. des Köln. Geschichtsvereins 8–9 (1927) 105–121; Welter, J.: L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge. P. 1927 (Nachdr. Genf 1973), 445–449; Worstbrock, F. J.: M.p. In: Verflex. 6 (²1987) 395–398. – [2] cf. Wesselski, A.: Johann Sommers Emplastrum Cornelianum und seine Qu.n. In: Euphorion 15 (1908) 1–19; id.: Mönchslatein. Lpz. 1909, XLI–IL, 201–254; Die Exempla des Jakob von Vitry. ed. G. Frenken. Mü. 1914, 73–80; Dunn, T. F.: The Facetiae of the M. P. St.Louis 1934; Rohde, R.: Till Eulenspiegel. Vom Volksbuchhelden zur Kinder- und Jugendbuchfigur. Diss. Hbg 1982, 5, not. 3; Wachinger, B.: Convivium fabulosum. Erzählen bei Tisch im 15. und 16. Jh., bes. in der ‚M.p.' und bei Erasmus und Luther. In: Haug, W./Wachinger, B.: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jh.s. Tübingen 1993, 256–286. – [3] cf. Dunn (wie. not. 2) 9–13. – [4] Weitere Erzähltypen und -motive nennt W. Maaz in seiner Rez. zu Rauner/Wachinger (v. Ausg.) In: Mittellat. Jb. 32 (1997) 184–189. – [5] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 315. – [6] ibid., num. 257. – [7] ibid., num. 247. – [8] ibid., num. 956. – [9] ibid., num. 847.

Ausg.: M.p. ed. E. Rauner/B. Wachinger. Tübingen 1995.

Berlin Fritz Wagner
Göttingen Hans-Jörg Uther

Menschen ohne Schatten → Schatten

Menschenfleisch riechen (Mot. G 84, G 532), ein weltweit verbreitetes, vor allem in Zaubermärchen erscheinendes Motiv[1], das die dämonischen Widersacher des Helden oder der Heldin (→ Baba-Jaga, → Dämon, → Hexe, → Oger, → Räuber, → Riese, → Unhold, → Teufel, phantastischer Vogel [→ Phönix], Naturgewalten [→ Wind], Himmelskörper) als mit animalischer Witterung für ihre Opfer begabte Menschenfresser charakterisiert.

Dieses Motiv ist typisch für AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels*[2], die Kindermärchen AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel* und AaTh 327 B: → *Däumling und Menschenfresser*[3] sowie den 3. Subtyp von AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder* (Kap. 5); darüber hinaus tritt es häufiger im Umkreis der → Magischen Flucht (AaTh 313 sqq.[4], u. a. kombiniert mit AaTh 310: → *Jungfrau im Turm*[5]) und in AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*[6] (oft in Verbindung mit AaTh 552: → *Tierschwäger*[7]) auf; es kann aber auch in anderen Märchen – so AaTh 300*: cf. → Drache, Drachenkampf, Drachentöter[8], AaTh 328: → *Corvetto*[9], AaTh 334: → *Haushalt der Hexe*[10], AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*[11], AaTh 425: → *Amor und Psyche*[12], AaTh 756 B: → *Räuber Madej*[13] oder AaTh 955: → *Räuberbräutigam*[14] – und in Sagen[15] vorkommen. Außerhalb der europ. und vorderoriental. Märchentradition ist es in Märchen, Erzählungen und Mythen aus Schwarzafrika[16], Madagaskar[17], Indien[18], Indonesien[19], Korea[20], Japan[21], China[22], Polynesien[23], bei nordamerik. Indianern und Eskimo[24] sowie in der Karibik[25] nachgewiesen.

Manchmal wird der bemerkenswerte → Geruchssinn der Märchenunholde lediglich als dämonische Eigenschaft bezeichnet wie in KHM 15, AaTh 327 A: „Die Hexen haben rote Augen und können nicht weit sehen, aber sie haben eine feine Witterung, wie die Tiere,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

und merken's, wenn Menschen herankommen." In anderen Märchen heißt es nur kurz, das Ungeheuer rieche M.[26]; oder es wird beschrieben, wie das dämonische Wesen nach M. herumschnüffelt, z. B. in einer Maori-Erzählung von → Mauis Besuch bei seiner Großmutter in der Schattenwelt[27]. Ob die Geschichte von der Tötung des Rākṣasas Hiḍimba im 1. Buch des → *Mahābhārata* als Frühbeleg für diese einfacheren Formen des Motivs gelten kann, wie A. → Wesselski meint[28], ist fraglich, denn der Menschenfresser hat die fünf Pāṇḍava-Helden bereits gesehen, bevor er der Vorfreude, den der Geruch seiner Lieblingsspeise auslöst, freien Lauf läßt[29]. Das Motiv findet sich jedoch in einem der ältesten überlieferten Märchen, dem → Abraham ben Maimun zugeschriebenen *Ma'asseh Jeruschalmi* (13. Jh.?; cf. AaTh 313 A I, AaTh 400, mit tragischem Ausgang), dessen Held ins Reich des → Asmodeus verschlagen wird und sich den Dämonen durch seinen Geruch verrät („Ich spüre hier Menschengeruch"[30]; nach anderer Übers.: „I smell the smell of an earth-born man"[31]); außerhalb des märchenhaften Kontexts findet es sich schon in dem Spielmannsepos *Salman und Morolf* (2. Hälfte 12. Jh., Hss. letztes Drittel 15. Jh.; → *Salomon und Markolf*), in dem die Meerfrau erklärt, sie rieche Morolfs ‚dt. Eisengewand' (Strophe 731)[32].

Typisch für die märchenhafte Ausprägung ist jedoch eine feste Szenerie: Held oder Heldin sind im Haus des Menschenfressers versteckt; als dieser abends nach Hause kommt, wittert er das M. (Menschenblut) und gibt seinem Mißfallen mit einem in wörtlicher Rede wiedergegebenen markanten Ausruf, z. T. formelhaften Charakters bzw. versifiziert, Ausdruck. In diesem Zusammenhang spielen Großmutter, Mutter (→ Teufelsmutter, Teufelsgroßmutter), Frau oder Tochter des Unholds eine wichtige Rolle: Sie verstecken die Menschen, lenken den Oger ab, erfinden allerlei Ausreden oder erwirken Verschonung ihrer Schützlinge[33]. Diese Komplizenschaft hat für die Dämonenfrauen sehr unterschiedliche Auswirkungen: im Falle der Mutter oder Großmutter in AaTh 451 und AaTh 461 zeitigt sie keinerlei Konsequenzen für die Helferinnen; die Frau des Menschenfressers in AaTh 327 B dagegen erlebt eine existentielle Schädigung, verliert ihre Kinder oder das eigene Leben; für die Tochter des Bösen in AaTh 313 sqq. (cf. AaTh 310) wiederum endet die Flucht aus dem dämonischen Machtbereich mit glücklicher Heirat.

Die frühesten Beispiele für die auch → Goethe bekannte[34] märchenspezifische Form des Motivs bieten Charles → Perraults *Petit Poucet* (1697; AaTh 327 B) mit dem Ausspruch des Ogers: „Je sens la chair fraîche" und etwa zeitgleich, mit primitiver Akzentuierung („je sens char-frache"), Madame d'→ Aulnoys Märchen *Finette Cendron* (AaTh 327 A + AaTh 327 B + AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*)[35], das bes. in der tschech. und slovak. Überlieferung eine außerordentliche Nachwirkung erlebte[36].

Der Ausspruch des Menschenfressers tritt in drei Hauptvarianten auf: Neben der universellen M.-, Menschenduft- oder Menschenblut-Version stehen religiöse und nationale Polarisierungen, durch die der Menschenfresser des Märchens auf subtile Weise mit dem Gegner bzw. dem außerhalb der eigenen Gesellschaft Stehenden gleichgesetzt und dieser zum animalischen Feind und Bedroher gestempelt wird – wie man auch den ‚objektiv' als „Spezialfall des Fleischessens"[37] definierbaren rituellen → Kannibalismus stets den anderen, den Barbaren, den → Fremden zuschreibt[38].

Die nationalistische Version des Menschenfresserspruchs ist vor allem im ags. und ostslav. Bereich bekannt[39]. In den beliebten engl. Kindermärchen *Jack the Giant-Killer* (cf. → Jack Tales) und *Jack and the Beanstalk* (AaTh 328; cf. → Bohnenranke)[40], die erstmals in Chapbook-Versionen von 1711 bzw. 1734 belegt sind[41], rufen die Riesen: „Fee, fi, fo, fum! I smell the blood of an English man! Be he alive or be he dead,/I'll grind [have] his bones to make me [grind my] bread!"[42]; ähnliches zitiert schon 1596 Thomas Nashe, 1604/05 → Shakespeare (*King Lear* 3,4)[43]. In weißruss. Märchen wieder ist z. B. von ‚russ. Atem'[44], in russ. von ‚Russenfleisch'[45] oder ‚russ. Ruch'[46] die Rede.

In Europa möglicherweise verbreiteter als die M.- ist die Christen-/Christenfleisch-/Christengeruch-Var. (auch Seele, getauftes Fleisch etc.), die unter dem Eindruck der → Kreuzzüge entstanden sein dürfte: so wird etwa in der Bretagne der Märchen-Oger oft ‚Sarazene'

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

genannt[47]. Allerdings ist in Deutschland die klassische Formel der Brüder → Grimm: „Ich rieche, rieche Menschenfleisch" (KHM 25, AaTh 451; KHM 29, AaTh 461)[48] so sehr Gemeingut geworden, daß in Übers.en fremdsprachlicher oder dialektaler Texte ungeachtet anderer Sinngebungen die Wiedergabe von ‚Christenfleisch' mit ‚M.' als natürlich empfunden wird[49].

[1] BP 1, 289–292; Naumann, H.: Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921, 91–94; cf. Röhrich, Redensarten 2, 1024 sq. – [2] Aarne, A.: Der reiche Mann und sein Schwiegersohn (FFC 23). Hamina 1916, 160–162. – [3] cf. z. B. Delarue 327 A und B, Strukturelemente III B1 – B9 (in über der Hälfte der 82 Var.n vorhanden); Saintyves, P.: Les Contes de Perrault et les récits parallèles. P. 1923, 299–306; Amades, num. 32. – [4] Cosquin 1, num. 9; Pitrè, G.: Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani 1. Nachdr. Bologna 1968, num. 15; Gonzenbach, num. 14. – [5] Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975, num. 11; Megas, G. A.: Griech. Volksmärchen. MdW 1982, num. 29; El-Shamy, H. M.: Folktales of Egypt. Chic./L. 1980, num. 8; Jahn, S. al Azharia: Arab. Volksmärchen. B. 1970, num. 8. – [6] Afanas'ev, num. 158; Fähnrich, H.: Märchen aus Georgien. MdW 1995, num. 49; Jason, H.: Märchen aus Israel. MdW 1976, num. 59; Pino Saavedra 1, num. 5. – [7] Viidalepp, R.: Estn. Volksmärchen. B. 1980, num. 72; Wolf, J. W.: Dt. Märchen und Sagen. Lpz. 1845, num. 20 (fläm.); Barag, G. L.: Beloruss. Volksmärchen. B. 1968, num. 27; Camaj, M./Schier-Oberdorffer, U.: Alban. Märchen. MdW 1974, num. 16; nicht in Verbindung mit AaTh 302 z. B. Dawkins, R. M.: Forty-five Stories from the Dodekanese. Cambr. 1950, num. 12. – [8] Haralampieff, K.: Bulg. Volksmärchen. MdW 1971, num. 27. – [9] Pitrè (wie not. 4) num. 33. – [10] Afanas'ev, num. 104. –
[11] Meier, H./Woll, D.: Port. Märchen. MdW 1975, num. 37. – [12] Pitrè (wie not. 4) num. 18. – [13] Jegerlehner, J.: Sagen und Märchen aus dem Oberwallis. Basel 1913, num. 67. – [14] Schmidt, num. 1175. – [15] Naumann, H.: Christenfleisch riechen. In: HDA 2 (1929–30) 59. – [16] Arewa, num. 3938; Geider, T.: Die Figur des Oger in der traditionellen Lit. und Lebenswelt der Pokomo in Ost-Kenya 1–2. Köln 1990, Reg. s. v. Menschenwitterung; Sicard, H. von: ŋgano dze Cikaraŋga. Karangamärchen. Uppsala 1965, Reg. s. v. M. riechen und bes. 203, not. 2; Schmidt, Reg. s. v. Riechen. – [17] Haring 1. 3. 25, 3. 1. 311 (Var. I), 4.05 (Var. A, D 1, E, F), 4.432 (Var. B), 5.11; Razafindramiandra, M. N.: Märchen aus Madagaskar. MdW 1988, num. 16. – [18] Thompson/Balys G 84, G 532. – [19] Kratz, E. U.: Indon. Märchen. MdW 1978, num. 17. – [20] Zŏng in-Sŏb: Folk Tales from Korea. L. 1952, num. 72, cf. num. 48. –
[21] Ikeda 312 C, 312 D, 327, 328, 334, 480 A. – [22] Eberhard, W.: Erzählungsgut aus Südost-China. B. 1966, 237 sq., num. 31. – [23] Kirtley G 84. – [24] Thompson, S.: Tales of the North American Indians. Bloom./L. (1929) 1966, 357, num. 287 (h). – [25] Flowers 461, Var. 1. – [26] cf. z. B. Eberhard (wie not. 22). – [27] Clark, K. McCosh: Maori Tales & Legends. L. 1896, 39. – [28] Wesselski, A.: Der Sinn der Sinne. Prag 1934, 10, cf. 11. – [29] Buitenen, J. A. B. van (ed.): The Mahābhārata 1. Chic./L. (1973) [2]1975, 294 sq. (1, 139, 1–10); Dutt, M. N. (Übers.): Mahābhārata 1. Delhi 1988, 218 (1, 154, 1–15). – [30] Bin Gorion, M. J.: Der Born Judas 1. Lpz. [ca 1916], 222–241, 363 sq., hier 228; cf. auch Ma'aseh Yerushalmi. ed. J. L. Zlotnik/N. Allony. Jerusalem 1946, 51 (freundliche Mittlg Y. Elstein, Ramat-Gan). –
[31] FL 42 (1931) 161–178, hier 166. – [32] Salman und Morolf. ed. A. Karnein. Tübingen 1979, 240. – [33] cf. Delarue 327 A und B, III B1 – B9. – [34] EM 5, 1343. – [35] Le Cabinet des fées 2. Genf/P. 1785, 484–517, hier 502. – [36] BP 1, 124; Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. [2]1984, 480 (zu num. 18). – [37] EM 7, 939. – [38] cf. Arens, W.: The Man-Eating Myth. L./N. Y. 1979; Le Quellec, J.-L.: Alcool de singe et liqueur de vipère. Vouillé 1991, 146 sq., 163, 165, 168–170, 172–176; Campion-Vincent, V.: Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories. In: Fabula 34 (1993) 238–251, hier 245–248; ead.: La Légende des vols d'organes. P. 1997, 219 sq., 223 sq.; EM 7, 679. – [39] cf. BP 1, 290 sq. – [40] BP 5, 43–46; BP 2, 511–513; Michaelis-Jena, R.: Engl. Volksmärchen. MdW 1978, 271, 293 sq. (zu num. 14 und 15); Scherf, 620–623; Scherf, W.: Die Herausforderung des Dämons. Form und Funktion grausiger Kindermärchen. Mü. u. a. 1987, 201–204. –
[41] EM 7, 379. – [42] Jacobs, J.: English Fairy Tales. L. [10]1965, 160, 103; Hartland, E. S.: English Fairy and Folk Tales. L. s. a., 15 (ibid., 40 im Bohnenranken-Märchen nur der Ruf „Wife! Wife! I smell fresh meat!"; ein ähnlicher Vers mit „Earthly Man" statt „English man" in einem Menschenfresserlied des 17. Jh.s, cf. Thomsen, C. W.: Menschenfresser. Wien 1983, 50). – [43] The Complete Works of Thomas Nashe. 3: Haue With You to Saffron-Walden. [...]. ed. A. B. Grosart. s.l. 1883–84, 53; Shakespeare, W.: King Lear. ed. K. Muir. L. [8]1952, 128; Child 5, 201. – [44] Barag (wie not. 7); ibid., num. 32. – [45] Löwis of Menar, A. von: Russ. Volksmärchen. MdW 1927, num. 35. – [46] Afanas'ev, num. 158, cf. num. 104. – [47] Saintyves (wie not. 3) 299, cf. auch Reg. s. v. Sarrasin. – [48] Rölleke, H. (ed., in Verbindung mit L. Bluhm): „Redensarten des Volks, auf die ich immer horche". Das Sprichwort in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bern u. a. 1988, 64; cf. KHM/Uther 3, Reg. s. v. M. riechen. – [49] cf. Schenda, R./Senn, D.: Märchen aus Sizilien. MdW 1991, 341; Scherf 1987 (wie not. 40) 72 (zu Afanas'ev, num. 104); Gobrecht, B.: Schweizerdt. Märchen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Fabula 38 (1997) 42–64, hier 59.

Göttingen Christine Shojaei Kawan

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Menschenfresser → Kannibalismus

Menschenopfer. → Opfer beinhalten allg. die willentliche Preisgabe (Vernichtung) eines Lebewesens oder wertvollen Gegenstandes, um hierdurch ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Sie richten sich meist an eine übernatürliche Macht (Götter, Naturgewalten, Tiere), die dadurch besänftigt oder wohlgesonnen gemacht werden soll. Unter M. wird im folgenden die (präventiv oder akut notwendig erscheinende) Tötung eines primär unschuldigen Menschen verstanden; im weiteren Sinn können M. auch eine aktive Aufopferung bedeuten, etwa im Fall von → Märtyrern (cf. auch AaTh 899: → *Alkestis*). M. waren früher weltweit verbreitet, wenngleich sie nur unter bestimmten Voraussetzungen praktiziert wurden. Aufgrund seines hohen Stellenwertes wurde das M. als das magisch wirkungsvollste aller Opfer angesehen. Gegenüber anderen Arten von Opfern, die oft individuellen Charakter besitzen, diente es explizit dem Erhalt der Gemeinschaft. Die ethnol. und kulturwiss. Forschungsliteratur zum Thema stammt überwiegend aus der 1. Hälfte des 20. Jh.s.

Rituelle Menschentötungen sind spätestens seit dem Neolithikum belegt[1]. Bei den Maya wurde ein M. gelegentlich von rituellem → Kannibalismus begleitet[2], der allg. jedoch als ein separates Phänomen anzusehen ist. Während in der Erzählung von → Jephtha (Ri. 11,30–40) das M. noch vollzogen wird, zeigt schon die alttestamentliche Episode von → Abraham und Isaak (Gen. 22), daß M. in andere Opfergaben (Tiere, Gegenstände) umgewandelt werden konnten[3]. Im christl. Europa wurden M. etwa Mitte des 14. Jh.s endgültig abgeschafft und unter Strafe gestellt[4]; in Südasien (Indien, Nepal) sowie in Mittelamerika (Maya) ließen sich Einzelfälle noch Anfang des 20. Jh.s beobachten[5]. Reminiszenzen an M. finden sich in der mündl. Überlieferung und Bräuchen.

Die Anlässe für M. waren bei ihrer hist. und geogr. Verbreitung höchst unterschiedlich. M. fanden bei wichtigen Anlässen – oft in Zusammenhang mit einem Krieg – statt, um Erfolg zu erlangen oder für den Sieg zu danken, befürchtetes oder bevorstehendes Unglück abzuwenden oder bereits erlittenes Unheil zu mildern. In Zeiten großer Epidemien (→ Pest) wurden Menschen lebendig begraben, um dadurch die Gesundheit der Gemeinschaft zurückzugewinnen[6]. Nach ubiquitärer populärer Vorstellung muß ein M. dargebracht werden, um einen Schatz ausgraben zu können[7]. Seefahrende Küstenvölker opferten Menschen, um günstigen Wind zu erhalten oder die Gefahr eines Sturms abzuwehren (→ Jonas; AaTh 973: → *Mann als Sturmopfer*)[8].

Allg. wurden Kinder, Männer und Frauen von unterschiedlichem gesellschaftlichen Status geopfert, selbst Könige[9] und als Abbilder der Götter fungierende Personen[10]. Am häufigsten opferte man Kriegsgefangene und Sklaven, Verbrecher und → Fremde, → Witwen und Greise, → Jungfrauen und → Kinder (uneheliche, elternlose). Als Tötungsarten werden Töten durch Speerwurf, Schwert oder Keule, Herausreißen der Lunge oder des Herzens, durch → Ertränken, Verbrennen, → Schinden, Brechen des Rückgrates genannt[11]. Der Tod eines Häuptlings erforderte oft ein Begleitopfer; es wurden manchmal mehrere hundert Menschen getötet, die ihn begleiten und ihm im Jenseits dienen sollten[12].

Die am weitesten verbreitete Form des M.s war das Bauopfer (→ Einmauern). Zahlreiche Lieder und Erzählungen berichten davon, daß Brücken, Kirchen, Stadttore, Schlösser u. a. nur dann errichtet bzw. uneinnehmbar gemacht werden konnten, wenn Menschen (oft Frau oder Kind, meist Mädchen) in das Fundament eingemauert wurden[13]. Dieselbe Funktion hat nach südosteurop. Erzählungen als → pars pro toto das Einmauern des Stockes, an dem der Schatten einer Person gemessen wurde, oder deren Photographie[14].

Göttern unterschiedlicher Völker und Religionen, so der Chinesen, Kanaanäer, Griechen, Römer, Germanen, Gallier oder Azteken, wurden (meist einmal im Jahr) M. dargebracht[15]. Die Geten opferten ihrem Gott Zalmoxis alle vier Jahre einen jungen Mann[16]. Im dän. Lethra fanden in vorchristl. Zeit alle sieben, im schwed. Uppsala alle neun Jahre M. statt, hier sollen sogar 99 Menschen geopfert worden sein[17]. In verschiedenen Teilen der Welt wurden die Herrscher (oder ihre Stellvertreter) in festgelegten Zeitabständen als Opfer dargebracht, um die Fruchtbarkeit des Landes

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

zu sichern[18]. Außerhalb Europas sind M. belegt, die beim Säen oder Ernten, zur Tagundnachtgleiche zu Ehren der Erdgöttin oder aber in Dürrezeiten stattfanden, um die Ernte zu sichern[19]. Möglicherweise sind auch verschiedene Kalenderbräuche (Saturnalien[20], Karneval[21], Regenrituale[22], Johannisfeuer[23] u. a.[24]) als Relikte periodischer M. zu deuten. Wenn Körperteile des Opfers oder sein Blut im Feld begraben wurden, führte dies nach populärer Vorstellung zur Entstehung neuer Feldfrüchte[25].

Häufig stehen M. in direktem Zusammenhang mit → Wasser als Grundlage des Lebens: In zahlreichen Erzählungen verlangen Wasserdämonen M.; charakteristisch ist dabei, daß die Opfer vom → Schicksal dazu auserlesen sind, vom Fluß ‚geholt' zu werden (Mot. D 1311. 1. 1)[26]. Auch wenn sie den Fluß meiden, sterben sie, wenn nur ihre Hände, Füße oder ihr Gesicht mit dem Wasser in Berührung kommen[27]. Seen werden wieder klar, wenn ihnen ein Kind geopfert wird[28]. Nach dem Bericht des → Tacitus (*Germania*, Kap. 39) kam bei den Sueben einem heiligen Wald ein jährliches M. zu[29].

Während Sagen, Lieder und Balladen meist über vollzogene M. berichten, enthalten Märchen das epische Motiv des verhinderten M.s[30]: Die Prinzessin, die einem → Drachen, der oft den Zugang zum Wasser oder → Brunnen versperrt, geopfert werden soll, wird vom Helden gerettet (AaTh 300: *The Dragon-Slayer*; AaTh 301: *Die drei geraubten → Prinzessinnen*)[31]. Allerdings handelt es sich im Märchen weniger um rituelle, sondern eher individuelle Opfer, wie etwa in der Erzählung von → Amicus und Amelius (AaTh 516 C), in der → Kinderblut von → Aussatz heilt; außerdem sind die geopferten Menschen dort, wie etwa auch in AaTh 516: *Der treue → Johannes*, meist nur vorübergehend tot.

Die christl. überformte mündl. Überlieferung verurteilt das M., indem es hier meist von einem → Dämon bzw. dem → Teufel verlangt wird (→ Kind dem Teufel verkauft oder versprochen). Daher können sich in Sagen Menschen, die als Opfer auserkoren waren, durch ihren Glauben retten[32]. Andererseits wurde die Sitte so uminterpretiert, daß nun nicht die Reinen und Unschuldigen, sondern die Sünder geopfert werden sollten, und selbst deren Leben wurde oft von Maria oder anderen Heiligen gerettet[33].

[1] Müller-Karpe, H.: Hb. der Vorgeschichte 1–2. Mü. 1966/68, t. 1, 234; t. 2, 348; Maringer, J.: M. im Bestattungsbrauch Alteuropas. In: Anthropos 37–40 (1942–45) 1–112, hier 98 sq.; Davies, N.: Opfertod und M. Düsseldorf/Wien 1981, 26–41. – [2] Trimborn, H.: Das alte Amerika. Stg. 1959, 77–80; Helfrich, K.: M. und Tötungsrituale im Kult der Maya. B. 1973, 51–68. – [3] Mommert, C.: M. bei den alten Hebräern. Lpz. 1905, 57 sq.; Schwenn, F.: Die M. bei den Griechen und Römern. Gießen 1915, 112–117, 185–196; Mogk, E.: Die M. bei den Germanen. Lpz. 1909, 605 sq.; Schmitt, G.: Das M. in der Spätüberlieferung der dt. Volksdichtung. Mainz 1959, 206–214; Hansen, W.: Abraham and the Grateful Dead Man. In: Folklore Interpreted. Festschr. A. Dundes. N. Y./L. 1995, 355–365. – [4] Maringer (wie not. 1) 100; Schwenn (wie not. 3) 172–196; Pfannenschmid, H.: Germ. Erntefeste im heidnischen und christl. Cultus. Hannover 1878, 592; Davies (wie not. 1) 47–55; Krauss, F. S.: Slav. Volkforschungen. Lpz. 1908, 160 sq. – [5] Thurnwald, R.: M. In: Reallex. der Vorgeschichte 8. B. 1927, 143–154, hier 151; Helfrich (wie not. 2) 23, not. 55; Davies (wie not. 1) 97, 101 sq. – [6] Mogk (wie not. 3) 625; Candrea, I.-A.: Folklorul medical român comparat. Buk. 1944, 141 sq.; Höfler, M.: Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer. Stg./B./Lpz. [1908], 10; Hempler, F.: Psychologie des Volksglaubens insbesondere der volkstümlichen Natur- und Heilkunde des Weichsellandes. Königsberg 1930, 24 sq.; Eberhard, Typen, num. 94; Graber, G.: Sagen und Märchen aus Kärnten. Graz 1944, 85; Cammann, A.: Märchenwelt des Preußenlandes. Schloß Bleckede 1973, 425–427; Schmitt (wie not. 3) 5 sq. – [7] Cocchiara, G.: Sopravvivenze dei sacrifici umani nelle superstizioni italiane dei tesori nascosti. In: Lares 7 (1936) 112–120; Marian, S. F.: Sărbătorile la români 3. Buk. 1901, 247; Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 406, 407, 418; Eisel, R.: Sagenbuch des Voigtlandes. Gera 1871, num. 478, not. 479; ZfVk. 26 (1916) 265 (zu Rügen); Sieber, F.: Sächs. Sagen. Jena 1926, 153; Schmitt (wie not. 3) 15 sq. – [8] Mogk (wie not. 3) 617 sq.; Schmitt (wie not. 3) 78 sq.; Röhrich, L.: Die Volksballade von ‚Herrn Peters Seefahrt' und die M.-Sagen. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschr. F. von der Leyen. Mü. 1963, 177–212; von Beit 1, 646 sq. – [9] Helfrich (wie not. 2) 53–68; Mogk (wie not. 3) 607; Meyer, R. M.: Altgerm. Religionsgeschichte. Lpz. 1910, 236–244; Frobenius, L.: Erythräa. Länder und Zeiten des hl. Königsmordes. B./Zürich [1930], 41, 134, 204, 211 sq. und Karte 1; Jahn, U.: Die dt. Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Breslau 1884, 63 sq.; Frazer, J. G.: Le Rameau d'or. P. 1924, 7, 249–256; Schwenn (wie not. 3) 7. – [10] Preuß, K. T.: Der Ursprung der M. in Mexiko. In: Globus 86 (1904) 108; Helfrich (wie not. 2) 52 sq. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[11] Thurnwald (wie not. 5) 146–149; Helfrich (wie not. 2) 115–139; Mogk (wie not. 3) 614 sq.; Frobenius (wie not. 9) 211; Niedner, F./Neckel, G. (edd.): Die Geschichte vom Goden Snorri. (Jena 1920) Düsseldorf 1964, 27; Straube, H.: Westkuschit. Völker Süd-Äthiopiens. Stg. 1963, 108, 339, 349 sq., 355 sq.; Feucht, D.: Grube und Pfahl. Ein Beitr. zur Geschichte der dt. Hinrichtungsbräuche. Tübingen 1967, 63–119, 168 sq.; Schmitt (wie not. 3) Tab. – [12] Maringer (wie not. 1) hier 91–107; Meyer, H.: Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika. Lpz. 1916, 186; Frobenius (wie not. 9) 135 sq. – [13] Eliade, M.: De Zalmoxis à Gengis-Khan. P. 1970, 176–182; Taloş, I.: Foundation Rites. In: ERE 5 (1987) 395–401; Schmitt (wie not. 3) 8–15; Cocchiara, G.: Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione. In: Annali del Museo Pitrè 1 (1950) 38–81; Megas, G.: Die Ballade von der Arta-Brücke. Saloniki 1976; Pop, M.: Nouvelles Variantes roumaines du chant du Maître Manole. In: Romanoslavica 9 (1963) 427–445; Taloş, I.: Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european. Buk. 1973; Parpulova, L.: The Ballad of the Walled-Up Wife. In: Balkan Studies 25 (1984) 425–439. – [14] Taloş (wie not. 13) ibid., 133 sq. – [15] Lurker, M.: Lex. der Götter und Dämonen. Stg. 1984, 413; Mannhardt, W.: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. B. 1875, 360–365; Pfannenschmid (wie not. 4) 392 sq.; Preuß (wie not. 10) 108; Mader, E.: Die M. der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Fbg 1909, 22, 84; Einige Kap. aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún. ed. C. Seler-Sachs/W. Lehmann/W. Krickeberg. Stg. 1927, 54–251. – [16] Simrock, K.: Hb. der dt. Mythologie mit Einschluß der nord. Bonn [3]1869, 486; Eliade (wie not. 13) 55–58. – [17] Simrock (wie not. 16) 485; Mogk (wie not. 3) 633–636; Meyer, R. M.: Altgerm. Religionsgeschichte. Lpz. 1910, 238; Jahn (wie not. 9) 67. – [18] Mogk (wie not. 3) 623 sq.; Frazer (wie not. 9) 249–256; Beit, H. von: Das Märchen. Bern/Mü. 1965, 99; Frobenius (wie not. 9) 41, 134, 328; Jahn (wie not. 9) 62–69. – [19] Frazer (wie not. 9) 409–423; Frobenius (wie not. 9) 204–206, 209, 211, 219 sq.; Seler-Sachs, C.: Frauenleben im Reiche der Azteken. B. 1919, 30 sq. – [20] Frazer (wie not. 9) 545–550. –

[21] Alziator, F.: Il folklore sardo. Bologna 1957, 234 sq.; Bronzini, G. B.: Origini ritualistiche delle forme drammatiche popolari. Bari 1974, 50–55; Walter, P.: Mythologie chrétienne. P. 1992, 120–123. – [22] Bîrlea, O.: Folclorul românesc 1. Buk. 1981, 402; Vakarelski, C.: Bulg. Vk. B. 1969, 328–331; Frazer (wie not. 9) 608. – [23] Mannhardt (wie not. 15) 522; Freudenthal, H.: Das Feuer im dt. Glauben und Brauch. B./Lpz. 1931, 318; Walter (wie not. 21) 194–200; Blouin, E. M.: El ciervo y la fuente. Mito y folklore del agua en la lírica tradicional. Madrid 1981, 277–279; Frazer (wie not. 9) 578–590. – [24] Pfannenschmid (wie not. 4) 42, 592–596; ZfVk. 3 (1893) 9. – [25] Jensen, A. E.: Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. In: Anthropos 58 (1963) 145–186; Davies (wie not. 1) 61; cf. auch Marian, S. F.: Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic. Buk. 1904, 184. – [26] Birlinger, A.: Volksthümliches aus Schwaben 1. Fbg 1861, num. 202 und not. 2; Köhler, J. A. E.: Volksbrauch, Aberglauben, Sagen und andere alte Überlieferungen im Voigtlande [...]. Lpz. 1867, 176; Liebrecht, F.: Zur Vk. Heilbronn 1879, 338; Kuhn, A./Schwartz, W.: Norddt. Sagen, Märchen und Gebräuche [...]. Lpz. 1848, num. 181; Schöppner, A.: Sagenbuch der Bayer. Lande 3. Mü. 1874, num. 995; Grimm DS 61, 62, 365; Cammann (wie not. 6) 325–327, 332; Jahn (wie not. 9) 151; Eberhard, W.: Volksmärchen aus Südost-China (FFC 128). Hels. 1941, 100 sq. – [27] Wildhaber, R.: Die Stunde ist da, aber der Mann nicht. Ein europ. Sagenmotiv. In: Rhein. Jb. für Vk. 9 (1958) 65–88; Cammann (wie not. 6) 363 sq.; Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 7) num. 388. – [28] Jahn (wie not. 9) 64 sq. – [29] Grimm DS 366; Martin, B.: Waldmännchenstag, Schlägelstag und Waldfeier (2. Januar) in Hessen. In: HessBllfVk. 39 (1941) 107–118. – [30] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 129 sq. –

[31] Am Urquell 1 (1890) 179–182, 197 sq.; Schmitt (wie not. 3) 20–27; von Beit 1, 182; 2, 548, 565; cf. auch Frobenius (wie not. 9) 183. – [32] Mackensen, L.: Niedersächs. Sagen 2. Lpz. 1925, num. 121–123; Schmitt (wie not. 3) 196–205. – [33] Röhrich (wie not. 8) 186–212.

Köln Ion Taloş

Meraklis, Michael G., *Kalamata 6. 4. 1932, griech. Volkskundler, Lit.wissenschaftler und -kritiker, Märchenforscher. 1952–57 Studium der Philologie und Vk. an der Univ. Athen, 1959–61 Assistent bei G. A. → Megas, 1967–69 Studium bei K. → Ranke in Göttingen (Promotion 1969)[1], seit 1970 Generalsekretär der Hellenikē Laographikē Hetaireia (Griech. Ges. für Vk.), 1971–76 Mitglied des Verwaltungsausschusses des griech. Schriftstellerverbandes, 1975–90 Professor für Vk. an der Univ. Jannina, seit 1990 Professor für Vk. an der Univ. Athen; als Lit.kritiker 1982–89 Präsident der Jury zur Verleihung der staatlichen Lit.preise; seit 1989 Vorsitzender des panhellen. Philologenverbandes. 1995 wurde M. der Herder-Preis verliehen.

M. ist Vertreter einer soziol., literaturästhetisch und kulturphil. orientierten Vk. Neben seinen Übers.en (Plutarch, Petronius), Lit.-essays und -kritiken[2], Grammatiken, hermeneutischen Lit.ausgaben[3] und Lit.übersichten[4]

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

ist er in der Vk. vor allem durch kulturanthropol. Themenstellungen zur rezenten Stadtvolkskunde hervorgetreten[5], durch Beitr.e zur Folklorismus-Debatte und zur volkskundlichen Theoriediskussion[6]; von Bedeutung sind sein dreibändiges Werk zur griech. Vk.[7], seine vergleichende Monogr. zum balkan. Sprichwort[8], Studien zur mündl. Autobiographie und zu volkskundlichen Elementen in der Lit. M. hat mehrere hundert Zeitungsartikel, Vorw.e, Rez.en (die volkskundlich relevanten in der Zs. *Laographia* seit 1972) veröffentlicht.

M.' Studien zur Erzählforschung[9] beziehen sich auf allg. und theoretische Fragen der Märchenforschung, auf zeitliche oder räumliche Übersichten (→ Byzant. Erzählgut, → Griechenland)[10], auf die Kommentierung verschiedener Slgen und ihre Einordnung in das AaTh-System, auf ästhetische und anthropol. Fragen, aber auch auf einzelne Erzähltypen, -themen oder -motive und Gattungen[11], wie z. B. die Schwänke[12].

[1] Das Basilikummädchen. Eine Volksnovelle (AT 879). Diss. (masch.) Göttingen 1970. – [2] Logotechnikē kritikē 1 (Lit.kritik 1). Saloniki 1976; Dekapente hermēneutikes dokimes ston Odyssea Elytē (15 Interpretationsversuche zu O. Elytis). Athen 1984; Tessera dokimia gia ton K. P. Kabaphē (Vier Versuche zu K. P. Kavafis). Athen 1985. – [3] Kalbu Ōdai (1–20). Hermēneutikē ekdosē (Die Oden von Kalvos [1–20]. Hermeneutische Ausg.). Athen 1965 (1975). – [4] Hē synchronē hellēnikē logotechnia (1945–1970). (Die zeitgenössische griech. Lit. [1945–1970]) 1–2. Athen 1972; Prosengiseis stēn hellēnikē pezographia (Annäherungen an die griech. Prosalit.). Athen 1986; Synchronē hellēnikē logotechnia 1945–1980. 1: Poiēsē (Zeitgenössische griech. Lit. 1945–1980. 1: Poesie). Athen 1987. – [5] Synchronos hellēnikos laïkos politismos (Zeitgenössische griech. Volkskultur). Athen 1973 (1983). – [6] Gesammelt in Laographika zētēmata (Volkskundliche Fragen). Athen 1989. – [7] Hellēnikē laographia (Griech. Vk.). 1: Koinōnikē synkrotēsē (Gesellschaftliche Zusammensetzung); 2: Ēthē kai ethima (Sitten und Bräuche); 3: Laïkē technē (Volkskunst). Athen 1984/86/92. – [8] Paroimies hellēnikes kai tōn allōn balkanikōn laōn (Sprichwörter der Griechen und anderer Balkanvölker). Athen 1985. – [9] cf. Studien zum griech. Märchen. ed. W. Puchner. Wien 1992; cf. auch den Sammelband Ta paramythia mas (Unsere Märchen). Saloniki [1973]. – [10] Märchen in Griechenland. In: Märchen und Märchenforschung in Europa. ed. D. Röth/W. Kahn. Ffm. 1993, 99–105. –

[11] Pente laographika dokimia gia tē glōssa kai tēn poiēsē (Fünf volkskundliche Versuche zu Sprache und Dichtung). Athen 1985; Ti einai laïkē logotechnia – Dokimia (Was ist Volksdichtung – Versuche). Athen 1988. – [12] Eutrapeles diēgēseis. To koinōniko tus periechomeno (Schwänke. Ihr sozialer Gehalt). Athen 1980.

Athen Walter Puchner

Merkelbach-Pinck, Angelika, *Lemberg (Lothringen) 18. 2. 1885, † ebenda 25. 9. 1972, dt.-lothring. Sammlerin. Sie besuchte vom 15.–19. Lebensjahr das Lyzeum in Finstingen (Fénétrange) und legte 1905 in Metz die Prüfung als Lehrerin für höhere Mädchenschulen ab. Bis zu ihrer Heirat 1912 war sie als Lehrerin und Leiterin verschiedener Mädchenschulen tätig. Danach lebte M.-P. in Frankfurt und sammelte 1926–41, vor allem in den 30er Jahren, während meist dreiwöchiger Sammelfahrten im dt.sprachigen Lothringen. 1953 initiierte sie die Gründung einer kathol. Seelsorgestelle in Liévin (Département Pas de Calais) für dort nach der Gefangenschaft zurückgebliebene Deutsche, in der sie bis 1964 tätig war. Danach lebte sie in Kilchberg bei Tübingen. Ihre volkskundliche Arbeit wurde 1942 durch die Verleihung der Brüder-Grimm-Plakette der Stadt Kassel, 1956 der Willibald Pirkheimer-Medaille der Stadt Nürnberg und 1963 des Erwin von Steinbach-Preises gewürdigt[1].

Mit dem systematischen Sammeln mündl. Überlieferungen war M.-P. seit ihrer Jugend durch die Zusammenarbeit mit ihrem Bruder, dem Lothringer Volksliedsammler Louis Pinck (1873–1940)[2], vertraut, doch galt ihr eigenes Interesse der Prosafolklore und Bräuchen[3]. Unter politisch nicht einfachen Verhältnissen (u. a. 1929–32 Bau der Maginotlinie in ihrem Sammelgebiet) wanderte sie während der Wintermonate von Dorf zu Dorf, um bes. in den Meistuben (→ Spinnstube) Erzähltes aufzuzeichnen. Nach ihrer Aussage von 1940[4] hat sie 2400 Erzähleinheiten von über 300 Gewährsleuten aus 100 Dörfern, nach einer späteren[5] 2000 Sagen, 700 Sprichwörter, über 100 Schwänke, 50 Legenden, viele Berichte über örtliche Begebenheiten und über 120 Märchen aufgezeichnet.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Bereits in ihrer ersten Buchausgabe[6] treten die Prinzipien ihrer Sammel- und Editionsmethoden hervor, denen auch ihre späteren Publ.en verpflichtet sind. So gehören M.-P.s Arbeiten einer Richtung an, die anhand des Erzählguts eine Volksgruppe charakterisieren will (cf. → Biologie des Erzählguts, Kap. 5). Sie stellen gleichzeitig ein frühes Beispiel für → erzähler- und → kontextorientiertes Sammeln dar: Um den Lothringer „aus seinen Erzählungen heraus lebensecht zu zeichnen", sollte „das Märchen nicht losgelöst aus dem Erzählkreis wiedergegeben werden", und es sei wesentlich zu wissen, „wann, wie, wo erzählt wird, wer erzählt, welches Interesse Erzähler und Zuhörer den geschilderten Begebenheiten entgegenbringen [...]", schrieb sie bereits 1936[7] und gab, u. a. in ausführlichen Einl.en, detaillierte Informationen über Erzähler und Erzählsituationen.

M.-P.s wichtigste Märchen-Editionen[8] sind: *Lothringer erzählen. 1: Märchen* (Saarbrücken [1936]; 25 Texte aus fünf Dörfern); *Lothringer Volksmärchen* (Kassel [1940]; 104 Nummern); *Lothringer Volksmärchen* (MdW 1961 [1984]; 53 Nummern)[9]. Andere Gattungen, bes. Sagen und Hexengeschichten, erschienen vor allem in *Lothringer erzählen. 2: Sagen, Schwänke, Sprüche, Bräuche* (Saarbrücken [1937]) und *Aus der Lothringer Meistube. Sagen, Legenden, Schwänke, Bauerngeschichten, Sprichwörter, Redensarten 1–2* (Kassel [1943])[10].

M.-P. veröffentlichte auch Erzählungen, die Kalendern, Lese- und Märchenbüchern[11], Fliegenden Blättern, Groschenheften etc. entstammten[12], sowie von Erzählern selbst aufgeschriebene Texte. Meist brachte sie die Erzählungen in Hochdeutsch mit Dialekteinschüben durchsetzt, gab aber auch vollständige Beispiele in Mundart. Mit Ausnahme der Ausgaben für ein breites Publikum[13] gilt für die Texte nach Aussage M.-P.s, daß sie – abgesehen von durch Übertragung ins Hochdeutsche bedingten Änderungen – in der ursprünglich erzählten Form wiedergegeben sind; nach K. H. Langstroffs unter G. → Henßen entstandener Diss.[14] zeige sich jedoch eine fortschreitende Tendenz zu stärkerer Stilisierung von ihrer Erstpublikation über die 1940 erschienenen *Lothringer Volksmärchen* bis zu den *Dt. Volksmärchen*[15].

M.-P. legte mit ihren Slgen aus dem dt.sprachigen Lothringen ein Gegenstück zu E. → Cosquins *Contes populaires de Lorraine* 1–2. (P. 1886) aus dem frz.sprachigen Landesteil vor. Ihre Texte wurden nicht nur in K. → Rankes Bestandsaufnahme dt. Märchen[16], sondern auch in den Typenkatalog frz. Märchen von P. → Delarue und M.-L. → Tenèze eingearbeitet und zwei ihrer Märchen im letzteren in frz. Übers. als Beispieltexte präsentiert[17].

[1] Freese, B.: Ein Nachruf. In: M.-P., A.: Lothringer Märchen. MdW 1984 (u.d.T. Lothringer Volksmärchen. MdW 1961), 316–320; M.-P.s Nachlaß zur Volksprosa befindet sich im Seminar für Vk. der Univ. Göttingen, ihr sich auf Volkslieder beziehender Nachlaß und der ihres Bruders Louis Pinck im Dt. Volksliedarchiv in Freiburg, cf. Holzapfel, O.: Nachlaß Pinck im Dt. Volksliedarchiv. Anmerkungen zum dt. Volkslied in Lothringen. In: Jb. für Volksliedforschung 22 (1977) 119–130. – [2] Pinck, L.: Verklingende Weisen. Lothringer Volkslieder 1–4. Kassel 1926–39; t. 5. ed. A. M.-P. (unter Mitwirkung von J. Müller-Blattau). Kassel 1962. – [3] cf. M.-P., A.: Brauch und Sitte in Ostlothringen. Ffm. 1968. – [4] ead.: Lothringer Volksmärchen. Kassel [1940], 10. – [5] ead. (wie not. 1) 312 sq. – [6] ead.: Lothringer erzählen 1–2. Saarbrücken [1936/37], hier t. 1, 7–51 (= Lothringer Märchen. Eine Ausw. Saarbrücken [1936], 7–51). – [7] ibid., 7, 9. – [8] cf. auch M.-P., A.: Volkserzählungen aus Lothringen. Münster 1967 (65 Nummern, darunter fremde Aufzeichnungen von vor 1914 und von M.-P. in den 50er Jahren aufgezeichnete Texte). – [9] cf. Rez. K. Ranke in Fabula 5 (1962) 177–179. – [10] cf. auch M.-P., A.: Sagen aus Lothringen. Krailling (bei Mü.) 1940 ([2]1942 u.d.T. Volkssagen aus Lothringen); ead.: Wildjägersagen aus Lothringen. Kassel 1942. – [11] cf. M.-P., A.: Wanderung der Märchen im dt.sprachigen Lothringen. In: Folk-Liv (1939) 224–231. – [12] cf. Rez. K. Ranke zu M.-P. (wie not. 4) in ZfVk. 50 (1953) 321–323. – [13] z. B. M.-P., A.: Dt. Volksmärchen. Kassel s. a.; ead.: Volksmärchen aus Lothringen. Krailling (bei Mü.) 1940 (Fbg [4]1953 u.d.T. Die Schatztruhe). – [14] Langstroff, K. H.: Lothringer Volksart. Unters. zur dt.-lothring. Volkserzählung an Hand der Slgen von A. M.-P. Marburg 1953, 7; cf. Lang, R.: Die lothring. Volkserzählung bei A. M.-P. In: Saarheimat 15 (1971) 96–100. – [15] M.-P. (wie not. 13). – [16] Ranke 1–3. – [17] Delarue/Tenèze 590 und 759.

Göttingen Ines Köhler-Zülch

Merkmale der Prinzessin erraten → Rätselprinzessin

Merkur → Götterbote

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Merlin, → Zauberer und Seher der → Artustradition. Entscheidend für die Ausformung der Gestalt M.s war → Geoffrey of Monmouth. In seiner *Historia Regum Britanniae*(um 1135), in der die *Prophetiae Merlini* eingearbeitet sind, erscheint Merlinus Ambrosius (Merlinus, latinisiert aus kymr. Myrddin, einem kelt. Seher; Ambrosius nach einem seherischen Anführer der Bretonen in der Nennius zugeschriebenen *Historia Brittonum* [wohl um 830]) als vaterloses Wunderkind, das den Grund dafür kennt, warum ein Wehrturm immer wieder auf rätselhafte Weise in sich zusammenfällt (unter seinen Mauern liegen zwei gegeneinander kämpfende Drachen [Mot. B 11. 3. 4]), und das → Prophezeiungen über die Zukunft des Landes, u. a. eine Schlacht zwischen roten (Wales) und weißen Drachen (den Sachsen), ausspricht. Später verleiht er König Uther Pendragon die Gestalt von Ygernas Ehemann und verhilft ihm so zu einer Liebesnacht (cf. → Amphitryon, → Gestalttausch), in der König Artus gezeugt wird (Mot. D 658.2); die Steine von Stonehenge holt er auf übernatürliche Weise von Irland in die Ebene von Salisbury (cf. Mot. D 2135.3, D 2135.5, D 2136, D 2136.2)[1]. In Geoffreys *Vita Merlini* (ca 1150) verfällt M. während einer Schlacht dem Wahnsinn und lebt als wilder Mann in den Wäldern (→ Wildmenschen, Mot. F 567), bevor er erneut als Seher wirkt[2]. An den Unterschiedlichkeiten der Figur M.s in diesen Quellen zeigt sich die Komplexität der Ursprünge und der Entwicklung einer der zentralen Gestalten der Artustradition[3]. → Giraldus Cambrensis nahm in seiner *Descriptio Kambriae* (Ende 12./Anfang 13. Jh.) daher zwei verschiedene Personen an (M. Celidonius, M. Ambrosius) und erwähnte eine M. zugeschriebene Prophezeiung, die offenbar von Heinrich II. erfüllt wurde[4]. Die bisherige Forschung hat zu oft walis. Dichtung, literar. Artusromane und Volksüberlieferungen als eine kontinuierliche Tradition dargestellt und dabei M.s Verbindungen mit anderen Gestalten und die Variationen in den M.-Erzählstoffen übersehen.

Geoffrey voraus gehen M.traditionen aus der walis. Dichtung und Überlieferung, die Frage der letztlichen Ursprünge der Gestalt ist jedoch noch nicht gelöst. Einige Forscher halten die Figur für völlig fiktiv[5], andere führen sie auf einen hist. Dichter zurück, der mit einer kelt. Schamanentradition (→ Schamanismus) verbunden ist[6]. Ob hist. oder nicht, der Myrddin der walis. Dichtung wird als wilder Mann beschrieben, der in den Wäldern lebt; im *Llyfr Du Caerfyrddin* (Schwarzes Buch von Carmarthen, 2. Hälfte 13. Jh.) und im *Llyfr Coch Hergest* (Rotes Buch von Hergest, um 1400) richtet er an das Schweinchen, das sein Begleiter ist, oder an die schützenden Apfelbäume Prophezeiungen[7]. Es handelt sich dabei nicht um erzählende Dichtungen, sondern um Anspielungen, aus denen aber die Umrisse einer Geschichte erkennbar sind. Myrddin verfällt bei der Schlacht von Arfderydd (573 oder 574 p.Chr.n.) dem Wahnsinn und wird zum wilden Mann, der im Wald von Celidon in Angst vor König Rhydderch Hael, dem Feind seines gefallenen kgl. Gönners Gwenddoleu, lebt. Dadurch läßt sich M. der Gegend von Strathclyde und dem 6. Jh. zuordnen und ein Zusammenhang mit anderen Überlieferungen von wilden Männern wie dem ir. Suibhne Geilt und der Geschichte von Lailoken/St. Kentigern herstellen[8]. Ein dichterischer Austausch findet zwischen M. und einer Frau, Gwenddydd, statt, die seine Schwester oder seine Geliebte ist[9]; eine wohl vor dem 19. Jh. anzusetzende walis. Volkserzählung beschreibt die für sie gesprochenen Prophezeiungen[10]. Er führt auch Gespräche mit einer anderen bedeutenden Gestalt, dem walis. Dichter Taliesin[11]. Seine Verbindung zu Taliesin ist komplex, beide werden als Wächter der dreizehn Schätze der Insel Britannien[12] aufgeführt, und beide erscheinen als Beschützer unerprobter Helden[13]. Beide sind nach der Überlieferung Autoren von Prophezeiungen und werden häufig von walis. Dichtern erwähnt[14]. Myrddins Tod ist in walis. Tradition mit dem Motiv des dreifachen Todes (cf. Mot. M 341. 2. 4) verbunden, das auch in einer Volkserzählung von Anglesey (vermutlich früher als 19. Jh.) belegt ist[15]. In den walis. Artuserzählungen der → *Mabinogion* tritt M. nicht in Erscheinung, Elemente der M.tradition waren jedoch in der Bretagne bekannt[16].

Die Darstellung M.s in den Artusromanen ist weithin eigenständig, obschon sie sowohl aus Geoffrey of Monmouth als auch der walis. Überlieferung schöpft. Eine unabhängige M.tradition im Versroman begann um 1200 mit dem M. des Robert de Boron. Robert griff

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

darin zwar sehr stark auf Geoffrey zurück, weitete die Geschichte von M.s Geburt aber zum Teufelsplan der Schaffung eines Antichrist aus. Dieser wird durchkreuzt, als die vom → Teufel im Schlaf vergewaltigte unschuldige Frau (Mot. T 539.3; → Incubus und Succubus; → Vergewaltigung) einem Priester beichtet, der das neugeborene Kind tauft[17]. Darüber hinaus entwickeln die Versromane bes. Interesse am Thema Liebe und am Motiv der Betörung eines mächtigen Manns durch eine Frau[18]. M.s Biogr. wurde im Vulgata-Zyklus und in der *Suite du M.* oder *Huth-M.* (ca 1225–30) weiter ausgestaltet[19]. M. hat Anteil an Artus' Geburt und enthüllt seine Abstammung, hilft Artus bei der Erringung seines Schwerts Excalibur[20], warnt vor dem Platz der Gefahr (leerer Platz in der Tafelrunde, der für alle außer dem Ritter, dem die Suche nach dem → Gral gelingen soll, tödlich ist; cf. Mot. H 41.9) und wird von Viviane verzaubert – Episoden, die Eingang in Thomas Malorys *Le Morte Darthur* (1485) fanden[21]. Ähnlich wie im walis. Material und in Geoffreys *Historia Regum Britanniae* geht M. im *Didot-Perceval* (ca 1200) in Begleitung eines Beichtigers in die Wälder, nachdem er Perceval (→ Parzival) geholfen hat[22]. Die Artustradition betont M.s Rolle als Artus' Helfer zu Beginn von dessen Laufbahn. M. verfügt über Zauberkräfte, jedoch nicht unbegrenzt, und er ist weit entfernt von der Figur des mächtigen Magiers in modernen Bearbeitungen des Themas[23]. Sein Ende wird durch die Machenschaften einer Frau (Viviane, Niviene, Niniane, Nimue etc.) verursacht, die in der Folge in der Artustradition seine Funktion übernimmt.

Das Zusammenspiel zwischen der Erzählüberlieferung und den Artusromanen ist komplex, aber eine Reihe von Episoden muß ihre Wurzeln letztlich in Volkserzählungen haben. Das vaterlose, früh erwachsene Wunderkind (→ Erwachsen bei Geburt), das Gebäude, das so oft zusammenbricht, bis ein Geheimnis enthüllt ist, die mysteriöse Helfergestalt, die Prophezeiung dreifachen Todes (M. sagt einem dreimal in anderer Verkleidung Vorgeführten Tod durch Sturz, Hängen und Ertrinken voraus; Bewahrheitung als aufeinanderfolgende Ereignisse[24]), das dreifache Gelächter über die Ironie von drei nur dem Seher erkennbaren Tatbeständen (die Königin hat einen Liebhaber; ein Bettler sitzt über einem vergrabenen Schatz; ein junger Mann wird sterben, bevor er seine neugekauften Schuhe tragen kann [Mot. U 15 (1)][25]) und die zeitweilige Verwandlung der Gestalt sind Motive, die alle Parallelen in Zaubermärchen und Wandersagen, viele davon in der walis. Überlieferung, besitzen. Einige der weniger offensichtlich erzählerischen Elemente besitzen ebenfalls Verbindungen zur Erzähltradition, wie der Zusammenhang zwischen Sehertum und Wahnsinn oder die Heilung des wilden Mannes durch einen Geistlichen oder eine Frau[26].

Im Zuge des Artustradition-Revivals gewann M. im 19. Jh. erneut an Bedeutung. Die Gestalt ist jetzt unzweideutig die eines mächtigen Zauberers[27], die auch spätere hist. und der Fantasy-Lit. zugehörige Prosabehandlungen bestimmt, in denen die Artussage als Bild einer verlorenen Welt fungiert und Zeitbezüge hergestellt werden. T. H. Whites sanftem, didaktischem Zauberer in der Trilogie *The Once and Future King* (1958) sind die starken, finsteren Frauengestalten nicht gewachsen; in C. H. Lewis' christl. Science fiction-Roman *That Hideous Strength* (1945) ist M. ein heidnischer Magier, der die Wiederherstellung der moralischen Ordnung fördert. Mary Stewarts M. besitzt eher psychische als magische Kräfte, der originellste und einflußreichste Aspekt ihrer im frühen MA. angesiedelten Romane (1970–79) ist jedoch die Anreicherung mit neueren hist. und archäologischen Forschungen. Das frühma. Britannien als Kontext für Magie oder den Kampf zwischen alten und neuen politischen und religiösen Systemen bleibt ein wichtiger Zug in modernen Bearb.en. Dessen Auswirkungen auf die Gestalt M.s werden vielleicht am deutlichsten im Film. An die Stelle des gemütlichen Zauberers in Walt → Disneys *Sword in the Stone* (1963) und in dem Film *Camelot* (1967) treten viel stärkere Figuren wie der M. in John Boormans *Excalibur* (1984), dessen Scharfblick es erlaubt, daß er sowohl als Kommentator als auch Helfer in der Filmerzählung auftritt[28].

[1] Geoffrey of Monmouth: Historia Regum Britanniae. Übers. L. Thorpe. L. 1987, 166–169. – [2] id.: Vita Merlini. Life of M. ed. B. Clarke. Cardiff 1973.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

– [3] ibid., 163 sq., 149; Lundt, B.: Melusine und M. im MA. Entwürfe und Modelle weiblicher Existenz im Beziehungs-Diskurs der Geschlechter. Mü. 1991, 203–248, cf. 187–202; Frenzel, Stoffe, 491–495, hier 491–493. – [4] Giraldus Cambrensis: The Itinerary through Wales; Description of Wales. Übers. R. C. Hoare. L. 1976, 180, 125 sq.; cf. Loomis, R. S.: M. In: StandDict. 2, 708 sq. – [5] Jarman, A. O. H.: Early Stages in the Development of the Myrddin Legend. In: Bromwich, R./Brinley Jones, R. (edd.): Astudiaethau ar yr Hengerdd (Unters.en zur Hengerdd-Dichtung). Cardiff 1978, 337–345. – [6] Tolstoy, N.: The Quest for M. L. 1985, 71–87; Markale, J.: M. l'enchanteur ou l'éternelle quête magique. P. 1981, 158–174. – [7] Jarman, A. O. H.: The Legend of M. Cardiff 1960; id.: The Welsh Myrddin-Poems. In: Loomis, R. S. (ed.): Arthurian Literature in the Middle Ages. Ox. 1959, 20–30. – [8] Jackson, K. H.: Sources for the Life of St Kentigern. In: Chadwick, N. K. (ed.): Studies in Early British History. Cambr. 1954, 273–357. – [9] Clarke (wie not. 2) 184. – [10] Jones, T.: The Story of Myrddin and the Five Dreams of Gwenddydd in the Chronicle of Elis Grufudd. In: Études celtiques 8 (1959) 315–345. – [11] Jarman, A. O. H.: Ymddiddan Myrddin a Thaliesin (Das Gespräch von M. und Taliesin). Cardiff 1951. – [12] Bromwich, R.: Trioedd Ynys Prydein. The Welsh Triads. Cardiff 1982, 240–249. – [13] Wood, J.: Maelgwn Gwynedd. A Forgotten Welsh Hero. In: Trivium 19 (1984) 112 sq. – [14] Bromwich (wie not. 12) 469–474. – [15] Jones, T.: Chwedl Myrddin a'r Farwoleath Driphlyg yng Nghronicl Elis Grufudd (Die Erzählung von M. und dem dreifachen Tod in Elis Grufudds Chronik). In: Bulletin of the Board of Celtic Studies 16 (1954–56) 184–188; id.: Myrddin Ar Bawl (M.s Tod). In: Llên Cymru 4 (1956) 179 sq. – [16] Laurent, D.: Aux Sources du Barzaz Breiz. Ar Men 1989, 287–296. – [17] Robert de Boron: M. Roman du XIII[e] siècle. ed. A. Micha. Genf 1980. – [18] Zumthor, P.: M. le Prophète. Lausanne 1943, 240–260; Lundt (wie not. 3) 187–351. – [19] Zumthor (wie not. 18) 132–156, 184–196, 200–210. – [20] cf. StandDict. 1, 359. – [21] The Works of Sir Thomas Malory 1–3. ed. E. Vinaver. Ox. 1947 ([2]1967). – [22] Zumthor (wie not. 18) 158–172. – [23] cf. Frenzel, Stoffe, 494 sq. – [24] StandDict. 2, 708; Jackson, K. H.: The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt. In: Festschr. E. MacNeill. Dublin 1940, 535–550; Brednich, R. W.: Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (FFC 193). Hels. 1964, 138–145; Ward, D. J.: The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice? In: Puhvel, J. (ed.): Myth and Law among the Indo-Europeans. Berk./L. A./L. 1970, 123–142, hier 138. – [25] Clarke (wie not. 2) 12–14. – [26] Bromwich (wie not. 12) 469–471. – [27] Watson, J./Fries, M.: The Figure of M. in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Lewiston/Lampeter 1989, 1–29. – [28] Spivack, C. (ed.): M. vs Faust. Contemporary Archetypes in Western Culture. Lampeter/Lewiston 1992, 95–102.

Oxford Juliette Wood

Merry Tales → Schwank

Mesopotamien → Sumerisches und babylonisches Erzählgut

Messe, Hl. → Gottesdienst

Messer sind als → Waffe und Werkzeug seit frühester Zeit bekannt[1]. Bereits in der Altsteinzeit wurden aus Materialien wie Feuerstein, Knochen und Holz M. gefertigt, die aufgrund ihrer Beschaffenheit vornehmlich friedlichen Zwecken (Schneiden, Schaben, Glätten) dienten. Seit der Bronzezeit gebraucht man M., die zunächst aus Bronze oder Kupfer, später meist aus Eisen bestanden, vermehrt als Jagd- und Kriegsgerät.

In Märchen erscheinen M. überwiegend, wenngleich meist marginal, in der ursprünglichen Funktion als Schneidewerkzeug. Manchmal hilft ein M. den Protagonisten bei der Bewältigung eines scheinbar unüberwindlichen Problems: In KHM 25, AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder* besitzt das Mädchen den Schlüssel zum Verlies ihrer Brüder nicht und schneidet sich als Ersatz mit einem M. einen Finger ab (→ Kleiner Fehler, kleiner Verlust). In einer kroat. Var. von AaTh 1137: cf. → *Polyphem* amputiert sich ein Jüngling mit einem M. die an einer Zauberkugel festklebenden Finger, um vor seinem Widersacher fliehen zu können[2].

Auch als Mordinstrument fungiert das M.: Eine Witwe rächt ihren Mann, indem sie seinem Mörder beim Rasieren mit einem M. die Kehle durchschneidet (Tschad)[3]. Ein Arzt ermordet den Herrscher mit einem vergifteten M., wird später allerdings selbst versehentlich von seinem Schüler mit eben diesem M. getötet (arab.)[4]. Analog wird ein M. auch in Sagen von dämonischen Gestalten (Hexen, Geister), in Teufelserzählungen vom Teufel zum Töten verwendet[5].

Daneben erscheinen M. als Requisit in unterschiedlichsten Märchen: In Var.n von AaTh 894: → *Geduldstein* klagt die unschuldig verleumdete Frau einem Stein und einem M. ihr Leid; letzteres will sie gegebenenfalls dazu benutzen, sich damit zu töten[6]. Manchmal ist ein

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

M. Sitz der Seele (→ External soul) des dämonischen Widersachers (AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*[7]) oder auch des Helden[8]. Die Funktion eines → Lebenszeichens erfüllt das M. in AaTh 303: *Die zwei → Brüder*: Zwei Brüder stoßen bei ihrer Trennung ein M. in einen Baum; dieses beginnt zu rosten, sobald einer der beiden erkrankt oder stirbt[9].

Eine zentrale Funktion besitzen M. als magische Gegenstände in dt.sprachigen Sagen: Dämonische Gestalten hindern Menschen am Gehen, indem sie ihnen ein M. in die Beine stecken[10]. Ein M. behindert einen Jäger beim Schießen[11], kann den Teufel herbeizaubern[12], kreisend verschwinden[13], einen Dieb überführen[14] und Schätze am Weiterrücken hindern[15]. Oft dient es als Waffe zur Identifizierung[16] und Bekämpfung (cf. → Abwehrzauber)[17] von Hexen und Werwölfen (→ Wolfsmenschen) bzw. des Alps (cf. Die gestörte → Mahrtenehe): Die Heimgesuchten verletzen oder töten den Nachtgeist, indem sie M. in die Zimmerwand (Schlüsselloch) stecken oder am Körper tragen[18]. In einer sächs. Sage legen einige Mädchen ein Klappmesser in ein Tuch, welches herausfällt, als sie den Namen der als Alp verdächtigten Person nennen[19]. Nach einer bereits im *Höllischen Proteus* (1690) des Erasmus → Francisci angeführten Sage deckt eine Jungfrau am Heiligabend den Tisch, legt aber M. und Gabel nicht dazu. Um Mitternacht betritt ein junger Mann den Raum, holt M. und Gabel hervor und beginnt zu essen. Danach verschwindet er und läßt sein Besteck zurück. Das Mädchen legt es in eine Schublade und vergißt es dort. Jahre später, als sie schon lange verheiratet sind, schaut ihr Mann in die Schublade, findet das M., beschuldigt die Frau, ihn lange Jahre geplagt zu haben, und ersticht sie (Grimm DS 115; AaTh 737: cf. → Orakel)[20].

Ein frühma. christl. Motiv ist die ‚M.säule' als Symbol der Verbindung zwischen irdischem Dasein und dem Reich Gottes, die nur unter großen Schmerzen zu überwinden ist. Im Spätmittelalter entstand aus dieser Vorstellung in den Volksschauspielen vom Doktor → Faust die Legende von der M.säule des Mephistopheles. Danach ist der Teufel bereit, „auf einer mit scharfgeschliffenen Schermessern bespickten Säule bis zum Jüngsten Tage Tag und Nacht büßend auf und nieder zu steigen, dürfte er darnach hoffen, Gott wieder zu schauen."[21]

Einen realen Hintergrund besitzen die in europ. hist. Beschreibungen des 17. Jh.s angeführten Geschichten von ‚M.schluckern'[22]. So ging z. B. der Bauernknecht Andreas Grünheide als ‚preuß. M.schlucker' in die populäre Lit. ein: Das versehentlich geschluckte M. und die darauffolgende Operation sorgten bei Medizinern und der Bevölkerung für großes Interesse[23]. Noch heute findet man in den Kriminalmuseen eine große Anzahl angeblich verschluckter M.[24]

[1] Allg. cf. Reallex. der idg. Altertumskunde 2. B./Lpz. 1929, 61 sq.; [Zedler, J. H.:] Grosses vollständiges Universallexicon [...] 20. Halle/Lpz. 1739, 1164–1171; Brockhaus Enz. 12. Wiesbaden [17]1971, 446 sq.; Beitl, R.: Wb. der dt. Vk. Lpz. 1955, 81 sq.; DWb. 6 (1885) 2123–2129; Haberlandt, M.: M. In: HDA 6 (1934–35) 189–206; Holtmann, W.: Unters.en zu ma. und frühneuzeitlichen M.n [...]. Diss. (masch.) Göttingen 1993. – [2] Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975, num. 45. – [3] Jungraithmayr, H.: Märchen aus dem Tschad. MdW 1981, num. 22. – [4] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1017. – [5] Haas, A.: Sagen und Erzählungen von den Inseln Usedom und Wollin. Stettin 1904, num. 67; Grässe, J. G. T.: Sagenbuch des Preuß. Staats 1–2. Glogau 1868/71, hier t. 2, num. 1104; Brückner, 452, num. 234; ibid., 452, num. 229; ibid., 489, num. 581. – [6] z. B. BP 1, 19, not. 2; BP 2, 276 (zu AaTh 870 A); von Beit 1, 789; Hansen 706 *B; Nowak, 160 sq; Haboucha, 369; Gullakjan, 41. – [7] cf. BP 440, not. 1. – [8] Taube, E.: Tuwin. Märchen. B. 1978, 344; von Beit 2, 630, not. 3. – [9] cf. BP 1, 534; von Beit 2, 373 sq.; Schmidt, num. 1016, 1092 (2); Gašparíková, 311 sq. – [10] Haas (wie not. 5); Büchli, A.: Mythol. Landeskunde von Graubünden 1. ed. U. Brunold-Bigler. Disentis [2]1989, 540. – [11] Schmidt, A. J. G.: Die gestriegelte Rockenphilosophie [...]. Chemnitz [5]1759, 754. – [12] Gloning, K. A.: Oberösterr. Volks-Sagen. Linz 1912, 58. – [13] Müller, J.: Sagen aus Uri 1. Basel 1945 (Nachdruck 1978), num. 207. – [14] Grässe (wie not. 5) hier t. 1, num. 691. – [15] Sieber, F.: Sächs. Sagen. Jena 1926, 147. – [16] cf. Müller, W.: Eine Geschichte vom „aufhockenden Bären" aus der Rabenau. In: HessBllfVk. 14 (1915) 122–136; Witzschel, A.: Sagen aus Thüringen. Wien 1866, 266, num. 23; Zaunert, P.: Hessennassau. Sagen. Jena 1929, 266; Schweizer Vk. 1 (1912) 18; Peuckert, W.-E.: Schles. Sagen. Weinheim [2]1966, 286; Müller (wie not. 13) num. 206; Büchli (wie not. 10) t. 2 ([3]1989) 14 sq.; Rossi de Santa Juliana, H. von: Märchen und Sagen aus dem Fassatale 1. (Innsbruck 1912) ed. U. Kindl. Vigo de Fassa 1984, num. 69. – [17] Gloning (wie not. 12); Schweizer Vk. 1 (1912) 17; Müller (wie not. 13) num. 231. – [18] cf. ibid., num. 276 (3); Büchli (wie not. 10) t. 2

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

(³1989) 628; ibid. 3 (1990) 354. – [19] Sieber (wie not. 15) 204 sq. – [20] Peuckert (wie not. 16) 76; Sieber (wie not. 15) 199; cf. auch Grimm DS 116; Bechstein, L.: Die Sagen des Rhöngebirges und des Grabfeldes. Würzburg 1842, 213 sq. –
[21] Kretzenbacher, L.: Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelsschau. In: Zs. für Balkanologie 4 (1966) 57–66, Zitat 59 sq.; cf. Schmidt, L.: Die M.säule des Mephistopheles. In: id.: Die Volkserzählung. B. 1963, 285–292; Dinzelbacher, P.: Die M.säule. In: Bayer. Jb. für Vk. (1980/81) 41–54. – [22] Schneider, A.: Exempelkatalog zu den „Iudicia Divina" des Jesuiten Georg Stengel von 1651. Würzburg 1982, 48. – [23] Die Operation des preuß. M.schluckers und ihre Folgen. In: Medizinhist. Jb. 4 (1969) 231–249. – [24] ibid., 231.

Göttingen Karen-Beatrice Keller

Messias: Jüdin verspricht, M. zu gebären (AaTh 1855 A), Erzähltyp der Exempel- und Schwankliteratur, der die andauernde M.erwartung der → Juden verspottet, antijüd. Form des Schwankmotivs vom leichtgläubigen → Narren. Stereotype Vorstellungen von der Schönheit der Jüdinnen und der sexuellen Gier von Klerikern spielen eine Rolle. In einer jüngeren Fassung des Erzähltyps treten nicht mehr Juden, sondern leichtgläubige Christen als Protagonisten auf. Nach den bisher bekannten Var.n ergibt sich folgende Grundform:

Ein Geistlicher (Student) hat ein Verhältnis mit einer jungen Jüdin, die schwanger wird (→ Schwangerschaft). Aus Angst vor ihrem Vater greift er zu einer List: Nachts verkündet er den schlafenden Eltern (als Engel) mittels eines Rohrs (mit verstellter Stimme), daß ihre Tochter den von den Juden ersehnten M. gebären werde (und aus diesem Grund von ihnen in Ehren gehalten werden müsse). Nachdem die Eltern sich überzeugt haben, daß ihre Tochter tatsächlich schwanger ist, und diese außerdem (gemäß dem Rat des Geistlichen oder Studenten) behauptet, noch Jungfrau zu sein, teilen die Eltern ihre Überzeugung von der bevorstehenden Geburt des M. anderen Juden mit. Anläßlich der Niederkunft versammeln sich viele Juden. Die Tochter aber gebiert unter großen Schmerzen und zur großen Verwirrung der Anwesenden ein Mädchen. Einer der Juden (der Vater) ergreift aus Zorn das Neugeborene und wirft es gegen die Wand.

Die gesamte europ. Überlieferung beruht auf einem Exempel des → Caesarius von Heisterbach[1], doch wird AaTh 1855 A letztlich auf die ägypt.-hellenist. Lit. zurückgeführt[2]. O. Weinreich[3] und S. → Thompson in seinem *Motif-Index* (Mot. J 2336) unterscheiden – anders als Thompson selbst in seinem Typenkatalog (AaTh 1855 A) und F. C. → Tubach (Tubach, num. 2807) – zwischen zwei zentralen Fassungen. In der ältesten, bei Caesarius wiedergegebenen Version werden die Eltern der verführten Jüdin getäuscht, um den wahren Grund der Schwangerschaft zu verbergen. Die Einzelmotive treten also in der Reihenfolge Verführung – versprochene Geburt des M. – tatsächliche Geburt eines Mädchens auf. In der eher neuzeitlichen und vorrangig außerhalb des dt. Sprachraums verbreiteten Fassung wird ein christl. Mädchen unter dem Vorwand, sie werde den fünften Evangelisten (Papst, Bischof) gebären, zum Geschlechtsverkehr überredet (cf. Mot. K 1315.1).

Eine Zwischenform kennt zwar Juden als Handlungsbeteiligte, stellt das Versprechen von der Geburt des M. jedoch nicht als Folge der Verführung dar, sondern als Lockmittel, um die Zustimmung der Jüdin und ihrer Familie zum Beischlaf zu gewinnen.

Die Erzählung in allen drei Ausprägungen ist von Nord- bis Südeuropa belegt. Die älteste, von Caesarius und nahezu allen dt.sprachigen Autoren wiedergegebene Form findet sich außerhalb des dt. Sprachraums nur in Italien und bei den Tschechen[4]. Die Zwischenform, im dt.sprachigen Ursprungsgebiet von AaTh 1855 A nur sporadisch belegt, wurde bes. im slav. und balt. Bereich rezipiert[5]. Die zuerst bei → Boccaccio (4,2) zu findende und in dieser Form traditionsbildende Var. ohne Beteiligung von Juden findet sich in Italien, Frankreich und England sowie vereinzelt in Deutschland und im slav. Bereich[6]. Mündl. Traditionen sind insgesamt von untergeordneter Bedeutung[7].

Hintergrund der beiden Fassungen mit Juden als Beteiligten ist die Kritik der christl. Kirche an der fortdauernden M.erwartung der Juden[8], die mittels eines parodistischen Rückgriffs auf Mariae Verkündigung in Spott über die Leichtgläubigkeit der Juden endet. Auch die gelegentlich erfolgende Bekehrung der betrogenen Jüdin[9] ist in den Bereich religiöser Polemik einzuordnen. Wird eine jüd. oder christl. Frau von Anfang an getäuscht, kommt außerdem Spott über ihre Vertrauensseligkeit

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

angesichts der leicht durchschaubaren männlichen Überredungskünste zum Tragen.

Der Erzähltyp fand zunächst Aufnahme in spätma. Kompilationen, hier vor allem in engl.[10] und dt.[11] Exempel- und Predigtsammlungen und Chroniken[12], sowie in ital., frz. und span. Novellensammlungen (cf. Rotunda J 2336)[13], dort auch als Verführung eines christl. Mädchens. Ein Reimpaarspruch des Hans Folz zeichnet sich durch die extrem antijüd. motivierte Stereotypisierung (→ Stereotype, ethnische) und die Warnung vor der von den Juden ausgehenden Gefährdung der christl. Weltordnung aus[14].

Aus der geistlichen Lit. wurde der Stoff in die frühneuzeitliche volkssprachige Schwankliteratur übernommen[15], gelegentlich auch in den beiden jüngeren Versionen mit oder ohne[16] Beteiligung von Juden. Auch in der barocken antijüd. Predigt ist AaTh 1855 A vertreten[17]. Die Erzählung des J. J. C. von → Grimmelshausen beruht wohl auf mehreren Vorlagen und zeichnet sich durch detaillierte Kenntnisse des jüd. Brauchtums und religiöser Riten aus[18]. Im Vordergrund steht nicht mehr die religiös-didaktische Funktion, sondern Spott über die Dummheit von Juden, jüd. Frauen oder Frauen allg. bis hin zur Frauenfeindlichkeit. Während pornographische Züge stärker hervortreten, verliert der ältere Bestandteil der Verspottung religiöser und ethnischer Minderheiten an Bedeutung. In modernen Sammlungen erotischen Erzählguts ist AaTh 1855 A vereinzelt vertreten[19].

In Zusammenhang mit AaTh 1855 A steht ein nahezu ausschließlich in mündl. Form tradierter Erzähltyp (AaTh 1547*: *The Trickster with Painted Member*), der letztlich wohl auf AaTh 1855 A zurückgeführt werden kann.

Ein Mann bemalt seinen Penis (→ Genitalien) mit verschiedenfarbigen Ringen und verspricht Frauen (ihrem Vater, Ehemann) die Geburt einer hochgestellten Persönlichkeit. Der zukünftige Status des angeblich gezeugten Kindes hänge davon ab, bis zu welchem Ring seines Penis er in die betroffene Frau eindringen könne, dies wiederum von der Höhe seiner Bezahlung. Sein Angebot wird akzeptiert.

Auch dieser Erzähltyp, in dem die misogynen und obszönen Elemente von AaTh 1855 A noch deutlicher hervortreten, ist seit dem Frühbeleg bei → Poggio (1450) zwar sporadisch, aber von Nord- bis Südeuropa belegt, in Norwegen, im Baltikum, in Polen, Österreich und Italien[20].

[1] Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum 1–2. ed. J. Strange. Köln u. a. 1851 (Nachdr. Ridgewood 1966), hier t. 1, 2, num. 24; cf. auch Vooys, C. G. N. de: Middelnederlandse legenden en exempelen. Groningen/Den Haag 1926 (mittelndl. Übers.); Wesselski, A.: Mönchslatein. Lpz. 1909, num. 53. – [2] Weinreich, O.: Der Trug des Nektanebos. Lpz./B. 1911, 91–107; cf. Pauly/Wissowa 16,2 (1935) 2238 sq. – [3] Weinreich (wie not. 2) bes. 91 sq., 118. – [4] ibid., 100; Cirese/Serafini; Tille, Soupis 2,2, 400 sq. – [5] Grimmelshausen, J. J. C. von: Das wunderbarliche Vogelnest. ed. R. Tarot. Tübingen 1970, Kap. 14–15; SUS; Stroescu, num. 3829; Brückner, A.: Neuere Arbeiten zur slav. Vk. In: ZfVk. 21 (1911) 198–208, hier 201; Polívka, J.: Nachträge zu dem ‚Trug des Nektanebos'. ibid. 23 (1913) 57 sq., hier 58. – [6] cf. Weinreich (wie not. 2) 107–115, 123–131; Bebel/Wesselski 2, num. 113; Kirchhof, Wendunmuth 1,2, num. 56; Anthropophyteia 1 (1904) 306–309, num. 243. – [7] Das Weimarer Liederbuch. Faks. mit einem Nachwort von K. Kratzsch. Zürich 1977, 201–215; cf. Schanze, F.: Der falsche M. In: Verflex. 2 ([2]1980) 708 sq.; Balys, num. 1864; SUS; Cirese/Serafini. – [8] cf. Battenberg, F.: Das europ. ZA. der Juden 1. Darmstadt 1990, 9–11; Mutius, H.-G. von: M. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 561 sq.; Frey, W.: The ‚Messiah of the Jews' in Medieval German Literature. In: Canon and Canon Transgression in Medieval German Literature. ed. A. Classen. Göppingen 1993, 175–193, hier 175–178. – [9] Folz, H.: Die Reimpaarsprüche. ed. H. Fischer. Mü. 1961, num. 12; Weimarer Liederbuch (wie not. 7); Grimmelshausen (wie not. 5). – [10] Früh in England nachzuweisen: Herbert, num. 21 (Auszüge aus Caesarius von Heisterbach, Dialogus, 14. Jh.); Banks, M. M. (ed.): An Alphabet of Tales. L. 1905, 277 sq.; John Bromyard, Summa praedicantium (cf. A Selection of Latin Stories from Mss. of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. ed. T. Wright. L. 1893, num. 80). – [11] Johannes Herolt, Sermones de tempore, num. 105; cf. auch Regest bei id.: Promptuarium exemplorum. Nürnberg 1520, s. v. Iudei (Exemplar in Niedersächs. Staats- und Univ.sbibl. Göttingen: 4° Patr. lat. 2338/69); Beitr.e zur lat. Erzählungslit. des MA.s. 3: Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis. ed. A. Hilka. B. 1935, num. 45. – [12] Hermann Korner, Chronica novella. In: Eccard, J. G.: Corpus historicum Medii Aevi 2. Lpz. 1723, 431–1344, hier 508; auch (mit einigen Abschreibfehlern) bei Weinreich (wie not. 2) 92 sq.; Monachus Kirsgartensis, Chronicon Wormatiense. In: Monumenta Wormatiensia. ed. H. Boos. B. 1893, Kap. 37. – [13] Boccaccio 4,2; Cent Nouvelles nouvelles. ed. F. P. Sweetser. Genf/P. 1966, num. 14; dazu Weinreich (wie not. 2) 107–116; Tubach, num. 2807. – [14] Folz (wie not. 9); Fastnachtspiele aus dem 15. Jh. t. 3. ed. A. Keller.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Stg. 1858, 1223–1228; cf. Wenzel, E.: Zur Judenproblematik bei Hans Folz. In: Zs. für dt. Philologie 101 (1982) 79–104; Frey (wie not. 8) 181–184. – [15] Bebel/Wesselski 1, num. 104; Kirchhof, Wendunmuth 1,2, num. 50; zu beiden cf. Frey (wie not. 8) 184–188; EM-Archiv: Maynhincklers Sack (1612), Anh. num. 3; Zeitvertreiber (1685), 241 sq.; Rukkard, Lachende Schule (1736), num. 12. – [16] Bebel/Wesselski 2, num. 113; Kirchhof, Wendunmuth 1,2, num. 56. – [17] Abraham a Sancta Clara: Abrahamische Lauber-Hütt 1. Wien/Nürnberg 1721, 32; cf. Frey (wie not. 8) 191 sq. – [18] Grimmelshausen (wie not. 5); cf. Frey (wie not. 8) 188–191; Frankl, O.: Der Jude in den dt. Dichtungen des 15., 16. und 17. Jh.s. Lpz. 1905, 70–74; Weinreich (wie not. 2) 101–106. – [19] Anthropophyteia 1 (1904) 306–309, num. 243. – [20] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Cirese/Serafini; Anthropophyteia 6 (1909) 287, num. 12; ibid. 2 (1905) 196, num. 2; Hnatjuk, V.: Das Geschlechtleben des ukr. Bauernvolkes in Österreich-Ungarn 2. Lpz. 1912, num. 308, 345 (hier noch mit Juden als Protagonisten); Poggio, num. 161.

Münster Christine Magin

Messingstadt (Mot. F 761.2). Die zur pseudohist. Mirabilienliteratur gehörende Geschichte von der M. ist in arab. historiographischen und geogr. Werken seit dem 9. Jh. überliefert.

Auf der Suche nach wunderbaren Gegenständen (Gefäßen, in denen → Salomo Geister eingeschlossen hat; cf. AaTh 331: → *Geist im Glas*) gelangt ein arab. Heer in einer verlassenen Gegend zu einer von einer hohen Mauer umgebenen Stadt, die vollkommen aus Metall (arab. nuḥās: Messing, auch Kupfer, Bronze) erbaut ist. Da man zunächst keinen Eingang findet, wird ein Gerüst gebaut, auf das nacheinander einige Wagemutige klettern, um von oben in die Stadt zu schauen. Sobald die Kletterer über die Stadtmauer sehen können, werden sie von einem unwiderstehlichen → Lachen ergriffen und stürzen sich freudig kopfüber hinunter in die Stadt. Erst als man einen Kletterer festbindet, kann er nach sicherer Rückkehr das lockende Trugbild (badende Schönheiten) mitteilen. Teilweise gelingt es den Abenteurern später, die Stadt zu betreten. Sie finden eine perfekt mumifizierte, im Überfluß materiellen Besitzes verstorbene Gesellschaft vor. Eine Schrifttafel bei der Herrscherin teilt ihnen mit, daß die Einwohner trotz ihres immensen Reichtums wegen einer lange anhaltenden Dürre verhungert sind.

Die Überlieferung beginnt mit dem Geschichtswerk des Ibn Ḥabīb (ca 891); in den folgenden Jh.en ist die Erzählung in inhaltlich wenig divergierenden Fassungen mehrfach nachgewiesen, so u. a. bei den bekannten Historikern Ṭabarī (gest. 923), Masʿūdī (gest. 956) und Ibn Ḫaldūn (gest. 1406)[1]. Bestandteil von → *Tausendundeinenacht* wurde sie erst durch die seit dem späten 18. Jh. aufgrund orientalistischer Nachfrage erstellten ägypt. Redaktionen des Werkes[2]; hierdurch hat sie eine weitere Verbreitung sowie Rezeption über den Rahmen der ursprünglichen Quellen hinaus erfahren[3].

Die Geschichte von der M. setzt sich aus verschiedenen, ursprünglich weitgehend voneinander unabhängigen Erzählsträngen zusammen, die – ähnlich wie bei der verwandten Geschichte vom → Magnetberg – letztlich aus antiker Tradition erwachsen sind. Ihr Kern mit dem Motiv des (durch ein magisches Objekt verursachten) unwiderstehlichen Lachens (Mot. D 1419.1) hängt zusammen mit der Vorstellung vom Lachen verursachenden Bāhit-Stein[4], über den der arab. Alchemist Ǧābir ibn Ḥaiyān (8. Jh.) auf der Grundlage eines Aristoteles zugeschriebenen Lapidariums eine eigene Schrift verfaßt hatte[5]. Zu den weiteren zentralen Ingredienzen der Geschichte zählt das mehrfach aufgegriffene ‚Ubi sunt'-Motiv der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins; dies ist u. a. Ausgangspunkt für die Interpretation der Geschichte von der M. als mystischer Lehr- und Warnerzählung[6].

Die arab. Texte verorten das Geschehen in der Zeit des 5. Kalifen der Omaiyaden-Dynastie, ʿAbdalmalik ibn Marwān (685–705). Dieser soll Mūsā ibn Nuṣair, seinen Gouverneur im Maghreb (womit hier auch Spanien gemeint ist), mit der Suche nach den Gefäßen des Salomo beauftragt haben. Unter Heranziehung einer Reihe zusätzlicher Indizien ist daher der Versuch unternommen worden, die M. als eine „Erinnerung an Atlantis"[7] im westl. Nordafrika zu lokalisieren[8]. Der Geschichte folgt manchmal die Erzählung vom Land der riesigen menschenfressenden → Ameisen (Mot. B 16. 6. 1), die dem *Alexanderroman* des Pseudo-Kallisthenes entstammt[9]; dieser enthält auch eine Var. des Motivs vom zwangsläufigen Lachen[10]. Da die phantastischen Abenteuer → Alexanders d. Gr. zumindest in der antiken (allerdings nicht unbedingt in der muslim.) Tradition im Osten stattfinden, stehen möglicherweise auch ältere apokalyptische iran.[11] und mythische ind.[12] Überlieferungen von metallenen Städten als abgeschlossener

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Wohnstätten bedrohlicher Wesen mit den arab. Erzählungen in Verbindung.

Aus dem Kontext der arab. Quellen ist darüber hinaus eine Reihe eher populärer Verarbeitungen der Geschichte von der M. oder Anspielungen darauf in verschiedenen Lit.en nachzuweisen: arab. etwa in den Ritterromanen von Saif ibn Ḏī Yazan und Baibars[13] und der Slg *Mi'at laila wa-laila* (Hundertundeine Nacht; vor Mitte 18. Jh.)[14]; pers. im → *Ḥamzanāme* (Kap. 60), dt. in Heinrichs von Neustadt → *Apollonius*-Roman (Ende 13. Jh.)[15], span. in einer aljamiado-Hs. (ca 14.–16. Jh.)[16]. Städte aus Metall (→ Eisen; → Kupfer, Silber, Gold) werden darüber hinaus auch in unterschiedlichen populären Erzählungen erwähnt.

[1] Allg. cf. Gerhardt, M.: The Art of Story-Telling. Leiden 1963, 195–235. – [2] 1001 Nacht 4, 208–259. – [3] Chauvin 5, num. 16; ausführlich zu unterschiedlichen Redaktionen cf. Pinault, D.: Story-Telling Techniques in the Arabian Nights. Leiden/N. Y./Köln 1992, 148–239. – [4] Ruska, J.: Das Steinbuch des Aristoteles. Hbg 1912, 8–14; cf. Needham, J.: Science and Civilisation in China 5, 4. Cambr. u. a. 1980, 449. – [5] Sezgin, F.: Geschichte des arab. Schrifttums 4. Leiden 1971, 237. – [6] Hamori, A.: An Allegory from the Arabian Nights. The City of Brass. In: id.: On the Art of Medieval Arabic Literature. Princeton, N. J. 1974, 145–163; Kilito, A.: L'Œil et l'aiguille. P. 1992, 86–102; Bachmann, P.: Erzählungen aus Tausend und einer Nacht. In: Ein Text und ein Leser. ed. W. Barner. Göttingen 1994, 43–59, bes. 45–52. – [7] Borchardt, P.: Die M. in 1001 Nacht – eine Erinnerung an Atlantis? In: Petermanns Mttlgen 73 (1927) 328–331. – [8] cf. auch Henninger, J.: Der geogr. Horizont der Erzähler von 1001 Nacht. In: Geographica Helvetica 4 (1949) 214–229, hier 222; Miquel, A.: La Géographie humaine du monde musulman 1. P./La Haye 1975, 490–493; Weber, E.: La Ville de cuivre, une ville d'al-Andalus. In: Sharq al-Andalus 6 (1989) 43–81. – [9] Genequand, C.: Autour de la Ville de Bronze. D'Alexandre à Salomon. In: Arabica 39 (1992) 328–345. – [10] Gaudefroyes-Demombynes, M.: Notes sur les „Mille et une nuits". 11: Un épisode de la ville d'airain. In: RTP 22 (1907) 193–198. – [11] Abel, A.: L'Apocalypse de Bahīra et la notion islamique du Mahdī. In: Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales 3 (1935) 1–12; Czeglédy, K.: Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature. In: Acta Orientalia 8 (1958) 21–43; Destrée, A.: Quelques Reflexions sur le héros des récits apocalyptiques persans et sur le mythe de la ville de cuivre. In: Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo. Rom 1971, 639–654. – [12] Roth, G.: The City of Iron in Ancient Indian Literature and in the Arabian Nights. In: J. of the Bihar Research Soc. 45 (1959) 53–76. – [13] Lyons, M. C.: The Arabian Epic 2. Cambr. 1995, C 21.1. – [14] cf. Pinault (wie not. 3) bes. 152–157. – [15] Lecouteux, C.: Der Menschenmagnet. Eine oriental. Sage in Heinrichs von Neustadt Apollonius von Tyrland. In: Fabula 24 (1983) 195–214. – [16] Rubiera Mata, M.-J.: Le Module de la cité pétrifiée et sa présence dans les littératures hispaniques. In: Les Mille et une Nuits. ed. E. Weber. Toulouse 1994, 221–227.

Göttingen Ulrich Marzolph

Metall → Blei, → Eisen, eisern, → Gold, Geld, → Kupfer, Silber, Gold, → Messingstadt, → Silber

Metamorphose → Verwandlung

Metapher (griech. metaphora: Übertragung), übertragene Redeform. Die M. kann ein Wort oder ein Ausdruck in einem Kontext sein, durch den sie so definiert wird, daß sie etwas anderes meint als den wörtlichen Sinn. Es können sogar ganze Erzählungen als metaphorische Darstellungen betrachtet werden[1]. M.n haben ästhetische, kognitive, kommunikative und soziale Funktionen. Sie spielen eine Rolle in der Mythengenese und schaffen u. a. die Möglichkeit, die Sprache und Begrifflichkeit zu erweitern[2]. Da in populären und traditionellen Gattungen die sozialen und kommunikativen Funktionen bes. wichtig sind, werden in diesen vor allem einem traditionellen Kontext entnommene und kulturgebundene M.n gebraucht[3]. In traditionellen Dichtungsformen kommen außerdem oft stereotype oder formelhafte und verblaßte M.n vor, etwa in den Epen → Homers oder in den Liedern der → *Edda*.

In der folkloristischen Forschung werden die Kategorien des Volksglaubens und der Volkserzählungen durch die Kategorie der M. ergänzt. Funktional unterscheidet sich die M. indessen sowohl von Glaubensvorstellungen als auch von den → Fiktionen, indem sie ein dichterisches Bild ist, ohne unwirklich zu sein[4].

Während barocke und oriental. Märchen voller M.n sind (cf. G. → Basile; → Erotik, Sexualität, Kap. 6 und 7), ist die M. innerhalb

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

des Erzählstils des europ. Volksmärchens, im Gegensatz zum → Vergleich, selten: Der Vergleich ist einfacher und entspricht eher der Vorliebe des Märchens zum Nebeneinander, während die M. ein Ineinander ergibt[5]. Diese Feststellung M. → Lüthis wird durch eine textlinguistische Arbeit untermauert, die zeigt, daß in den Urfassungen der → *Kinder-und Hausmärchen* der Brüder → Grimm die metaphorischen Wendungen seltener als in den späteren Bearb.en vorkommen[6]. Nach der Auffassung C. → Bühlers ist das Wort golden (→ Gold, Geld) gar die einzige oft verwendete M. im Märchen[7]. → Namen von Märchen-Protagonisten sind indessen oft metaphorisch, in den KHM etwa Sneewittchen, König Drosselbart, Daumesdick etc. M.n als → dekorative Züge kommen zwar tatsächlich selten vor, sie werden aber wohl als Mittel der Verschlüsselung gebraucht (cf. das Gleichnis vom alten und vom neuen → Schlüssel)[8]. Der verhüllenden Sondersprache bedienen sich vornehmlich Rätselsteller im Märchen (→ Rätsel, → Rätselmärchen) und dämonische Wesen in der Sage[9]. Die Bedeutung der M.n im Märchentext wächst jedoch, wenn man sich dessen bewußt wird, daß sie kein individuelles Stilmittel sind, sondern eine überindividuelle → Symbolik signalisieren[10]. So werden im Märchen etwa Reise, Weg und Tod als M.n für Entwicklung und Wandlung verstanden[11]. L. → Röhrich, der einerseits bestätigt, daß Handlungselemente und Dinge im Märchen mehr als die Worte aussagen, warnt andererseits davor, alles metaphorisch zu verstehen (cf. → Allegorie)[12], eine Gefahr, der psychol., theol. und anthroposophische Deutungen oft erliegen[13].

Nach einer psycholinguistischen Analyse H.-H. Baumanns gehen viele Märchen und Märchenmotive, in einer Art „schizophrener Regression zur Anschaulichkeit", auf metaphorische oder vergleichende → Redensarten zurück, z. B. hätten bei KHM 2, AaTh 15: → *Gevatter stehen* gar drei Phraseologismen Pate gestanden: ‚Alles für die Katz', ‚mausetot' und ‚arm wie eine Kirchenmaus'[14].

Märchen und Märchenmotive können nicht nur in der Interpretation metaphorisiert und in der Psychotherapie metaphorisch angewendet werden[15], sie können auch M.n für die Alltagssprache, für die Sprache anderer Textsorten, für Märchenillustrationen und Bildwitze liefern[16].

Didaktische Gattungen wie Exempel, Parabel und Fabel, aber auch Tiermärchen haben meistens metaphorische Bedeutung[17]. Die Wahl der Metaphorik innerhalb der Texte ist Signal für die vom Verf. intendierte Deutung an die Adresse der Rezipienten[18]. Dies wird u. a. durch traditionelle M.n der didaktischen, theol., phil. und politischen Lit. ermöglicht. Solche traditionellen M.n sind z. B. bibl. Bilder (Ernte, Weinberg, Hirt etc.; cf. → Parabel)[19], der menschliche Körper als M. für die Gesellschaft (cf. AaTh 293: → *Magen und Glieder*) oder des Hauses für den menschlichen Körper[20], die M. der Jagd, der Vogelstellerei, des Fischfangs etc. (cf. AaTh 810: → *Fallstricke des Bösen*).

Neben Sprichworttypen, die eine wörtlich zu nehmende, nur vordergründige Aussage haben (z. B. ‚Ende gut, alles gut'), besitzen Sprichwörter und Redensarten, vor allem aber Rätsel, fast immer eine Doppelbedeutung[21]. Erstere sind reproduzierbare Bestandteile der langue, können sogar zu Idiomen werden, wenn ihre Metaphorik nicht mehr durchschaubar ist. Zu unterscheiden ist zwischen M.n mit hist. (‚jemanden an den Pranger stellen') und M.n mit alltäglichem Hintergrund (‚eine Hand wäscht die andere')[22]. Sprachlich stehen Mikro-M.n, in denen sich die rhetorische Figur in einem Lexem realisiert (‚Reden ist Silber, Schweigen ist Gold'), Makro-M.n, in denen ein ganzer Satz metaphorischen Charakter hat (‚Wo gehobelt wird, fallen Späne'), gegenüber[23]. Während viele Sprichwörter abstrakte Begriffe verdeutlichen, dienen verhüllende M.n der sprachlichen Tabuisierung etwa der Sexualität und des Todes (→ Euphemismus)[24]. Es ist indessen interessant, daß in Wendungen für alltägliche und politische Ereignisse gerade Tod und Begräbnis oft M.n liefern[25]. Verschlüsselte Mitteilungen durch metaphorische Redensarten erleichtern Kritik, Belehrung und soziale Rollenregelung in Gesprächssituationen[26].

In Volksliedern sind M.n allgegenwärtig. Diese Tatsache führt mitunter zu der umstrittenen Auffassung, daß sich in ihnen Überbleibsel einer vorzeitlichen Mentalebene in die Hochkulturen hinübergerettet hätten[27]. Es wird in diesem Zusammenhang sogar die organisch-vegetative Metaphorik der Grimmschen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Lied- und Erzähltheorie übernommen[28]. Bildspender für die M.n in Volksliedern sind die belebte und unbelebte Natur und die Kultur[29]. Dabei fällt auf, daß im Liebes- und Schwanklied (wie auch im Prosaschwank sowie im Bild- und Wortwitz) neben anderen Formen der verhüllenden Rede die erotischen M.n sehr häufig sind und daß diesen auch von der volkskundlichen Erzählforschung eine lange Tradition zugeschrieben wird[30]. Bilder zu sexuellen Themen etwa im brit. Schwanklied liefern Sondersprachen (z. B. die Jägersprache), Gegenstände und Handlungen, die durch ihre rhythmische (Mahlen, Mähen, Dreschen), gestaltmäßige (Flöte, Garten) oder inhaltliche (militärische Attacke) Komponente metaphorisch auf Sexuelles übertragbar sind[31]. Neben der verhüllenden Absicht erzeugt der Konflikt zwischen den zwei verschiedenen sprachlichen Ebenen im Schwank, Schwanklied und Witz vor allem einen komischen Effekt[32]. Im poetischen Volkslied verhüllen Pflanzen-M.n ebenfalls Erotik und Tod, haben jedoch bes. ästhetischen Reiz. Darüber hinaus spiegeln sie eine Geisteshaltung wider, die den Menschen als in die Naturgeschehnisse eingebunden betrachtet[33].

Hauptbeweggründe der M.nsprache in den populären Erzähl- und Liedgattungen sind kurz zusammengefaßt gesellschaftliche Rücksichtnahmen, Sozialkritik sowie abergläubische Furcht und Liebe zum Spiel mit der Sprache, wobei die uneigentliche Rede die Gedanken verhüllt, sie jedoch nie verbirgt[34].

[1] Schweikle, G. und I. (edd.): Metzler Lit. Lex. Stg. [2]1990, 301; Weinrich, H.: Semantik der kühnen M. In: Haverkamp, A. (ed.): Theorie der M. Darmstadt 1983, 316–339, hier 334; Baasland, E.: Zum Beispiel der Beispielerzählungen. In: Novum Testamentum 28 (1986) 193–219, hier 193, not. 1. – [2] Bayer, K.: Evolution – Kultur – Sprache. Bochum 1994, 120–133; Christiansen, R. T.: Myth, Metaphor, and Simile. In: JAFL 68 (1955) 417–427. – [3] Braak, I.: Poetik in Stichworten. ed. M. Neubauer. Unterägeri [7]1990, 45; Schweikle (wie not. 1) 301 sq.; Gardner, T.: Zum Problem der M. In: DVLG 44 (1970) 727–737. – [4] Honko, L.: Geisterglaube in Ingermanland. Hels. 1962, 137–139; Alver, B.: Category and Function. In: Fabula 9 (1967) 63–69, hier 66 sq. – [5] Lüthi, M.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf/Köln 1975, 126 sq. – [6] Schmidt-Knaebel, S.: Das Volksmärchen in der textlinguistischen Analyse. In: Kreuzer, H. (ed.): Märchen und Fantasy. Göttingen 1994, 14–55, hier 31–38. – [7] Bühler, C./Bilz, J.: Das Märchen und die Phantasie des Kindes. Mü. [2]1961, 62. – [8] Rölleke, H.: „Dû bist mîn, ich bin dîn". Ein mhd. Vers in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm? In: Fabula 23 (1982) 269–275. – [9] Röhrich, L.: Gebärde – M. – Parodie. Düsseldorf 1967, 80–92. – [10] Schmidt-Knaebel (wie not. 6); Frenzel, E.: Stoff-, Motiv- und Symbolforschung. Stg. [4]1978, 38 sq. –

[11] Nicolaisen, W. F. H.: Space in Folk Narrative. In: Folklore on Two Continents. Festschr. L. Dégh. Bloom. 1980, 14–18, hier 17; Horn, K.: Der Weg. In: Janning, J./Gehrts, H. (edd.): Die Welt im Märchen. Kassel 1984, 22–37, hier 37; Spörk, I.: Die Zeichen des Überganges. Zur Todesmetaphorik im Märchen. In: Kammerhofer, U. (ed.): Tod und Wandel im Märchen. Salzburg 1990, 73–84. – [12] Röhrich, L.: Zur Deutung und Be-Deutung von Folkloretexten. In: Fabula 26 (1985) 3–28, hier 24. – [13] z. B. Fugger, S.: Einführung in die Bildsprache der Märchen. Schaffhausen 1989; Engel, H.: Hohes Schloß und tiefer Brunnen. Volksmärchen – theol. gedeutet. Nettetal 1993; Bittlinger, A.: Es war einmal. Grimms Märchen im Lichte von Tiefenpsychologie und Bibel. Mü. 1994; Laarmann, H.: Mit Märchen und ihren Sinnbildern. Neue Familiengottesdienste. Fbg [7]1994. – [14] Baumann, H.-H.: SR und DV: Über die Psychologie der Rede. In: Sabban, A./Schmitt, C. (edd.): Sprachlicher Alltag. Tübingen 1994, 1–31; zum gegenteiligen Prozeß cf. Röhrich, L.: Sprichwörtliche Redensarten aus Volkserzählungen. In: Ergebnisse der Sprichwortforschung. ed. W. Mieder. Bern/Ffm./Las Vegas 1978, 121–141, hier bes. 131 sq. – [15] Siegmund, W.: Ein Weg durch Märchen, Mythos, Wahngebilde. In: id. (ed.): Antiker Mythos in unseren Märchen. Kassel 1984, 159–186. – [16] Horn, K.: Grimmsche Märchen als Qu.n für M.n und Vergleiche in der Sprache der Werbung, des Journalismus und der Lit. In: Muttersprache 91 (1981) 106–115; Uther, H.-J.: Hans im Glück (KHM 83). In: Nøjgaard, M. u. a. (edd.): The Telling of Stories. Odense 1990, 119–164, hier 140 sq.; Röhrich, L.: Wandlungen des Märchens in den modernen Bildmedien. Comics und Cartoons. In: Uther, H.-J. (ed.): Märchen in unserer Zeit. Mü. 1990, 11–26, hier 15. – [17] Röhrich (wie not. 12) 15 sq.; id.: Tiererzählungen und ihr Menschenbild. In: Nøjgaard u. a. (wie not. 16) 13–33. – [18] Baasland (wie not. 1) 205–217. – [19] ibid. – [20] Kaplony, P.: Die Symbolik des Leibes und der Glieder im alten Ägypten. In: Michel, P. (ed.): Symbolik des menschlichen Leibes. Bern u. a. 1995, 21–48; Taylor, A.: A Metaphor of the Human Body in Literature and Tradition. In: Corona. Festschr. S. Singer. Durham 1941, 3–7. –

[21] Röhrich (wie not. 12) 12; Burkhart, D.: Das Sprichwort als Faktum der Kommunikationswiss. und der Semiotik. In: Lares 47 (1981) 335–356, hier 348 sq. – [22] Schowe, U.: Mit Hand und Haar. Idiomatisierungsprozesse bei sprichwörtlichen Redensarten aus dem ma. Strafrecht. Ffm. u. a. 1994, 48–51; Röhrich (wie not. 9) 53 sq. – [23] Burkhart (wie not.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

21). – [24] Röhrich (wie not. 9) 43–46, 55 sq. – [25] Thalmann, R.: Tod und Begräbnis als M. In: Schweizer Vk. 69, 4–5 (1979) 71–75. – [26] Röhrich (wie not. 9) 58; Burkhart (wie not. 21) 355 sq.; Seitel, P.: Proverbs. A Social Use of Metaphor. In: Mieder, W./Dundes, A. (edd.): The Wisdom of Many. Essays on the Proverb. Madison 1994, 122–139. – [27] Dankert, W.: Symbol, M., Allegorie im Lied der Völker 1–4. Bonn-Bad Godesberg 1976–78, hier t. 1, 57–59; cf. dagegen Christiansen (wie not. 2). – [28] Danckert (wie not. 27); cf. Brückner, W.: „Nachlese". Zur impliziten Erzähltheorie romantischer Metaphorik bei Brentano und den Grimms. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 99–116. – [29] Danckert (wie not. 27) t. 1–4. – [30] Meinel, G.: Pflanzenmetaphorik im Volkslied. In: Jb. für Volksliedforschung 27–28 (1982/83) 162–174; Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm./Bern/Las Vegas 1979, 220–230; Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977, 183–186; Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, Reg. s. v. M.; Moser-Rath, Schwank, 89, 168. – [31] Wehse (wie not. 30). – [32] id.: Erotic Metaphor in Humorous Narrative Songs (Schwank Songs). In: Festschr. Dégh (wie not. 11) 223–232, hier 227–230; Neumann, N.: Vom Schwank zum Witz. Ffm./N. Y. 1986, 96 sq. – [33] Meinel (wie not. 30). – [34] Röhrich (wie not. 9) 111–114.

Basel Katalin Horn

Methoden der Erzählforschung → Computertechnik und -analyse, → Experimentelle Erzählforschung, → Feldforschung, → Geographisch-historische Methode, → Hermeneutik, → Inhaltsanalyse, → Komparatistik, → Lebensgeschichte, → Morphologie des Erzählguts, → Philologische Methode, → Statistische Methode, → Strukturalismus

Mexía, Pedro (Pero), *Sevilla 1497, † ebenda 7.(?)1.1551, span. Humanist[1]. M., der aus einer Familie des niederen Adels stammte, studierte Recht in Sevilla und Salamanca. Er war u. a. Kosmograph des Casa de Contratación de Indias in Sevilla und von 1548 bis zu seinem Tod offizieller Chronist Kaiser Karls V.[2]

M. war in seiner Jugend von den Lehren des → Erasmus von Rotterdam und Joan Lluís Vives (1492–1540) beeinflußt[3]. Allerdings ist in seinen literar. Werken wenig von den reformatorischen Aspekten der erasmischen Denkweise zu spüren, da M. diese erst zu einer Zeit verfaßte, als seine Begeisterung für Erasmus nachgelassen hatte. In seinen letzten Jahren war M. ein ausgesprochener Gegner des Protestantismus und bekämpfte entschieden die ersten Ansätze des neuen Glaubens in seiner Heimatstadt Sevilla.

Neben kleineren Werken (Dichtungen, Übers.en) verfaßte M. bedeutende historiographische und didaktische Arbeiten: die *Historia imperial y cesárea* (Sevilla 1545), die *Historia del emperador Carlos V* (unvollendet), die *Silva de varia lección* (Sevilla 1540) und die *Coloquios* (Sevilla 1547). Für die Erzählforschung sind bes. die beiden letzten Werke relevant.

Die didaktisch konzipierte, elegant und unterhaltsam geschriebene *Silva* behandelt in unsystematischer Darstellung eine Fülle naturwiss., medizinischer, anthropol., physiologischer, psychol., künstlerischer und hist. Fragen, zu deren Illustration zahlreiche Erzählungen, Legenden, Mythen und Anekdoten angeführt werden[4]. So wird z. B. vom Mythos der Amazonen erzählt (1,10–11), von einem Kind, das gleich nach der Geburt redet und eine Weissagung macht (1,36; → Erwachsen bei Geburt) oder von einem Mann, den der Teufel aus dem Gefängnis befreit (2,23). Auch von Tieren ist oft die Rede, etwa von einem dankbaren Löwen, der einen Mann ernährt, weil dieser ihm geholfen hatte (2,2), oder von einem Delphin, der sich in einen jungen Mann verliebt (3,14). Mit dem erklärten Ziel, lateinunkundigen Lesern den Inhalt der klassischen Lit. nahezubringen, schöpfte M. aus den *Noctes Atticae* des Aulus Gellius, dem *Deipnosophistai* (Gastmahl der Gelehrten) des Athenäus, der *Historia naturalis* des → Plinius und den *Saturnalia* des Macrobius. Das Werk war immens erfolgreich: Es wurde allein während des 16. Jh.s 17mal veröffentlicht, darüber hinaus entstanden zahlreiche Übers.en (ital. 1542; frz. 1552; dt. 1570; engl. 1571; fläm. 1587), die letztlich eine europ. Mode unterhaltsamer Bildungsbücher in der Volkssprache begründeten.

Bei den *Coloquios*, auch *Diálogos (morales)* genannt, werden in einem sechsteiligen Buch in dialogischer Form Diskussionen der Gelehrten ausgeführt, die verschiedene Bereiche

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

des Wissens (u. a. Medizin, Astronomie, Geophysik, Philosophie) abhandeln[5]. In diesem Rahmen verwendet M. Sprichwörter, Schwänke und verschiedene kleinere Erzählungen sowie Beschreibungen des Lebens in Sevilla. Auch diese Schrift hatte großen Erfolg (ca 15 span. Ausg.n im 16./17. Jh.).

[1] Allg. cf. Menéndez Pelayo, M.: El magnífico caballero Pero M. In: id.: Estudios y discursos de crítica histórica y literaria 2. Santander 1941, 25–38; Romero Martínez, M.: Pero M., el sevillano imperial y ecuménico. In: Archivo hispalense 3,2 (1944) 5–17; Castillo, C.: Cervantes y Pero M. In: Modern Philology 43 (1945) 94–106; Fuentes Rojo, A.: Pero M. In: KNLL 11 (1990) 608. – [2] Costes, R.: P. M., chroniste de Charles Quint. In: Bulletin hispanique 22 (1920) 1–36, 256–258; 23 (1921) 95–110. – [3] Meseguer Fernández, F. J.: Sobre el erasmismo de P. M., cronista de Carlos V. In: Archivo Iberoamericano 7 (1947) 394–413; Delgado-Gómez, A.: Humanismo médico y humanismo erasmista en España. In: Revuelta Chaves, M./Morón Arroyo, C. (edd.): El erasmismo en España. Santander 1986, 429–440. – [4] Selig, K. L.: Pero M.'s Silva de varia lección and Horapollo. In: Modern Language Notes 72 (1957) 351–356; Pues, F.: La Silva de varia lección de P. M. In: Les Lettres romanes 13 (1959) 119–143; Schenda, R.: Die frz. Prodigienlit. in der 2. Hälfte des 16. Jh.s. Mü. 1961, 14–21; Lerner, I.: Acerca del texto de la primera edición de la Silva de P. M. In: Actas del VII congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 2. Rom 1982, 677–684. – [5] Castro Díaz, A.: Los „Coloquios" de P. M. Sevilla 1977.

Ausg.n: Historia de Carlos V. ed. J. Deloffre. In: Revue hispanique 44 (1918) 1–556. – Diálogos o Coloquios of P. Mejía. ed. M. L. Mulroney. Iowa City 1930. – Silva de varia lección 1–2. ed. J. García Soriano. Madrid 1933/34. – Historia del emperador Carlos V. ed. J. de Mata Carriazo. Madrid 1945. – Coloquios del docto y magnífico caballero Pero M. Sevilla 1947. – Silva de varia lección 1–2. ed. A. Castro. Madrid 1989.

Barcelona Josep Martí i Pérez

Mexiko. M. ist mit etwa 90 Millionen Einwohnern das bevölkerungsreichste span.sprachige Land der Erde. Die Eroberung und christl. Missionierung des Gebiets der mesoamerik. Hochkulturen (→ Aztek. Erzählgut, → Maya, → Mittelamerika) ab 1519 durch die Spanier führte zur Vernichtung dieser altamerik. Kulturen und zur Errichtung des Vizekönigtums Neu-Spanien (1535). 1821 erlangte M. die Unabhängigkeit von Spanien, verlor aber Texas durch Annexion (seit 1845 ein Bundesstaat der USA) sowie 1846 Neu-M. und 1848 Oberkalifornien. Mit dem Verkauf von Süd-Arizona (1853) büßte M. insgesamt fast die Hälfte seines nationalen Territoriums ein. Die massiven Gebiets- und Grenzveränderungen sowie das Fortleben zahlreicher indigener Sprachen und Kulturen kennzeichnen die Überlagerung und Verschmelzung der Traditionen, die einen jahrhundertelangen Assimilations- und Akkulturationsprozeß durchgemacht haben[1].

Die mexikan. Bevölkerung vereinigt anthropol. vor allem europ., indoamerik. und afrik. Anteile. Entsprechend gemischt ist auch das überlieferte Erzählgut. Die Nachfahren der Spanier (Kreolen) nehmen die führende Stellung in der sozialen Rangordnung ein. Die Indios (etwa 10% der Bevölkerung) bilden keine geschlossene Einheit für sich. Bezeichnung und Definition sind umstritten. Offiziell werden heute 56 Sprachen anerkannt, die wiederum zahlreiche dialektale Varietäten aufweisen und zu unterschiedlichen ethnischen Gruppen gehören. Es gibt aber auch unterschiedliche ethnische Gruppen, die dieselbe Sprache sprechen.

So komplex die Entwicklung in der Überlieferung der Erzählliteratur nach der Eroberung im 16. Jh. ist, so vielfältig sind schon die altamerik. Lit.en. Die indian. Bevölkerung zeigt die Tendenz, die Muttersprachen aufzugeben, will aber dennoch nicht selten die ethnische Identität bewahren. Daneben verwenden Mestizen oft eine indigene Sprache als Zweitsprache. Im Blick auf die volkskulturelle (mündl.) Erzählüberlieferung ergibt sich daraus eine tiefgreifende gegenseitige Durchdringung von Elementen der Alten und Neuen Welt. In der 1992 geänderten Verfassung wird die mexikan. Nation als multikulturell und vielsprachig definiert. Die hist. Grundlage dieser Multikulturalität bilden die indigenen Völker. Das Gesetz schützt und fördert formal die Entwicklung ihrer Sprachen, Kulturen, Bräuche, Sitten, Ressourcen und eigenen sozialen Organisationsformen[2].

Schon bald nach der Eroberung wurden die altamerik. geschichtlichen Überlieferungen, Mythen, Legenden, Märchen und Riten vor

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

allem von span. Missionsgeistlichen aufgezeichnet (z. B. von den Franziskanern Toribio de Benavente Motolinía [*Historia de los Indios de la Nueva España*, verfaßt 1541]; Bernardino de Sahagún [*Historia general de las cosas de Nueva España*, geschrieben 1585])[3]. Auch indigene und mestiz. Chronisten sammelten auf Náhuatl oder in kastil. Sprache die noch vorhandenen Reste der Überlieferung (z. B. Fernando Alvarado Tezozómoc [geb. um 1530], Fernando de Alva Ixtlilxóchitl [ca 1575 – ca 1650] und der sog. *Codex Ramírez* [1535])[4]. Sahagún ließ von seinen aztek. Schülern eine umfangreiche Dokumentation in aztek. Sprache mit Transkription in lat. Buchstaben zusammentragen (erhalten in den beiden *Codices Matritenses* [1. Drittel 16. Jh.] sowie im *Codex Florentinus* [Ende 16. Jh.])[5]. Die Sammlung entstand aufgrund eines von dem Mönch entwickelten Fragenkatalogs, vor allem über Jenseitsvorstellungen, Mythen, Legenden, Hymnen, Gesänge, Lehrsprüche und Mahnreden.

Im alten M. oblag den tlaquetzqueh (tlaquetzalli: Fabel, Märchen oder allg. Erzählung) das Amt des Geschichtenerzählens: teotlaktolli (‚göttliche Worte') berichten von den Göttertaten, der Erschaffung der Welt und den verschiedenen Weltaltern, dem Ursprung der Menschen, dem Reich der Tiere und den Kulturheroen. Dabei spielen die Sonne, Quetzalcoatl (grüne Federschlange, Gottheit, Schirmherr der Priesterschule und Erfinder des Schreibens)[6], Regengötter etc. eine wichtige Rolle. Die ihtoloca (‚Worte der alten Zeiten') überliefern Gründungs- und Wanderungsmythen, Geschichte, Sagen und Legenden, die vielfach erst nach dem Eindringen der Europäer entstandene ‚Lesarten' darstellen, etwa zur Erläuterung von Bilderhandschriften. Solche Auslegungen und Kommentare wurden allerdings bereits in vorspan. Zeit in den Tempelschulen zur Erläuterung der Bilderschrift und zum Memorieren gegeben. Sie zeigen den engen Zusammenhang zwischen mündl. Erzählüberlieferung (im Sprechgesang) und sprachunabhängiger Piktographie. Der Begriff zazanilli bezeichnet auch noch im heutigen Náhuatl, der Sprache der Nahua-Stämme, Erzählungen, Geschichten, Märchen[7].

Die inhaltliche Umgestaltung der altmexikan. Erzähltradition setzte infolge von Mißverständnissen, wachsender Unkenntnis, Anpassung und missionarischem Eifer schon früh ein, etwa durch Assoziation mit bibl.-christl. Vorstellungen und Umdeutungen (z. B. bei → Sintflutmythen). Von den aztek. Aufzeichnungen des Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ist z. B. nur eine fehlerhafte span. Fassung erhalten. Der Autor selbst konnte die Bilderschriften schon nicht mehr genau deuten, weil die parallel dazu laufende mündl. Interpretationsüberlieferung inzwischen abgerissen war, so daß er Mythen und Legenden in geradezu novellenhafter Aufbereitung nacherzählt[8].

Ein großer Komplex des überlieferten Erzählgutes verweist auf die alten Mythen (die verschiedenen Weltzeitalter und Schöpfungsentwürfe, Erd- und Wassergottheiten, Regen, Mond und Sonne, Mais, Zwillingsheroen), deren ursprüngliche religiös-rituelle Funktion infolge der Missionierung verschwunden war oder unterdrückt worden war[9]. Äußerlich kam es daher – bei Namen und Bezeichnungen für Requisiten – zu christianisierenden Anpassungen, ohne daß jedoch ansonst europ. Einflüsse festzustellen sind. In Mythen und Legenden spielen Tiere – z. B. Kojote (→ Coyote Stories) und Kaninchen (cf. → Brer Rabbit) – eine große Rolle. Aus der frühen Kolonialzeit ist der Versuch einer Um- bzw. Übersetzung der Fabeln → Äsops in Náhuatl erhalten[10].

Wichtig ist der nagual (aztek. nahualli: Maske, Verhüllung, Verkleidung), ein persönlicher, mit übernatürlichen Kräften ausgestatteter → Schutzgeist in Tiergestalt (Nagualismus)[11]. Mensch und nagual sind schicksalhaft miteinander verbunden. Die Götter begleitet ebenfalls ein nagual (Huitzlipochtli und der Kolibri oder der Adler; Quetzalcoatl und die grüne Federschlange).

Neuere Legenden greifen auf das Inventar der christl. Heiligenleben und Wundererzählungen zurück[12]. Heilige können sogar Tiergestalt annehmen und als dämonische Wesen auftreten. Engel erscheinen in wandelbaren Formen. Für die Ausbildung der mexikan. Volksreligiosität ist die Verehrung der Jungfrau von Guadalupe wichtig, die zuerst dem Indio Juan Diego (1531) erschienen sein soll. Diese Begegnung wird in volkstümlichen Erzählungen und Volksschauspielen legendär ausgestaltet. Bibl. Episoden und Gestalten erfahren eine oft eigenwillige Umgestaltung und Ausdeutung. Mit dem Totenkult verbindet

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

sich ein reich ausgeprägtes Brauchtum und Erzählgut[13]. Verbreitet und beliebt sind → Trickster-Erzählungen (um die Figuren von Juan Tonto, Juan Bobo, Juan Catorce, El Pelón, Juan Oso) in zahlreichen Spielarten.

Für das Fortleben und die Umformung span. Märchengutes (auch in den ehemals mexikan. Gebieten der USA) gibt es zahlreiche Belege, wobei die auch in Europa beliebten Märchen (z. B. AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*, AaTh 709: → *Schneewittchen*) dominieren[14]. Die von den Spaniern in die Neue Welt gebrachten Märchen erfuhren bei ihrer weiteren mündl. Überlieferung erhebliche Veränderungen: Aus Fragmenten und Einzelmotiven entstanden neue Märchenerzählungen, Geschichtliches und Legendäres fand Eingang in die dramatisch-tragische Romanzenüberlieferung, die in M. um die Mitte des 16. Jh.s einsetzte. An deren Stelle trat mit dem 19. Jh. der von Straßensängern und volkstümlichen Unterhaltungskünstlern unter Musikbegleitung vorgetragene Corrido mit seinem Typen- und Szenenvorrat sowie den oralen Erzählmustern (Banditenhelden; cf. → Räuber, Räubergestalten)[15]. Unterhaltungsfunktion und aktuelle Nachrichtenübermittlung sind dabei gleichermaßen wichtig. Für die Verbreitung der Corridos sorgen populäre billige Einblattdrucke. In den ‚Moros y cristianos' genannten Tanzspielen verbinden sich novellistische und (pseudo)hist. Thematik. Die frühesten Belege für diese ebenso volkstümlichen wie literar. hybriden Texte stammen aus den Jahren 1524/25. Ein Teil der Moros y cristianos-Tanzspiele hängt zusammen mit der weitverbreiteten Übers. der Geschichte → Karls des Großen durch Nicolás de Piamonte (*Historia del emperador Carlo Magno en la cual se trata de las grandes proezas y hazañas de los Doce Pares de Francia*, 1525). Aufführungen der *Historia del Fernando y Alamar* und verwandter Spiele mit Figuren und Stoffen der Conquista sind in Mittelamerika bis in das 20. Jh. belegt[16].

Das Vorkommen vorspan. kultureller Elemente als Kennzeichen indian. Zugehörigkeit allein genügt nicht, da oft als typisch bezeichnete Motive und Stoffe nichts anderes als bereits zur Kolonialzeit übernommenes und angepaßtes Kulturgut sind[17]. Die Sprachpolitik der span. Kolonialverwaltung versuchte bis in das späte 18. Jh., das Náhuatl als allg. Verkehrssprache einzuführen. Möglicherweise wurden im kolonialen M. etwa 200 Sprachen gesprochen. Seit 1770 wurde eine massive Hispanisierung betrieben, die nicht ohne Einfluß auf die orale Erzählüberlieferung und Identität und Lebenswelt der indigenen Bevölkerung blieb. Die Vorherrschaft des Spanischen prägt über fast 500 Jahre das Verhältnis der indigenen Sprachen zur Staatssprache in M. Demgegenüber stehen Versuche des Indigenismus, die autochthone Überlieferung zu bewahren und zu verherrlichen.

Die Beschäftigung mit Folklore wird in M. seit knapp 100 Jahren betrieben[18]. N. León übernahm 1906 für seine Studien die Arbeitsweise der Londoner Folklore Soc., 1914 wurde die Soc. folklórica mexicana gegründet. Zss. wie *Ethnos* (1920–30), *Mexican Folkways* (1925–33), *El México antiguo* (1919–47) unterstützten die Sammlung und Erforschung der lokalen und regionalen Überlieferungen ebenso wie breit angelegte kulturanthropol. Forschungsprojekte über die Bevölkerung des Tals von Teotihuacán (Leitung M. Gamio, 1922).

Die mexikan. Revolution (1910–17) förderte die Rückbesinnung auf die hist. Wurzeln und vor allem die Beschäftigung mit den vorspan. Kulturen. Das reiche traditionelle Erzählgut der Mythen wurde dabei mehr in den altamerikanistischen Studien erforscht (E. Seler, W. → Krickeberg, F. → Boas, L. S. Schultze-Jena u. a.)[19]. Mit der Erforschung der indigenen Sprachen in M. schritt auch die Sammlung und Deutung der mündl. Überlieferungen der zahlreichen Ethnien und Sprachgruppen voran[20]. Vorspan., mündl. tradiertes Erzählgut ist trotz der im 16. Jh. einsetzenden Akkulturation noch greifbar. Der Vorgang der Vermischung, Überlagerung und Abwandlung volkstümlich überlieferter Erzählstoffe, Motive und Figuren läßt sich deutlich an dem vorwiegend im 20. Jh. aufgenommenen Material erkennen. Außerdem sind je nach Region auch Elemente afrik. bzw. karib. Herkunft festzustellen[21]. Die Kontakte zwischen altamerik. und europ. Überlieferung sind kaum untersucht. Einen bedeutenden Beitrag zur systematischen Materialsammlung leistete die Erzählforschung in den USA (A. M. → Espinosa senior[22]), vor allem seit den 30er Jahren, zumal

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

viele Gemeinsamkeiten zwischen den ehemals mexikan. Gebieten der Südstaaten der USA (Neu-M., Colorado, Kalifornien, Texas, Arizona) bestehen. Durch die starken Migrationsbewegungen vor allem im 20. Jh. kommt es zu weiteren sprachlich-kulturellen Kontakten. Diese Verflechtungen belegen z. B. die Materialsammlungen von J. B. → Rael[23], R. Aiken[24], J. M. Espinosa[25] und die Veröff.en der *Texas Folklore Soc.*[26]. Aufzeichnungen mündl. Überlieferungen stammen überwiegend aus dem 20. Jh. und sind nicht immer zuverlässig transkribiert; Muster der wiss. Erfassung stellen z. B. die Sammlungen von H. T. Wheeler[27], L. → Robe[28], M. Gamio[29] und Espinosa[30] dar. Vielfach wurden die mündl. Erzählungen ‚literar.' überarbeitet[31]. Den ersten und bisher umfassendsten Versuch einer systematischen Klassifizierung mexikan. und zentralamerik. volkstümlicher Erzählungen unter Einbeziehung der von der span. Kultur geprägten Südstaaten der USA machte Robe[32]. Indigenes Material wird jedoch nicht erfaßt[33]. Robes Index gibt den Nachweisen jeweils Kurzbeschreibungen zum Erzählaufbau bei und verzeichnet nicht nur zahlreiche komplexe Versionen, sondern auch Erstbelege für nicht bei AaTh aufgeführte Typen.

[1] Thiemer-Sachse, U.: Traditionelle Volkskultur. In: Briesemeister, D./Zimmermann, K. (edd.): M. heute. Ffm. [2]1996, 591–615 (mit Lit.). – [2] ibid., 42–44. – [3] Handbook of Middle American Indians 7–8. ed. E. Z. Vogt. Austin 1969. – [4] León-Portilla, M.: Literaturas indígenas de México. Madrid 1992. – [5] Vogt (wie not. 3) hier t. 3 (1985) 38–40. – [6] Stenzel, W.: Quetzalcoatl von Tula. Die Mythogenese einer postkortes. Legende (= Zs. für Lateinamerika 18 [1980]). – [7] Suppl. to the Handbook of Middle American Indians 3. ed. M. S. Edmonson. Austin 1985. – [8] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: Obras históricas 1–2. ed. E. O'Gorman. Mexiko 1975/77. – [9] Gossen, H.: Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition. Cambr., Mass. 1974; Beutler, G.: Adivinanzas españolas de la tradición popular actual de México. Stg. 1978. – [10] Aesop in M. Die Fabeln des Aesop in aztek. Sprache. Aus dem Nachlaß von G. Kutscher. ed. G. Brotherston/G. Vollmer. B. 1987; Bierhorst, J.: Doctor Coyote. Native American Aesop's Fables. L./N. Y. 1987. –

[11] Foster, M.: Nagualism in Mexico and Guatemala. In: Acta Americana 2 (1944) 83–103. – [12] Nebel, R.: Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in M. Immensee 1992; cf. Var.n bei Robe 750–759, 804–805. – [13] Brodman, B. L. C.: The Mexican Cult of Death in Myth and Literature. Gainesville 1976. – [14] Robe; cf. auch Karlinger, F./Espadinha, M. A.: Märchen aus M. MdW 1978. – [15] Herrera-Sobek, M.: The Mexican Corrido. A Feminist Analysis. Bloom./Indianapolis 1990. – [16] Barrand, A. G.: The Morris Dancer as Straight-Man. A Fool's-Eye View of Humour in Seasonal Morris Dance Performances. In: Spoken in Jest. ed. G. Bennett. Sheffield 1991, 119–138; Beutler, G.: La historia del Fernando y Alamar. Contribución al estudio de las danzas de moros y cristianos en Puebla (México). Stg. 1984; Díaz Roig, M.: La danza de la Conquista. In: Nueva revista de filología hispánica 32 (1983) 176–195; Horcasitas, F.: Problemas de la distribución de moros y cristianos en Mesoamérica. Madrid 1976, 213–233. – [17] Vázquez, J.: The Field of Latin American Indian Literatures. In: Latin American Indian Literatures 1 (1977) 1–33; Ligorred Perramón, F.: Consideración sobre la literatura oral de los mayas modernos. Mexiko 1990; Peñalosa, F.: El cuento popular, patrimonio del pueblo maya. In: Folklore americano 52 (1991) 39–92. – [18] cf. Überblick bei Paredes, A.: Folktales of M. Chic./L. 1970, lvii–lxxxiii; Robe, v–xi. – [19] Seler, E.: Gesammelte Abhdlgen zur amerik. Sprach- und Alterthumskunde 1–5. B. 1902–23 (Nachdr. Graz 1960–61; Anders, F.: Wort- und Sachreg. Graz 1967); Krickeberg, W.: Altmexikan. Kulturen. B. 1966 (1975); id.: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. MdW 1928 (1986); Boas, F.: Notes on Mexican Folk-Lore. In: JAFL 25 (1912) 205–260; Schultze-Jena, L.: Alt-aztek. Gesänge. Stg. 1957. – [20] Übersicht über den Forschungsstand in Voigt (wie not. 3) hier t. 6–8 (1967–69). –

[21] Robe, S. L.: Mexican Tales and Legends from Veracruz. Berk. u. a. 1971. – [22] Espinosa, A. M.: New Mexican Spanish Folklore. In: JAFL 23 (1910) – 27 (1916). – [23] Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y de Nuevo Méjico 1–2. Stanford, Cal. [1957]. – [24] Aiken, R.: Mexican Folktales from the Borderland. Dallas 1980. – [25] Espinosa, J. M.: Spanish Folk-tales from New Mexico. N. Y. 1937 ([2]1969). – [26] cf. Bibliogr. bei Robe, xv–xxi. – [27] Wheeler, H. T.: Tales from Jalisco, Mexico. Phil. 1943. – [28] Robe, S. L.: Mexican Tales and Legends from Los Altos. Berk. u. a. 1970. – [29] Gamio, M.: La población del valle de Teotihuacán 1–3 [in 2 Bänden]. Mexiko 1922. – [30] Espinosa (wie not. 22). –

[31] Ibarra Jr., A.: Cuentos y leyendas de México. Mexiko 1941; Riva Palacio, V./Peza, J. de Dios: Tradiciones y leyendas mexicanas. Mexiko 1973; Scheffler, L.: Cuentos y leyendas de México. Mexiko [2]1992. – [32] Robe, S. L.: Index of Mexican Folktales. Berk./L. A./L. 1978; cf. auch id.: Problems of a Mexican Legend Index. In: JFI 14 (1977) 159–167. – [33] cf. dafür u. a. die Slgen von Krickeberg (wie not. 19); Weitlaner, R. J.: Relatos, mitos y leyendas de los Chinantla. Mexiko 1977; Torres Quintero, G.: Leyendas aztecas. Mexiko 1978; Parsons, E. C.: Zapotec and Spanish Tales of Mitla, Oaxaca. In: JAFL

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

45 (1932) 318–362; Orozco, G.: Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec. Mexiko 1946; Gossen (wie not. 9); Muñoz, M.: Leyendas tarahumaras. Mexiko 1965; EM 7, 128–138; EM 9, 454–458.

Berlin Dietrich Briesemeister

Meyer, Gustav Friedrich, *Pönitz (Ostholstein) 28. 2. 1878, † Neustadt (Ostholstein) 29. 7. 1945, Sammler norddt. Erzählüberlieferungen[1]. M., Sohn eines Bauern, besuchte ab 1895 das Lehrerseminar in Eckernförde. 1898 veröffentlichte er ein erstes Märchen[2]. Ab 1900 war M. als Mittelschullehrer in Kiel tätig, 1910–14 als Mitarbeiter von O. Mensing am *Schleswig-Holstein. Wb.* Dadurch, aber wohl vor allem durch die Sammeltätigkeit von W. → Wisser in Ostholstein und die des Dänen E. T. → Kristensen angeregt, begann M., 1913/14 in der Umgebung von Kiel Sagen und Märchen zu sammeln. Die Teilnahme am 1. Weltkrieg und die frz. Kriegsgefangenschaft (1917–20) nutzte M. für Sammlungen unter Soldaten[3]. Nach der Rückkehr weitete er die Sammelreisen auf ganz Schleswig-Holstein aus. Unterstützt von namhaften Wissenschaftlern wie K. → Krohn und J. → Bolte, wurde M. 1926–30 vom Schuldienst beurlaubt, um seine Arbeit intensivieren zu können. Bereits seit Mitte der 1920er Jahre bezog M. die Bereiche Lied und Brauch stärker in seine Sammelinteressen mit ein. Nachdem er sich aktiv an der Verdrängung des Gymnasiallehrers F. Braun aus der schleswig-holstein. Landesstelle des Atlas der dt. Vk. wegen angeblicher Inkompetenz und dessen jüd. Abstammung beteiligt hatte, übernahm er 1935 selbst die Geschäftsführung der Landesstelle[4]. 1936–45 hatte M. einen ‚Lehrauftrag für Exkursionen und Uebungen zur Heimatforschung Schleswig-Holsteins' an der Kieler Univ. inne.

Das Verdienst von M. für die Erzählforschung liegt in der wort- und mundartgetreuen Aufzeichnung des Gehörten. Er sammelte bei allen ländlichen Sozialgruppen und nahm alle verfügbaren Var.n auf. Seine Aufmerksamkeit galt dabei bes. der → Biologie des Märchens. Dieses Interesse fand seinen Niederschlag in einem bisher unpubl. und noch nicht ausgewerteten Erzählerbuch, in dem M. seine Gewährspersonen nach Wohnort, Alter, Geschlecht, Beruf und Erzählrepertoire dokumentierte, darüber Statistiken erstellte und in einem umfangreichen Kartenanhang einzelne Märchen- und Sagentypen nach Aufnahmeorten und nach mündl. und literar. Überlieferung darstellte[5]. Ähnlich wie sein Vorbild Wisser überarbeitete auch M. sein Material für den Druck[6].

Aus der immensen Feldforschung (bereits 1930 hatte M. 1864 Gewährspersonen befragt) ging eine große Anzahl von Märchen- und Sagenausgaben, auch in preiswerter und populärer Aufmachung, hervor[7]. Sein Material (es sind noch 24048 Bögen mit Aufnahmen und 10000 Bögen mit Notizen und Aufnahmen aus der Lit. erhalten) ordnete M. nach den Prinzipien der geogr.-hist. Methode, er unterteilte es nach Motiven. Der Zugriff kann numerisch (durchnumerierte Auflistung), alphabetisch nach Stichwörtern oder regional nach Landkreisen erfolgen. Bes. wichtig war M. stets das volkserzieherische Moment in seiner Arbeit. Er publizierte viel in Ztgen und wirkte in Rundfunksendungen für Kinder mit. Den Idealen der Heimatbewegung verpflichtet, glaubte er, so die Erträge seiner Sammelarbeit an das ‚Volk' zurückgeben zu können.

Bes. in den 1930er Jahren rückten Brauchforschungen stärker in M.s wiss. Interesse. Sein 1941 erschienenes Buch über das Brauchtum der Jungmannschaften[8] weist M. als einen Wissenschaftler aus, der dem völkischen Gedankengut und der germ. Kontinuitätsprämisse der nationalsozialistischen Forschung verpflichtet war.

[1] Rhoda Schulz, K.: G. F. M. (1878–1945) – ein schleswig-holstein. Volkskundler in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Magisterarbeit (masch.) Kiel 1991; Selk, P.: G. F. M. (1878–1945). In: ZfVk. 51 (1954) 265 sq.; id.: M., G. F. In: Schleswig-Holstein. biogr. Lex. 4. Neumünster 1976, 189 sq.; Zimmermann, H.-P.: Das Fach Vk. an der CAU im Zeichen des Nationalsozialismus. Das Beispiel G. F. M. In: TOP–Ber.e. Ges. für Vk. in Schleswig-Holstein 5 (1995) 6–28. – [2] M., G. F.: Was sich das Volk erzählt. In: Die Heimat 8 (1898) 191 sq. – [3] cf. id.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, 6; cf. auch M.s unpubl. Erzählerbuch in M.s Nachlaß in der Schleswig-Holstein. Landesbibl. in Kiel: Er habe an der Front und im Lager vereinzelt Volkserzählungen von Kameraden niedergeschrieben, die Ausbeute sei aber mager gewesen. – [4] Gansohr-Meinel, H.: Fragen an das Volk. Der Atlas der dt. Vk. 1928–1945. Ein Beitr. zur Geschichte einer Institution. Würzburg 1992, 136 sq. – [5] cf. not. 3. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[6] Ranke, F.: Aufgaben volkskundlicher Märchenforschung. In: ZfVk. 42 (1933) 203–211, hier 203. – [7] z. B. M., G. F.: Ik will di wat vertelln. Holsteensch Volksmärchen. Garding 1915; id.: Dumm Hans. Plattdütsch Volksmärchen sammelt in Sleswig-Holsteen. Garding 1921; id. 1925 (wie not. 3); id.: Schleswig-Holsteiner Sagen. Jena 1929. – [8] id.: Brauchtum der Jungmannschaften in Schleswig-Holstein. Beitr.e zur Geschichte des germ. Gemeinschaftslebens. Flensburg 1941.

Kiel Silke Göttsch

Meyer, Lodewijk Maurits de, *Elversele 2. 3. 1895, † Wilrijk 24. 11. 1970, fläm. Verleger und Volkskundler. M. wuchs als Waise auf. Der Anfang seines Studiums der klassischen Philologie und Geschichte an der Univ. in Gent verzögerte sich durch Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Während des Krieges konnte er schließlich mit dem Studium beginnen, es jedoch nicht beenden. Er arbeitete zunächst in einem Antiquariat in Antwerpen und seit 1924 mit großem Erfolg im Standaard Boekhandel, dessen Direktor er bis 1960 war. De M. war Mitglied der Maatschappij der Letteren te Leiden (seit 1934) und der Koninklijke Belgische Commissie voor Vk. – Vlaamse afdeling (seit 1937) sowie Ritter im Leopoldsorden und Offizier im Orden von Oranien-Nassau. 1963 wurden ihm der Pitrè-Preis und 1968 der Joost van den Vondelprijs verliehen.

In der Geschichte der fläm. Vk. nimmt de M. einen wichtigen Platz ein[1]. An erster Stelle sind seine internat. rezipierten Beitr.e auf dem Gebiet der vergleichenden Märchenforschung zu nennen, die das fläm. Märchenmaterial ausländischen Forschern zugänglich machten. In der Einl. zu seinem ersten Katalog *Les Contes populaires de la Flandre* ([FFC 37]. Hels. 1921) gibt de M. einen relativ detaillierten und kritischen Überblick über die wichtigsten fläm. Märchensammlungen und Sammler. Die meisten Sammler waren begeisterte Laien, die sich kaum um theoretische Probleme in bezug auf den Ursprung und die Verbreitung der aufgezeichneten Erzählungen kümmerten. 1968 veröffentlichte de M. eine rev. und erheblich erw. Ausg. des Typenkatalogs, *Le Conte populaire flamand* ([FFC 203] Hels. 1968), den er um einen Motiv-Index nach dem Beispiel von S. → Thompson ergänzte. Seine bahnbrechende kulturgeogr. Studie *Vlaamsche sprookjes-thema's* (Leuven 1942) schloß sich seinen Katalogisierungsarbeiten an; sie wurde von der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- und Letterkunde preisgekrönt. Hier ging de M. der Frage nach, inwieweit germ. und/oder rom. Kulturfaktoren die fläm. Märchen beeinflußt hatten. Anfänglich wollte de M. die fläm. und wallon. Märchen miteinander vergleichen. Da jedoch sowohl die fläm. als auch die wallon. Märchen jeweils zu einem größeren kulturgeogr. Gebiet gehören, dehnte er sein Unters.sgebiet über Belgien hinaus auf Frankreich, das Großherzogtum Luxemburg, die Niederlande und Deutschland aus. Zehn Märchentypen werden detailliert analysiert und verglichen (AaTh 301, 303, 330, 425 C, 503, 555, 563, 700, 1535, 1696). Er kam zu dem Schluß, daß Flandern und Wallonien zwar zwei verschiedenen Kulturströmungen angehören, aber gleichzeitig typische Übergangsgebiete darstellen; allg. ließen sich keine scharfen geogr. Grenzen ziehen. Nach de M. übten die literar. und gedr. Var.n keinen oder einen kaum nennenswerten Einfluß auf die mündl. Überlieferung aus, und es bestehe eine deutliche Trennlinie zwischen oraler und schriftl. Überlieferung[2]. Damit befindet er sich in einem deutlichen Gegensatz zu A. → Wesselski, den er des öfteren kritisiert hat[3].

Obwohl de M. selbst kaum Feldforschungen unternommen hat, gab er zwei wichtige Märchensammlungen heraus: *Vlaamsche volksvertelsels* (Antw./Amst. 1920) mit fünf von G. → Gezelle aufgezeichneten Märchen, die de M. mit zahlreichen Hinweisen auf fläm. und internat. Var.n versah, und die äußerst populäre ill. Slg *Het Vlaamse sprookjesboek* (Utrecht 1951; Antw. [11]1995) mit 100 Märchen, einem Typenverzeichnis und Qu.nnachweisen (dt.: *Fläm. Märchen.* Hbg 1967). Darüber hinaus publizierte de M. Rez.en in der Zs. *Vk.* und Forschungsberichte zur internat. Märchenforschung[4].

Zwar ist de M. vor allem wegen seiner Märchenstudien bekannt, doch befaßte er sich auch mit Volkssagen, z. B. bei der Erstellung der ersten Kartenreihe des *Vk.-atlas voor Nederland en Vlaams-België* (Karten 1–3: Irrlicht und andere Sagenfiguren; 4: Erkennen, Aufhalten und Festbannen von Hexen; 5–7: Werwölfe; 8–9: Feurige; 10: wilde Jagd, gebärende Frau und Höllenwagen)[5].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Ein weiterer wiss. Schwerpunkt de M.s sind Bilderbogen, die er sowohl für Belgien als auch für die Niederlande gründlich erforschte. Er publizierte hierzu *De volks- en kinderprent in de Nederlanden van de 15e tot de 20e eeuw* (unter Mitarbeit von G. Koch-De M. und W. C. van Kuyck. Antw./Amst. 1962) und *Volksprenten in de Nederlanden*[6].

Ferner untersuchte de M. den Einfluß der populären Druckgraphik auf fläm. Märchen[7] und kam zu dem Schluß, daß die Bilderbogen womöglich der Popularität gewisser Volkserzählungen und Märchentypen Vorschub geleistet hätten, aber daß die mündl. Tradition in Flandern nicht oder kaum von den graphischen Darstellungen beeinflußt worden sei. Die Volksmärchen seien einen eigenen Weg gegangen, während die Bilderbogen durch die Märchensammlungen → Perraults und der Brüder → Grimm stark beeinflußt worden seien.

Weitere Studien de M.s galten Predigtparodien, Sprichwörtern, Kinderliedern und -spielen sowie der Volksfrömmigkeit[8].

Nach dem unerwarteten Tod V. de → Meyeres (1938), des Herausgebers der Zs. *Vk.*, wurde de M. in die fläm. Redaktion aufgenommen und hat als Direktor von De Standaard-Boekhandel den Fortbestand der Zs. gewährleistet.

[1] Peeters, K. C.: In memoriam M. de M. In: Vk. 71 (1970) 289–298; Foncke, R.: Enkele woorden over M. de M. en zijn werk. In: Vk. Verzamelde opstellen van M. de M. Antw. u. a. 1966, 7–10; Haan, T. W. R.: M. de M. In: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden 1972–1973 (1974) 175–180; Durnez, G.: M., M. de. In: Enc. van de Vlaamse Beweging 2. Tielt/Amst. 1975, 961; Linden, R. van der: M., M. de. In: Nationaal biografisch woordenboek 11. Brüssel 1985, 489–493; Peleman, L.: M. de M. (1895–1970). Elversele 1995. – [2] cf. hierzu auch M., M. de: Litteraire overlevering en mondelinge overlevering in de sprookjes. In: Vk. 49 (1948) 23–30. – [3] ibid., 24 sq. – [4] Assche, H. van: Bibliografie van M. de M. In: Vk. 71 (1970) 309–333, hier 311, 312, 318, 319, 320, 321, 323, 324. – [5] Meertens, P. J./Meyer, M. de: Vk.-atlas voor Nederland en Vlaams-België. Antw./Amst. 1959. – [6] M., M. de: Volksprenten in de Nederlanden 1400–1900. Religieuze, allegorische, satirische en verhalende prenten. Speelkaarten, Ganzen- en Uilenborden. Driekoningenbriefjes, Nieuwjaarsprenten. Antw./Amst. 1970. – [7] id.: Over de verhouding van de volksprenten tot de volkssprookjes. In: Nederlandsch Tijdschrift voor Vk. 33 (1928) 27–37; id.: Le Conte populaire dans l'imagerie populaire hollandaise et belge. In: Fabula 1 (1958) 183–192. – [8] cf. Vk. 1966 (wie not. 1).

Leuven Stefaan Top

Meyere, Victor de, *Boom 13. 4. 1873, Antwerpen 27. 12. 1938, fläm. Schriftsteller und Volkskundler. Nach seiner Ausbildung zum Gerichtsvollzieher arbeitete de M. einige Jahre in der Antwerpener Gerichtskanzlei und war 1900–36 städtischer Beamter in Antwerpen. Durch E. van Heurck und den frz.sprachigen Antwerpener Dichter und Volkskunstsammler Max Elskamp wurde de M.s Interesse an der materiellen Volkskultur geweckt. Er initiierte die Gründung des Antwerpener Museums für Vk. (18. 8. 1907)[1], war als Beamter von Anfang an aktiv am Museumsbetrieb beteiligt und wurde 1933 zum Konservator ernannt. De M. war u. a. Mitglied der Maatschappij der Letteren te Leiden (seit 1929) und der Nationale Commissie voor Folklore (seit 1937).

Zunächst war de M. als Autor von Gedichten, Erzählungen und Heimatromanen tätig, wobei er ausgiebig volkstümliche Erzählstoffe verarbeitete[2]. Dem Bereich der materiellen Volkskultur sind seine erste große Veröff. *De Volkswoning en hare versiering* (Antw. 1912) sowie die ill. Prachtausgabe *De Vlaamsche volkskunst* (Antw. 1934)[3], die u. a. Bilderbogen berücksichtigt, gewidmet. Auch für die 1888 gegründete Zs. *Vk.* spielte de M. eine wichtige Rolle: 1920 trat er der Redaktion bei, und nach dem Tod A. de → Cocks (1921) teilte er sich mit J. de → Vries die Herausgeberschaft[4].

Seine ersten Beitr.e auf dem Gebiet der Erzählforschung galten dem Volkshumor[5]. Zwischen 1922 und 1938 erschienen in der Zs. *Vk.* zahlreiche von ihm gesammelte Volkserzählungen (vor allem Märchen, aber auch Sagen), die neben einer originalgetreuen Textwiedergabe zu jedem Märchen Angaben über Erzähler, Hinweise auf A. → Aarnes Typenkatalog und BP sowie auf fläm. Var.n enthält. Daneben veröffentlichte de M. auch einige kleinere populäre und z. T. ill. Märchensammlungen[6].

Die größte und reichste fläm. Märchensammlung stellt sein vierbändiges ill. Werk *De Vlaamsche vertelselschat* (Antw. 1925/27/29/33) dar, das 489 Märchen enthält. Aufgrund

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

des wiss. Anmerkungsapparats mit systematischen Verweisen auf M. de → Meyers Märchenkatalog, Angaben über Erzähler und Anführungen in- und ausländischer Var.n ist diese Slg die wichtigste, die in Belgien erschienen ist. Weitere Arbeiten de M.s zu oralen Traditionen betreffen u. a. Zauberei[7], Volksmedizin[8] und Volkslied[9]; zusammen mit L. Baekelmans verfaßte er ein Buch über unehrliche Leute: *Het Boek der Rabauwen en Naaktridders. Bijdragen tot de studie van het volksleven der 16e en 17e eeuwen* (Antw. 1914).

[1] M., V. de: Alfons de Cock. In: Vk. 23 (1912) 47–55, hier 49 sq.; id.: Het folklore-museum te Antwerpen. ibid. 25 (1914) 66–81; cf. auch van Heurck 1914 (v. Lit.) 13 sq. – [2] Marivoet, M.-L.: V. de M. Literaire evolutie. Magisterarbeit (masch.) Leuven 1972; cf. auch die wiederholten Hinweise de M.s auf die Bedeutung der Vk. für die Lit., z. B. de M. 1912 (wie not. 1) 49 sq., 52 sq. – [3] Zuvor waren in Vk. 26 (1920) und ibid. 35 (1930) bereits einzelne Kap. erschienen; cf. Kurzfassung M., V. de: Inleiding tot de Vlaamsche Volkskunst. Antw. 1938. – [4] Peeters, K. C.: Geschiedenis van het tijdschrift „Vk." 1. Antw. 1964, 7–13. – [5] In Zusammenarbeit mit L. Verkein erschienen Beitr.e in Vk. 23 (1912) – 25 (1914). – [6] z. B. M., V. de: Voor Jong en Oud. Sprookjes. Gent 1926; id.: De drie veeren van vogel veen en andere vertelsels. Antw. s. a.; id.: Van drie gebroeders en acht wondere mannen en andere vertelsels. Antw. s. a.; id.: Het kasteel met de gouden torens en andere vertelsels. Antw. s. a.; id.: Jan Pikkedang en andere vertelsels. Antw. 1925; id.: Jaakske met zijn fluitje en andere vertelsels. Antw. 1926. – [7] M., V. de: De Tooverij in Vlaanderen. In: Vk. 34 (1929) 87–128. – [8] id.: Volksgeneeskunde. Geneeskrachtige Planten. ibid. 38 (1933) 144–160 und 39 (1934) 97–105; id.: Volksgeneeskunde. Verschillende volksremedies. ibid. 40 (1936) 131–135. – [9] id.: Oude Vlaamsche Liederen. ibid. 38 (1933) 80–86; id.: Vlaamsche volksliederen. ibid. 41 (1937) 67–72, 135–140 und 42 (1938) 15–32.

Lit.: Heurck, E. H. van: L'Œuvre des folkloristes anversois. Antw. 1914, 21–24. – Dorpe, G. van: V. de M., Gent. In: ZfVk. 48 (1939) 310–312. – Meyer, M. de: In memoriam V. de M. (1873–1938). In: Jaarboek. Nationale Commissie voor Folklore 1 (1939) 14–18. – id.: In memoriam V. de M. (1873–1938). In: Vk. 43 (1940–41) 52–55. – Roelin, J.: V. de M. als folklorist. Magisterarbeit (masch.) Gent 1945. – Verkein, L.: Hoe V. de M. tot de folklore kwam en zijn intrede deed in „Vk." In: Vk. 50 (1949) 34–37. – Keyser, P. de: V. de M. In: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden (1950) 157–162. – Foncke, R.: Toespraak gehouden op de V. de M. – Hulde te Oostduinkerke, op zondag 26 juni 1957. In: Jaarboek van de Koninklijke Commissie voor Folklore 8 (1955, publ. 1957) 6–18. – Peeters, K. C.: Bij het eeuwfeest van V. de M. In: Vk. 74 (1973) 106–109. – Vervliet, R.: M., V. de. In: Enc. van de Vlaamse Beweging 2. Tielt/Amst. 1975, 962. – Stalpaert, H.: Westvlaamse wondersprookjes. Brügge 1977, 35–37. – Berg, M. van den: 140 jaar volksverhaalonderzoek in de provincie Antwerpen. In: Vk. 84 (1983) 121–179, bes. 162–165. – Linden, R. van der: M., V. de. In: Nationaal biografisch woordenboek 11. Brüssel 1985, 493–496.

Leuven Stefaan Top

Michael

1. M. in Judentum, Christentum, Islam – 2. Gebrauch des Namens – 3. Erscheinungslegenden – 4. Bauplatzlegenden und Wundergeschichten – 5. Seelengeleiter und Seelenwäger, Wächter des Paradieses – 6. Kämpfer gegen das Böse – 7. Der ‚Dt. Michel'

1. M. in Judentum, Christentum, Islam. M. ist der Name eines → Engels in allen drei monotheistischen Religionen. In der Bibel signalisiert sein Name (hebr. mīkā'el) mit der Bedeutung ‚Wer ist wie Gott' Zurückweisung jedweden Anspruchs auf Gottgleichheit. Der frühe mediens. Koran kennt M. und Gabriel mit Namen (Sure 2,92) und bezeichnet beide als Boten und Gesandte Allahs. Im spätmekkan. Koran gelten Engel – vor allem Gabriel in der moslem. Überlieferung – als Überbringer des Koran und der Waage, des Symbols für Gerechtigkeit am Tag der Auferstehung (Sure 57,25; cf. 21,48 und 101,5–6)[1]. Bei Juden und Christen hingegen ist M. Engel der Gerechtigkeit. Die drei namentlich genannten Engel der Bibel sind M., Gabriel und Raphael; alle weiteren Engelnamen haben die Synoden von Rom (745) und Aachen (789) verboten[2]. Der Prophet → Daniel (Dan. 10,13–21) sieht in einem Gesicht den ‚Engelsfürsten' M., gestaltet wie ein Mensch, der Israel im Kampf gegen die Perser hilft. Dan. 12,1 nennt M. ‚großer Fürst', ‚Beistand der Endzeit', in welcher der Völkerengel M. den Bedrängten zu Hilfe eilt. Erstmals formuliert das eschatologische Buch *Daniel* (i. e. ‚Gott richtet') in der Spätzeit des A. T.s (166/165 a.Chr.n.) den Gedanken an eine Auferstehung der Toten. Der *Judasbrief* (Jud. 9) greift die jüd. Überlieferung von M.s Streit mit dem Teufel um den

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Leichnam des → Moses auf (AaTh 808: cf. → *Teufel und Engel kämpfen um die Seele*). Apk. 12,7–17 schildert den Sieg M.s im Himmel mit seinem Engelsheer über den → Drachen, „die alte Schlange, die Teufel und Satan heißt", und den er mit dessen Engeln auf die Erde stürzt, wo er die ganze Welt verwirrt (cf. → Luzifer). In apokryphen Erzählungen übergibt Gott den Urvater → Abraham und alle Gerechten im → Paradies dem Erzengel M.; → Dismas, der rechte Schächer am Kreuz kommt zum Paradies und findet M.[3] M. und Gabriel steigen vom Himmel herab, um der gesegneten Elisabeth das Grab auszuheben; M. ermuntert die Seelen des Zacharias und Simeons, beim Begräbnis der Elisabeth zu singen[4]. Anrufungen seines Namens um Beistand in liturgischen Hymnen und Gebeten der Mönche[5], welche selbst ein ‚engelgleiches Leben' führen wollen, Predigtexempel, Erscheinungs- und Wunderlegenden deuten und erweitern die kanonisierten Schriften: In der Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen, in Kriegszeiten und als Dt. Michel erfuhr seine Gestalt einengende, die bibl. Intention verändernde Züge.

2. Gebrauch des Namens. Heute gehört M. zu den Allerweltsnamen[6]. Im Judentum war der → Name tabuisiert. Die jüd.-christl. Frühzeit rechnete ihn zu den ‚nomica sacra', er wurde deswegen verkürzt zu Chael oder Michi[7]; im Frankenreich durfte der Engelname an Menschen nicht vergeben werden. Die äthiop. kopt. Christen schrieben M. die Kenntnis aller Namen Gottes zu[8]. Ambivalent war sein Name in Byzanz, d. h. vermieden oder bes. begehrt; heiligen Namen gegenüber überwog im allg. die Scheu[9]. Auf Amuletten, in Zaubersprüchen und Exorzismen sollte er böse Geister vertreiben, Mutter und Kind beschützen[10]. Der M.stag (Michaelis) war wegen des herbstlichen Termins (29.9.) im bäuerlichen Bereich ein Lostag, das Wetter vorausbestimmend, und ein Zahl- und Feiertag ähnlich dem Martinstag (hl. → Martin)[11].

3. Erscheinungslegenden. Legenden von Erscheinungen des Erzengels M. entstanden im byzant. Reich[12]. Von Chonae in Phrygien und dem ersten M.sheiligtum, dem ‚Michaelion' bei Konstantinopel[13], sind sie zum Monte Gargano in Süditalien gewandert[14], von dort nach Rom[15], Ravenna, Sagra di San Michele in Piemont[16], zum Mont-St.-Michel in der Normandie[17], St.-Michel d'Aiguille in Le Puy[18], St. Michael's Mount in Cornwall[19] etc. Unzählige Erscheinungsorte liegen auf Bergen[20].

M. erscheint in einer Feuersäule, in Donner, Blitz und Erdbeben. Mit seinem Stab spaltet er den Fels, damit Wasser entströmt. Er gibt sich selbst zu erkennen, als „Erzengel Michael, der immer vor dem Angesicht Gottes steht"[21]. Als Diener am Altar offenbart er sich → Gregor d. Gr.[22] Der Mönch Alkuin sieht ihn das Rauchfaß schwingen[23], weshalb an seinem Fest Weihrauch und Myrrhe geweiht wurden. Kaiser Heinrich II. erblickt M. mit seinen Engeln in der Grotte von Gargano beim Hochamt[24]. → Caesarius von Heisterbach erzählt von der Nonne Christina, der M. bei der Messe erschienen ist (cf. Tubach, num. 4550).

M. soll auf dem Monte Gargano einen Abdruck seiner → Fußspuren in einem Marmorstein hinterlassen haben (Mot. A 972.2). Deshalb bringen die Pilger bis auf den heutigen Tag blau (= Himmelsfarbe) ausgemalte Fuß- und Handabdrücke als Anheimstellungszeichen oder Votive an den Wänden der Kirche an[25]. Außerdem wird am Monte Sant'Angelo sein Schleier verehrt, von welchem während der Normannenzeit ein Teil zum Mons Tumba (= Mont-St.-Michel) überbracht wurde, desgleichen ein Stück vom Marmorstein des Fußabdrucks[26].

4. Bauplatzlegenden und Wundergeschichten. Den Ort für den Bau des Heiligtums des Erzengels M. über der Erscheinungsgrotte auf dem Monte Gargano wies ein Stier (→ Bauplatzlegende, → Wegweisende Gegenstände und Tiere). Dieser blieb am Eingang der Höhle stehen, wo M. fortan ‚Wächter' und ‚Hüter' des hl. Ortes sein wollte[27]. Auf dem Mont-St.-Michel mußte die Kirche so breit gebaut werden, wie man Fußspuren eines Stiers verfolgen konnte. Weihetage der M.-Kirchen wurden zu Feiertagen: z. B. Monte Sant'Angelo (Monte Gargano) am 8.5., Mont-St.-Michel am 16.10.

An die Erscheinungsorte heften sich Wundergeschichten. Die → *Legenda aurea* nennt einige davon: Auf dem Monte Gargano trifft ein auf den weisenden Stier gezielter vergifteter

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Pfeil den frevelnden Schützen selbst[28]. Heilungswunder geschehen ebendort durch in die Felsenhöhle herabtropfendes Wasser[29], bei den Wassern zu Chonae[30], im Michaelion zu Konstantinopel beim Heilschlaf im Heiligtum[31], wo selbst der heidnische Arzt Probianus von einem Fußleiden befreit wird[32]. In Rom kündigt M. dem Papst Gregor das Ende der Pest an, indem er sein blutiges Schwert in die Scheide steckt[33]. M. läßt dem kranken Aquilin einen Heiltrank bereiten[34]. Ein König, der zum Tode verurteilt wird, bittet M. um Hilfe (Tubach, num. 2914). Im MA. gehörte M. zu den Minneheiligen[35], an deren Gedächtnistag man durch ‚Minnetrinken' mit ihm verbunden bleiben wollte (cf. hl. → Johannes Evangelista)[36]. Züge eines Märchenhelfers nimmt M. an, wenn er sich für einen Armen verbürgt, der wunderbarerweise seinem Gläubiger das Geld am vereinbarten Tage zurückzahlen kann[37]. In anderen Erzählungen straft M. diejenigen, die ein Versprechen nicht halten (AaTh 778, 1553 A*: *Geloben der großen → Kerze*).

5. Seelengeleiter und Seelenwäger, Wächter des Paradieses. M. geleitet die Seelen der Gerechten ins Paradies (Tubach, num. 4550), auf malerischen Darstellungen öfter in einem Tuch, welches auch von den beiden anderen Erzengeln gehalten wird (cf. Lk. 16,22). Vor allem ist M. Retter der Menschen vor der Verdammnis. Engel geleiten den Gerechten in den Himmel (Mot. E 754. 2. 2, F 63.2). Engel bringen die Seele nicht zum Himmel (Mot. E 754. 2. 2.1). Der Bildtypus von M. mit der Waage in der Hand, deren eine Waagschale sich zugunsten der Seele neigt, ist seit dem 12. Jh. bekannt (→ Seelenwaage)[38]; das Motiv geht zurück auf apokryphe Lit. des 2. Jh.s (Mot. E 751.1; cf. Tubach, num. 1501 [a], 1511, 2914)[39]. Seit dem frühen MA. wurden M. unzählige Kirchhofskapellen und Beinhäuser geweiht[40]. Das von → Luther verwendete Sprichwort ‚Schlafen bis Michl tutet'[41] erinnert an den Posaune blasenden M. des → Jüngsten Gerichts, bei dem die Toten auferstehen. Auf dem Balkan ist M. der Todesengel (Mot. V 233, AaTh 332: → *Gevatter Tod*).

6. Kämpfer gegen das Böse. In Erzählungen tritt M. als Kämpfer gegen das Böse, den Drachen und Teufel, gegen Feinde Gottes, der Kirche, eines christl. Landes oder eines einzelnen Menschen auf. Er erweist sich immer als Sieger und Beschützer der ihn um Hilfe Bittenden. Denn der ‚Oberbefehlshaber' hat den Urkampf zugunsten Gottes bereits im Himmel entschieden, und somit bleibt der Satan als Gegenspieler auch auf Erden ohne Chance. Wenn der archetypische Wettkämpfer agiert, handelt es sich um dramatisches Geschehen, er scheidet die → Geister in gute und böse. Der Antichrist wird von der Hand M.s selbst getötet (Tubach, num. 287). In Byzanz verleiht M. dem Kaiser den Sieg[42]. Dem Volk der Sipontiner am Gargano verhilft er zum Sieg gegen die angreifenden noch heidnischen Neapolitaner. Der Berg wird durch Blitz, Beben und Finsternis erschüttert. 600 Heiden kommen durch feurige Pfeile und das Schwert um. Die Überlebenden werden Christen[43].

Die Vorstellung vom „Bannerträger des himmlischen Heeres"[44], wie es die *Legenda aurea* formuliert, war schon konkretisiert und umgesetzt in Byzanz, wo Kaiser Michael (1034–41) Münzen prägen ließ, auf denen M. die Fahne mit Christogramm trägt[45]. Das Bild M.s fand sich nach Widukind von Corvey auf dem Banner, das in den beiden Ungarnschlachten von 933 und 955 vorangetragen wurde[46]. M. soll die Jeanne d'Arc zum Kampf aufgefordert haben[47]. Der „Schutz- und Bannerherr des Reiches"[48] aus der Karolingerzeit wird im 20. Jh. in Frankreich und in Deutschland für die eigene Nation beansprucht, wie die Buchtitel *Saint Michel, Protecteur de la France*[49] oder *Der Engel des dt. Volkes* signalisieren[50].

In zahlreichen Westwerken ma. Kirchen stand sein Altar (oft zusammen mit dem Gabriels und Raphaels): z. B. in Aachen, Corvey, St.-Riquier zur Abwehr des Bösen, das man sich vom Westen kommend vorstellte[51]. M. beschützte Tortürme, Turmkapellen und Befestigungsanlagen von Städten: Trier (Porta Nigra), Reims, Amsterdam, Salerno etc. Er war Patron mehrerer europ. Länder.

Während der konfessionellen Streitigkeiten des 16. und 17. Jh.s hat sich M.s Bild, entsprechend dem des hl. → Georg, als Drachenkämpfer mit Lanze oder Schwert, mit gepanzertem Gewand und Helm verfestigt[52]. Im

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Kirchweihdrama und in der Festschr. zur Einweihung der M.skirche in München, dem ‚Michaelion novum', deuten die Dichter die apokalyptische Vision des Drachenkampfes des Erzengels M. als Allegorie der „Ecclesia militans et triumphans"[53]. Doch der bronzene Engel an der Fassade zieht nicht das Schwert, sondern erhebt die Hand zum Segen. Nach Lateinamerika gelangte die M.sverehrung zur Zeit der Eroberung durch die Spanier. Dort ist M. als geflügelter barocker Krieger mit Helm, Federbusch, Rundschild und mit indian. Streitaxt dargestellt[54].

7. Der ‚Dt. Michel'. Die Karikatur des Dt. Michel auf Flugblättern und Flugschriften des 16./17. Jh.s[55] sowie die erstmalig belegte Bezeichnung ‚teutsch Michel' in der Sprichwörtersammlung des Sebastian → Franck (1541)[56] heben bes. die sprachlichen Mängel des Bauerntölpels, bisweilen auch Gecken Michel, hervor. Einerseits beherrscht dieser keine Fremdsprache, durchmischt jedoch die dt. Sprache mit fremdländischen Vokabeln, andererseits beklagt er selbst den unzulänglichen Gebrauch der dt. Muttersprache: „Ich teutscher Michel/versteh schier nichel/ In meinem Vatterlandt/es ist ein schand [...] Fast jeder Schneider/will jetzund leyder/der Sprach erfahren sein/und redt Latein"[57]. Jacob → Frey nennt in der *Gartengesellschaft* (1556) die Ritter des Dt. Ordens polemisch die teutschen Michel, die unter anderen Mängeln nicht viel Latein könnten[58]. Tradiert ist in der Lit. die Geschichte vom Sieg (1620) des Reiterführers Michael Obentraut (1574–1625) bei Frankenthal über die Spanier im 30jährigen Krieg, die ihm den Namen Dt. Michel gegeben haben sollen[59].

Bis heute wird die Gestalt des Dt. Michel in spöttischer Absicht politisiert[60], er war auch wohlfeiles Autostereotyp der Deutschen als gutmütiger ‚Rasse', der man auf die Sprünge helfen muß. Extremes Beispiel ist die Judendiskriminierung auf Trinkgefäßen um 1900, mit dem Bild des zipfelmützigen Dt. Michel, der die Juden forttreibt[61].

Die Erfindung ‚Dt. Michel' steht für ein Konzept der nachreformatorischen Zeit, die neue Situation auch durch die Förderung der dt. Sprache zu festigen und den ‚welschen' Einfluß zurückzudrängen. Der häufige Gebrauch des Vornamens M. gab möglicherweise Anlaß für die Benennung. Michel ist auch ein Epitheton ornans, denn die mhd. Bedeutung des Wortes michel (groß) war noch geläufig. Ortsnamen wie Michelbach, Michelau etc. im Gegensatz zu Lützelhausen (lützelic = klein) bestätigen den Wortgebrauch[62]. Insofern trägt der Groß-Engel, Erz-Engel, höchste Engel M., der Archistrategos der Bibel auch einen dt. Namen.

Im Konstrukt ‚Dt. Michel' ist zurückgedrängt, was sich Luther unter M. vorstellt. Dieser ist in der Coburger M.spredigt von 1530 „ein mechtiger, weiser und frumer Gott [im Sinne von Metraton = kleiner Jahwe[63]] [...] wenn uns Gott durch seine lieben Engeln hülfft, das wir den Teufel schlagen"[64].

[1] Vieweg, R.: Aus der Kulturgeschichte der Waage. Schwenningen 1966, 57 sq. – [2] Hb. der Dogmengeschichte 2. Fbg 1951, 58. – [3] Hennecke, E./Schneemelcher, W.: Neutestamentliche Apokryphen in dt. Übers. 1–2. Tübingen [3]1959/1964, hier t. 1, 417 sq. – [4] ibid., 371. – [5] Mone, F. J.: Lat. Hymnen des MA.s. Fbg 1855, num. 314–316; cf. Engel. ed. A. M. Fröhlich. Zürich 1991, 119 sq. – [6] Mitterauer, M.: Ahnen und Heilige. Namengebung in der europ. Geschichte. Mü. 1993, 415 sq. – [7] ibid., 205. – [8] ibid., 179 sq. – [9] ibid., 99. – [10] ibid., 108–110; cf. Legenda aurea/Benz, 745. –
[11] Sartri, P.: M., hl. In: HDA 6 (1934–35) 232–240. – [12] Brückner, A.: M.sverehrung. In: TRE 22 (1992) 717–724. – [13] Sozomenos, Historia ecclesiastica 2,3,10–13. – [14] Liber de apparitione s. Michaelis: AS Suppl. Sept. VIII, 61 sq.; cf. Otranto, G.: Il libro di apparizione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale. In: Vetera Christianorum 18 (1981) 423–442; cf. Rintelen, W.: Kultgeogr. Studien in der Italia Byzantina. Unters.en über die Kulte des Erzengels M. und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien. In: Archiv für vergleichende Kulturwiss. 3 (1968) 1–33. – [15] Meisen, K.: St.M. in der volkstümlichen Verehrung des Abendlandes. In: Rhein. Jb. für Vk. 13–14 (1963) 195–255, hier 220. – [16] Zürcher, R.: Piemont und das Aostatal. Mü. 1976, 185–190; Gaddo, G.: La Sacra di San Michele in Val di Susa. Domodossola [4]1986. – [17] Meisen (wie not. 15) 215; Maupassant, G. de: Die Legende von Le Mont-St.-Michel. In: Fröhlich (wie not. 5) 141–148. – [18] Meisen (wie not. 15) bes. 216–218. – [19] ibid., 220. – [20] Zur Verbreitung über ganz Europa cf. ibid.; Onasch, K.: M., Erzengel IV. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 595 (Altrußland). –
[21] Rintelen (wie not. 14) 53; Lueken, W.: Der Erzengel M. in der Überlieferung des Judentums. Marburg 1898; id.: M. Göttingen 1889, 67 sq. – [22] MPL 77,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

426. – [23] Lueken 1889 (wie not. 21) 100. – [24] MGH SS 4, 818 (Legende von Kaiser Heinrich II.). – [25] Bronzini, G. B.: Il santuario di S. Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo. In: Ex voto e santuari in Puglia. 1: Il Gargano. ed. id. Florenz 1993, 131–163; Gregorovius, F.: Der Erzengel auf dem Berge Garganus. In: Fröhlich (wie not. 5) 121–140, hier 129. – [26] Legenda aurea/Benz, 745. – [27] ibid., 744. – [28] ibid. – [29] ibid., 751. – [30] TRE 22 (1992) 720. – [31] Legenda aurea/Benz, 747. – [32] Sozomenos (wie not. 13). – [33] Legenda aurea/Benz, 745. – [34] ibid., 748. – [35] Mitterauer (wie not. 6) 283 sq.; Mackensen, L.: M.sminne. In: HDA 6 (1934–35) 241 sq. – [36] DWb. 12 (1885) 2240. – [37] Assaf, U. und Y.: Märchen aus dem Libanon. MdW 1978, num. 22. – [38] M., Erzengel. In: LCI 3 (1971) 255–265. – [39] Kretzenbacher, L.: Die Seelenwaage. Klagenfurt 1958, 89. – [40] Meisen (wie not. 15) 232. – [41] Wander 3, 651. – [42] Mitterauer (wie not. 6) 128. – [43] Legenda aurea/Benz, 748. – [44] ibid. – [45] Mitterauer (wie not. 6) 109. – [46] Meisen (wie not. 15) 226. – [47] Lex. des MA.s 5. Mü./Zürich 1991, 342–345. – [48] Mitterauer (wie not. 6) 237. – [49] Rastoul, A.: St. Michel, Protecteur de la France. P. 1907; zur Ubiquität M.s in allen europ. Ländern cf. Meisen (wie not. 15) 196–199. – [50] Bernhart, J.: Der Engel des dt. Volkes. B. 1934. – [51] Lehmann, E.: Zur Deutung des karolingischen Westwerkes. In: Finn.-ugr. Forschungen 37 (1963) 144–147, hier 145; Kreusch, F.: Beobachtungen an der Westanlage der Klosterkirche zu Corvey. Köln 1963, 64 sq. – [52] LCI 3 (1971) 255–265; cf. Krefting, A.: St.M. und St.Georg in ihren geistesgeschichtlichen Beziehungen. Jena 1937. – [53] Bauer, B.: Geschichte des Jesuitentheaters im 16. und 17. Jh. In: Alma Mater Philippina. Marburger Univ.sbund, Sommersemester 1995, 20–25, hier 22; cf. id./Leonhard, J. (edd.): Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici. Festspiel von 1597; Hess, G./Schneider, S. M./Wiener, C. (edd.): Trophaea Bavarica. Festschr. von 1597; Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten. ed. R. Baumstark. Mü. 1997, 413–434, num. 111–126 (M.sikonographie). – [54] Barocke Malerei aus den Anden 1–2. ed. J. Harten/K. Schmidt. Ausstellungskatalog Düsseldorf 1977, hier t. 2, 55, Abb. 39. – [55] Schottenloher, K.: Flugblatt und Ztg. B. 1922, 400–414. – [56] Franck, S.: Sprichwörter 1–2. Ffm. [1541], hier t. 2, 49[r]. – [57] Röhrich, Redensarten 3, 1028–1032, hier 1029. – [58] Frey/Bolte, 14. – [59] Röhrich, Redensarten 3, 1031 sq. – [60] Wunderlich, W.: St.M. Vom St.M. zum Dt. Michel. Zur Karriere eines seltsamen Nationalheiligen. In: Müller, U./Wunderlich, W. (edd.): Herrscher, Helden, Heilige. St. Gallen 1996, 511–524. – [61] Köhle-Hetzinger, C./Zippelius, A.: „Da ist der Michel aufgewacht und hat sie auf den Schub gebracht". In: ZfVk. 84 (1988) 58–84, hier 66. – [62] Lexer, M.: Mhd. Taschenwb. Lpz. [20]1932, s. v. michel, lützelic. – [63] TRE 9 (1982) 588. – [64] D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausg. 32. Weimar 1906 (Nachdr. 1970), 111.

Würzburg Annemarie Brückner

Michálek, Ján, *Brezová pod Bradlom 12. 3. 1932, slovak. Folklorist und Ethnograph. M. studierte 1951–56 Vk. und Geschichte an der Comenius-Univ. in Bratislava und legte 1965 dort die Diss. *Historická tematika v ústnom podaní na Podjavorinsko-Podbradlansku* (Die hist. Thematik in den mündl. Überlieferungen des unteren Javorina- und Bradlo-Gebietes) vor. 1956–68 war M. am Lehrstuhl für Ethnologie der Comenius-Univ. als Assistent tätig. 1968 habilitierte er sich mit *L'udová slovesnost' v súčasnosti* (Volksdichtung in der Gegenwart), wurde Dozent und hatte von 1970–90 den Lehrstuhl für Ethnologie inne. 1990 wurde er zum Univ.sprofessor ernannt.

M. beschäftigt sich mit der Geschichte der slovak. Ethnographie und Folkloristik und vor allem mit hist. Aspekten der Volksprosa. Er veröffentlichte mehr als 150 Studien, darunter zuletzt *Dejiny etnografie a folkloristiky. Postavy, diela, inštitúcie* ([Die Geschichte der Ethnographie und Folkloristik. Persönlichkeiten, Werke und Institutionen]. Bratislava 1990 [1994]). Darüber hinaus gab M. Anthologien mit slovak. Märchen, Sagen, Sprichwörtern und Rätseln heraus.

Veröff.en (Ausw.): Zo živých prameňov. Výber zo slovenskej l'udovej slovesnosti (Aus lebenden Qu.n. Ausw. der slovak. Volksdichtung). Bratislava 1960. – Studnička. Zo slovenských l'udových piesí, hier, hádaniek, prísloví a rozprávok (Der Brunnen. Slovak. volkstümliche Lieder, Spiele, Rätsel, Sprichwörter und Märchen). Bratislava 1962. – Havran a líška. Slovenské l'udové rozprávky (Der Rabe und der Fuchs. Slovak. Volksmärchen). Bratislava 1964 (1966) (ung.: A róka és a holló. Szlovák népmesék. Bratislava 1966). – Spomienkové rozprávanie s historickou tematikou (Die Erinnerungserzählung mit hist. Thematik). Bratislava 1971. – Čarovné zrkadlo. Slovenské l'udové povesti (Der Zauberspiegel. Slovak. Volkssagen). Bratislava 1973 ([2]1983, [3]1988). – Slovenské národné povstanie v l'udovom rozprávaní (Der slovak. Nationalaufstand in Volkserzählungen). In: Slovenské národné povstanie v l'udovej tvorbe. ed. B. Filová. Bratislava 1974, 87–147. – Ústna slovesnost' (Volksdichtung). In: Slovensko 3, 2. ed. B. Filová/J. Mjartan. Bratislava 1975, 1049–1069. – Protifašistický odboj na Slovensku v rozprávaniach l'udu (Die antifaschistische

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Widerstandsbewegung in der Slovakei in Volkserzählungen). Bratislava 1985. – Spomienkové rozprávanie slovenského l'udu (Erinnerungserzählungen des slovak. Volkes). Bratislava 1987. – Zvonové studničky. Slovenské l'udové povesti (Die Glockenbrunnen. Slovak. Volkssagen). Bratislava 1990. – Na križných cestách. Poverové rozprávanie slovenského l'udu (Am Kreuzweg. Aberglaubenserzählungen des slovak. Volkes). Bratislava 1991. – Šafárik, P. J.: Slovenský národopis (Die slav. Vk.). ed. J. M. Košice 1995. – O l'udovej slovesnosti (Von der Volksdichtung). Bratislava 1996.

Lit.: Enc. slovenska 3. Bratislava 1979, 579. – Filová, B.: K jubileu doc. Dr. Jána Michálka (Zum Jubiläum von Dozent Dr. J. M.). In: Slovenský národopis 32 (1984) 168–172. – Droppová, L'.: K životnému jubileu prof. PhDr. Jána Michálka (Zum 60. Geburtstag von Professor Dr.J. M.). ibid. 40 (1992) 215–218. – Enc. l'udovej kultúry slovenska. Bratislava 1995, 365.

Bratislava L'ubica Droppová

Midas (AaTh 775, 782), mythischer Vorfahr des phryg. Königshauses. Mit ihm sind vor allem zwei antike Erzählstoffe verbunden, die durch → Ovid ihre maßgebliche Form erhielten[1]: AaTh 775: *M.' Short-sighted Wish* und AaTh 782: *M. and the Ass's Ears*.

AaTh 775, ein Exempel menschlicher Torheit, gehört zum Kreis der Erzählungen über törichte → Wünsche:

Phryg. Bauern bringen einen gefangenen Silen zu M., der diesen als Erzieher des Dionysos erkennt, ihm zu Ehren ein zehntägiges Fest veranstaltet und ihn dann Dionysos übergibt. Aus Dank stellt der Gott M. einen Wunsch frei. Dieser wünscht sich, daß alles, was er berühre, zu → Gold werde. Als M. entsetzt bemerkt, daß sich auch Speisen und Getränke bei Berührung in Gold verwandeln und er vor Hunger und Durst fast ums Leben kommt, bittet er Dionysos, das Geschenk zurückzunehmen. Der Gott erhört die Bitte und läßt M. in der Quelle des Flusses Paktolos untertauchen. M. wird gerettet, und der Fluß führt seither Gold mit sich (Ovid, *Metamorphosen* 11,85–173).

Die verschiedenen antiken Fassungen variieren u. a. die Schilderung der Gefangennahme des Silens (M. mischt Wein in die Quelle des Silens), die Person des den Wunsch Freistellenden (der Silen selbst) und den Ausgang der Erzählung (M. stirbt an Hunger und Durst)[2]. Meist mit M. als Protagonist wurde die Erzählung in der Exempel- und Predigtliteratur tradiert[3]. Sie fand weitere Verbreitung durch die Kompilationsliteratur des 17. und 18. Jh.s[4], die sowohl Fassungen mit dem Tod des M. als auch solche mit seiner Errettung aufweist. Aus der mündl. Überlieferung stammen nur relativ wenige Aufzeichnungen vor allem aus Europa, Nahost und Indien[5], in denen u. a. einem namenlosen Armen dieselbe Belehrung wie M. zuteil wird[6] oder aber ein goldgieriger Reicher bei der Verwandlung seiner einzigen Tochter in Gold das Verhängnisvolle der erhaltenen Gabe erkennt und um Rücknahme dieser Gabe fleht[7]. Das Motiv der Gefangennahme ist ähnlich für den Zauberer → Merlin[8] und für die → Wildmenschen (cf. auch AaTh 502: *Der wilde → Mann*)[9] anzutreffen.

Die zweite mit M. verbundene Erzählung, AaTh 782: *M. and the Ass's Ears*[10], thematisiert die Unfähigkeit, ein → Geheimnis für sich zu behalten:

M., der sich, seines Reichtums überdrüssig, in die Wälder zurückgezogen und der Verehrung des Pan ergeben hat, mischt sich ungebeten in die Beurteilung eines musikalischen Wettstreits zwischen Pan und Apollon zuungunsten des letzteren ein. Daraufhin läßt ihm Apollon zur Strafe Eselsohren wachsen, die M. unter einer Tiara verbirgt. Sein Barbier leidet darunter, nicht über das Geheimnis sprechen zu dürfen, gräbt daher ein Loch in die Erde, flüstert das Geheimnis hinein und deckt das Loch zu. Doch das an dieser Stelle herauswachsende Schilf verkündet bei der Bewegung im Wind des Königs Geheimnis, so daß alle Welt davon erfährt (Ovid, *Metamorphosen* 11, 174–193).

Neben verschiedenen Auslegungen und Erklärungsversuchen finden sich in der antiken Lit. auch Variationen der Geschichte: So gerät M. mit Marsyas in Streit, und das Geheimnis wird durch ein aus Schilf angefertigtes Musikinstrument verraten[11]. Einerseits werden die antiken lat. Versionen seit dem MA. bis Georg → Wickram oder Johannes → Pauli tradiert[12], andererseits existieren – allerdings ohne die Vorgeschichte vom Wettstreit – einige analoge Erzählungen, die aus anderen Quellen stammen, z. B. über → Alexander d. Gr. bei dem pers. Dichter → Neẓāmī (gest. 1209)[13] sowie bei dem aus Mostar stammenden, arab. schreibenden ʿAlī Dede al-Busnawī (gest. 1598)[14] in einer nach dem arab. Polygraph ʿAbdarraḥmān as-Suyūṭī zusammengestellten Slg. In einer lat. hs. Chronik aus dem 18. Jh. tötet der mißgebildete ukr. Anführer Šoludivi Bunjak

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

die ihn ins Bad verfolgenden Kosaken. Einen jedoch, obwohl er das Geheimnis seiner Mißbildung ausplaudern könnte, läßt er am Leben, da er einen Kuchen, der mit der Milch von dessen Mutter angefertigt worden war, gekostet hat und beide somit Milchbrüder sind[15]. In Bérouls *Tristan*-Fragment (nach 1190; → *Tristan und Isolde*) erzählt ein Zwerg einer Grube das Geheimnis der Pferdeohren des Königs Marke[16]. Pferdeohren werden auch dem König Portzmar'ch in einem Ende des 18. Jh.s im Département Finistère (Bretagne) aufgezeichneten Text zugeschrieben[17]. Walis. Texte des 16. und 17. Jh.s erzählen über verborgene Pferdeohren von March ab Meirchion (Amheirchion)[18] und ir. Hss. (die ältesten 10. Jh.) über die des Königs Labhraidh Lorc, Eochaidh etc.[19] Der dt. Minnesinger Frauenlob erwähnt eine Erzählung über Korniols Eselsohren[20].

Diese alten Belege bilden zusammen mit einer Vielzahl von Aufzeichnungen aus der mündl. Überlieferung des 19. und 20. Jh.s ein Korpus von 291 Texten, das von M. → Boškoviċ-Stulli in ihrer AaTh 782 gewidmeten Monogr. analysiert wurde[21]; inzwischen sind weitere Var.n zu ergänzen[22]. Das hauptsächliche Verbreitungsgebiet von AaTh 782 erstreckt sich, von Osten nach Westen betrachtet, von Korea, der Mongolei und China über Tibet und Ostturkestan, in südl. Richtung über Indien, die Länder Mittelasiens und des Nahen Ostens bis in den Mittelmeerraum, es umfaßt den Balkan und das ostadriat. Gebiet, Italien, die Iber. Halbinsel, die bret. Küste Frankreichs, Irland und Wales sowie Nord- und Zentralafrika. Nur singulär finden sich Texte außerhalb dieses Verbreitungsraums.

T. → Benfey und M. P. → Drahomanov[23] zufolge hat sich die Erzählung von Westen nach Osten verbreitet, während F. → Liebrecht und z. T. auch B. Meissner[24] von einer umgekehrten Verbreitungsrichtung ausgingen. S. → Solymossy[25] wiederum nahm einen Ausgangspunkt mit mehreren Verbreitungsrichtungen an, F. von der → Leyen[26] hingegen verschiedene Entstehungszentren. J. und W. → Grimm, W. → Anderson und C. W. von → Sydow vermuteten eine mündl. Kontinuität ohne literar. Vermittlung[27]. Während von Sydow sich für eine Entstehung der Erzählung in der Megalithkultur (→ Altersbestimmung des Märchens) aussprach, zogen I. T. Eckardt, O. → Dähnhardt, W. Giese u. a. altgriech. Quellen bzw. Ovid in Betracht[28]. A. → De Gubernatis deutete M. als Sonnengott[29], andere Forscher untersuchten im Zusammenhang mit ägä. bzw. griech. mythischen Traditionen M. als Walddämon, theriomorphes Wesen, Begründer kultischer Bräuche und Priesterkönig, der sein Ende im Selbstmord fand[30]. Antike Autoren erwähnten M.' mißgestaltete Ohren (Esels- oder Ziegenbockohren) auch ohne die Erzählung über das Geheimnis[31]. Ziegen(-bock)-[32] bzw. Eselsohren[33] des M. wurden für die ursprüngliche Erscheinung gehalten. Ziegen- und Schafsohren, von denen bereits der byzant. Schriftsteller Johannes Tzetzes (12. Jh.)[34] und Bertrandon de la Broquière (15. Jh.)[35] sprechen, finden sich in einem Teil der balkan. Var.n, die von einem mißgebildeten Herrscher handeln, der am häufigsten Trojan (nach dem röm. Kaiser Trajan) genannt wird. Alexander d. Gr. wurde u. a. dem Pseudo-Kallisthenes zufolge in Ägypten als gehörnter König, Sohn des Gottes Amon, verehrt; als Zweihörniger erscheint er auch im Koran (18, 82–90) und in zahlreichen islam. Var.n (cf. → Horn, Kap. 3)[36]. In kelt. Var.n wird der verunstaltete Herrscher am häufigsten mit Pferdeohren beschrieben (cf. die etymol. Herleitung seines Namens von Pferd: kelt., germ. mark; ir. ech)[37]. Dies weist ebenso wie Skulpturen und Reliefs von Menschen mit Pferdeohren auf alte mythol. Vorstellungen hin. Auch in anderen Gebieten weisen die Namen von Herrschern und die Art ihrer Mißbildungen auf eine lokale mythische Grundlage hin, die älter als die Erzählung ist[38]. Das Motiv von den Milchbrüdern, das in einigen entfernten und miteinander nicht verbundenen Gebieten auftaucht, wurde mit ähnlichen Bräuchen verglichen (→ Blutsbrüderschaft) und als ein archaisches gesellschaftliches Element sowie als Bestätigung für die Ursprünglichkeit gerade solch einer Form der Überlieferung angesehen[39]. E. → Cosquin verglich den Brauch der Milchbrüderschaft mit entsprechenden Motiven in Erzählungen[40], während es sich für Drahomanov[41] und J. → Polívka[42] lediglich um ein Wandermotiv handelte. In der Art der Verbreitung des Geheimnisses sah man auch einen archaischen Glauben an den Geist eines Verstorbenen, der aus der Flöte ertönt

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

(wie in AaTh 780: → *Singender Knochen*)[43], obwohl der Glaube an Seelen der Toten sich sehr von dem ebenfalls archaischen Glauben und Brauch des Beichtens und Begrabens von Wörtern unterscheidet, wie es in dieser Erzählung geschieht[44]. Die Übereinstimmung des Verbreitungsgebiets von AaTh 782 mit dem Gebiet der Megalithkultur bildet keinen Beweis für eine urzeitliche Entstehung der Erzählung[45]. Daß sie sich aber relativ früh geformt haben könnte und gerade in diesem Gebiet, ließe sich nicht nur aus der Verbreitung schließen, sondern auch aus der Tatsache, daß sich lokale kultisch-mythische Traditionen in einigen voneinander entfernten Gebieten in der Erzählung finden (z. B. über die Art der Verunstaltung). Indizien weisen auf eine Verbindung dieser Erzählung mit der alten Institution eines Priesterkönigs hin (u. a. tierische Merkmale des Königs, seine Isolierung, → Tabus, gewaltsamer Tod, Wirksamkeit seiner toten Körperteile)[46].

Es sind zwei Grundformen von AaTh 782 erkennbar, die beide über das gesamte Verbreitungsgebiet verstreut sind. In der einen Gruppe hat der Herrscher keinen Namen (oder er hat mit der Zeit einen allg. bekannten Namen bekommen, wie M., Iskender, Trojan); in dieser Gruppe ist das Ereignis nicht lokal bestimmt, das Motiv von den Milchbrüdern kommt nicht vor, und die Erzählung endet glücklich mit der öffentlichen Enthüllung des Geheimnisses und damit, daß der Herrscher dem Barbier vergibt. In der anderen Gruppe wird das Ereignis lokalisiert, und der Herrscher trägt einen mit mythischen Traditionen verbundenen Namen, der zugleich historisch sein kann (in seltenen Fällen kam ein Name aus der ersten Gruppe infolge einer Kontamination hinzu, z. B. Trojan[47]). Viele Var.n der 2. Gruppe enthalten das Motiv der Milchbrüderschaft. Nach der Enthüllung des Geheimnisses der Verunstaltung des Herrschers endet die Erzählung mit dessen Tod. Manchmal werden Lokalitäten nach seinem Namen benannt. Die Struktur ist offen, so daß es mancherorts Verknüpfungen mit anderen lokalen Sagen gibt. Die beiden Gruppen weisen klare Unterschiede auf (trotz einiger Übergangsformen). Die 1. Gruppe zeigt eine Tendenz zum Märchen, die 2. ist als Sage ausgestattet[48]. Daß die zweite die ursprünglichere Form war, zeigen Spuren lokaler mythischer Vorstellungen[49]. Einem Teil der zentral- und ostasiat. Belege (wie auch den sehr eigentümlichen ukr. Var.n) ist die Geheimnisverkündung durch das Rauschen des Schilfrohrs oder durch eine Flöte, die ansonsten im gesamten Überlieferungsgebiet verbreitet ist, nicht bekannt: Hier verkünden das Geheimnis von den Tierohren (oft Eselsohren) Tiere, das Echo, der Wind, Menschen etc. Da diese zentral- und ostasiat. Belege die archaischen Elemente (Lokalisierung, Milchbrüder, Tod des Herrschers) aufweisen, könnte man annehmen, daß irgendwo in diesem Gebiet eine solche Urform entstanden sei[50].

In AaTh 782 spiegeln sich Erkenntnisse, die auch dem modernen Menschen vertraut sind: über die Psychologie eines → Tyrannen und über die psychische Entlastung durch das Aussprechen des unterdrückten Geheimnisses[51]. Anspielungen auf diese Erzählung finden sich in Sprichwörtern wie „Die Erde schwor dem Paradies, daß alle Geheimnisse erfahren werden", und schon von Persius (1. Jh. p.Chr.n.) stammt die Sentenz: „Und wer hat keine Eselsohren?"[52]

[1] Kroll, W.: M. In: Pauly/Wissowa 15 (1932) 1526–1540. – [2] ibid., 1527–1530. – [3] cf. Pauli/Bolte, num. 180; Dvořák, num. 3281*; György, num. 142; Dömötör, num. 409; Habdelich, J.: Pervi otcza nassega Adama greh (Die erste Sünde unseres Vaters Adam). Graz 1674, 374 (kroat.); Moser-Rath, Predigtmärlein, 37 sq., 271; Rehermann, 139, 325. – [4] Moser-Rath, Schwank, 8, 287; cf. auch Pauli/Bolte, num. 180. – [5] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; van der Kooi; Archiv van der Kooi, Groningen; Arājs/Medne; cf. Krzyżanowski 360 A; BFP; Archiv Megas, Athen; cf. Eberhard/Boratav, num. 775; Jason; Jason, Types; Jason, Indic Oral Tales; Ting; Delarue/Tenèze (app.). – [6] Džalila, O. und D./Džalil, Z.: Kurdskie skazki, legendy i predanija (Kurd. Märchen, Legenden und Sagen). M. 1989, num. 48; cf. auch Gaster, M.: The Exempla of the Rabbis 1. L./Lpz. 1924, num. 435. – [7] Megas, G. A.: Griech. Volksmärchen. MdW 1965, num. 63; Mayedo, N./Brown, W. N.: Tawi Tales. Folk Tales from Jammu. New Haven 1974, num. 31. – [8] Paris, P.: Les Romans de la Table ronde 2. P. 1868, 214–229; Veselovskij, A.: Iz istorii literaturnago obščenija vostoka i zapada. Slavjanskija skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnyja legendy o Morol'fe i Merline (Aus der Geschichte literar. Verbindungen zwischen Ost und West. Slav. Erzählungen über Salomon und Kitovras und westl. Sagen über Morolf und Merlin). SPb. 1872, 321 sq. – [9] Grafenauer, I.: Slovenska pripovedka o ujetem divjem

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

možu (Die slov. Sage vom gefangenen wilden Mann). In: Zgodovinski časopis [„Kosov zbornik"] 6–7 [1952–53] 124–153, hier 144. – [10] Bošković-Stulli, M.: Narodna predaja o vladarevoj tajni (Die Volkssage vom Geheimnis des Herrschers). Zagreb 1967, 301–341 (dt. Resümee); ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; Archiv van der Kooi, Groningen; SUS; BFP; Archiv Megas, Athen; Dömötör, num. 410; Delarue/Tenèze; Cirese/Serafini; Robe; Jason; Jason, Types; Jason, Iraq; Lőrincz; Ting; Haring, num. 1. 5.782; Schmidt, num. 1140. –

[11] Fulgentius: Mitologiae. Mythologiarum liber 3. Mailand 1498, 70. – [12] Wickram/Bolte 8, Kap. 4, 92–96; Pauli/Bolte, num. 397. – [13] Nizami: Das Alexanderbuch. Iskandarname. ed. J. C. Bürgel. Zürich 1991, 398–402. – [14] Basset 2, 258 sq. – [15] Engel, J. C.: Geschichte der Ukraine und der ukr. Cosaken, wie auch der Königreiche Halitsch und Wladimir. Halle 1796, 155 sq.; Bošković-Stulli (wie not. 10) 29 sq.; Rozvidky Mychajla Drahomanova pro ukraïns'ku narodnu slovesnist' i pys'menstvo (Mychajlo Drahomanovs Abhdlgen zu ukr. Volkslit. und -schrifttum) 2. L'vov 1900, 95–172. – [16] Béroul: Le Roman de Tristan. ed. E. Muret. P. 1913, V. 1306–1350; Giese, W.: König Markes Pferdeohren. In: Zs. für rom. Philologie 75 (1959) 493–506. – [17] RTP 1 (1886) 328; cf. Delarue/Tenèze 4, 222 sq. – [18] Rhŷs, J.: Celtic Folklore. Welsh and Manx 1–2. Ox. 1901, hier t. 2, 572 sq. und t. 1, 233 sq. – [19] Stokes, W.: Mythological Notes 7. In: Revue celtique 2 (1873) 197–199, 507 sq.; Keating, G.: The History of Ireland 2. L. 1908, 173–175; Müller-Lisowski, K.: Ir. Volksmärchen. MdW 1923, num. 1; Ó Briain, M.: Cluasa Capaill ar an Rí – At 782 i dTraidisiún na hÉireann (M. und die Eselsohren – AaTh 782 in ir. Tradition). In: Béaloideas 53 (1985) 11–74. – [20] Hagen, F. H. von der: Minnesinger. Dt. Liederdichter des 12., 13. und 14. Jh.s 1–4. Lpz. 1838, hier t. 3, 113. –

[21] Bošković-Stulli (wie not. 10) 20–61 (Verz. der Var.n), 185–299 (Texte auf kroat.). – [22] z. B. Basile, A.: Echi della leggenda del re Mida con le orecchie d'asino. In: Lares 37 (1971) 187–190, hier 188 sq.; Boatright, M. C./Hudson, W. M./Maxwell, A.: Singers and Storytellers. Dallas 1901, 239 sq.; Palavestra, V.: Narodne pripovijetke i predanja u okolici Lištice (Volksmärchen und -sagen aus der Umgebung von Lištica). In: Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, N. S. 24–25 (1970) 337–362, hier 341 sq.; Narodna umjetnost 11–12 (1975) 5–159, hier num. 14 (Insel Brač); Nametak, A.: Narodne pripovijesti bosansko-hercegovačkih muslimana (Volkserzählungen der bosn.-herzegovin. Muslime). Sarajevo 1975, num. 10; Zaborowski, H. J.: Märchen aus Korea. MdW 1975, num. 84; Jungbauer, G.: Märchen aus Turkestan und Tibet. MdW 1923, num. 19; Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975 (1993), num. 44; Meier, H./Woll, D.: Port. Märchen. MdW 1975, num. 3; Laude-Cirtautas, I.: Märchen der Usbeken. MdW 1984, num. 33; cf. Karlinger, F.: Märchen griech. Inseln und Märchen aus Malta. MdW 1979, num. 9. – [23] Benfey 1, XXII; Drahomanov (wie not. 15). – [24] Liebrecht, F.: Zum Pantschatantra. In: Jb. für rom. und engl. Lit. 3 (1861) 74–89, hier 86 sq.; Meissner, B.: Babylon. Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen. In: ARw. 5 (1902) 219–235, hier 234. – [25] Solymossy, S.: A jávorfa-mese és a Midás-monda (Das Ahornbaummärchen und die M.sage). In: Ethnographia 36 (1925) 105–129. – [26] Leyen, F. von der: Die Welt der Märchen 1–2. Düsseldorf 1953/54, hier t. 1, 219, 273 und t. 2, 150 sq. – [27] Grimm, J.: Kl.re Schr. 4. ed. K. Müllenhoff. B. 1869, 216 sq.; von Sydow, 239; Anderson, W.: Das sog. Märchen vom Eselmenschen. In: ZfVk. 51 (1954) 215–236, hier 235. – [28] Dt. Rundschau 90 (1897) 131; Dh. 4, 86 sq.; Giese (wie not. 16). – [29] De Gubernatis, A.: Zoological Mythology 1. L. 1872, 383, 398. – [30] Kuhnert, E.: M. In: Roscher, W. (ed.): Ausführliches Lex. der griech. und röm. Mythologie 2,2. Lpz. 1894–97, 2954–2968; Cook, A. B.: Animal Worship in the Mycenaean Age. In: The J. of Hellenic Studies 14 (1894) 81–169; Crooke, W.: King M. and his Ass's Ears. In: FL 22 (1911) 183–202; Kroll (wie not. 1); Warnecke, B.: Zum Nachleben der M.sage. In: Wiener Studien 53 (1935) 155; Lehmann-Nitsche, R.: König M. hat Eselsohren (Ein kostümgeschichtlicher Erklärungsversuch). In: Zs. für Ethnologie 68 (1936) 281–303. –

[31] cf. Kuhnert (wie not. 30); Kroll (wie not. 1). – [32] Schmidt, B.: Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder. Lpz. 1877, 224 sq.; Köhler/Bolte 1, 382 sq.; Hammer, S.: Bašń o Midasie w wersji antycznej i nowogreckiej (Die M.erzählung in antiker und neugriech. Version). In: Meander 3 (1948) 220–227. – [33] Vasmer, M.: König Trojan mit den Ziegenohren. In: ZfVk. 46 (1936/37) 184–188. – [34] Köhler/Bolte (wie not. 32); Spyridakis, G. K.: Zwei neugriech. Volkssagen über Alexander d. Gr. In: Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 40 (1962) 443–450, hier 445. – [35] Bertrandon de la Brokijer: Putovanje preko mora (= Bertrandon de la Broquière: Le Voyage d'outre mer). Belgrad 1950, 109. – [36] Spyridakis, G. K.: Symbolē eis tēn meletēn tōn demōdōn paradoseōn kai doxasiōn peri ton Megalon Alexandron (Anleitung für die Beschäftigung mit den Volksüberlieferungen und -vorstellungen über Alexander d. Gr.). Athen 1953, 385–419, hier 396 sq.; id. (wie not. 34) 447. – [37] Schoepperle, G.: Tristan and Isolt 2. Ffm./L. 1913, 269–271; Grimm (wie not. 27); Le Braz, A.: La Légende de la mort chez les Bretons armoricains. P. 1902, 97 sq.; MacCulloch, J. A.: The Religion of Ancient Celts. Edinburgh 1911, 189. – [38] von der Hagen (wie not. 20) t. 4, 565 sq.; Villemarqué, T. de la: Contes populaires des anciens Bretons 1. P. 1842, 99–101; Sébillot, P.: La Légende du roi M. In: RTP 7 (1892) 356–359; Bédier, J.: Le Roman de Tristan par Thomas 2. P. 1905, 156; Golther, W.: Tristan und Isolde. B./Lpz. 1929, 45; Kingsley Porter, A.: A Relief of Labraidh

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Loingseach at Armagh. In: The J. of the Royal Soc. of Antiquaries of Ireland 61,2 (1931) 142–150; Giese (wie not. 16); Loomis, R. S.: Breton Folklore and Arthurian Romance. In: Comparative Literature 2 (1950) 289–306; Bolelli, T.: La leggenda del re dalle orecchie di cavallo in Irlanda. In: id. (ed.): Due studi irlandesi. Pisa 1950, 43–73; id.: Alla ricerca di elementi celtici nella leggenda di Tristano. In: Annali della Scuola normale superiore di Pisa 2,23 (1954) 3–10 (Sonderdruck); Newstead, H.: King Mark of Cornwall. In: Romance Philology 11 (1958) 240–253; cf. auch not. 37. – [39] Ciszewski, S.: Bajka o Midasowych uszach (Die Erzählung über die Ohren des M.). In: Polska akademja umiejętności, wydział filologiczny, rozprawy 28. Kraków 1899, 221–246; cf. Brückner, A.: Bücheranzeigen. In: ZfVk. 10 (1900) 341–348, hier 345. – [40] Cosquin, E.: Le Lait de la mère et le coffre flottant [1908]. In: id.: Études folkloriques. P. 1922, 199–264. – [41] Drahomanov (wie not. 15). – [42] Polívka, G.: Slaw. Beitr.e zur vergleichenden Märchenkunde. 2: Zur Sage von König M. In: ÖZfVk. 3 (1897) 295–298; ibid. 4 (1898) 212; Rez. zu Ciszewski (wie not. 39) von J. Polívka in Archiv für slav. Philologie 22 (1900) 312 sq. – [43] Crooke (wie not. 30); Solymossy (wie not. 25). – [44] Ciszewski (wie not. 39); Pettazzoni, R.: La confessione dei peccati 2. Bologna 1935, VIII–XI. – [45] v. von Sydow, 239. – [46] Bošković-Stulli (wie not. 10) 145–159, 324–330. – [47] ead. (wie not. 22). – [48] ead. (wie not. 10) 172–182, 336 sq. – [49] ibid., 136, 322 sq. – [50] ibid., 134–136, 321 sq. – [51] ibid., 162 sq., 331 sq. – [52] Persius, Satirae 1, 120 sq.

Zagreb Maja Bošković-Stulli

Midrasch

1. Wortgeschichte – 2. M.-Werke – 3. M. als Methode

1. Wortgeschichte. Der Begriff M. (bezeichnet sowohl die in den M.im (‚M.-Werke') gesammelten Texte der rabbinischen Bibelexegese als auch die darin angewandte Interpretationsmethode. In der hebr. Bibel reichen die Bedeutungen des Verbs ‚drsch', der Wurzel für die Bildung des Substantivs M., von ‚nachforschen' (Lev. 10,16; Dtn. 13,15) bis zu ‚fordern' (Gen. 9,5; Dtn. 18,19) und zu ‚nachforschen' im Sinne von ‚befragen' mit Divinationsabsicht (Gen. 25,22; 2. Kön. 1,2–3; 1. Chr. 10,13). Die Propheten verwenden das Verb ‚drsch', wenn sie ihr Volk beschwören, nach Gerechtigkeit zu trachten (Jes. 1,17), eine Bedeutung, die auch in anderen bibl. Büchern mitschwingt (Ps. 111,2; Est. 10,3). Gegen Ende der bibl. Zeit, im *Buch Esra*, antizipiert der Gebrauch von ‚drsch' künftige Bedeutungen. Der bibl. Text teilt mit, daß Esra sein Herz darauf gerichtet hatte, das Gesetz des Herrn zu suchen [Luther-Bibel: zu erforschen] und danach zu tun und Gebote und Rechte in Israel zu lehren (Esr. 7,10). Die substantivische Form M. erscheint zweimal in der hebr. Bibel (2. Chr. 13,22 und 24,27), an Stellen, an denen vorher in ähnlichen Kontexten die Wörter ‚Buch' oder ‚Chronik' erschienen – ein Abschluß, der den Lesern mitteilt, daß der Rest des hist. Berichts in einer anderen Quelle zu finden ist. In dem Bemühen, anachronistische Interpretationen zu vermeiden, wurde der Begriff mit ‚Geschichte' übersetzt, aber die Richtigkeit dieser Lösung ist nicht gesichert.

Sowohl die substantivische Form M. als auch das Verb ‚drsch' haben in den Qumran-Rollen, in denen der Gedanke des Nachforschens sich eindeutig auf die Suche nach Bedeutung bezieht und speziell auf die Interpretation des bibl. Gesetzes angewandt wird, eine engere Bedeutungsspanne. In der *Mischna*, der *Tosefta* und den M.-Kompilationen der ersten beiden Jh.e, in denen die Weisen (Tannaim) religiöse und weltliche Gesetze erörterten und formulierten, erscheinen ‚drsch' und M. in Zusammenhang mit Texterklärungen. In den Kompilationen der folgenden Generationen jedoch, vom 3. bis zum 5. Jh., griff der Gebrauch der Begriffe ‚drsch', M., ‚derascha' (Predigt) und ‚darschan' (Prediger) mit ihrer Etablierung im Sprachgebrauch der jüd. Gesellschaft in Palästina um sich. Die Verwendung von M. erweiterte sich von der Interpretation des bibl. Gesetzes auf die Exegese aller Arten bibl. Texte, d. h. auch der poetischen und erzählerischen. Obwohl das Verb ‚drsch' in dieser Zeit nicht mehr mit divinatorischer Nachforschung verbunden wurde, blieb die Konnotation einer Interpretation, die versucht, verborgene Bedeutungen eines Texts zu erschließen, die bei normaler verbaler Kommunikation nicht ersichtlich sind, erhalten (Bacher 1899/1905; Gertner 1962; Heinemann 1971; Hirshman 1991).

2. M.-Werke. Unter den M.-Werken ist zwischen den zwei Hauptformen der halachischen und der haggadischen (→ Agada) Werke

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

zu differenzieren. Diese unterscheiden sich voneinander in bezug auf ihren Gegenstand (einerseits das Gesetz, andererseits die übrigen traditionellen Themen und Formen) sowie hinsichtlich Sprache, Herkunftszeit und -region sowie die exegetischen Methoden. Diese Unterscheidungen sind allerdings nicht absolut zu setzen, und Stoffe beider Art sind in beiden Buchtypen zu finden.

Die halachischen M.im sind älter als die haggadischen. Diese wahrscheinlich im 3. Jh. zusammengestellten Texte stammen aus dem 2. Jh., d. h. aus derselben Zeit wie das in *Mischna* und *Tosefta* enthaltene Material. Sie sind in mischnaischem Hebräisch abgefaßt, das – allerdings in einer zweisprachigen Umgebung zusammen mit Aramäisch – in Judäa, dem südl. Teil Palästinas, gesprochen wurde. Diese Bücher, die *Mechilta des Rabbi Ismael* und die *Mechilta des Rabbi Schimon*, die Kommentare zu *Exodus* bieten, *Sifra*, ein Kommentar zu *Leviticus*, *Sifre ad Numeros*, *Sifre suta*, *Sifre ad Deuteronomium* und *M. Tannaim*, verwenden eine der beiden exegetischen Methoden, die mit den zwei wichtigsten rabbinischen Schulen der Zeit verbunden sind, der Schule des Rabbi Ismael (2. Jh. n.u.Z.) und der des Rabbi Akiba (ca 50 – ca 135). Sie unterscheiden sich grundlegend in ihrer Auffassung der Sprache der hl. Schriften. Während sich Rabbi Ismael zufolge die *Tora* einer menschlichen, den Launen der Artikulierung und des Sprechvorgangs unterworfenen Sprache bedient, war für Rabbi Akiba die Sprache der *Tora* göttlicher Natur, weshalb alle ihre grammatisch scheinbar nicht korrekten und redundanten Konstruktionen und ihre hyperbolischen und metaphorischen Wendungen versteckte Botschaften darstellten, die genaue Prüfung und Erklärung verlangten. Da sich beide Schulen in diesen Werken jedoch mit Vorschriften und religiösen Gesetzen befassen, verwenden sie logische Deduktionsmethoden, die die Texte anhand spezieller Regeln der Folgerung (middot) auslegen, von denen einige durch hellenistische Logik-und Interpretationsprinzipien beeinflußt waren (Stemberger 1996, 15–30, 247–275; Daube 1949).

Die frühesten haggadischen M.im, *Bereschit Rabba*, *Echa Rabbati* und *Wajikra Rabba*, stammen aus dem 5. Jh.; es folgt der vermutlich zu Beginn des 6. Jh.s zusammengestellte 1. Teil von *Ester Rabba*. Diese M.im repräsentieren Traditionen, die von den Rabbinern des 3.–5. Jh.s (den Amoraim) entwickelt wurden, einer Zeit, in der eine Verlagerung des Zentrums der jüd. Bevölkerung nach Nordpalästina, Galiläa und benachbarten Gegenden stattfand, in denen die Umgangssprache Aramäisch war. In den Texten der M.im spiegelt sich diese Sprachsituation wider. *Bereschit Rabba* und *Echa Rabbati* sind exegetische M.im, die den Bibeltext Vers für Vers auslegen; *Wajikra Rabba* dagegen stellt den ersten homiletischen M. dar, nach dem Vorbild der Predigten in der Synagoge, die aus Einl., eigentlicher Predigt und Schlußteil bestanden. Während der bibl. Text des Buchs *Wajikra* (*Leviticus*) hauptsächlich priesterliche Vorschriften betrifft, ist der Inhalt des entsprechenden M.-Buchs haggadisch. Die späteren homiletischen M.im wie *Pessikta de Raw Kahana*, *Pessikta Rabbati*, *Tanchuma* (*Jelammedenu*), *Schemot Rabba*, *Bemidbar Rabba* und *Dewarim Rabba* haben alle eine komplexe literar. Geschichte, die sie teilweise oder gänzlich in die Zeit vom 6. bis zum 12. Jh. datiert. Der exegetische M. *Schir Haschirim Rabba* sowie *Rut Rabba* gehören der Frühzeit dieser Epoche an, während *Kohelet Rabba* aus einer späteren Periode stammt (Stemberger 1996, 276–321; Herr 1971, 1511).

3. M. als Methode. Die M.-Werke geben eine Reihe literaturgeschichtlicher Probleme auf, in Hinblick auf mehrfach vorhandene Versionen, Übertragungen sowie Abschriften von Texten von einem Buch zum anderen, divergierende Quellenzuschreibungen oder Textinterpolierungen durch spätere Schreiber. Die Problematik beim Erschließen dieser Texte liegt in der exegetischen Methode, der sich die Rabbiner verschrieben hatten: Es stellt sich die Frage, wie sie aufgrund von Wortspielen, manipulierten Akrosticha, aufgrund des numerischen Werts von Buchstaben, von Alliterationen, phonetischen Assoziationen, Scrabblespielen und der Umstellung der Buchstabenfolge von Wörtern aus der Hl. Schrift Glaubensartikel ableiten oder sie ihr zuschreiben, d. h. letztlich, wie sie durch eine spielerische Methode Glaubenssätze herleiten konnten. Hierdurch erlangt der M. Bedeutung für Fragen der Erzählforschung. In jüngster Zeit ver-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

anlaßten diese Probleme postmoderne Lit.-theoretiker, in den Schriften der alten jüd. Rabbiner und Prediger eine Widerspiegelung der eigenen Lit.konzeption zu sehen. Die scheinbare Unbestimmtheit des Texts und seine Offenheit für vielfältige Interpretationen entsprach dem postmodernen Lit.gefühl (Boyarin 1990; Eilberg-Schwartz 1987; Fraade 1991; Handelman 1982; Hartman/Budick 1986; Stern 1988). Aus der Perspektive der Erzählforschung betont das Interesse der Lit.-theoretiker nur die allen mündl. Lit.en gemeinsamen Eigenheiten bei der Performanz, und daher bietet der M. lediglich ein älteres literar. Zeugnis für Phänomene, die seither auch in anderen Gesellschaften und Kulturen beobachtetet wurden.

Der mündl. Gebrauch der Hl. Schrift aber, wie er sich im M. zeigt, spricht Fragen an, die für das Verständnis der Erzählüberlieferung in der Gesellschaft wesentlich sind. Ein solcher Gebrauch ist nicht erst auf die nachbibl. Zeit beschränkt. In den letzten Jahren ist nachgewiesen worden, daß einige Methoden wie die Interpretation von Wörtern als Akrosticha (Notarikon) oder die Bedeutungserklärung aufgrund des Zahlenwerts der Buchstaben (Gematria) schon im alten Mesopotamien angewandt wurden (Cavigneaux 1987; Lieberman 1987; Tigay 1983–84). In der hebr. Bibel selbst gibt es Belege für spielerische Volksetymologien und innertextliche Bezüge, wenn die Propheten Wortspiele mit Versen des *Pentateuch* machen. Diese Art des Wortgebrauchs beweist eine frühere Anwendung der midraschischen Methode in literar. Zusammenhängen (Fishbane 1985; Seeligmann 1980/81; Shinan/Zakovitch 1986).

So wichtig sie sind, erklären diese frühen Beispiele verbaler Kreativität, die z. T. Analogien zu einigen Aspekten der midraschischen Methode aufweisen, jedoch nicht das Auftreten eines so großen literar. Korpus, wie es das midraschische Auslegungsverfahren hervorgebracht hat, das später in den haggadischen M.-Büchern zusammengestellt wurde. Das Erscheinen einer solchen Lit. verlangt nach einer Konstellation gesellschaftlicher, literar. und hist. Bedingungen, die in der Tat nur auf die jüd. Gesellschaft im Palästina des 3.–5. Jh.s zutreffen. Unter den dafür entscheidenden Faktoren ist (1) die Existenz einer kanonischen Schrift denkbar, die (2) in einem gemeinschaftlichen Kontext ritualistisch gelesen wird und (3) nicht kultisch, geheim oder in anderer Weise ausschließend ist. Weitere Voraussetzungen sind, daß (4) der sprachliche Abstand zwischen dem kanonischen Text und der Sprache der Gemeinschaft überbrückbar ist und (5) professionelle Interpreten, die das schöpferische sprachliche Geschick zur Anwendung der midraschischen Methode auf den kanonischen Text besitzen, eine Rolle in der Gesellschaft spielen und schließlich (6) die Existenz einer nichtkanonischen mündl. Tradition, die als Subtext für die kanonische Schrift dient und Manipulationen, Erweiterungen und Veränderungen unterworfen ist. Alle sechs Faktoren trafen in der jüd. Gesellschaft in Nordpalästina im 3.–5. Jh. zusammen, dem Höhepunkt der midraschischen haggadischen Kreativität. Kanonischer Text und mündl. Überlieferung ergänzten einander durch die Vermittlung von Predigern in Schriften, öffentlicher Predigt und Schulsystem (Fishbane 1985; Frankel 1991; Gerhardsson 1961; Goldberg 1982; Heinemann 1971; Herr 1971; Hirshman 1991; Holtz 1984; Jacobs 1995; Lauterbach 1915–16; Mayer 1992; Neusner 1983; Porton 1981, 1992; Wright 1967).

Die midraschische Methode vermittelte zwischen der hebr. Bibel und ihrem nachbibl. Publikum. Dabei stützte sie sich jedoch auf unlogische Rückschlüsse, verwischte Abfolgen in der bibl. Chronologie und etablierte Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Personen, unter denen aufgrund des bibl. Textes keinerlei Verbindungen bestehen. Die Prediger fanden es statthaft, den sanktionierten bibl. Text durch unbekannte Erzählungen und kausale Erklärungen zu ergänzen, und folglich trug der M. als den bibl. Bericht ergänzende Erzählung noch weiter zur Problematik des M. als Methode bei, die nicht den Prinzipien logischer Interpretation anhängt.

In den talmudischen und midraschischen Büchern leiten die Herausgeber Geschichten über bibl. Figuren und Ereignisse mit den Partizipien ‚gelesen', ‚gelehrt' oder ‚gedeutet' ein, Geschichten über nichtbibl. Figuren und Ereignisse von nationaler hist. Bedeutung hingegen mit den Formulierungen pa'am ahat (‚einmal') und ma'asseh (‚Ereignis'); das letztgenannte Wort ist später zum Gattungsterminus

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

geworden (→ *Ma'assehbuch*). In der midraschischen Überlieferung läßt sich ein breites Spektrum verschiedener Erzählgattungen feststellen, von ethischen Exempla über hagiographische Geschichten (Wunder, Märtyrer) bis hin zu romantischen Erzählungen, Fabeln und Lügengeschichten. Internat. verbreitete Erzähltypen sind relativ selten vertreten, jedoch existieren viele Motive mit Analogien in der internat. Überlieferung (Bialik/Ravnitzky 1992; Neuman 1954; Schwarzbaum 1965; Stern 1991; Yassif 1994, 83–270).

In der modernen Wiss. lassen sich vier Betrachtungsweisen unterscheiden, um die mit dem Namen M. verbundenen Schwierigkeiten zu lösen: M. als Mythos, M. als organisches Denken, M. als hist. bedingter literar. Themenbereich und M. als kreative Philologie. Diese Zugänge schließen einander nicht unbedingt aus, und es gibt Fälle, in denen ein und derselbe Forscher gleichzeitig den Prinzipien von zwei Sichtweisen folgt. Die folgende Darstellung bedient sich lediglich teilweise der von den Gelehrten selbst gebrauchten Begriffe.

L. → Ginzberg (1909–38) bezeichnet die midraschischen Erzählungen zwar nicht als Mythos, aber seine ahist. Synthese von midraschischen Quellen, apokryphen und pseudepigraphischen Büchern, → Josephus Flavius, Philon von Alexandria (1. Hälfte 1. Jh.) und von Übers.en der hebr. Bibel ins Griechische, Lateinische und Aramäische kann nichts anderes bedeuten. Implizit liegt seinem großen Werk eine Auffassung der midraschischen Lit. als Subtext der hebr. Bibel zugrunde, der etwas erzählte, was stillschweigend verstanden wurde, obwohl es selten in der Schrift selbst Ausdruck fand. Für Ginzberg waren das Erscheinen der Erzählungen in nichtbibl. Texten oder Anspielungen darauf trotz der sorgfältigen Dokumentation in allen vorhandenen Quellen nur literar. Manifestationen von Ideen über die bibl. Vergangenheit, die auf hist. Mythen in der nachbibl. Zeit zurückgingen. Diese Ideen konnten von vorhergehenden Generationen übermittelt oder später erdacht worden sein.

Darüber hinaus plädiert in jüngster Zeit M. Fishbane dafür, den M. als Mythos zu betrachten, und zwar speziell wegen seiner linguistischen Grundlage. Mit Berufung auf die Theorien M. → Müllers verweist Fishbane darauf, daß im M. Erzählerisches durch Wortgleichklang bestimmt sei, und nimmt daher an, daß der midraschischen Imagination Müllers Mythopoesis zugrunde liege (Fishbane 1993, 60–77). So anregend eine solche Sicht sein kann, berücksichtigt sie jedoch nicht den Unterschied zwischen dem degenerativen Prozeß der ‚Krankheit der Sprache', auf dem Müllers Mythenphilosophie basiert, und der in der midraschischen Zeit bei der jüd. Gesellschaft vorherrschenden hist. Zweisprachigkeit.

Ginzbergs implizite Theorien veranlaßten einige Forscher dazu, den M. nicht als literar. Subtext der hebr. Bibel, sondern als literarhist. Prozeß zu untersuchen. Die narrative und metaphorische Überformung der hebr. Bibel entfaltete sich in der midraschischen Kunst der Prediger und unter den wachsamen Augen ihrer Herausgeber. Entsprechend waren die midraschischen Themen und Erzählungen nicht notwendigerweise Teil einer mündl. Überlieferung, der die literar. Repräsentation fehlte, sondern gerade die schriftl. Fixierung midraschischer Ideen und Metaphern und gerade ihre Zuschreibung an Rabbinergestalten waren Teil einer dynamischen hist. Entwicklung, die in kritischer Analyse nachgezeichnet werden sollte (Bloch 1955, 1957, 1978; Heinemann 1974; Vermes 1961).

Während eine solche literarhist. Analyse eine Methode zur Unters. des M. bieten könnte, versucht sie nicht, die Denkart zu erklären, welche die midraschische Exegese sowie die ihr zugrundeliegende literar.-linguistische Kreativität der Prediger und Rabbiner ermöglichte. In seinem bahnbrechenden Werk *Darkhe ha-aggada* (Haggadische Methoden) stellte J. Heinemann (1954) zwei Schlüsselkonzepte für das Verständnis des M. auf. Er hält den haggadischen M. für eine Schöpfung ‚organischen Denkens', das seine literar. Ziele durch kreative Philologie erreicht. Die Idee des ‚organischen Denkens', deren Quelle die Philosophie H. Bergsons zu sein scheint, diente Heinemann dazu, mythische Paradigmen von Zeit, Ort und Persönlichkeitszügen zu spezifizieren, durch welche die Prediger ihre bibl. Welt neu formten, indem sie sich über die erzählerische Abfolge und die Chronologie der hebr. Bibel hinwegsetzten. Sie verliehen diesen mythischen Paradigmen Ausdruck, indem sie

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Affinitäten und Zusammenhänge zwischen Ereignissen und Figuren aufgrund von Textähnlichkeiten, Wortspielen und Alliterationen herstellten, die sie den einschlägigen bibl. Versen entnahmen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß das midraschische Sprachempfinden, das offenbar Bedeutungsvielfalt, Unbestimmtheit und vielfältige Interpretationsmöglichkeiten begünstigte, einer mündl. Kultur entstammt, in der es eine Reaktion auf mündl. vorgetragene Schriftlesungen, die Gegenstand mündl. Interpretationen waren, bildete. Dieser mündl. Vortrag fand in einer zweisprachigen Umgebung statt, wobei die zu interpretierenden Texte nicht in der Muttersprache der Sprecher abgefaßt waren. Da Mündlichkeit und Zweisprachigkeit das phonetische Niveau der sprachlichen Wahrnehmung intensivierten, rückte der Klang gegenüber der Bedeutung in den Vordergrund, und die schriftl. Darstellung von Lauten wurde neuen Bedeutungssystemen unterworfen, in denen Wörter als Akrosticha oder als mathematische (nicht als semantische) Ausdrücke betrachtet wurden. Während die Semantik gelegentlich Analogiebildung, Vergleich und Metaphorisierung erleichterte, ermöglichte es die der midraschischen Methode zugrundeliegende Art linguistischer Wahrnehmung, die Sprache nicht als Lautsystem mit willkürlich gesetzten Bedeutungen zu erfahren, sondern als Kommunikation, die nicht durch die Grenzen eines einzigen Codes gebunden ist und in der das phonetische Niveau frei für neue Bedeutungsgebungen ist, zu Unterhaltung und Belehrung der Sprecher wie ihres Publikums. Ein solches Sprachempfinden – oder eine solche Insensibilität gegenüber Bedeutungen – konnte in einem mehrsprachigen Klima entstehen, bes. in Beziehung zu einem nicht-muttersprachlichen Idiom, wie Hebräisch es für die aram.sprechenden Galiläer wurde. Die verschiedenen Formen des Wortspiels waren für sie der Ausgangspunkt dafür, mündl. neue Erzählungen zu schaffen und bereits in der mündl. Überlieferung existierende Geschichten mit den Texten zu verbinden.

Lit.: Bacher, W.: Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionslit 1–2. Lpz. 1899/1905 (Nachdr. Darmstadt 1965). – Ginzberg, L.: The Legends of the Jews 1–7. Phil. 1909–38 (^{2}1946–59). – Lauterbach, J. Z.: Midrash and Mishnah. A Study in the Early History of the Halakah. In: The Jewish Quart. Review 6 (1915–16) 23–95, 303–323. – BP 4 (1930) 316–324. – Daube, D.: Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric. In: Hebrew Union College Annual 22 (1949) 239–264. – Heinemann, J.: Darkhe ha-aggadah (Haggadische Methoden). Jerusalem 1954 (^{3}1970). – Neuman, D.: Motif-Index of Talmudic-Midrashic Literature. Diss. Bloom. 1954. – Bloch, R.: Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique. In: Recherches de science religieuse 43 (1955) 194–227. – id.: Midrash. In: Suppl. au Dictionnaire de la Bible 5 (1957) 1263–1281. – Gerhardsson, B.: Memory and Ms. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. ed. E. J. Sharpe. Uppsala/Lund 1961. – Vermes, G.: Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies. Leiden 1961. – Gertner, M.: Terms of Scriptural Interpretation. A Study in Hebrew Semantics. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 25 (1962) 1–27. – Niedermeier, H.: Der altjidd. M. Wojoschah. In: Judaica 21 (1965) 26–55. – Schwarzbaum, H.: Talmudic-Midrashic Affinities of Some Aesopic Fables. In: Laographia 22 (1965) 466–483. – Wright, A. G.: The Literary Genre Midrash. N. Y. 1967. – Daut, R. L.: Apropos a Definition of Midrash. In: Interpretation 25 (1971) 259–282. – Heinemann, J.: Draschot be-tzibbur bitekufat ha-talmud (Die öffentliche Predigt in der talmudischen Periode). Jerusalem 1971. – id./Noy, D. (edd.): Studies in Aggadah and Folk-Literature. Jerusalem 1971. – Herr, M. D.: Midrash. In: Enc. Judaica 11 (1971) 1507–1514. – Heinemann, J.: Aggadah and Its Development. Jerusalem 1974. – Vermes, G.: Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis. In: Post-Biblical Jewish Studies (1975) 59–91. – Bloch, R.: Midrash. In: Approaches to Ancient Judaism 1. ed. W. S. Green. Missoula 1978, 29–50. – Porton, G. G.: Midrash. Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period. In: Aufstieg und Niedergang der Röm. Welt 2. ed. H. Temporini/W. Haase. B. 1979, 104–138. – Seeligmann, J. L.: The Beginnings of Midrash in the Book of Chronicles. In: Tarbiz 49 (1980–81) 14–32. – Meir, O.: The Narrator in the Stories of the Talmud and the Midrash. In: Fabula 22 (1981) 79–83. – Petuchowski, J./Fleischer, J. und E. (edd.): Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann. Jerusalem 1981. – Porton, G. G.: Defining Midrash. In: The Study of Ancient Judaism. 1: Mishnah, Midrash, Siddur. ed. J. Neusner. N. Y. 1981, 55–92. – Sarason, R. S.: Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature. In: Petuchowski u. a. 1981, 55–73. – Goldberg, A.: Die funktionale Form M. In: Frankfurter judaistische Beitr.e 10 (1982) 1–45. – Handelman, S. A.: The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany 1982. – Neusner, J.: Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism. Phil. 1983. – Tigay, J. H.: An Early Technique of Aggadic Exegesis. In:

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures. ed. H. Tadmor/M. Weinfeld. Jerusalem 1983–84, 169–189. – Gottlieb, I.: Midrash as Biblical Philology. In: The Jewish Quart. Review 75 (1984) 134–161. – Holtz, B. W.: Midrash. In: Back to the Sources. Readings in the Classical Jewish Texts. ed. id. N. Y. 1984, 177–212. – Fishbane, M.: Biblical Interpretation in Ancient Israel. Ox. 1985. – Jónsson, J.: Humor and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash. Leiden 1985. – Hartman, G./Budick, S. (edd.): Midrash and Literature. New Haven 1986. – Shinan, A./Zakovitch, Y.: Midrash on Scripture and Midrash within Scripture. In: Studies in Bible. ed. S. Japhet. Jerusalem 1986, 257–277. – Cavigneaux, A.: Aux Sources du Midrash. L'herméneutique babylonienne. In: Aula orientalis 5 (1987) 243–255. – Davis, J. M.: Literary Studies of Aggadic Narrative. A Bibliography. In: Judaic and Christian Interpretations of Texts. Contents and Contexts. New Perspectives on Ancient Judaism 3. ed. J. Neusner/E. S. Frerichs. Lanham 1987, 185–218. – Eilberg-Schwartz, H.: Who's Kidding Whom? A Serious Reading of Rabbinic Word Plays. In: J. of the American Academy of Religion 55 (1987) 765–778. – Lieberman, S. J.: A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic Measures of Biblical Hermeneutics? In: Hebrew Union College Annual 78 (1987) 156–225. – Meir, O.: The Darshanic Story in Genesis Rabba. Tel Aviv 1987. – Hirshman, M.: The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquites. In: Hebrew Union College Annual 59 (1988) 137–165. – Stern, D.: Midrash and Indeterminacy. In: Critical Inquiry 15 (1988) 132–161. – Boyarin, D.: Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloom. 1990. – Neusner, H. (ed.): The Literature of Formative Judaism: The Midrash Compilations. N. Y. 1990. – Fraade, S. D.: From Tradition to Commentary. Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy. Albany 1991. – Frankel, Y.: Darkhe ha-aggadah veha-midrasch (Die Methoden von Agada und M.) 1–2. Tel Aviv 1991. – Neusner, J./Green, W. S. (edd): The Literature of Formative Judaism: The Talmuds. N. Y. 1991. – Hirshman, M.: The Preacher and His Public in Third-Century Palestine. In: J. of Jewish Studies 42 (1991) 108–114. – Samely, A.: Between Scripture and Its Rewording. Towards a Classification of Rabbinic Exegesis. ibid., 39–67. – Stern, D.: Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature. Cambr., Mass. 1991. – Bialik, H. N./Ravnitzky, Y. H.: The Book of Legends: Sefer ha-Aggadah. Legends from Talmud and Midrash. N. Y. 1992. – Hirshman, M.: Mikra and Midrash. A Comparison of Rabbinics and Patristics. Tel Aviv 1992. – Mayer, G.: M./M.im. In: TRE 22 (1992) 734–744. – Porton, G. G.: Midrash. In: The Anchor Bible Dict. 4. ed. D. N. Freedman. N. Y. 1992, 818–822. – Rapeld, M./Tabory, J.: Madrich bibliyographi le-torah sche-be-al peh (Bibliogr. Führer zur mündl. Tora). Ramat-Gan 1992. – Fishbane, M. (ed.): The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History. Albany 1993. – Meir, O.: The Poetics of Rabbinic Stories. Tel Aviv 1993. – Hartman, G.: Midrash as Law and Literature. In: J. of Religion 74 (1994) 338–355. – Yassif, E.: Sippur ha-'am ha-'ivri (Die hebr. Volkserzählung). Jerusalem 1994. – Jacobs, I.: The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism. Cambr. 1995. – Stemberger, G.: Introduction to the Talmud and Midrash. ed. M. Bockmuehl. Edinburgh ²1996.

Philadelphia Dan Ben-Amos

Mieder, Wolfgang, *Nossen (Sachsen) 17. 2. 1944, dt.-amerik. Germanist, Sprichwort- und Erzählforscher. M. wanderte im Alter von 16 Jahren in die USA aus. Nach verschiedenen praktischen Tätigkeiten studierte er Germanistik und Romanistik, erwarb 1967 in Ann Arbor an der Univ. of Michigan den Master of Arts, promovierte ebenda mit einer Arbeit über *Das Sprichwort im Werke Jeremias Gotthelfs* (East Lansing 1970), wurde danach Assistant Professor an der Univ. of Vermont in Burlington (1970–75), Associate Professor (1975–78) und ist dort seit 1978 Professor für Germanistik und Vk. M. ist seit 1996 Mitglied der Finn. Akad. der Wiss.en sowie seit 1997 der Vermont Academy of Arts and Sciences und erhielt mannigfache andere Ehrungen. Er ist Herausgeber der Zs. *Proverbium. Yearbook of Internat. Proverb Scholarship* (seit 1984, bis 1997 14 Bände), die er neu begründet hat, sowie der Reihe *Sprichwörterforschung* (1983 sqq.) und *Studien zur Phraseologie und Parömiologie* (1993 sqq.).

M. veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zss.beiträge, die sich um den Schwerpunkt → Sprichwort kristallisieren. So hat M. den Sprichwortbestand in den Werken von Jeremias → Gotthelf[1] und anderen dt.sprachigen Schriftstellern des 19. Jh.s (z. B. Johann Peter → Hebel, Gottfried → Keller)[2] untersucht, später auch bei dt. und engl. Autoren des 20. Jh.s (George Bernard Shaw[3], Thomas Mann[4], Karl Kraus[5], Günter → Grass[6]). M.s Aufmerksamkeit gilt auch der literar. Funktionalisierung von parömiologischem Sprachmaterial in sog. Sprichwortgedichten oder Prosatexten[7], der großen Bedeutung des Sprichworts in der zeitgenössischen politischen Rhetorik[8], ebenso

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

der Sprache der industriellen Werbung (→ Reklame)[9]. Für das Phänomen des abgewandelten, parodierten oder gar ins Gegenteil verkehrten Sprichworts prägte M. den Begriff des ‚Antisprichworts'[10]. Von bes. Wert sind seine monogr. Unters.en zu einzelnen Sprichwörtern und Zitaten[11]. In zusammenfassenden Arbeiten resümierte M. Ergebnisse der Sprichwortforschung[12].

In mehreren Bibliogr.n hat er die parömiologische Fachliteratur zusammengetragen und kritisch gesichtet[13]. Im Bereich der hist. Sprichwortforschung veröffentlichte M. einige kommentierte Nachdrucke von bedeutenden Sprichwortsammlungen des 16.–19. Jh.s[14]. M. hat auch selbst Sprichwortsammlungen kompiliert[15].

Ferner beschäftigte er sich mit dem Vorkommen von Sprichwörtern in den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm[16] oder mit der Frage, wie weit es sich bei Sprichwörtern um verkümmerte → Schwundstufen von Volkserzählungen handelt[17], aber auch mit der literar. Verwendung von Märchenthemen in zeitgenössischer Prosa und Lyrik[18]. Ebenso waren Märchenparodien und -karikaturen mehrfach Themen seiner Unters.en[19].

[1] Das Sprichwort im Werke Jeremias Gotthelfs. Bern 1972. – [2] Das Sprichwort in der dt. Prosalit. des 19. Jh.s (1800–1900). Mü. 1976. – [3] (mit G. B. Bryan:) The Proverbial Bernard Shaw. Westport, Conn. 1994. – [4] Das Sprichwort als volkstümliches Zitat bei Thomas Mann. In: Germanic Notes 3 (1972) 50–53. – [5] Karl Kraus und der sprichwörtliche Aphorismus. In: Muttersprache 89 (1979) 97–115. – [6] Günter Grass und das Sprichwort. ibid. 83 (1973) 64–67; Kulinarische und emanzipatorische Redensartenverwendung in Günter Grass' Roman ‚Der Butt'. In: Sprachspiegel 34 (1978) 4–11. – [7] "Kommt Zeit – kommt Rat!?" Moderne Sprichwortgedichte von Erich Fried bis Ulla Hahn. Ffm. 1990; „Deutsch reden". Moderne Redensartengedichte von Rose Ausländer bis Yaak Karsunke. Ffm. 1992; „Hasen im Pfeffer". Sprichwörtliche Kurzprosatexte von Marie Luise Kaschnitz bis Martin Walser. Ffm. 1995. – [8] Das Sprichwort und die politische Sprache. In: Sprachspiegel 30 (1974) 36–42; Sprichwörter unterm Hakenkreuz. In: Muttersprache 93 (1983) 1–30; Proverbs in Adolf Hitler's „Mein Kampf". In: Proverbium 11 (1994) 159–174; (mit G. B. Bryan:) The Proverbial Winston S. Churchill. Westport, Conn. 1995; (mit G. B. Bryan:) The Proverbial Harry S. Truman. N. Y. 1997. – [9] Verwendungsmöglichkeiten und Funktionswerte des Sprichwortes in der Wochenztg (Unters. der „Zeit" für das Jahr 1971). In: Muttersprache 83 (1973) 89–119; Das Sprichwort in unserer Zeit. Frauenfeld 1975; Sprichwort, Redensart, Zitat. Tradierte Formelsprache in der Moderne. Bern 1985; Dt. Sprichwörter in Lit., Politik, Presse und Werbung. Hbg 1983; Sprichwort und Illustriertenwerbung. In: Sprachspiegel 30 (1974) 100–106. – [10] Antisprichwörter 1–3. Wiesbaden 1982/85/89; Verkehrte Worte. Antizitate aus Lit. und Medien. Wiesbaden 1997. –
[11] z. B. „Morgenstunde hat Gold im Munde": Studien und Belege zum populärsten dt.sprachigen Sprichwort. Wien 1997; „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr". Zur Überlieferung eines Luther-Sprichwortes. In: Sprachspiegel 39 (1983) 131–138; „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang". Zur Herkunft, Überlieferung und Verwendung eines angeblichen Luther-Spruches. In: Muttersprache 94 (Sonderheft, 1983/84) 68–103; „Das Kind mit dem Bade ausschütten". Ursprung, Überlieferung und Verwendung einer dt. Redensart. ibid. 102 (1992) 319–340; „Wir sitzen alle in einem Boot". Herkunft, Geschichte und Verwendung einer neueren dt. Redensart. ibid. 100 (1990) 18–37; „Die Hunde bellen, aber die Karawane zieht weiter". Zum türk. Ursprung eines neuen dt. Sprichwortes. In: Der Sprachdienst 32 (1988) 129–134; gesammelte Aufsätze erschienen u.d.T.: Tradition and Innovation in Folk Literature. Hanover, N. H./L. 1987; Proverbs Are never out of Season. Popular Wisdom in the Modern Age. N. Y. 1993. – [12] (mit L. Röhrich:) Sprichwort. Stg. 1977; Ergebnisse der Sprichwörterforschung. Bern 1978; (mit A. Dundes:) The Wisdom of Many. Essays on the Proverb. N. Y. 1981; Wise Words. Essays on the Proverb. N. Y. 1994; Dt. Redensarten, Sprichwörter und Zitate. Wien 1995. – [13] Internat. Bibliogr. of Explanatory Essays on Individual Proverbs and Proverbial Expressions. Bern 1977; Proverbs in Literature. Bern 1978; Investigations of Proverbs, Proverbial Expressions, Quotations and Cliches. A Bibliogr. of Explanatory Essays which Appeared in „Notes and Queries" (1849–1983). Bern 1984; Internat. Proverb Scholarship. An Annotated Bibliogr. N. Y. 1982; Internat. Proverb Scholarship. Suppl. 1 (1800–1981); 2 (1982–1991). N. Y. 1990/93; African Proverb Scholarship. Colorado Springs 1994; (mit G. B. Bryan:) Proverbs in World Literature. N. Y. 1996; Bibliogr. Abriß zur bildlichen Darstellung von Sprichwörtern und Redensarten. In: Forschungen und Ber.e zur Vk. in Baden-Württemberg 1974–1977 (1977) 229–239. – [14] z. B. Franck, S.: Sprichwörter/Schöne/Weise/Herrliche Clugreden/und Hoffsprüch (1541). Hildesheim 1987; Lehmann, C.: Florilegium Politicum – Politischer Blumen Garten (1639). Bern u. a. 1986; Reinsberg-Düringsfeld, O. von: Internat. Titulaturen 1–2. Nachdr. der Ausg. von 1863. Hildesheim 1992; Dove, N. R. [d.i. K. F. W. Wander]: Politisches Sprichwörterbrevier. Nachdr. der Ausg. von 1872. Bern 1990; Hoefer, E.: Wie das Volk spricht. Dt. Sagwörter. (Stg. [9]1885)

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Nachdr. Hildesheim 1995; Kirchhofer, M.: Wahrheit und Dichtung. Slg schweiz. Sprichwörter. (Zürich 1824) Nachdr. Hildesheim 1997. – [15] The Prentice-Hall Enc. of World Proverbs. Englewood Cliffs 1986; (mit S. A. Kingsbury und K. B. Harder:) A Dict. of American Proverbs. N. Y. 1992; Yankee Wisdom. New England Proverbs. Shelburne, Vt. 1989; Talk Less and Say More. Vermont Proverbs. Shelburne, Vt. 1986; Not By Bread Alone. Proverbs of the Bible. Shelburne, Vt. 1990; Howl Like a Wolf. Animal Proverbs. Shelburne, Vt. 1993; (mit S. A. Kingsbury:) A Dict. of Wellerisms. N. Y. 1994. – [16] "Findet, so werdet ihr suchen!" Die Brüder Grimm und das Sprichwort. Bern 1986. – [17] Sprichwörterliche Schwundstufen des Märchens. Zum 200. Geburtstag der Brüder Grimm. In: Proverbium 3 (1986) 257–271; Aphoristische Schwundstufen des Märchens. In: Dona Folcloristica. Festschr. L. Röhrich. Bern 1990. – [18] Grimms Märchen – modern. Lyrik, Prosa und Karikatur. Stg. 1979; Grimmige Märchen. Prosatexte von Ilse Aichinger bis Martin Walser. Ffm. 1986; Mädchen, pfeif auf den Prinzen! Moderne Märchengedichte von Günter Grass bis Sarah Kirsch. Köln [2]1984; Disenchantments. An Anthology of Modern Fairy Tale Poetry. Hanover, N. H. 1985. – [19] (mit R. Lauer:) Kein Hänsel ohne Gretel. Da lachen selbst die Grimms im Grab. Ffm. 1988; Modern Anglo-American Variants of ‚The Frog Prince' (AT 440). In: New York Folklore 6 ([1980] erschienen 1982) 111–135; Die Sage vom ‚Rattenfänger von Hameln' in der modernen Lit., Karikatur und Werbung. In: Geschichten und Geschichte. ed. N. Humburg. Hildesheim 1985, 113–128.

Freiburg/Br. Lutz Röhrich

Migne, Jacques-Paul, *St-Flour (Auvergne) 25. 10. 1800, † Paris 24. 10. 1875, frz. Priester, Journalist, Unternehmer, Herausgeber und Drucker theol. Lit. 1824 in Orléans zum Priester geweiht, wurde M. 1833 nach einem Zerwürfnis mit seinem Bischof, u. a. wegen seiner Schrift *De la Liberté, par un prêtre* (1831, nicht veröff.), aus dem Pfarramt entlassen und ging nach Paris, wo er mehrere Ztgen und eine Zs. (*L'Univers religieux*, später *L'Univers*) gründete. Unter dem Eindruck der mangelhaften Bildung des zeitgenössischen Klerus plante er, eine auf 2000 Bände berechnete theol. Universalbibliothek herauszugeben. Dazu gründete er 1836 bei Paris die Verlagsanstalt Ateliers catholiques mit mehr als 300 Mitarbeitern, eigener Druckerei, Schriftgießerei, Buchbinderei und Buchhandlung. Bis zur Zerstörung des Unternehmens durch Brand im Jahre 1868 erschienen hier mehr als 1000 Bände der *Bibliotheca cleri universa*. Dazu gehören u. a. *Scripturae sacrae cursus completus* (1840–45), 28 Bände mit systematischen Einführungen zu Fragen der Bibel und ausgewählten, überwiegend neuzeitlichen Kommentaren zu allen bibl. Büchern, und *Theologiae cursus completus* (1839–45), 28 Bände einer Slg von lat. (oder frz. übers.) Traktaten zur Theologie vorwiegend aus dem 16.–19. Jh., sowie die *Démonstrations évangéliques des plus célèbres défenseurs du christianisme* (1842–53), 18 Bände mit Verteidigungen des Christentums von Tertullian über Montaigne bis zu Rousseau. Wichtig für die Geschichte der frz. Predigt sind die 99 Bände der *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés* (1844–66). Parallel dazu erschien in drei Teilen M.s theol. Enz.: 52 Bände der *Première Enc. théologique ou Série de dict.s sur toutes les parties de la science religieuse* (1844–52), 53 Bände der *Nouvelle Enc. théologique* (1851–59) und 66 Bände der *Troisième et dernière Enc. théologique* (1855–66). Für die Mariologie bedeutsame Texte aus der Zeit des hohen MA.s bis in das 19. Jh. sind gesammelt in den 13 Bänden der *Summa aurea de laudibus Beatae Mariae Virginis* (1866–68).

Nach wie vor unentbehrlich für Theologie, Geschichte und Lit.wissenschaft sind M.s zwei große ‚Patrologien' (der Terminus beschränkt sich hier nicht auf die patristische Epoche; cf. → *Vitae patrum*): *Patrologiae cursus completus, series Latina* (gewöhnlich *Patrologia Latina* genannt, abgekürzt: PL oder MPL), 217 Bände mit vier Index-Bänden (1844–55 u.ö.), und *Patrologiae cursus completus, series Graeca* (PG oder MPG), 161 Bände (mit lat. Übers.en, 1857–66 u.ö.; Indices dazu von F. Cavallera [P. 1912] und T. Hopfner [t. 1–2. P. 1928/30]). MPL erfaßt die Zeit von Tertullian (gest. ca 230) bis zum Tode des Papstes Innozenz III. (1216), MPG setzt bei Papst Clemens I. (2. Jh.) ein und endet 1438 bei Bessarion. Beraten durch den Neugründer und ersten Abt des Benediktinerklosters Solesmes, Dom P. Guéranger, und wiss. geleitet durch den dort ausgebildeten Dom J.-B. Pitra druckte M. in chronologischer Reihenfolge alle aus den genannten Zeiträumen erhaltenen griech. und lat. Schr. theol. Inhalts nach, die

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

ihm in früheren Editionen (vorwiegend des 16.–18. Jh.s) erreichbar waren. Dazu gehören neben systematischen und exegetischen auch zahlreiche hagiographische und poetische Werke, z. B. Bibeldichtung. Die Zuverlässigkeit der Texte in MPL und MPG ist, entsprechend der editorischen Qualität ihrer Vorlagen, sehr unterschiedlich. In vielen, aber noch längst nicht allen Fällen sind M.s Texte überholt durch kritische Ausg.n der Reihen *Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jh.e* ([GCS] t. 1 sqq. Lpz. 1897 sqq., zuletzt N. F. t. 1 [1995]), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum* ([CSEL] t. 1 sqq. Wien 1866 sqq., zuletzt t. 90 [1992]) und *Corpus Christianorum, Series Latina* ([CChr] t. 1 sqq. Turnhout 1954 sqq., zuletzt t. 176 B [1979]) mit *Continuatio Mediaevalis* ([CChrCM] t. 1 sqq. Turnhout 1966 sqq., zuletzt t. 144 [1994]). MPL wurde ergänzt durch ein fünfbändiges Suppl. (ed. A. Hamman. P. 1958–74), in dem vergessene Texte neu ediert bzw. M.s Ausg.n verbessert und Forschungsergebnisse, bes. bezüglich der zahlreichen falschen Autorenzuschreibungen, nachgetragen sind. Alle wichtigen Veränderungen gegenüber MPL sind übersichtlich verzeichnet im 5. Suppl.band (1974, 327–344, 345–390). Bei Benutzung von MPG und MPL sind zur Kontrolle und zur Information über Fortschritte der Forschung stets heranzuziehen: *Clavis Patrum Graecorum* 1–5. ed. M. Geerard. Turnhout 1983–87; *Clavis Patrum Latinorum*. ed. E. Dekkers. Steenbrugis 1961.

Lit.: Marchal, L.: M., J.-P. In: Dict. de théologie catholique 10,2. P. 1928, 1722–1740. – Leclercq, J.: M. (J.-P.) In: Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie 11,1. P. 1933, 941–957. – Vogel, C.: M., J.-P. In: Enc. cattolica 8. Vatikanstadt 1952, 984. – Sheppard, L. C.: The Abbé J.-P. M. In: American Benedictine Review 7 (1956) 112–128. – Hamman, A.-G.: Eine patristische Renaissance. Das Werk des Abbés M. In: Das Altertum 3 (1957) 234–246. – id.: M., J.-P. In: LThK 7 (^{2}1962) 410 sq. – Robert, L.: M. (abbé J.-P.). In: Dict. des lettres françaises, XIX^e siècle. P. 1972, 159. – Centenaire de J.-P. M. Colloque de Chantilly. In: Sacris Erudiri 22 (1974/75) 1–112. – Hamman, A.-G.: J.-P. M. Le retour aux Pères de l'Église. P. 1975. – Soltner, L.: M. et Dom Guéranger. In: Revue des études augustiniennes 21 (1975) 317–344. – Hamman, A.-G.: M. (J.-P.). In: Catholicisme – hier, aujourd'hui, demain 9. P. 1980–82, 129 sq. – Orbán, A. P.: Die Patrologie von J.-P. M. Eine Felix Culpa. In: Media Latinitas. ed. R. I. A. Nipp. u. a. Steenbrugis 1996, 295–304.

Göttingen Fidel Rädle

Migration → Wandertheorie

Mikronesien, zusammen mit → Melanesien und → Polynesien in der Südsee, d. h. im Tropengürtel des Pazif. Ozeans gelegen, hat insgesamt eine Fläche von knapp acht Millionen Quadratkilometern, davon ca 3000 Quadratkilometer Landfläche. Politisch umfaßt M. folgende staatliche Einheiten: Die Karolinen sind unterteilt in die Föderierten Staaten von M. (Chuuk, Kosrae, Pohnpei, Yap) und die Republik Belau (Palau); die Republik Marshall-Inseln entspricht territorial der Inselgruppe; die Marianen sind ein Teil der Pachtgebiete der USA und verwaltungsmäßig gegliedert in Guam und die Nördl. Marianen; die Republik Nauru und die Republik Kiribati entsprechen dem geogr. Areal der Gilbert-Inseln. Kulturell gliedert sich M. in sechs Einheiten: die Marianen, die Marshall-Inseln, die Karolinen, die Gilbert-Inseln, Nauru und Ocean Island (Lessa 1961). Sprachlich werden drei Gruppen unterschieden (Wurm/Hattori 1981): austrones. (nicht-ozean.) auf Palau, Yap (Karolinen) und den Marianen; austrones.-polynes. (ozean.) auf Kapingamarangi und Nukuoro; austrones.-mikrones. (ozean.) auf den Karolinen, den Marshall-Inseln und Kiribati (Gilbert-Inseln).

Die Besiedlungsgeschichte M.s wurde unter wechselnden Gesichtspunkten diskutiert, z. B. der Vorgeschichte (Bellwood 1978), der Verbreitung von Fischfangmethoden (Anell 1955) oder von ethnol.-linguistischen Besonderheiten (Käser 1989). Bereits aus vorkolonialer Zeit ist Erzählgut überliefert, das von Seefahrern als Teil ihrer Reiseberichte übermittelt worden ist (cf. Anson 1749; Cheyne 1852; Christian 1899; Dumont d'Urville 1841–46). Reichhaltige und wichtige Quellen in bezug auf das Erzählgut sind die teilweise sehr umfangreichen Ber.e von Missionaren. Diese haben meist jahrelang auf den Inseln gelebt und

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

waren so mit der Vorstellungswelt der Einheimischen gut vertraut. In ihren Briefen wird immer wieder davon berichtet, was die Inselbewohner sich erzählten. Dabei geschah es häufig, daß indigenes Erzählgut von christl. Vorstellungen und Wertungen durchsetzt und von jeglichen ‚Obszönitäten', über die man in M. gerne lacht, gereinigt wurde (cf. etwa Bollig 1927). Im 19. Jh. gründete der wohlhabende Kaufmann J. C. Godeffroy (1831–85), auf dessen Initiative zahlreiche Handelsniederlassungen im Südpazifik zurückgehen, in Hamburg ein eigenes Museum und gab eine Zs. heraus (*J. des Museum Godeffroy* 1–14 [1871–79]). Die seefahrenden Kaufleute hatten von ihm den Auftrag bekommen, Stücke von ethnogr. Interesse aus der Südsee mitzubringen. J. S. Kubary (1846–96), der sich fast 25 Jahre lang in M. aufhielt, sandte ethnogr. Aufzeichnungen nach Deutschland, darunter wichtige Mythen (Kubary 1873, 1888). In den Jbb. und Zss. der dt. Kolonialzeit (seit 1884; *Mittlgen aus den dt. Schutzgebieten*, *Das koloniale Jb.*, *Das dt. Kolonialblatt*) erzählten die Beamten und Soldaten ihre Erlebnisse in der Fremde. Als Quelle für Erzähltraditionen sind diese Geschichten bis auf Ausnahmen jedoch wenig brauchbar (cf. Senfft 1901).

Die grundlegende ethnogr. Bestandsaufnahme entstand anhand der von G. Thilenius, dem Direktor des Museums für Völkerkunde in Hamburg, 1908–10 organisierten Hamburger Südsee-Expedition. Die Forscher hielten sich meist nur wenige Wochen, manchmal sogar nur Stunden auf einer Insel auf; hierdurch ist das gesammelte Material, vor allem das Erzählgut, zwar entsprechend uneinheitlich, andererseits jedoch ganz erstaunlich reichhaltig. Bes. erwähnenswert sind die aufgezeichneten Erzählungen bei W. Müller (1917), A. Krämer (1917–29, 1935), H. Damm (1938) und A. Eilers (1935). Jap. M.forscher interessierten sich kaum für die mündl. Tradition. Eine Ausnahme ist H. Hijikata (1942), der auf den Karolinen (Palau, Satawal) einige Erzählungen aufgenommen hat.

Nach dem 2. Weltkrieg wurde von G. Murdock das Projekt Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology (CIMA) geleitet, als Teil des Pacific Science Board, das die USA u. a. zur Erforschung der Inselwelt ins Leben gerufen hatten. Im Rahmen dieser Organisation wurden auf einzelnen Inseln Erzählüberlieferungen gesammelt. Die Publ.en W. Lessas (1961, 1980), der sein Material zur Erzähltradition auf Ulithi selbst als ‚Nebenprodukt' seiner eigentlichen Forschungstätigkeit auf den Karolinen bezeichnet, stellen Meilensteine der mikrones. Erzählforschung dar. Auch von M. Spiro (1951), der im Rahmen des CIMA-Projektes gearbeitet hat, sind wertvolle Erzählungen überliefert. Das Erzählgut M.s ist insgesamt zwar in reichhaltiger Fülle überliefert. Genau genommen besteht es jedoch zum größten Teil aus Fragmenten, was wohl in der Tatsache begründet ist, daß bereits zur Zeit der Entdeckungen das geistige Kulturgut zu zerfallen begonnen hatte (cf. Nevermann 1968).

Eng mit den mündl. Überlieferungen verknüpft und ebenso uneinheitlich sind die religiösen Vorstellungen (cf. Lessa 1987). Es ist daher problematisch, für M. sog. Erzählgattungen aufzustellen. Auf Ponape beispielsweise gibt es den Begriff kozoi. Darunter wird alles subsumiert, was in irgendeiner Form kreativ zum Ausdruck gebracht wird: Tanz mit den dazugehörigen Gesängen und Sprüchen, alles, was aus westl. Perspektive unter Sagen, Märchen, Legenden und Schwänken verstanden wird. Auf Palau gibt es narrative bildnerische Darstellungen auf Häusergiebeln. Diese Bildergeschichten (logukl) stellen mythisch-hist. Ereignisse und Abläufe dar, und allem Anschein nach gehören Bild- und Erzähltradition so eng zusammen, daß auch die logukl als eine Art von Erzählung gesehen werden müssen. Der Zugang zu den Bildergeschichten und zu dem restlichen Erzählgut erschließt sich über die Beweggründe, die zu einer Erzählung führen oder die einer Erzählung, einer Bildergeschichte, einem Gesang oder Tanz zugrunde liegen. Immer wiederkehrende Motive finden auf ganz verschiedene Art und Weise ihren Ausdruck (zum folgenden cf. Kirtley 1971).

So werden beispielsweise kosmologische und kosmogonische Motive in ganz unterschiedlichen Formen tradiert, etwa in Mythen, gesungenen Gedichten, Zauberformeln oder in bildnerischer Darstellung. Dementsprechend gibt es auch keine einheitliche → Schöpfungsgeschichte M.s. Teils wird die Inselwelt damit erklärt, daß ein Riese ins Meer fiel, durch den

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Aufprall in Tausende von Teilen zerbarst welche die Inseln bilden (Urriesen-Motiv); teils entstehen Inseln und Menschen aus der Vereinigung eines Geschwisterpaares (Welteltern-Motiv); teils fliegt ein göttlicher Held durch die Lüfte und streut Sand auf das Meer, aus dem die Inseln entstehen. Das Motiv der Entstehung und Einrichtung menschlichen Lebens ist sowohl in der Schöpfungsmythik zu finden als auch in rezitierten Genealogien, auf logukl oder in Schwänken. Die einzelnen Motive werden verschieden kombiniert und geben darüber Auskunft, wie die Himmelstopographie gedacht wird, wie der Weg aus der Unterwelt zur Erde gestaltet ist oder wie man sich die Lage von real existierenden oder mythischen Inseln vorstellt, was bes. in den unzähligen Erzählungen über Seefahrer und deren Abenteuer zum Ausdruck kommt (fiktive → Topographie). Bes. häufig findet man Motive, die in irgendeiner Weise mit → Liebe zusammenhängen: Die Sehnsucht, die zurückgebliebene Frauen mit ihren seefahrenden Männern verbindet, → Inzest zwischen Geschwistern, Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen, zwischen Meerestieren und Menschen, zwischen himmlischen Erscheinungen (Blitz, Donner) und Menschen bzw. Tieren. Häufig dienen Erzählungen dazu, bestehende soziale Gegebenheiten zu kritisieren, z. B. die traditionelle Lebensmittelverteilung (cf. Luomala 1965), oder Menschen von anderen Inseln oder Inselgebieten und deren Gewohnheiten lächerlich zu machen (→ Ortsneckerei; cf. Luomala 1966).

Mikrones. Erzählungen beginnen meist mit der Formel ‚Es ist noch gar nicht so lange her, da ereignete sich'. Tiergeschichten mit belehrendem Charakter gibt es nicht. Das Motiv der → dankbaren (hilfreichen) Tiere findet sich meist in Erzählungen über Helden, die → Versteinerung von Menschen und andere Metamorphosen, das → Symplegaden-Motiv oder das Motiv des verschütteten → Lebenswassers kommen häufig in Totenklagen vor. Über diese Motive erfährt man von Seelenvorstellungen, von der Seelenreise nach dem Tode sowie von Jenseitsvorstellungen (→ Jenseits, → Jenseitswanderungen).

Als Beispiel für die Motivfülle mikrones. Erzählungen kann die Geschichte über das Leben des Helden Olofat dienen (cf. Link 1986). Olofat, von M.forschern häufig als mit dem polynes. → Maui vergleichbarer → Trickster bezeichnet, hat als → Demiurg und → Kulturheros eine feste Rolle bei der Gestaltung und Einrichtung der Welt:

> Er hat den Mond geschaffen, brachte Inseln hervor, er entschied, daß die Menschen sterblich sein sollten und stattete sie mit Gelenken und Geschlechtsteilen aus. Er brachte den Menschen das Feuer, gilt als Urheber des Blitzes und hat bestimmte Tiere eingeführt, wie z. B. die Ratte. Er verhalf den Menschen zu technischen Errungenschaften wie Angelhaken und Fischreusen. Auch Tänze und Gesänge schuf er, weil er gern Feste feiert. Als Rächer ist Olofat unnachgiebig und maßlos in der Vergeltung für ihm angetane Demütigungen: Kollektiv wird die gesamte Familie eines Widersachers bestraft oder gleich die gesamte Menschheit. Der → Götterbote, Welt-Schauende und Seelenführer Olofat wandert zwischen den Welten umher und begleitet die Seelen der Verstorbenen ins Totenreich. Nicht selten ist Olofat auch Retter und Helfer in der Not: Streitende Ehepaare können sich dank seiner Vermittlung wieder versöhnen, die Menschheit wird vor dem Untergang bzw. vor dem Verhungern gerettet. Aufgrund seiner göttlichen Herkunft kann Olofat Tote zum Leben erwecken, hat die Macht über Naturerscheinungen (Blitz, Donner), und er kann unbelebte Objekte beleben. Ein beträchtlicher Anteil der Erzählungen über Olofat handelt von seinen in der Regel recht derben Schelmenstreichen.

Obwohl die Olofat-Erzählungen in M. weite Verbreitung besitzen, sind sie oft nur in Fragmenten erhalten. Dem Olofat in manchen Zügen vergleichbar sind Na Areau (Nareau) von den Gilbert-Inseln und Medegeipelau, über den auf Palau berichtet wird. Während Olofat ein vermenschlichter Gott ist, wird Na Areau vorwiegend als Trickster geschildert, und Medegeipelau ist der Typ des vergöttlichten Menschen: Er richtet die Welt nicht zu seinem persönlichen Vorteil ein, sondern weil er Notwendigkeiten erkennt. Olofat etwa macht ein neutrales Wesen deswegen zu einer Frau (mit Hilfe einer Muschel fertigt er Geschlechtsteile), weil er gerade Lust verspürt, mit diesem Wesen zu schlafen. Medegeipelau dagegen erschafft die Geschlechter, da er erkennt, daß die Menschen sterblich sind und sich fortpflanzen müssen (cf. Link 1989).

Lit.: Anson, G.: Reise um die Welt in den Jahren 1740–1744. Göttingen/Lpz. 1749. – Dumont d'Urville, J. S. C.: Voyage au Pôle Sud et dans l'Océanie [...] 1–10. P. 1841–46. – Cheyne, A.: A Description of Islands in the Western Pacific Ocean. L. 1852. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Kubary, J. S.: Die Palau-Inseln in der Südsee. In: J. des Museum Godeffroy 5,5 (1873) 1–62. – id.: Die Religion der Pelauer. In: Allerlei aus Volks- und Menschenkunde 1. ed. A. Bastian. B. 1888, 1–69. – Finsch, O.: Ethnol. Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee. Wien 1893. – Christian, F.: The Caroline Islands. L. 1899. – Senfft, A.: Über einen Besuch des Ulithi-Atolls. In: Dt. Kolonialbl. 12 (1901) 824 sq. – Erdland, A.: Die Marschall-Insulaner. Münster 1914. – Dixon, R. B.: The Mythology of All Races. 9: Oceanic. Boston 1916, 245–263. – Hambruch, P.: Südseemärchen. MdW 1916 (1979). – Krämer, A.: Palau 1–5. Hbg 1917–29. – Müller, W.: Yap 1. Hbg 1917. – Bollig, L.: Die Bewohner der Truk-Inseln. Münster 1927. – Eilers, A.: Westkarolinen 1. Hbg 1935. – Krämer, A.: Inseln um Truk. Zentralkarolinen Ost 1. Hbg 1935. – Damm, H.: Zentralkarolinen. Hbg 1938. – Hijikata, H.: Myths and Legends of Palau. Tokio 1942. – Luomala, K.: Maui-of-a-Thousand-Tricks. Honolulu 1949. – Spiro, M.: Some Ifaluk Myths and Folktales. In: JAFL 64 (1951) 289–302. – Schmidt, P. W.: Die Mythologien und Religionen der Mikronesier. In: Archiv für Völkerkunde 8 (1953) 172–227. – Anell, B.: Contribution of the History of Fishing in the Southern Seas. Uppsala 1955. – Lessa, W. A.: Tales from Ulithi Atoll. Berk./L. A. 1961. – Koch, G.: Materielle Kultur der Gilbert-Inseln. Braunschweig 1965. – Luomala, K.: Humorous Narratives about Individual Resistance to Food-Distribution Customs in Tabiteuea, Gilbert Islands. In: JAFL 78 (1965) 28–45. – ead.: Numskull Clans and Tales. Their Structure and Function in Oceanic Asymmetrical Joking Relationships. ibid. 79 (1966) 157–194. – Nevermann, H.: Die Religion der Südsee und Australiens. Stg. 1968. – Kirtley, B. F.: A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives. Honolulu 1971. – Bellwood, P.: Man's Conquest of the Pacific. Auckland/Sydney/L. 1978. – Lessa, W. A.: More Tales from Ulithi Atoll. Berk./L. A. 1980. – Wurm, S. A./Hattori, S.: Language Atlas of the Pacific Area 1. Canberra 1981. – Link, H.: Der Olofat-Zyklus in der Erzähltradition M.s. Mü. 1986. – Lessa, W. A.: Micronesian Religions. In: The Enc. of Religion 9. N. Y. 1987, 498–505. – Käser, L.: Die Besiedlung M.s. B. 1989. – Link, H.: Olofat und Medegeipelau. Mythol. Unters.en an zwei mikrones. Heldenfiguren. In: Anthropos 84 (1989) 224–229. – Haynes, D./Wuerch, W. L.: Micronesian Religion and Lore. A Guide to Sources, 1526–1990. Westport, Conn./L. 1995.

München Hilde K. Link

Milch. M. gehört zu den Grundnahrungsmitteln (→ Speise und Trank) und ist essentieller Teil der bäuerlichen Wirtschaft[1]. Aufgrund der Abhängigkeit ihrer Produktion von gesundem Vieh, ihrer geringen Haltbarkeit, ihrer vielfältigen Verwendung und nährenden Funktion ist M. ein wichtiger Bestandteil alltäglichen Handelns. M. von → Kühen, Schafen, → Ziegen, → Kamelen und wilden Tieren sowie die Muttermilch ist in fast allen Kulturen der Welt ein verbreitetes Objekt im Erzählrepertoire, aber auch im rituellen Handeln. Deshalb gibt es viele Metaphern im Zusammenhang mit M. in sprichwörtlichen Redensarten[2].

Bes. Bedeutung hat oft die erste M. (→ Erster, Erstes, Zuerst) von der kalbenden Kuh oder im neuen Haus, Stall etc. Diese wird entweder für einen bestimmten Zeitraum nicht weggegeben, bewußt weggegossen oder den Armen gegeben, um die Produktivität rituell zu sichern[3].

Aufgrund der intensiven M.wirtschaft in den Alpen ist dort eine Fülle von Sagen verortet, die sowohl die Sicherung des Ertrages als auch den richtigen bzw. falschen Umgang mit M. und M.produkten (→ Käse) thematisieren. Falsches Verhalten wird entweder durch Verfluchen (→ Fluch, Fluchen, Flucher) der Verantwortlichen oder das Verschwinden der M.kräuter auf der Alm bestraft (→ Frevel). Zusammengefaßt wird die Notwendigkeit, stets für gutes Futter zu sorgen, in dem Sprichwort ‚Von einem Melkeimer voll Heu gibt eine Kuh nicht einen Eimer voll M.'[4] Geahndet wird auch das unredliche Messen von M. oder das Verwässern der M.[5] Für alle milchwirtschaftenden Länder Europas gilt, daß die Themen Schutz des M.profits[6] und Angst vor dem Verlust der M. durch Magie (Mot. D 2083) in der Regel mit weiblichen Handlungsträgern verknüpft sind. Zentrale Figur für diese Vorstellungen ist die M.hexe (→ Hexe, Kap. 2. 2. 3.1)[7], an deren Wirken durch → Schadenzauber bis in die 40er Jahre des 20. Jh.s geglaubt wurde[8]. Es gibt aber auch Vorstellungen von magischen Kühen, die einen Überfluß an M. geben (Mot. F 989.9), oder durch den Segen von Heiligen verursachte M.gaben (Mot. A 920. 1. 13). Dagegen ist M. in Scherz- und Schwankerzählungen ein eher austauschbares Requisit, wenn z. B. davon erzählt wird, wie eine Maus in der M. ertrinkt und sie dadurch verunreinigt[9].

Auch im Märchen und in anderen Gattungen der Volkserzählung ist eine Fülle von Mo-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

tiven zur M. zu verzeichnen. Dies beginnt mit der M. als Objekt in Kettenhandlungen (Maus soll M. besorgen, um ihren Schwanz wiederzubekommen [AaTh 2034: → *Maus und ihr Schwanz*]; M.mädchen macht Pläne [AaTh 1430: cf. → *Luftschlösser*]). Oft ist die Erlangung einer zauberkräftigen M. die handlungsdynamisierende Aufgabe: Der Held muß M. besorgen (AaTh 305: → *Drachenblut als Heilmittel*; → Hase, Kap. 2.3; → Löwenmilch), um Erlösung, Heilung oder Glück zu erlangen. Häufig überwindet der Held auch Gefahren, indem er durch Saugen (→ Säugen) an der → Brust einer Unholdin von dieser adoptiert wird (→ Adoption). Als Lösung für ausweglose Probleme stellt sich oft eine M.verwandtschaft/M.brüderschaft (Mot. P 313)[10] des Helden dar. Mit dem Stillen eines fremden Kindes wird dieses durch M.verwandtschaft an die Stillende und deren Kinder gebunden[11], was sogar zum Heiratshindernis werden kann. Die M.brüderschaft zwischen Knaben wird dadurch begründet, daß sie die M. derselben Mutter genossen haben (cf. AaTh 782: cf. → *Midas*). Daß diese Bindung auch Ängste der leiblichen Mutter hervorruft, zeigt die Erzählung von der Mutter König Richards I., die entdeckt, daß während ihrer Abwesenheit eine Hofdame den Sohn gestillt hat; sie zwingt ihn daher, die fremde M. zu erbrechen[12].

Frauenmilch, bes. die M. der hl. Maria (Mot. D 2161. 5. 2.3)[13], gilt in der Heiligenlegende allg. als heilkräftig, bes. in Zusammenhang mit Augenkrankheiten[14]. Das Stillen ist oft heroisch ausgestaltet (Mot. T 215.2), wenn etwa eine eingemauerte Mutter ihr Kind durch einen Spalt in der Wand nährt (→ Einmauern) oder eine Tochter ihren Vater im Gefängnis (→ Gefangenschaft) auf diese Weise rettet. Eine verstoßene Mutter kann dadurch erkannt werden, daß beim Zusammentreffen mit dem Sohn M. aus ihrer Brust quillt[15] oder die M. von der Brust in den Kindermund hinüberspritzt (Mot. H 495.2). In Sagen kann eine im Kindbett verstorbene Mutter[16], in Märchen die getötete Mutter (AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*) oder in Erzählungen von der gestörten → Mahrtenehe die entflohene Mahr-Mutter jede Nacht an die Wiege zurückkehren, um ihr Kind zu stillen und zu versorgen. Andererseits kann beim Tod der leiblichen Mutter aus der Brust einer Verwandten (Mot. T 611.6) oder selbst des Vaters M. fließen (Mot. F 546.6), um den drohenden Kindstod abzuwenden (Mot. F 546.6). In Frankreich gibt es eine weitere Legende aus diesem Umkreis, in der einer Jungfrau M. in die Brüste steigt (AaTh 713: → *Brigitte*). Daneben existieren auch Angstphantasien, daß z. B. Schlangen oder Ratten M. aus der Brust der schlafenden Mutter absaugen (Mot. A 22435. 6. 2.1, B 765. 4. 1)[17].

Als heilkräftig wird das Trinken (Mot. D 1335. 2. 3, D 1349. 1. 3, D 1500. 1. 33.1) von oder → Baden in M. (Mot. F 872.1) angesehen, wobei nicht nur Kuhmilch[18], sondern oft auch M. von anderen Tieren verwendet wird (Mot. D 1337. 1. 3.1)[19]. M. wurde auch als Mittel gegen → Unfruchtbarkeit angewendet[20].

Das Fließen von M. aus einer offenen Wunde gilt allg. als → Erkennungszeichen oder Zeichen der Unschuld (Mot. V 229. 2. 6), wie etwa bei der Enthauptung des hl. → Paulus oder der hl. → Katharina[21]. Dagegen wurde die Verwandlung von M. in → Blut als Todeszeichen angesehen (Mot E 761. 6. 6, E 761. 1. 10).

M. ist auch das Zeichen einer supranormalen Beziehung zwischen Mensch und Tier, z. B. bei dem Mann, der eine Schlange regelmäßig mit M. füttert und dafür Gold erhält (AaTh 285 D: cf. → *Feindschaft zwischen Tieren und Mensch*) oder bei dem Kind, das seine M. mit einer Schlange teilt (AaTh 285: → *Kind und Schlange*).

Allgemeingut ist die Metapher vom Land, in dem M. und → Honig fließen, seit der Antike als Beschreibung des locus amoenus benutzt (cf. AaTh 1930: → *Schlaraffenland*; → *Paradies*). In Ergänzung dazu gilt M. als exquisites Lebensmittel (Mot. F 252.1), wenn etwa aus einem Wunderbrunnen mittwochs und freitags Wasser fließt, am Sonntag M. und an Festtagen Wein (Mot. F 716.1), oder wenn Menschen sich ganze Teiche, Seen, Flüsse und sogar Meere aus M. vorstellen (Mot. F 713.4, F 715. 2. 3, F 162. 2. 6). Dagegen ist der Terminus M.see in der Europ. Gemeinschaft zum Ausdruck für subventionierte Überschußproduktion geworden.

[1] cf. Lysaght, P. (ed.): Milk and Milk Products. From Medieval to Modern Times. Proc. of the Ninth Internat. Conference on Ethnological Food Research,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Ireland 1992. Edinburgh 1994; Ottenjann, H./Ziessow, K.-H.: M. Geschichte und Zukunft eines Lebensmittels. Cloppenburg 1996. – [2] Röhrich, Redensarten 2, 1033 sq. – [3] von Sydow, 156 sq.; Eckstein, F.: M. In: HDA 6 (1934–35) 243–293, hier 265 sq. – [4] Brunold-Bigler, U.: Hungerschlaf und Schlangensuppe. Hist. Alltag in alpinen Sagen. Bern/Stg./Wien 1997, 80, 107. – [5] Büchli, A.: Mythol. Landeskunde von Graubünden 1–4. ed. U. Brunold-Bigler. Disentis 1989–92, v. Reg. s. v. M.; cf. auch Mot. K 287 (ind.). – [6] Lysaght, P.: Women, Milk and Magic at the Boundary Festival of May. In: ead. (wie not. 1) 208–229, hier 220–222. – [7] Eckstein, F.: M.hexe. In: HDA 6 (1934–35) 293–352; Brückner, 432, 584; Daxelmüller, C.: Disputationes curiosae. Würzburg 1979, 347; Moser-Rath, E.: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen ... Alltag im Spiegel süddt. Barockpredigten. Stg. 1991, 214 sq.; Krzyżanowski, num. 3040; Wall, J.: Tjuvmjölkande väsen. Uppsala 1977. – [8] Brunold-Bigler (wie not. 4) 51 sq., 74; Lysaght (wie not. 1) 13 sq.; Peuckert, W.-E.: Der Exner-Maurer und die Hexe. In: Der Wanderer im Riesengebirge 50 (1930) 192 sq. – [9] Fischer, H. W.: Lachende Heimat. B. 1933, 315; Marzolph, Arabia ridens 1, 229 sq.; 2, num. 1031. – [10] Heissig, W.: Erzählstoffe rezenter mongol. Heldendichtung. Wiesbaden 1988, 572. – [11] Eberhard/Boratav, num. 247 (III). – [12] Tubach, num. 3283. – [13] Brückner, 216; Günter 1910, 43, 85; LCI 3 (1971) 158 sq. (Maria lactans). – [14] Schmidt, num. 393; Legenda aurea/Benz, 113. – [15] Schmidt, num. 1125 (2). – [16] Müller/Röhrich F 12. – [17] Brednich, R. W.: Das Huhn mit dem Gipsbein. Mü. 1994, num. 122. – [18] Witkowski, G.-J.: Les Saints dans l'histoire. P. 1903, 63–67; The Times Whistle 3 (1919) 1047 sq.; Schwarzbaum, 229. – [19] von Beit 1, 445, 450, 452 sq.; 2, 635; Eberhard/Boratav, num. 72 (V), 86 (IV), 258 (III). – [20] HDA 6, 257. – [21] Günter, H.: Legendenstudien. Köln 1906, 59; Hebenstreit-Wilfert, H.: Wunder und Legende. Studien zu Leben und Werk von Laurentius Surius [...]. Diss. Tübingen 1975, num. 4. 2. 2.

Göttingen Brigitte Bönisch-Brednich

Milchmädchenrechnung → Luftschlösser

Milchstraße, Name des schwach leuchtenden, unregelmäßig begrenzten Bandes, das sich längs eines Großkreises am Himmelsgewölbe hinzieht, Übers. des griech. galaxias[1]. Die Bezeichnung geht auf die antike Mythologie zurück, nach der → Zeus heimlich seinen irdischen Sohn → Herakles der Hera an die Brust legen ließ, Hera diesen jedoch von sich stieß, so daß ihre → Milch über den Himmel sprühte[2]. Da die M. weltweit und bes. klar in der südl. Hemisphäre sichtbar ist, haben die meisten Völker eine, häufig sogar mehrere Bezeichnungen für sie. Dabei überwiegen die Namen und damit auch Vorstellungen von einem Weg oder einer Straße. Neben Ausdrücken wie norddt. ‚Sandpfad', ‚Wagenpfad', ‚Kuhpfad'[3] und allg. ‚Himmelsweg' wurden in Europa gern bestimmte Ortsnamen gebraucht: ‚Nürrenberger Pat'[4], ‚Weg nach Rom', ‚Jakobsweg' (cf. → Jakobspilger)[5]. Verbindungen zu religiösen Überlieferungen zeigen auch Namen wie ‚Marienweg' (Deutschland), ‚Weg der Israeliten durch die Wüste' (südl. Afrika), ‚Gottes Pfad' (Buschleute Botswana; ähnlich Zentralafrika)[6]. Als Götterstraße sahen auch Griechen und Römer die M. an[7]. Im arab.-türk. Raum und dessen Einflußbereichen, etwa dem Balkan, herrschen Bezeichnungen wie ‚Strohweg', ‚Streuweg' vor[8].

In den Regionen Afrikas, in denen man glaubte, die → Sonne entstehe täglich neu, galt die M. manchmal als der Weg, auf dem ein Stückchen der alten Sonne gen Osten transportiert wurde[9]. Entfernt verwandt damit scheint die Vorstellung zu sein, daß die M. der Weg für den Leichenzug eines ungeheuer großen → Sternes sei (Angola)[10]. In der babylon. Mythologie war die M. eine riesige → Schlange, die sich um den Tierkreis windet[11]. In Malawi sah man in der M. eine Pythonschlange[12], im südl. Afrika dagegen ein leuchtendes Aschenband nach einem Buschbrand oder von einem Mädchen der Urzeit emporgeworfene Asche[13]. Die Sotho in Südostafrika erklärten die M. als Schlafbaum des Blitzvogels[14], die sibir. Burjäten als Naht im riesigen Himmelszelt, das ein Vorzeitwesen zusammengenäht hatte[15], die Esten als Brautschleier[16]. In weiten Teilen Asiens spricht man vom Himmelsfluß (Mot. A 778.3)[17]. In Japan wird am 7. Tag des 7. Monats das Tanabatafest gefeiert, weil nur an diesem Tage ein Sternen-Ehepaar, das das ganze Jahr durch den Fluß getrennt ist, zusammentreffen darf[18]. Nach antiken Überlieferungen galt die M. nicht nur als Weg für die Verstorbenen zu den Göttern, sondern auch als Aufenthaltsort der Seligen[19]. Auf der M. hatte der Gott Indra seinen Palast (Mot. A 151. 6. 1). In Rehoboth (Namibia) sprach man von der ‚Himmelsstraße, wo sich die Waisenkinder versammeln'[20].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Erzählungen in Verbindung mit der M. wollen meist Namen oder Entstehung erklären (Mot. A 778)[21]. Verhältnismäßig konstant sind die Ursprungssagen für den ‚Strohweg'. Sie berichten, wie jemand Stroh gestohlen hatte und auf der Flucht etwas davon verlor[22]. Andererseits sind die Geschichten in bezug auf Personen, Strukturen und dramatisches Geschehen so vielfältig wie die Namen, auch innerhalb bestimmter Regionen. Indianer aus dem Nordwesten der USA schilderten, wie ihr göttlicher Trickster → Coyote an einer Pfeilkette in den Himmel stieg, dort die Sterne zu Bildern ordnete und viele dann als Großen Weißen Pfad ausbreitete (cf. → Himmel, Kap. 3.1)[23]. Nach Überlieferungen der Toba-Indianer Südamerikas baute der Jabirú-Vogel für junge Mädchen eine Brücke über einen Abgrund und legte durch Verbrennen des Unterholzes einen Zugang an, der heute noch voll Rauch und Asche ist; sie erzählten daneben auch, daß Männer einen Strauß jagten, der zu einem Teil der M. wurde[24]. Eine bolivian. Überlieferung läßt aus einem Würmchen ein nur von Herzen lebendes Wasserungeheuer heranwachsen, das als M. im Himmel endet (cf. Mot. D 429.1)[25]. Nach austral. Urzeitmythen flohen die nach einem Kampf Übriggebliebenen in den Himmel, die Männer wurden zur M., ihre Frauen zu den umliegenden Sternen[26]. Nach einer anderen austral. Ätiologie flocht eine Ehefrau, als ihr Mann sie betrog, ein Riesenseil, die M., an dem sie mit ihren Töchtern in den Himmel stieg; sie zerschnitt es hinter sich, so daß der nachfolgende Ehemann in die Tiefe stürzte[27].

Zukünftige Studien zu Erzählungen über die M. müßten vor allem klären, in welchem Maße regionale sowie überregionale Stoffe und Strukturmuster verwendet werden und in welchem Maße es sich dabei um jeweils autochthone oder aus der Vorstellungswelt anderer Kulturen adaptierte Ätiologien handelt (cf. auch → Astralmythologie).

[1] Definition nach Meyers Enzyklopädisches Lex. 16. Mannheim/Wien/Zürich [9]1976, 234; allg. cf. Gundel, W.: Galaxias. In: Pauly/Wissowa 7 (1912) 560–571; Stegemann, V.: M. In: HDA 6 (1934–35) 367–374; Rühle, O./Edsman, C.-M.: M. In: RGG 4 ([3]1960) 943 sq.; Thiele, G.: Antike Himmelsbilder. B. 1898; Normann, F.: Mythen der Sterne. Gotha/Stg. 1925; Zinner, E.: Sternglaube und Sternforschung. Fbg/Mü. 1953; Gundel, W.: Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Bearb. H. G. Gundel. Heidelberg [2]1959; Drößler, R.: Als die Sterne Götter waren. Sonne, Mond und Sterne im Spiegel von Archäologie, Kunst und Kult. Lpz. 1976. – [2] Pauly/Wissowa 7, 563; Hunger, H.: Lex. der griech. und röm. Mythologie. Reinbek 1981, 256; cf. Holmberg, U.: Der Baum des Lebens (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 16,3). Hels. 1922, 96 (sibir. Burjäten). – [3] Kuhn, A./Schwartz, W.: Norddt. Sagen, Märchen und Gebräuche. Lpz. 1848, 457. – [4] ibid. – [5] HDA 6, 368. – [6] ibid.; Marshall, L.: Some Bushman Star Lore. In: Contemporary Studies on Khoisan 2. Festschr. O. Köhler. Hbg 1986, 169–204, hier 184; Sicard, H. von: Karanga Stars. In: Native Affairs Department Annual, Southern Rhodesia 9,3 (1966) 42–65, hier 51–55. – [7] Pauly/Wissowa 7, 563. – [8] HDA 6, 369; Lambertz, M.: Alban. Märchen [...]. Wien 1922, 162; Schott, A. und A.: Walach. Maehrchen. Stg./Tübingen 1845, 285. – [9] Silberbauer, G.: Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert. Cambr. u. a. 1981, 108; von Sicard (wie not. 6). – [10] Pechuël-Loesche, E.: Die Loango-Expedition 3,2. Stg. 1907, 135. – [11] RGG 4, 944. – [12] Dornan, S. S.: Moon Lore Amongst the Bantu. In: Native Affairs Department Annual, Southern Rhodesia 5 (1927) 29–35, hier 30. – [13] Lebzelter, V.: Eingeborenenkulturen in Südwest- und Südafrika. Lpz. 1934, 165; Bleek, W. H. I./Lloyd, L.: Specimens of Bushmen Folklore. L. 1911, 72–79. – [14] von Sicard (wie not. 6) 51. – [15] Holmberg (wie not. 2) 21. – [16] Jannsen, H.: Märchen und Sagen des estn. Volkes. Riga/Lpz. 1888, 15–18. – [17] Normann (wie not. 1) 143, 235, 331, 471; Ikeda, num. 400. – [18] Müller, W.: Jap. Mädchen- und Knabenfest. In: Zs. für Ethnologie 43 (1911) 568–580, hier 569. – [19] Thiele (wie not. 1) 147–150; Pauly/Wissowa 7, 563–566; Hunger (wie not. 2). – [20] Archiv S. Schmidt, Hildesheim. – [21] Kirtley A 778 (polynes.); MacDonald, M. R.: The Storyteller's Sourcebook. Detroit 1982, A 778 – A 778.13*. – [22] Lambertz und Schott (wie not. 8); Dh. 2, 83. – [23] Clark, E. E.: Indian Legends of the Pacific Northwest. Berk./L. A. 1984, 152–155. – [24] Karlinger, F./Zacherl, E.: Südamerik. Indianermärchen. MdW 1976, num. 93; Wilbert, J./Simoneau, K.: Folk Literature of the Toba Indians. L. A. 1992, 49–51, 33 sq., 46–48. – [25] Koch-Grünberg, T.: Indianermärchen aus Südamerika. MdW 1920, num. 98. – [26] Löffler, A.: Märchen aus Australien. MdW 1981, num. 10. – [27] Berndt, R. M. und C. H.: The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia. Ringwood, Victoria 1989, 343–346.

Hildesheim Sigrid Schmidt

Miles gloriosus → Blutsbruders Frau

Milieutheorie ist ein zusammenfassender Begriff für wiss. Hypothesen, die menschliches Handeln und menschliche Eigenschaften mehr

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

in Einflüssen der Umwelt als in Erbanlagen begründet sehen. Die Frage nach der Relevanz der M. spielt eine wichtige Rolle in der Pädagogik und der Medizin. Sie entscheidet über die Reichweite und die Chancen erzieherischer Maßnahmen und ärztlicher Therapien. Bes. Bedeutung hat die M. in der Kriminologie; sie sucht die Ursachen kriminellen Verhaltens weitgehend im Milieu und nicht in der angeborenen biologischen Ausstattung. Empirisch ist die M. schwer überprüfbar, da kaum auszuschließen ist, daß das vorgegebene genetische System die Wirkung von Umwelteinflüssen mitsteuert und modifiziert. Die wechselnde Akzentuierung von M. oder Erbtheorie ist deshalb auch von außerwiss. Erwartungen und Ideologien abhängig.

In der Erzählforschung kann mit dem Begriff M. – in einer unpräzisen Analogie – die Auffassung bezeichnet werden, daß für die Entstehung, Tradierung und Ausgestaltung von Erzählgut Umwelteinflüsse entscheidend sind. Die Herausbildung von → Ökotypen kann nur über Milieufaktoren erklärt werden. Der Milieubegriff darf dabei nicht eng gefaßt werden; er schließt die natürliche Umgebung ebenso ein wie die ökonomische Struktur, das Sozialsystem (→ Soziales Milieu) und die kulturelle Überlieferung[1]. Nach L. → Honko gehen 80% aller Änderungen bei der → Adaptation von Folklore auf solche Milieueinflüsse zurück[2]. Aber nicht nur die räumliche, sondern auch die zeitliche Differenzierung der Erzähltradition ist auf Milieueinflüsse im weiteren Sinn zurückzuführen; Epochentypisches wird durch die jeweiligen soziokulturellen Gegebenheiten geprägt. Der ‚Sitz im Leben', von H. → Gunkel als wesentlich für das Verständnis überlieferter Erzählungen erkannt, meint eine genaue und umfassende Kenntnis des Milieus, in dem eine Überlieferung realisiert wird. Das Konzept einer → Biologie des Erzählguts hängt eng mit dieser Vorstellung zusammen. Bereits 1907 veröffentlichte der evangel. Theologe A. Bonus seine Studie *Zur Biologie des Rätsels*[3], in der er die hist. Wandlungen der Gattung → Rätsel aus den Bedingungen verschiedener kultureller Milieus erklärte. Mit → Herder unterschied er die ‚Natur' des Rätsels von der ‚eigenen Weise', in der die Völker ihre Rätsel entwickeln und verstehen[4].

Der Milieubegriff führt allerdings selten in diese größeren Zusammenhänge hinein; er verengt vielmehr den Fokus auf spezifische Szenerien innerhalb einer Epoche und innerhalb eines Kulturraums bis hin zu ganz aktuellen und zu rein lokalen Gegebenheiten. In der russ. Folkloristik wurde die Aufmerksamkeit früh auf solche Differenzierungen gelenkt. Nach A. F. Hilferding enthält jede Byline das „Erbe der Väter, den persönlichen Beitrag des Rhapsoden und das Gepräge der Gegend"[5]. M. → Azadovskij schreibt über die von ihm vorgestellte Märchenerzählerin, „das sibirische Leben" fließe „wie ein breiter Strom durch das ganze Dichten der Winokurowa"[6]; er arbeitet aber auch rein lokale und individuelle Einflüsse heraus, so etwa durch den Hinweis auf die Erzählungen eines Kaufmanns, in denen Kaufleute „alles andere in den Schatten" stellen[7]. In den von J. und W. → Grimm oder in ihrem Geiste bearbeiteten Sammlungen sind derartige Einflüsse aus der Lebenswelt der Erzählerinnen und Erzähler so stark zurückgenommen, daß C. → Bühler zu der Feststellung kommen konnte, man erfahre aus den Märchen „nichts Näheres" über die sozialen Verhältnisse, und „eine eigentliche Beschreibung des Milieus" finde sich „nur bei dem Übergang in neue, ungewohnte Verhältnisse", wie etwa im Märchen *Von dem Fischer un syner Fru* (AaTh 555: → *Fischer und seine Frau*)[8]. Es gibt aber auch dt.sprachige Märchensammlungen, in denen die Rückwirkung des Milieus auf den Text deutlich zum Ausdruck kommt, so in den heanz. Märchen von J. R. → Bünker, in den *Volksmärchen aus Pommern und Rügen* von U. → Jahn, in den *Plattdt. Volksmärchen* von W. → Wisser und den *Plattdt. Volksmärchen aus Ostpreußen* von H. → Grudde, aber auch in den jüngeren Slgen von G. → Henßen und S. → Neumann. In unbekümmertem → Realismus werden hier Elemente der eigenen Wirklichkeit in die Erzählung projiziert; bäuerliche Bilder und Vorstellungen prägen vielfach die Märchenwelt, so daß man „einen Bauern-, nicht einen Königshof" vor sich sieht[9].

Durchgängiger als beim Märchen wirkt sich der Milieueinfluß beim Schwank und Witz aus. Witze werden grundsätzlich dem regionalen oder lokalen Milieu angepaßt[10], allerdings blockiert dies die Verbreitung kaum, da fast überall ähnliche soziale Milieus anzutreffen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

sind. Auch die naturräumliche Prägung einer Gegend kann in der Überlieferung zum Ausdruck kommen. O. → Bø hat an Beispielen aus dem nördl. Norwegen gezeigt, wie ganz bestimmte Teile einer Landschaft Sagen und Legenden anziehen[11]; bes. ätiologische Sagen (→ Ätiologie) heften sich an hervorstechende landschaftliche Eigenheiten, welche die ‚explikative Tendenz'[12] der Sagen provozieren. Auch Veränderungen in der Landschaft wirken sich auf das Erzählgut aus. G. Granberg hat dies in einer ausführlichen Studie am Beispiel der Waldgeister gezeigt[13]. Die Kultivierung und Technisierung der → Natur hat dämonologische Vorstellungen teils beseitigt und teils verändert[14].

Der unmittelbare Einfluß des Milieus auf den Inhalt einer Volkserzählung kann in der Regel nur schwer bestimmt werden, da ja auch die vorausgehende Tradition bereits durch Milieufaktoren mitgeprägt ist. Dagegen ist bei der Beobachtung des konkreten Erzählereignisses[15] die Bedeutung und Wirkung des Milieus direkt greifbar. Die stärkere Konzentration der Folkloristik auf den Erzählvorgang (→ Performanz)[16] hat deshalb Fragen des Milieueinflusses profiliert. Wichtig ist dabei, daß das direkt in Erscheinung tretende, in der → Feldforschung faßbare Milieu in Beziehung gesetzt wird zum weiteren Milieuhorizont. Für diese Seite des Milieuproblems bietet die Diskussion des → Kontexts eine gute Grundlage: der unmittelbare Kontext, also die bei einem Erzählereignis präsente Gruppe (→ Erzählen, Erzähler; → Zuhörer) und ihre → Interaktion, ist im Lichte des weiteren gesellschaftlichen Kontexts zu interpretieren[17], der situative Kontext durch den größeren Kulturkontext zu ergänzen[18].

[1] Honko, L.: The Formation of Ecotypes. In: Folklore on Two Continents. Festschr. L. Dégh. Bloom. 1980, 280–286, hier 281. – [2] ibid. – [3] Bonus, A.: Rätsel. 2: Zur Biologie des Rätsels. Mü. 1907. – [4] ibid., 46 sq. – [5] Asadowskij, M.: Eine sibir. Märchenerzählerin (FFC 68). Hels. 1926, 6. – [6] ibid., 34. – [7] ibid., 14. – [8] Bühler, C./Bilz, J.: Das Märchen und die Phantasie des Kindes. B./Heidelberg/N. Y. [4]1977, 44. – [9] Brachetti, M.: Studien zur Lebensform des dt. Volksmärchens. Bühl [1935], 29. – [10] Röhrich, L.: Der Witz. Mü. 1980, 31 und pass. – [11] Bø, O.: Milieu and Tradition. About the Bases for the Creation and Transmission of Traditions. In: Ethnologia Scandinavica (1976) 116–126. – [12] Folkers, J.: Zur stilkritik der dt. volkssage. Diss. Kiel 1910, 31. – [13] Granberg, G.: Skogsraet i yngre folktradition. Sth. 1935. – [14] Bausinger, H.: Lebendiges Erzählen. Diss. (masch.) Tübingen 1952, 120; Röhrich, L.: Sage. Stg. 1966, 3, 16. – [15] Georges, R.: Toward an Understanding of Storytelling Events. In: JAFL 82 (1969) 313–328. – [16] Dégh, L.: Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. B. 1962. – [17] cf. Bausinger, H.: On Contexts. In: Festschr. Dégh (wie not. 1) 273–279. – [18] Ben-Amos, D.: Folklore in Context. Delhi 1982.

Tübingen Hermann Bausinger

Miller, Joe, fiktive Titelgestalt einer bekannten engl. Schwanksammlung, die 1739 in London erschien, mit dem ausführlichen Titel *Joe Miller's Jests: or the Wit's Vade-Mecum. Being a collection of the most brilliant jests, the politest repartees, the most elegant bons mots, and the most pleasant short stories in the English language. First carefully collected in the company, and many of them transcribed from the mouth, of the facetious gentleman whose name they bear, and now set forth and published by his lamentable friend and former companion, Elijah Jenkins, Esq.*

Autor des Buches ist der ansonsten wenig bedeutende engl. Schriftsteller und Biograph John Mottley (1692–1750)[1]. Den Namen J. M. lieh Mottley, der von dem Verleger T. Read beauftragt worden war, ein Jest-book zusammenzustellen, unbefugt bei dem kurz zuvor verstorbenen bekannten Komödiendarsteller Joseph (Josias) M. (1684–1738)[2].

J. M.'s Jests ist ein typisches Beispiel für die zwischen → Witzbuch[3] und → Schwankbuch[4] stehende engl. Ausformung des Jest-book[5]. Als dezidiert schwankhafte Elemente erscheinen Alltagsbezug, schrulliger Humor, Derbheit der Darstellung, Konflikt unterschiedlicher Normvorstellungen. Einige Texte stehen der comedy of manners nahe, bes. dem Stereotyp des geistreichen, sprachgewandten, schlagfertigen und illusionslosen wit[6]. Die frühen Ausg.n sind auch den → Chapbooks, und zwar bes. den schwankhaften, zuzuordnen[7].

Die Figur J. M. erscheint in der Slg nur dreimal. Die Lebensräume der Schwänke, die teils in der Gegenwart, teils in der Vergangenheit spielen, sind der adlige Hof, Stadt und Land; zu den flächenhaft gezeichneten Typen (oft ständischen Charakters) zählen der Arme, der

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Koch, der Landgeistliche, der Anwalt, der Bürgermeister, die Dame aus besseren Verhältnissen, der lasterhafte junge Adlige, der Fürst. Im Streit zwischen sozial höhergestellten und einfachen Leuten siegt entsprechend der Schwanktradition häufig der Unterprivilegierte mit seinem schelmischen Mutterwitz. Gelegentlich bezieht sich der Humor auf ethnische Gruppen (‚ein ir. Anwalt', ‚ein Engländer und ein Waliser').

Wie bei nahezu allen vergleichbaren Kompilationen sind Quellen und stoffliche Anleihen schwer zu bestimmen. Der Wunsch, *J. M.'s Jests* aus traditionellen Erzählsammlungen herzuleiten, legt den Verdacht nahe, populäre und daher aus konservativer Sicht stets umstrittene Lit. habe hierdurch weniger angreifbar gemacht werden sollen[8]. Eher ist zu vermuten, Mottley habe die Texte aus der Erinnerung und aus anderen Schwanksammlungen plagiiert, so aus *Polly Peachum's Jests* (L. 1728) und *Penkethman's Jests* (L. [4]1735)[9].

Wie die zahlreichen Neuauflagen belegen, erfreuten sich *J. M.'s Jests* als populärer Lesestoff im 18./19. Jh. großer Beliebtheit, und zwar sowohl in England[10] als auch in den USA[11]. In beiden Ländern wurde die Slg rasch zu einem Klassiker, der später erschienene, zumeist nur kurzfristig beliebte Jest-books überlebte. *J. M.,s Jests* wurden in Knittelverse gefaßt (*J. M. in Doggerel Rhyme*. Stafford 1814), es erschien sogar eine 'gereinigte' Familienausgabe (*The Family J. M. A Drawing-room Jest-Book*. L. 1848).

Die Anzahl der enthaltenen Texte, ursprünglich 247, wurde im Laufe der Zeit beträchtlich erweitert (587 in der Aufl. L. [8]1745). Bereits für das zeitgenössische Publikum hatten sich die hinsichtlich der Textgestalt stark differierenden Ausg.n zu einem einzigen, oft diffusen Vorstellungsbild vermengt. Dabei wurde, wie die zahlreichen in den Untertiteln der verschiedenen Ausg.n auftretenden Gattungsbezeichnungen und Reizwörter (moral sentences, epigrams, dextrous and delightful tricks in leger-de-main, bon mots etc.) zeigen, nicht nur Unterhaltung, sondern auch Belehrung intendiert.

W. C. → Hazlitt feierte J. M. überschwenglich als „the jocular laureate of [...] all time to come"[12] und sah in den jests den Anbruch einer neuen Epoche des Humors und des Witzes[13]. Andererseits mokierte sich bereits Lord Byron (1788–1824) in seiner Verssatire *English Bards and Scottish Reviewers* (1809) über J. M.s „hackneyed jokes"[14]. Der abgeschmackte Witz der jests wurde früh zu einem Topos der abfälligen Kritik. Ende des 20. Jh.s erscheinen *J. M.'s Jests* in keinem Verz. lieferbarer Bücher, in vielen Lit.geschichten und -lexika werden sie höchstens kurz erwähnt, auch in allg. Enz.en schwindet ihre Präsenz[15].

Das Fortleben von *J. M.,s Jests* ist weitgehend phraseologischer Natur. Heute wird unter einem 'J. M.' – schon lange sowohl als ‚jest-book' als auch als ‚jest or joke'[16] belegt – abwertend ein abgestandener Witz verstanden[17], eine Entwicklung, die ihre Ursprünge schon im 19. Jh. hat[18]. Daneben begegnet ‚J.-M.ism', definiert als „the practice of retailing stale jokes"; als verbale Ableitung findet sich ‚to joe-millerize', mit der Bedeutung „to render jocular or comic, to turn into a joke"[19].

[1] Rigg, J. M.: Mottley, John. In: The Dict. of National Biogr. 39. L. 1894, 197 sq.; cf. The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975 t. 228. L. 1984, 299 sq.; British Biographical Archive, Fiche 794, Feld 410–440. – [2] Lee, S.: M., J. In: The Dict. of National Biogr. 37. L. 1894, 415–417; British Biographical Archive, Fiche 768, Feld 104–110. – [3] Neuburg, V. E.: The Batsford Companion to Popular Literature. L. 1982, 115. – [4] cf. Hein, J.: Der Schwank. In: Knörrich, O. (ed.): Formen der Lit. in Einzeldarstellungen. Stg. 1981, 360–367, hier 362. – [5] Schulz, E.: Die engl. Schwankbücher bis herab zu „Dobson's drie Bobs" (1607). Diss. B. 1912, 2. – [6] cf. Schöwerling, R.: Chapbooks. Zur Lit.geschichte des einfachen Lesers. Ffm./Bern/Cirencester 1980, 260–265, 285 sq. – [7] cf. Ashton, J.: Chap-Books of the Eighteenth Century. (L. 1882) Nachdr. Welwyn Garden City, Hertfordshire 1969, V–XII, hier X. – [8] cf. z. B. Dunlop, J.: The History of Fiction. L. [3]1845, 282. – [9] Esar, E.: The Legend of J. M. In: American Book Collector 13 (Okt. 1962) 11–26. – [10] British Library (wie not. 1) 221. L. 1983, 469 sq. –
[11] NUC Pre-1956 Imprints 384, 367 sq. – [12] Hazlitt, W. C.: Studies in Jocular Literature. L. 1890, 150; cf. id.: Jests, New and Old. L. 1886, bes. 173–180. – [13] id. 1890 (wie not. 12) 151. – [14] Byron, G. G.: The Complete Poetical Works 1. ed. J. J. McGann. Ox. 1980, 231. – [15] In der Ausg. 1968 der Enc. Britannica z. B. noch enthalten, jedoch nicht mehr in der Aufl. [15]1985. – [16] The Oxford English Dict. 8. Ox. [2]1989, 254. – [17] Brewer's Dict. of Phrase and Fable. ed. I. H. Evans. L. [14]1989, 730. – [18] cf. Oxford English Dict. (wie not. 16). – [19] ibid.

Berlin Werner Bies

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Millien, Achille, *Beaumont-la-Ferrière (Département Nièvre) 4. 9. 1838, † ebenda 12. 1. 1927, frz. Sammler und Erzählforscher. M.s Vater war Steuereinnehmer und Gutsbesitzer, seine Mutter bäuerlicher Herkunft und im Grunde Analphabetin; von ihr hatte M., der Beaumont-la-Ferrière eigentlich nie verließ, das Interesse für die ländliche Kultur. Der vom Vater hinterlassene Wohlstand erlaubte es ihm, nach dichterischen Versuchen, in denen er das Nivernais und seine Bewohner poetisch feierte, sich seit etwa 1875 immer stärker in der großen Sammelbewegung mündl. Überlieferungen zu engagieren, die sich damals in → Frankreich (Kap. 2.1) entwickelte. Nach P. → Delarue ist M.s volkskundliche Erhebung im Nivernais die vollständigste und dichteste, die auf frz. Boden zu einer Zeit durchgeführt wurde, in der die mündl. Überlieferung noch lebendig war; sie ergab für ein einziges Département[1] über 1000 Var.n von Märchen, Hunderte von Sagen, 2000 Var.n von Volksliedern[2]. Die größte Aktivität entfaltete M., der im Verlauf seiner methodischen Feldforschungen etwa 600 Erzähler und Erzählerinnen, Sänger und Sängerinnen befragte, wobei ihm J.-G. Pénavaire beim Aufschreiben der Melodien behilflich war, zwischen 1877 und 1887; sie verringerte sich etwa um 1890, bis sie 1895 völlig zum Erliegen kam.

M., der an verschiedenen großen Zeitschriften der Epoche mitarbeitete und einige Regionalorgane ins Leben rief[3], nahm auch die Aufgabe in Angriff, das gesammelte Material zu ordnen und für eine Publikation vorzubereiten; den Anfang machte er mit drei Bänden von Volksliedern[4]. Weitere Veröffentlichungen erlaubte ihm eine Krankheit, mit der er seit 1909 zu kämpfen hatte, nicht mehr. Bei seinem Tod hinterließ er eine große Menge schwer erschließbarer hs. Aufzeichnungen. Zu seinen Lebzeiten waren nur wenige Märchen veröffentlicht worden, die er nach Art der Zeit stilistisch bearbeitet hatte. Sein Landsmann Delarue nahm sich dieses Erbes an; er entzifferte die Niederschriften der Erzählungen, übertrug sie auf Karten, klassifizierte sie nach dem AaTh-System – eine Arbeit, die für Delarues eigenen Werdegang als Erzählforscher von entscheidender Bedeutung sein sollte. Ein Band, der die Namen der beiden Forscher verbindet, bildete den Auftakt zu der von Delarue herausgegebenen Reihe *Contes merveilleux des provinces de France*[5]. Erzählungen aus M.s hs. Aufzeichnungen erscheinen häufig als Textbeispiele im frz. Typenkatalog von Delarue und M.-L. → Tenèze. Seine Kartenniederschriften der Erzählungen vermachte Delarue dem Musée National des Arts et Traditions Populaires in Paris, die Originale sind in den Archives départementales in Nevers aufbewahrt. Delarues Sohn Georges, der für die von M. hinterlassenen hs. Liedtexte eine ähnliche Arbeit wie sein Vater für die Prosatexte M.s auf sich nahm, setzt die Publikation der Lieder fort[6]. 1993 wurden M.s und P. Delarues Werk vom Rat des Départements Nièvre in einer Ausstellung gewürdigt[7].

[1] M.s Sammelgebiet entsprach der alten Provinz Nivernais, d. h. über das Département Nièvre hinaus gehörten dazu noch einige Gemeinden der Départements Yonne und Cher. – [2] Arts et traditions populaires 1 (1953) 36. – [3] Étrennes nivernaises. Almanach 1895, 1896; La Revue du Nivernais (1896–1909). – [4] M., A.: Littérature et traditions du Nivernais. Chants et chansons 1–3. P. 1906/08/10. – [5] M., A./Delarue, P.: Contes du Nivernais et du Morvan. P. 1953; cf. auch M., A./Delarue, G.: Récits et contes populaires du Nivernais. P. 1978. – [6] M., A./Pénavaire, J.-G.: Chansons populaires du Nivernais et du Morvan 1–2. ed. G. Delarue. Grenoble 1977/92. – [7] Contes et chansons populaires du Nivernais-Morvan. Ausstellungskatalog Nevers 1993.

Paris Marie-Louise Tenèze

Mimik → Erzählen, Erzähler

Mingrelier. Die M. leben im Westteil der Republik Georgien (→ Georgier), im nördl. Teil der kolch. Niederung und in den nördl. angrenzenden Gebieten[1]. Die mingrel. Sprache zählt ebenso wie die las., swan. und georg. zur eng verwandten Familie der Kartwelsprachen, die im Kaukasus sowie im zentralen und westl. Teil Transkaukasiens beheimatet ist. Von ihnen ist das Georgische mindestens seit dem 4. Jh. eine Lit.sprache, während die anderen kartwel. Völkerschaften sich von alters her im Schriftgebrauch der georg. Sprache als der gemeinsamen Lit.sprache aller Kartwelier bedienen und sich als Teil der georg. Nation betrachten. Bisweilen werden das Mingrelische

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

und das Lasische auch als Dialekte einer Sprache (der san. oder kolch.) aufgefaßt. Das Mingrelische gliedert sich in den Sugdidi-Samursaqan-Dialekt und den Senaki-Dialekt. Die Geschichte der Mingrelier ist eng mit der der Georgier verbunden. Seit Jahrtausenden leben sie mit diesen in einem gemeinsamen Staatsverband, gegen Ende des 2. Jahrtausends a.Chr.n. im Reich Kolcha, später im westgeorg. Reich Kolchis, seit dem 4. Jh. a.Chr.n. im Reich des Parnawas, das ganz Georgien umfaßte. Im 11.–13. Jh. gehörten die M. zum Königreich Georgien, das damals die stärkste militärische Macht im Vorderen Orient war und gemeinsam mit den Kreuzrittern gegen die Sarazenen vorging. Wie die anderen kartwel. Völkerschaften hatten auch die M. im 4. Jh. das Christentum angenommen und gehören noch heute der autokephalen georg. Kirche an. Im 19. Jh. wurden die einzelnen georg. Königreiche und Fürstentümer, darunter auch Mingrelien, nacheinander von Rußland annektiert. 1918–21 war die mingrel.sprachige Bevölkerung Teil der Einwohnerschaft der Demokratischen Republik Georgien, die von Sowjetrußland vertragsbrüchig überfallen und ihrer Souveränität beraubt wurde. Seit der Auflösung der Sowjetunion (1991) leben die M. wieder in der unabhängigen Republik Georgien.

Auch die Geschichte der mingrel. Märchensammlung und -forschung läßt sich nicht von der georg. trennen, denn von Anbeginn wurde meist kein Unterschied zwischen der Folklore der einzelnen Kartwelvölker gemacht. So finden sich in den Ausg.n georg. Volkserzählungen neben georg. ganz natürlich auch mingrel., las. und swan. Texte[2], so daß die Forschungsgeschichte der georg. Märchen auch die der mingrel. beinhaltet[3]. Mit den *Mingrel'skie ėtjudy* veröffentlichte A. Cagareli 1880 ausschließlich mingrel. Texte[4]. Er stellte zwölf Märchen vor, die er 1876–79 im damaligen Satschitschuo- und Salipartiano-Gebiet gesammelt hatte und mit einer russ. Übers. und Kommentaren versah. Eine Anzahl mingrel. Folkloretexte bietet der *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza* (Slg von Materialien zur Beschreibung von Gebieten und Volksstämmen des Kaukasus)[5], in dem Volkserzählungen meist nur in russ. Übers. ohne Orig.text publiziert wurden, lediglich zu einem kleinen Teil auch in Orig.-sprache. I. Kipšidze veröffentlichte 1914 in seiner mingrel. Grammatik[6] eine Anzahl von Märchentexten aus den Ausg.n Cagarelis und des *Sbornik* erneut, während M. Xubua 1937 mingrel. Texte ohne Übers. vorstellte[7], die er selbst in den Jahren 1921–33 in verschiedenen Gegenden Mingreliens gesammelt hatte. Die bisher beste und vollständigste Wiedergabe mingrel. Volkserzählungen (Märchen, Sagen, Sprichwörter, Rätsel, Zaubersprüche) bietet der von Ḳ. Danelia und A. Canava 1991 herausgegebene 2. Band mingrel. Texte innerhalb der Ausg. georg. Volksdichtung[8]. Hier sind nicht nur die wichtigsten Erzähltypen wiedergegeben, sondern den Märchen sind zudem genaue georg. Übers.en beigefügt. Neben schon bekannten Texten enthält die Ausg. eine große Zahl bisher unveröff. Materialien.

Die Märchen (mingrel.: ariḳa) nehmen eine wichtige Stellung in der mingrel. Volksdichtung ein. Am verbreitetsten sind Zaubermärchen. Das mingrel. Märchen besitzt keine festen → Eingangsformeln (vor allem keine Gebetsformeln) und beginnt sofort mit der Erzählung der Handlung. Dafür haben sich mehrere feste → Schlußformeln eingebürgert, wie sie auch bei den anderen Kartweliern üblich sind. Wie in den georg. Märchen spielt die böse, über gewaltige Macht und Kräfte verfügende Rokapi eine große Rolle, die durch ihren Zauber den Helden zu vernichten sucht. Zusammen mit ihrem Mann Roschapi lebt sie in einem Turm im Wald, wohin sich bei Lebensgefahr kein Jäger wagen darf[9]. Eine andere mächtige, finstere Gestalt ist Kashan-Demi Kerkuu, dessen Sohn Tatraqani es aber mehr zu den Menschen als zu den Ungeheuern hinzieht[10]. Handlungsträger mingrel. Märchen sind auch von Äpfeln (cf. Wunderbare → Empfängnis) und Bären abstammende Gestalten (cf. → Bärensohn), die unbezwingbare Kräfte besitzen.

Die Widerspiegelung eines alten Baumkults glaubt man in der Eiche zu erkennen, die vielfach als Erzählmotiv begegnet und Zufluchtsort für Menschen, aber auch Versteck für Schätze ist. Andere interessante Motive der mingrel. Märchen sind das Anhalten der Zeit (cf. → Tageszeiten), die → Tierverwandlung des Helden, das Auftauchen von Personen aus dem Meer, das Gebären des wunderschönen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Mädchens (Bshasch-Udsirapu) in einer hohlen Eiche und u. a. auch solche, die aus der griech. Sagenwelt bekannt sind. In den mingrel. Sagen begegnen die als Wetter- und Jagdgottheiten angesehenen Mesepi, die bald einzeln, bald gruppenweise aus dem Meer steigen[11]. Manche Mesepi-Sagen weisen Verbindungen zur *Amirani*-Sage auf, der wohl ältesten georg. Sage überhaupt, die in unzähligen Var.n in ganz Georgien bekannt ist[12]. Der Mesepi ist in der Lage, aus den → Knochen des verzehrten Wildes das Tier wieder zum Leben zu erwecken (cf. → Pelops; → Wiederbelebung)[13]. Nur solcherart wiederbelebte Tiere vermag der Jäger zu erlegen. Ähnlich wie die swan. Jagdgöttin Dal[14] tritt die mingrel. Tqaschmapa als Hüterin des Wildes auf, das ihr gehorcht und das sie ebenso wie die Mesepi wiederbeleben kann (→ Herr der Tiere)[15]. Mit übernatürlichen Kräften und betörender Schönheit ausgestattet, stellt sie oft intime Beziehungen zu Jägern her, denen sie, solange sie ihr treu sind, Jagdglück bringt, die sie aber bei Untreue vernichtet (cf. Die gestörte → Mahrtenehe). Auch Otscho-Kotschi, vermutlich eine ursprünglich heidnische Gottheit, scheint zu jenen Wesen zu gehören, die im Wald leben und mit dem Schutz des Wildes beauftragt waren[16].

[1] Makalatia, S.: Samegrelos istoria da etnograpia (Geschichte und Ethnographie Mingreliens). Tiflis 1941; Saxokia, T.: Etnograpiuli naçerebi (Ethnogr. Schr.en). Tiflis 1956; Čikobava, A. S.: Kartvel'skie jazyki (Die Kartwelsprachen). In: Jazyki narodov SSSR 4. M. 1967, 15–21; Jorbenadze, B.: The Kartvelian Languages and Dialects. Tiflis 1991; Harris, A. C.: Mingrelian. In: id. (ed.): The Indigenous Languages of the Caucasus. 1: The Kartvelian Languages. Delmar/N. Y. 1991; Fähnrich, H./Sardshweladse, S.: Etymol. Wb. der Kartwel-Sprachen. Leiden/N. Y./Köln 1995. – [2] Fähnrich, H.: Georg. Märchen. Lpz. 1980; id.: Der Sieg von Bachtrioni. Sagen aus Georgien. Lpz./Weimar 1984; Bleichsteiner, R.: Kaukas. Forschungen: Georg. und mingrel. Texte. Wien 1919; Čikovani, M. (ed.): Xalxuri sitqviereba (Volksdichtung) 2–5. Tiflis 1952–56; Čikovani, V.: Šadosnuri zγaprebi (Zaubermärchen). Tiflis 1991; Virsalaze, E.: Kartuli samonadiro eposi (Das georg. Jägerepos). Tiflis 1964; ead. (ed.): Xalxuri sibrzne xut tomad (Volksweisheit in fünf Bänden). Tiflis 1963–65; Umikašvili, P.: Xalxuri sitqviereba (Volksdichtung) 1–4. Tiflis 1964; Sixarulize, K.: Kartuli xalxuri sitqviereba (Georg. Volksdichtung). Tiflis 1970; Clonti, A. (ed.): Kartuli zγaprebi (Georg. Märchen). Tiflis 1974; Ketelauri, S. (ed.): Iqo da ara iqo ra (Es war und war auch nicht). Tiflis 1977. – [3] Čikovani, M.: Kartuli xalxuri sitqvierebis istoria (Geschichte der georg. Volksdichtung). Tiflis 1952, 197–422; Canava, A.: Kartuli zepirsitqvierebis sakitxebi (Fragen der georg. mündl. Volksdichtung). Tiflis 1970, 32–53; Fähnrich, H.: Georg. Lit. Aachen 1993. – [4] Cagareli, A.: Mingrel'skie etjudy: Mingrel'skie teksty s perevodom i ob-jasneniem (Mingrel. Studien: Mingrel. Texte mit Übers. und Erläuterungen). SPb. 1880. – [5] Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza 5 (1886), 10 (1890), 18 (1894), 24 (1898), 32 (1903) und 33 (1904). – [6] Kipšidze, I.: Grammatika mingrel'skogo (iverskogo) jazyka s chrestomatieju i slovarem. SPb. 1914, 3–107. – [7] Xubua, M.: Megruli tekstebi (Mingrel. Texte). Tiflis 1937. – [8] Danelia, K./Canava, A.: Kartuli xalxuri sitqviereba, megruli tekstebi. 2: zγaprebi da mcire žanrebi (Georg. Volksdichtung, mingrel. Texte. 2: Märchen und kleine Genres). Tiflis 1991; Fähnrich, H. (ed.): Mingrel. Sagen. Jena 1997 (nach Danelia/Canava 1991); mingrel. Material bieten ferner Golther, W.: Ein mingrel. Siegfriedmärchen. In: Zs. für Vergleichende Litteraturgeschichte, N. F. 13 (1899) 46–50; Samušia, K.: Kartuli xalxuri poeziis sakitxebi: Megruli nimušebi (Fragen der georg. Volkspoesie: Mingrel. Beispiele). Tiflis 1979, 3–111; Gudava, T./Canava, A. (edd.): Kartuli xalxuri sitqviereba, megruli tekstebi. 1: Poezia (Georg. Volksdichtung, mingrel. Texte. 1: Poesie). Tiflis 1975; Paziseli, I.: Maxaraia, megruli liriuli leksebi (Mingrel. lyrische Gedichte). Tiflis 1991. – [9] Danelia/Canava (wie not. 8) 182–190, 280–282. – [10] ibid., 12–18. – [11] ibid., 344–351; Fähnrich 1984 (wie not. 2) 17–21. – [12] Čikovani, M.: Mižačvuli amirani (Der angekettete Amirani). Tiflis 1947; Danelia/Canava (wie not. 8) 414–416; Fähnrich 1984 (wie not. 2) 5–15, 53–57, 99–112, 170–189. – [13] ibid., 250. – [14] ibid., 47–53, 91–95, 121, 158, 191, 219–221. – [15] ibid., 42–44, 76–80, 276–280; Danelia/Canava (wie not. 8) 352–374. – [16] ibid., 374–388.

Jena Heinz Fähnrich

Minister → Ratgeber

Minotaurus → Ariadne-Faden

Mirakel

1. Wort und Begriff – 2. Forschungsgeschichte und Gattungsbestimmung – 3. Form und Struktur, Handlungsverlauf – 4. Funktion, Entstehungs- und Gebrauchszusammenhänge

1. Wort und Begriff. Der seit den Anfängen der christl. → Hagiographie häufig ge-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

brauchte Begriff M. (von lat. miraculum: Wunder, Wunderwerk; frz. miracle, engl. miracle, ital. miracolo) begegnet in mehreren Bedeutungsebenen. Er bezeichnet zunächst ganz konkret das der Wirkungsmacht Gottes bzw. seinen Mittlern Maria und den → Heiligen zugeschriebene → Wunder; im weiteren das einem Menschen zuteil gewordene wunderbare Erlebnis. Im MA. vollzog sich eine Erweiterung des Sprachgebrauchs. M. fungierte nun auch als Terminus für eine eigenständige Erzählung, in deren Mittelpunkt ein solches miraculum steht, und ferner als Gattungsbezeichnung für jene geistlichen Spiele (cf. → Volksschauspiel), die die Wunder Mariens oder bestimmter Heiliger szenisch darstellen[1]. Seit den *Dialogi de miraculis* → Gregors d. Gr. (593/94) wurden immer wieder auch → Visionsberichte[2], mit der Erneuerung der Eucharistiefrömmigkeit im Hochmittelalter auch Eucharistiewunder (→ Hostie, Hostienwunder), als M. bezeichnet (v. Kap. 2). Der Ausdruck miraculum wurde seit dem MA. vielfältig verwendet: für Prophetien und wunderbare Geistesbegabungen durch Gott, gelegentlich auch in säkularisiertem Gebrauch, z. B. in Flugschriften des 16. und 17. Jh.s, zur Bezeichnung von Monströsem, Exotischem, Unerklärlichem oder der sieben → Weltwunder[3], damals aber im allg. als kathol. Begriff verstanden; die Protestanten sprachen in der Regel von Wunderzeichen im Gegensatz zu den von ihnen dem Teufel zugeschriebenen → Wallfahrtsmirakeln. Primärer Anwendungsbereich ist die religiöse Sphäre, in der das M. von allem Anfang an eine erkennbare Aufgabe zu erfüllen hat. Es ist Zeugnis und Beweismittel göttlicher Macht. Als verwandte und z. T. synonym gebrauchte Begriffe, die diesen Zeugnischarakter immer auch in sich tragen, sind u. a. zu nennen: aretai, tēauma (→ Aretalogie); virtus, signum, prodigium (A. T., Frühchristentum), Zeichen, Wunderzeichen, Gutthat, Gnadenerweis oder Gebetserhörung (barocker Wallfahrtskult).

Der zeitliche Rahmen für das M. ist weit gesteckt. Mit Anfängen in der Antike[4], Höhepunkten in unterschiedlichen Gebrauchszusammenhängen im Hoch- und Spätmittelalter und im Barock, reicht er nach der einschneidenden Zäsur der Aufklärung bis in die Gegenwart. So stehen die im Zuge heutiger Selig- und Heiligsprechungsprozesse aufgezeichneten Gebetserhörungen eindeutig in der Tradition der M.[5] Hauptthema der M.erzählungen ist die wunderbare, unerwartete Errettung des Menschen aus allen erdenklichen seelischen und körperlichen Nöten und Gefahren durch das Wirken göttlicher Mächte, wobei mit P. Assion eine Unterteilung in zwei große Bereiche vorgenommen werden kann: die überregionalen, in das internat. Erzählgut eingegangenen M.erzählungen, im Anhang von Heiligenviten, in Legendaren oder in eigenen M.sammlungen, und die lokalen M. der Wallfahrtsorte[6]. In beiden drückt sich dieselbe Geisteshaltung aus, zwischen beiden bestehen mannigfaltige Interdependenzen.

Voraussetzung und Nährboden für das M. bilden Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen in der jeweils aktuellen religionsgeschichtlichen Ausprägung (Verehrung der Apostel- und Märtyrergräber, Reliquienkult, Marienverehrung, Verehrung von Gnadenbildern). Grundlage für das Verständnis des M.geschehens ist ein Weltbild, in dem das Wunderbare im weitesten Sinn als Teil der Wirklichkeit akzeptiert und die Möglichkeit göttlicher Wunder, d. h. des Eingreifens übernatürlicher Mächte in die Geschicke der Menschen, nicht in Frage gestellt wird. Jedoch ist nicht jedes M. aus heutiger theol. Sicht als (kirchenrechtlich anerkanntes) Wunder zu betrachten. Die seit dem Art. von R. Kriß im LThK[7] gerade in der volkskundlichen M.forschung immer wieder zitierte Unterscheidung, nach der unter mirum das eigentliche, kirchenrechtlich anerkannte Wunder, unter miraculum hingegen lediglich das Wunderbare einer Heiligengestalt bzw. die einfache Gebetserhörung zu verstehen sei, hält, auch wenn sie an sich schlüssig erscheinen mag, weder einer etymol. noch quellenmäßigen Überprüfung stand. Für die am M.geschehen beteiligten Personen handelte es sich jedenfalls stets um ein Wunder, ganz gleich wie die offizielle Kirche dazu urteilte. In der Frühphase der Aufzeichnung von M.n ist auch kirchlicherseits eine solche Unterscheidung mit Sicherheit nicht anzunehmen. Der theol. Diskurs über das M. setzte mit Augustinus (354–430)[8] ein und wurde im MA. fortgesetzt[9]. Noch → Caesarius von Heisterbach kannte in seinem *Dialogus miraculorum* keine Trennung zwischen theol. Wunder und einfa-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

chem M., wenn er schreibt: „Miraculum dicimus, quicquid fit contra solitum cursum naturae, unde miramur."[10] Erst die Erstellung genauer Regeln für Kanonisationsprozesse an der Wende vom 12. zum 13. Jh. zog notwendigerweise eine Präzisierung des theol. Wunderbegriffs nach sich. Neben dem tugendhaften Lebenswandel wurden für eine Heiligsprechung von nun an echte Zeichen, d. h. fromme Werke im Leben und das Wirken von Wundern nach dem Tode, verlangt. Aus der Fülle dieser miracula post mortem wurden in einem nach genauen Regeln ablaufenden Verfahren in kritischer Überprüfung die erforderlichen Wunder ausgewählt[11]. In den allg. Sprachgebrauch fand diese theol. Unterscheidung zwischen dem objektiven, kirchlich anerkannten Wunder und dem subjektiven miraculum als der einfachen Gebetserhörung auch in den folgenden Jh.en jedoch keinen Eingang. Erst in der Aufklärung erhielt der Begriff M. einen abwertenden, weil superstitiösen Beigeschmack[12].

2. Forschungsgeschichte und Gattungsbestimmung. Im Gegensatz zur → Legende, die seit langem die Aufmerksamkeit der literaturwiss. und volkskundlichen Erzählforschung auf sich zog und im Gattungskanon beider Fächer einen festen Platz einnimmt, wurde das M. vergleichsweise stiefmütterlich behandelt. Stärkere Beachtung erfuhr es seit den 30er Jahren in der volkskundlichen Wallfahrtsforschung[13], später auch in den Geschichtswissenschaften[14], die in den letzten Jahrzehnten ein wachsendes Interesse an Fragen der Volksfrömmigkeit (→ Frömmigkeit) entfalteten. Beide Forschungsrichtungen beschränkten sich im wesentlichen auf M.aufzeichnungen an Wallfahrtsorten und analysierten das M. als kulturhist. Quelle. Während das Hauptinteresse der Vk. auf Fragen der → Kultdynamik und des Wallfahrtsbrauchs lag, zielten die Historiker mehr auf mentalitätsgeschichtliche Aspekte. Die Problematik der Quellengattung, vor allem einer quantitativen Auswertung, wurde dabei häufig unterschätzt[15]. In den Lit.wissenschaften wird der Terminus M. zwar in Verbindung mit der Legenden- und Exemplaforschung häufig gebraucht, die breite Masse der Wallfahrtsmirakel bleibt aber ausgespart, und es fehlt bis heute an begrifflicher Klarheit. So heißt z. B. im RDL unter dem Stichwort *Mariendichtung* von H. Fromm die Kap.überschrift § 4 *Die Legende (genauer: das Marienmirakel)*[16]. Bezeichnend ist auch die Position H. Rosenfelds, der wohl erkennt, daß M. als literar. fixierte Form einer Gebetserhörung in strengerem Sinne nicht unter den Begriff Legende fallen[17], sie dafür aber der Gattung → Exemplum zuweist, eine Zuordnung, die nicht befriedigt, da das Exempel keine literar. Gattung, sondern ein weit zu fassender Funktionsbegriff ist[18]. M. können lediglich wie andere Gattungen auch als Exempel gebraucht werden und fanden als solche häufig Eingang in → Exempel- und Predigtsammlungen (→ M.literatur). Ein gewisser Wandel des Verständnisses deutet sich bei H.-F. Rosenfeld an, wenn er in der 2. Aufl. des Verflex.s *Das Jüdel* als Marienmirakel[19] bezeichnet, während er in der Erstauflage noch von der *Legende vom Judenknaben*[20] spricht. Daß das M. in der Lit.wissenschaft aber bis heute als eigenständige Gattung nicht allg. akzeptiert wird, belegen u. a. auch das Fehlen entsprechender Stichwörter in wichtigen Lit.lexika[21] oder der Umstand, daß eine jüngst erschienene umfangreiche Monogr. zur Legende keine nähere Auseinandersetzung mit dem M. enthält[22].

Die Anerkennung des M.s als Erzählgattung wurde durch einzelne, weitverstreute stoff- und motivgeschichtliche Einzeluntersuchungen vorbereitet[23]. Entscheidende Impulse gingen von den Studien U. Ebels[24] und Assions[25] aus. Während Ebel ihre gattungstheoretischen Überlegungen an dem begrenzten Material ma. frz. Slgen von Marienmirakeln entwickelte und die erfüllte Form der Gattung in den versifizierten M.n des Gautier de Coincy zu erkennen glaubte (das M. ist hier reine Dichtung), stellte Assion seine Überlegungen auf breiterer Materialbasis an: Er bezog in seinen Definitionsversuch auch die volkstümlichen Wallfahrtsmirakel ein und bestimmt das M. „als in sich geschlossene Erzählung [...], in der Erlebnisse Gläubiger mit dem oder den aus dem Jenseits wirkenden Heiligen beschrieben werden"[26]. H. D. Oppel schlägt unter Hinweis auf das wiederholte Ineinandergreifen von Visionen und M.n etwa im *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach oder im *Liber miraculorum* des → Bern-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

hard von Clairvaux eine Erweiterung des M.begriffs vor. Er möchte M. „als in sich geschlossene Erzählungen" verstanden wissen, „in deren Mittelpunkt rational nicht begreifbare Erlebnisse aus einer religiösen Geisteshaltung heraus meist mit einem Bezug zum Jenseits und oft mit ausdrücklichem Anspruch auf Glaubwürdigkeit geschildert werden"[27]. Die mit den Begriffen visio, auch apparatio[28] und miraculum verbundenen Bedeutungsfelder sind aber eindeutig auseinanderzuhalten. Ebenso ist zwischen M.literatur und Visionsliteratur zu differenzieren. Der enger gefaßten Begriffsbestimmung Assions ist deshalb der Vorzug zu geben.

Eine Abgrenzung von der Legende läßt wesentliche Merkmale des M.s deutlicher hervortreten. Während im Mittelpunkt der Legende der bekannte Heilige steht, der Wunder wirkt, ist die Hauptperson des M.s der unbekannte Mensch, dem ein Wunder zuteil wird[29]. Aber auch in der Stellung und Qualität des Wunders zeigen sich Unterschiede. In der Legende ist das Wunder ein beliebig wiederholbares Element, das die Hauptperson, den Heiligen, in seinem Wesen unberührt läßt. Das Wunder des M.s hingegen verändert den Protagonisten, den Sünder oder Kranken, entscheidend. Es zielt auf Verwandlung des Charakters[30] und ist auf seine Art jeweils einmalig. Während die Legende, durch ihren Demonstrativcharakter gekennzeichnet, zur Enthistorisierung und Verallgemeinerung neigt, zielt das durch seinen Wirkcharakter geprägte M. auf Einmaligkeit und hist. Nachweisbarkeit, deshalb das Bemühen um Quellenautoritäten, die Nennung von Jahr, Ort und Namen der Betroffenen[31]. Hier zeigt sich die Verwandtschaft zur → Sage[32]. Für die volkskundliche M.forschung ergibt sich noch ein weiteres Unterscheidungskriterium: Während die Legende von Wundern zu Lebzeiten des Heiligen berichtet, erzählt das M. von solchen, die sich post mortem ereignen.

3. Form und Struktur, Handlungsverlauf. In seiner äußeren Form weist das M. große Variabilität auf. Das Spektrum reicht von sehr knappen, protokollartigen Berichten einfacher Gebetserhörungen an Wallfahrtsorten zu ausführlich ausgestalteten, novellenartigen Erzählungen mit literar. Anspruch, wie sie in den Marienmirakelsammlungen des 12. und 13. Jh.s vorliegen. Die überwiegende Zahl der M. ist in Prosa verfaßt. Seltener, so bei den Marienmirakeln des Gautier de Coincy[33], vereinzelt auch bei Wallfahrtsmirakeln[34], bedienen sich die Verfasser der Versform. Die Erfindung des Buchdrucks eröffnete dem M. nicht nur völlig neue Möglichkeiten in bezug auf die Breitenwirkung, sondern zog auch formale und stilistische Veränderungen nach sich, wobei vor allem der Zug zur → Formelhaftigkeit stärker hervortrat.

Trotz erheblicher formaler Verschiedenheiten lassen M.erzählungen aller Zeiten ein gemeinsames Handlungsschema erkennen, das als weiteres Argument für eine Anerkennung des M.s als eigenständige Gattung zu sehen ist. Ausgangspunkt der Erzählung ist immer eine ausweglos erscheinende Notsituation, die durch übernatürliche Hilfe einer Lösung zugeführt wird. In Anlehnung an V. Ja. → Propps strukturanalytische Überlegungen zum Märchen gelangt P. Gallais zu folgender Grundstruktur: „manque > intervention de l'adjuvant > liquidation du manque"[35]. Der Behebung des → Mangels entspricht das von Assion formulierte „Prinzip des guten Ausgangs der Handlung"[36].

4. Funktion, Entstehungs- und Gebrauchszusammenhänge. M. standen zu allen Zeiten in erster Linie im Dienste der propaganda fidei im allg. und der propaganda loci, der Förderung lokaler Kulte, im speziellen[37]. Als sichtbare Zeugnisse göttlicher Kraft sollten sie Heiden oder Zweifelnde zum rechten Glauben bekehren, aber auch den Ruhm einzelner Heiliger oder Gnadenstätten mehren. Die massive Häufung von M.n an Wallfahrtsorten ist so gesehen auch Ausdruck eines Konkurrenzdenkens mit durchaus materiellen Zügen. Wie das Beispiel verbotener Wallfahrten[38] zeigt, gab und gibt es M. auch außerhalb der offiziellen Glaubenslehre. Auch hier wirken die Berichte über Heilungen und Gebetserhörungen aller Art letztlich kultfördernd. Darüber hinaus stellen M., vor allem in Exempel- und Predigtsammlungen, ein wichtiges Medium der Popularisierung theol. Inhalte dar, sollten Anregungen in moralisch-didaktischem Sinn bieten. Die Slgen von Marienmirakeln des Hoch- und Spätmittelalters scheinen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

dagegen – als Lese- und Vorleseliteratur konzipiert[39] – mehr auf allg. Stärkung des Glaubens, auf Erbauung und Unterhaltung ausgerichtet gewesen zu sein.

Fragen der Entstehungs- und Gebrauchszusammenhänge fanden in der bisherigen Forschung zu wenig Beachtung. Im folgenden können nur einige Hinweise gegeben werden. Das M. ist eine Gattung religiösen Erzählguts, das nur in schriftl. fixierter Form vorliegt. Über die mündl. Tradierung weiß man sehr wenig. So wurden etwa die ersten frühchristl. M. nicht ex tempore, sondern nachträglich aufgezeichnet; sie stammten aus mündl. Überlieferung[40]. Es ist aber davon auszugehen, daß M. zu allen Zeiten über das Verkünden an Wallfahrtsorten und ganz allg. in Predigten in die mündl. Überlieferung gelangten und daß das Weitererzählen zur Grundkonzeption der Gattung zählt. Hinsichtlich der M.aufzeichnung und des M.gebrauchs wird man sicherlich zwischen den sog. überregionalen M.erzählungen und den lokalen Wallfahrtsmirakeln differenzieren. Zu bedenken ist aber, daß in beiden Gruppen geistliche Verfasser gegeben sind, die ein spezifisches Interesse an der Niederschrift dieser Wundergeschichten hatten und zweifellos entscheidenden Einfluß auf die Textproduktion insgesamt, auf die Auswahl der M., ihre formale und stilistische Gestaltung bis hin zur Verwendung bestimmter Topoi zur Steigerung der Dramatik der Handlung, ausübten. Es liegt sogar die Vermutung eines Zusammenhangs zwischen gezielter Nachfrage und der Entstehung bestimmter Erzählungen nahe. In der zur Verfügung stehenden schriftl. Form sind M. in jedem Fall als bewußt gestaltete, ganz bestimmten Vorgaben unterliegende Erzählgattung zu charakterisieren.

[1] Muir, L./Diller, H. J.: M.spiele. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 659–663, hier 663; Vogeler, R.: M.spiel. In: Sachwb. der Mediävistik. ed. P. Dinzelbacher. Stg. 1992, 544; Ukena, E.: Die dt. M.spiele des SpätMA.s. Ffm. 1975. – [2] Ein bekanntes Beispiel bilden die Erzählungen über die Erscheinungen des Bauern Arnt Buschmann, die von ihm selbst als M. bezeichnet wurden, cf. Beckers, H.: Buschmann, Arnt. In: Verflex. 1 ([2]1978) 1142 sq. – [3] Schreiber, G. (ed.): Dt. M.bücher. Zur Qu.nkunde und Sinngebung. Düsseldorf 1938, 19 sq. – [4] Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros. Lpz. 1931. – [5] Assion, P.: Ein Kult entsteht. Unters. zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Ber.e zur Vk. in Baden-Württemberg 1971–1973. Stg. 1973, 43–63; Schneider, I.: Belohntes Vetrauen? Überlegungen zu Struktur und Intention gegenwärtiger Gebetserhörungen. In: Volksfrömmigkeit. Referate der Österr. Vk.tagung 1989 in Graz. ed. H. Eberhart/E. Hörandner/B. Pöttler. Wien 1990, 203–218. – [6] Assion, P.: Die ma. M.lit. als Forschungsgegenstand. In: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968) 172–180, hier 175. – [7] Kriß, R.: M. In: LThK 7 (1935) 206; diese Unterscheidung wurde auch von Dörrer, A.: M. In: LThK 7 ([2]1962) 435 übernommen, ebenso bereits vorher von Schreiber (wie not. 3) 14. – [8] Augustinus, De utilitate credendi, cf. MPL 42, 90; cf. ferner Hardon, A.: The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics. In: Theological Studies 15 (1954) 229–257. – [9] cf. Wagner, F.: Miracula, M. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 655. – [10] Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum 10,1. ed. J. Strange. Köln/Bonn/Brüssel 1851, 217. – [11] Pernoud, R.: Die Heiligen im MA. Mü. [2]1995. – [12] Harmening, D.: Fränk. M.bücher. In: Würzburger Diözesangeschichtsbll. 28 (1966) 25–241, hier 48. – [13] z. B. Schreiber (wie not. 3); Kramer, K.-S.: Die M.bücher der Wallfahrt Grafrath. In: Bayer. Jb. für Vk. (1950) 80–102; Bauer, A.: Das Schöffauer M.flugblatt von 1517. ibid. (1957) 51–56; Bauer, R.: Das älteste gedr. M.büchlein von Altötting. In: Ostbair. Grenzmarken. Passauer Jb. für Geschichte, Kunst und Vk. 5 (1961) 144–151; Harmening, D.: Das M.buch der „Crescentianischen Gutthaten". In: ZfVk. 61 (1965) 15–29; id. (wie not. 12); Tüskés, G./Knapp, E.: M.lit. als sozialgeschichtliche Qu. Barockzeitliches Wallfahrtswesen in Ungarn. In: SAVk. 84 (1988) 79–103. – [14] z. B. Finucane, R. C.: The Miracle-Working Corpse. A Study of Medieval English Pilgrims and Their Beliefs. Diss. Stanford 1972; id.: Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. L. 1977; Habermas, R.: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit. Ffm./N. Y. 1991; Schuh, B.: Jenseitigkeit in diesseitigen Formen. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätma. M.berichte. Graz 1989; Spangenberg, P.: Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten der spätma. M. Ffm. 1987; Krötzl, C.: Pilger, M. und Alltag. Formen des Verhaltens im skand. MA. Hels. 1994. – [15] cf. Schneider, I.: Qualitative M.forschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker M.bücher. In: ÖZfVk. N. S. 44 (1990) 285–310. – [16] Fromm, H.: Mariendichtung. In: RDL 2 ([2]1965) 271–291, hier 276. – [17] Rosenfeld, H.: Legende. Stg. (1961) [3]1972, 25; id.: Legende. In: RDL 2 ([2]1965) 13–31, hier 13 sq. – [18] Schenda, R.: Stand und Aufgaben der Exemplaforschung. In: Fabula 10 (1969) 69–85. – [19] Rosenfeld, H.-F.: Das Jüdel. In: Verflex. 4 ([2]1983) 891–893. – [20] id.: Das Jüdel. ibid. 2 (1936) 665 sq. –

[21] So bieten z. B. das RDL oder das Lit.lex. 13 und 14: Begriffe, Realien, Methoden. ed. V. Meid. Mü.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

1992/93 keine Art. zum M. – [22] Ecker, H.-P.: Die Legende. Kulturanthropol. Annäherung an eine literar. Gattung. Stg. 1993. – [23] z. B. Wolter, E.: Der Judenknabe. Halle 1879; Watenpuhl, H.: Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin. Göttingen 1904; Eis, G.: Lupold von Wiltingen. Eine Studie zum Wunderanhang der Katharinenlegende. In: Festschr. W. Stammler. B. 1953, 78–91; Brückner, W.: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Aschaffenburg 1958. – [24] Ebel, U.: Das altrom. M. Ursprung und Geschichte einer literar. Gattung. Heidelberg 1965. – [25] Assion (wie not. 6); id.: Die M. der Hl. Katharina von Alexandrien. Diss. Heidelberg 1969. – [26] Assion (wie not. 6) 175. – [27] Oppel, H. D.: Exemplum und M. In: Archiv für Kulturgeschichte 56 (1976) 110. – [28] Dinzelbacher, P.: Vision und Visionslit. im MA. Stg. 1981. – [29] Höbing, M.: Legendarische Erzählformen des Wenzelpassionals. Diss. Münster 1935; Assion 1969 (wie not. 25) 7 sq. – [30] Ebel (wie not. 24) 40 sq. – [31] ibid., 51. – [32] cf. z. B. Brückner, W.: Sagenbildung und Tradition. In: ZfVk. 57 (1961) 26–74. – [33] Ebel (wie not. 24). – [34] Beispiele bei Bach, H.: M.bücher bayer. Wallfahrtsorte. (Diss. Mü.) Möhrendorf 1963. – [35] Gallais, P.: Remarques sur la structure des miracles de Notre Dame. In: Cahiers d'études médiévales 1 (1974) 117–134; dieses Strukturmodell wendet G. Dreßel u. a. auf ma. bildliche M.darstellungen an, cf. id.: Strukturen ma. M.erzählungen in Bildern. Ausgewählte Beispiele der frz. Glasmalerei des 13. Jh.s. Mü. 1993. – [36] Assion 1969 (wie not. 25) 13. – [37] Zur funktionalen Bestimmung des M.s cf. id. (wie not. 6) 180; Krötzl (wie not. 14) 35; Harmening (wie not. 12) 53 sq. – [38] z. B. Kriß, R.: Heroldsbach. Statistiken und jüngste Entwicklung. In: Bayer. Jb. für Vk. (1955) 106–118. – [39] Ebel (wie not. 24) 96 sq. – [40] cf. Bach (wie not. 34) 23 sq.

Innsbruck Ingo Schneider

Mirakelliteratur

1. Begriff – 2. Geschichte – 2.1. Vorläufer – 2.2. Frühchristentum – 2.3. MA. – 2.4. Reformation, Gegenreformation und Barock – 2.5. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart – 3. Einordnung und Einteilung der M.

1. Begriff. Der Terminus M. begann sich erst seit den in den 60er Jahren des 20. Jh.s erschienenen Studien von U. Ebel[1] und P. Assion[2] über ma. Marien- und Heiligenmirakel einzubürgern, ist aber keineswegs auf das MA. zu begrenzen. Unter M. ist vielmehr die Gesamtheit schriftl. fixierter → Mirakel seit den ersten nachchristl. Jh.en bis in die Gegenwart zu verstehen. Die M. wurde in der Lit.wissenschaft und volkskundlichen Erzählforschung erst spät als eigenständiges Forschungsthema zur Kenntnis genommen und wird noch immer häufig zwischen Exempla- und Legendenforschung hin- und hergeschoben. Eine lexikalische Darstellung der M. kann deshalb nicht auf breit angelegten Vorarbeiten aufbauen wie die vorgenannten Forschungsgebiete (→ Exempelsammlungen; → Exemplum; → Legende).

2. Geschichte

2.1. Vorläufer. Wenngleich die M. (im engeren Sinn) als eine Gattung christl. Schrifttums zu bestimmen ist, dürfen verwandte Phänomene in vorchristl. Zeit, vor allem in der griech. Antike (→ Aretalogie) nicht übersehen werden. Bereits an den Tempeln ägypt. Heilgötter schrieben berufsmäßige Schreiber Heilwunder (→ Heilen, Heiler, Heilmittel; → Wunder) nieder[3], und an griech. → Wallfahrtsstätten war derselbe Brauch weit verbreitet[4]. Bekanntestes Beispiel ist das Asklepeion in Epidauros[5], wo 1928 bei Grabungen mehrere Steintafeln (stelai) mit Wundererzählungen zutage kamen. Die Aufzeichnung von Heilungen erfolgte in Epidauros bereits ab dem 5. Jh. a.Chr.n. Die Stelen mit den Heilberichten wurden im Heiligtum zur Lektüre für heilsuchende Pilger und andere Besucher offen ausgehängt, um den Ruhm des → Kultortes zu mehren. Epidauros wurde Vorbild für andere Wallfahrtsorte der hellenist. Zeit, und noch 165 p.Chr.n. beschrieb → Pausanias die Inschriften von Epidauros: „[...] Auf ihnen sind verzeichnet die Namen von Männern und Frauen, die von Asklepios geheilt wurden, dazu auch die Krankheit, die jeder hatte und wie er geheilt wurde“[6]. Die Ähnlichkeit zu christl. Mirakeln zeigt sich sowohl im Inhaltlichen (wunderbare Krankenheilungen) und Funktionalen (Kultpropaganda) als auch im Bemühen um Authentizität und Glaubwürdigkeit und in Struktur und Handlungsverlauf (Notsituation – überirdische Hilfe – Heilung – Abstattung des Dankes).

2.2. Frühchristentum. Die Anfänge der christl. M. sind eng verbunden mit der Verehrung der Gräber der → Märtyrer und dem damit einhergehenden Verlangen nach schriftl. Zeugnissen über das Leben der frühen → Hei-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

ligen und über die von diesen vollbrachten Wunder (→ Hagiographie). In Heiligenviten, Passio- und Translationsberichten (→ *Acta martyrum et sanctorum*) sowie in apokryphen Apostelgeschichten nimmt die Darstellung mirakulöser Gegebenheiten breiten Raum ein. Eine Differenzierung zwischen miracula ante und post mortem wurde noch nicht vorgenommen. Ein erstes Zentrum der Mirakelaufzeichnung entstand an den Verehrungsstätten des hl. → Stephan in Nordafrika. Entscheidende Anregungen gingen von Augustinus (354–430) aus, in dessen Idee vom Gottesstaat (*De civitate Dei* 22,8) Mirakel eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hatten. Zum Beweis, daß nicht nur → Christus Wunder wirkte, teilte er einige miracula mit, die den Heiligen Gervasius und Prothasius sowie Stephanus zugeschrieben wurden, und regte die Gläubigen seines Bistums Hippo und die Bischöfe benachbarter Gemeinden zur Aufzeichnung von Gebetserhörungen an. So erhielt er bis zum Jahr 426 über 70 Berichte von Erhörungen in der Stephanuskapelle in Hippo, die allerdings bis auf einen alle verloren gingen[7]. Im benachbarten Uzzalum, einer weiteren Verehrungsstätte des hl. Stephanus, ließ der dortige Bischof Evodius dagegen eine erste Mirakelsammlung anlegen, die erhalten ist: *De miraculis S. Stephani libri duo*[8]. Die Mirakelberichte wurden in Hippo und Uzzalum an Tagen, an denen bes. viele Pilger anwesend waren, vorgelesen[9].

Eine wichtige Rolle in der Entstehung der christl. M. spielte weiter die Verehrung des hl. → Martin von Tours (316–392). Bereits um 400 verfaßte Sulpicius Severus eine Vita[10], die von zahlreichen Wundern, allerdings sämtlich zu Lebzeiten des Heiligen, berichtet[11]. Ein Nachfolger des hl. Martin am Bischofsstuhl, Perpetuus von Tours, legte eine erste, verlorengegangene Slg posthumer Mirakel an. Auf diesen Arbeiten aufbauend, verfaßte (der ansonsten unbekannte) Paulinus von Périgeux in der 2. Hälfte des 5. Jh.s über den nun schon sehr beliebten Heiligen eine umfangreiche Lebensbeschreibung, *De Vita S. Martini libri VI*[12], deren letzter Band die wohl von Perpetuus übernommenen posthumen Mirakel des hl. Martin enthielt[13]. Ende des 6. Jh.s entstanden die ersten reinen Wundersammlungen. Als solche sind die *Dialogi de miraculis patrum Italicorum* (593/594) von → Gregor d. Gr. anzusprechen, deren erstes und drittes Buch vermehrt von visionären Erlebnissen handelt[14]; weiter die *Libri octo miraculorum*[15] von → Gregor von Tours, die einen ersten Höhepunkt der M. markieren. Gregor von Tours widmete unter Rückgriff auf ältere Quellen gleich vier Bücher den Mirakeln seines berühmten Vorgängers Martin[16] und ein weiteres Buch den Wundertaten des hl. Julian von Brioude[17]. Die mitgeteilten Mirakel handeln von Krankenheilungen aller Art und ereigneten sich teilweise bereits vor der Zeit Gregors, überwiegend war Gregor jedoch selbst Augenzeuge, oder er ließ sie sich von Augenzeugen berichten[18].

2.3. MA. Die *Miracula* Gregors von Tours wurden in den folgenden Jh.en zu häufig nachgeahmten Vorbildern. Das frühe MA. brachte allg. eine Blüte der Heiligenliteratur hervor[19]. Heiligenviten mit Wunderanhang nahmen vor allem im 9. und 10. Jh. deutlich zu, eine Entwicklung, die ursächlich mit den sich langsam herausbildenden Regeln für Heiligsprechungen zusammenhing[20]. In diesen Kontext gehört z. B. auch das in Versen verfaßte *Annolied*, das nach 1080 im Kölner Raum entstand[21]. Des weiteren begegnen Erzählungen über die posthumen Wundertaten der Heiligen im Anhang an Translationsberichte von → Reliquien, die mit den zahlreichen Neugründungen von Kirchen und Klöstern im 10. und 11. Jh. in Verbindung stehen. Die Klöster wurden überhaupt zu Trägern der M. Es entstanden auch selbständige Wundersammlungen, die nur noch nominell an irgendeine Vita anschließen und häufig den Titel *Miracula* führen (*Miracula Gorgonii*, *Miracula Maximi*[22]). Das um die Jahrtausendwende zu datierende *Liber de miraculis* des ital. Benediktiners Johannes Monachus, eine Slg von 42 griech. Mönchserzählungen, belegt, daß der Ursprung derartiger Kompilationen nicht nur im westl. Abendland zu suchen ist[23].

Mit dem 11. Jh. begann eine neue Phase in der Entwicklung der M. Zu der bis dahin vorherrschenden Verbindung von Heiligenvita und Wunderanhang trat zunehmend die von biogr. Zusammenhängen losgelöste Slg von Wundererzählungen, in denen die exemplarische Funktion im Vordergrund steht, als neuer

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

literar. Typus hinzu[24]. Als Beispiele sind für das 12. Jh. zu nennen: das *Liber miraculorum* des Herbert von Clairvaux[25], die *Reuner Relationen*[26], die Slgen *Miracula* des Engelhard von Langheim[27] oder *De Miraculis libri duo* des Petrus Venerabilis von Cluny (gest. 1156)[28]. Diese und ähnliche von Zisterziensern und Benediktinern zur Erbauung der Klosterbrüder verfaßten Kompilationen werden im allg. den Exempelsammlungen zugerechnet und von der Exemplaforschung behandelt[29]. Da in ihnen jedoch die Gattung Mirakel klar dominiert, können sie mit gleichem Recht auch als Mirakelsammlungen angesprochen werden[30]. H. D. Oppel schlägt die Bezeichnung exemplarische Mirakelsammlung vor[31]. W. Wattenbach nennt allein für Deutschland bis 1250 ca 100 Titel von Mirakelsammlungen[32]. Im frühen 13. Jh. entstand mit dem *Dialogus miraculorum* (1219–23) des Zisterziensers → Caesarius von Heisterbach das wichtigste Beispiel jenes Typus exemplarischer Mirakelsammlungen. Neben Mirakeln im engeren Sinn enthält der *Dialogus* freilich eine Vielzahl anderer Erzählungen, so z. B. Berichte über verschiedene → Visionen. Für die M. bedeutend sind ferner die nur als Torso hinterlassenen *Libri VIII miraculorum* (1225/26)[33] des Caesarius. Er stützte sich vermutlich z. T. auf mündl. Überlieferung, schöpfte aber auch aus der bereits vorhandenen M. von den *Dialogi* Gregors d. Gr. bis zum *Liber miraculorum seu visionum* eines anonymen Zisterziensers[34]. Seine Schriften übten ihrerseits nachhaltigen Einfluß auf die ständig wachsende M. des Spätmittelalters aus. Aber auch andere wichtige Werke der Exempelliteratur überliefern Mirakel in reicher Fülle: z. B. das → *Alphabetum narrationum* (1300), die *Scala celi* (frühes 14. Jh.) des → Johannes Gobi Junior und die *Summa predicantium* (spätes 14. Jh.) des John → Bromyard[35]. Zudem begannen bereits im 12. Jh. einige Prediger, auf der Kanzel vom Exempel Gebrauch zu machen. Bei den Exempeln in ihren Predigtsammlungen, so z. B. den Sermones des → Jacques de Vitry (gest. 1240), handelt es sich ebenfalls oft um Mirakel.

Vor dem Hintergrund der stark anwachsenden Marienfrömmigkeit entfaltete sich im Hoch- und Spätmittelalter eine reiche Mariendichtung[36]. An die ‚Marienleben' schlossen sich bald auch Mirakelerzählungen, in denen ein neuer, wichtiger Typus der M. erwuchs[37]. Die ersten Slgen von Marienmirakeln entstanden in England (11. Jh.), z. B. durch William of Malmesbury[38]. Die älteste erhaltene Slg überregionaler Marienmirakel, das *Liber de miraculis S. Dei Genitricis Mariae*, stammt aus Heiligenkreuz in Niederösterreich; deren erste 17 Mirakel (die sog. Hildefonsus–Murieldis–Gruppe) reichen nach A. → Mussafia noch in das 11. Jh. zurück[39]. Auch in Spanien[40] und Italien[41] entstanden entsprechende Slgen. Zentrum der Marienmirakelliteratur war jedoch Frankreich: Mussafia nennt für das 12. Jh. bereits über 70 Mirakelsammlungen, einige davon nun erstmals in der Volkssprache verfaßt. Sie sind teilweise an bestimmte Marienwallfahrtsorte wie Roc-Amadour, Chartres oder Soissons gebunden, teils aber schon überregional ausgerichtet. In den Marienmirakeln geht es nicht bloß um die Heilung Kranker oder die Bekehrung oder Rückführung von Sündern. Maria erscheint vielmehr als Helferin, Beschützerin und Trostspenderin in unterschiedlichsten Lebenslagen. Wichtige Beispiele der frz. M. stellen die volkssprachlichen Versdichtungen Adgars (zwischen 1165 und 1180 entstanden)[42] und Gautiers de Coincy (zwischen 1220 und 1230)[43] dar. In letzterer erreichte die frz. M. ihren Höhepunkt[44]. Seit dem Ende des 12. Jh.s liegen auch einzelne von lat. Vorlagen in dt. Verse oder in Prosa übertragene Marienmirakel vor. Als ältestes Beispiel gilt das gereimte Mirakel vom Bischof Bonus[45], wenig jünger dürfte *Das Jüdel*[46] sein.

Eine bedeutende Rolle in der Tradierung von Mirakelstoffen und -motiven kam auch den Legendaren zu, bes. der → *Legenda aurea* (um 1260) des → Jacobus de Voragine, in der wohl kaum eine der bis dahin bekannten Mirakelerzählungen fehlt. So gibt Jacobus z. B. die wohl ältesten Mirakel aus Augustinus' *De civitate Dei* über posthume Wunder der Märtyrer Gervasius und Prothasius ebenso wieder[47] wie das bekannte → Theophilusmirakel[48]. Die Bedeutung der *Legenda aurea*, die das meistgelesene Buch des MA.s darstellte und hauptsächlich zur Vorbereitung von Predigten verwendet wurde, kann gerade auch für die Popularisierung von Mirakelerzählungen nicht hoch genug veranschlagt werden. Auch die Slg *Der Heiligen Leben* (zwischen 1340 und

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

1400 entstanden), das meistverbreitete dt.sprachige Legendar des MA.s und der frühen Neuzeit, enthält eine Vielzahl von Mirakelstoffen[49].

Im 15. Jh. fanden einerseits weiterhin Heiligen- und Marienmirakel zunehmend Aufnahme in die homiletische Lit., um den Geistlichen Anschauungsmaterial für ihre Predigten an den jeweiligen Festtagen zu liefern[50], und andererseits wurde langsam auch das Anlegen von zunächst hs. Mirakelbüchern an den Wallfahrtsorten gebräuchlicher. Die eindrucksvollsten der so dokumentierten Mirakel wurden an den Wallfahrtsfeiertagen vorgelesen. Die Erfindung des Buchdrucks eröffnete der M. der Gnadenorte völlig neue Möglichkeiten. Die Wallfahrtsgeistlichen erkannten im gedr. Mirakelbuch (auch Flugblatt und Broschüre) ein ideales Medium der Kultpropaganda. Die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte, jeweils in der Landessprache verfaßt, übernahmen in der Folge die führende Rolle in der Entwicklung der M. In Bayern etwa erschienen die ersten gedr. Mirakelbücher noch vor 1500, z. B.: *Vermerckt die Grossen wunder zaichen So dye Junkfraw Marie hye zu alten Ottingen würken an Vil Christen menschen* (Augsburg 1494 oder 1495)[51]. Im frühen 16. Jh. folgten rasch aufeinander weitere Drucke[52].

2.4. Reformation, Gegenreformation und Barock. Mit der Ablehnung der persönlichen Anrufung Heiliger als Fürsprecher bei Gott standen Reformation und Protestantismus der Mirakel- und Legendendichtung prinzipiell ablehnend gegenüber. Die mit → Luther einsetzende Legendenkritik und -polemik richtete sich in erster Linie gegen Mirakelerzählungen. Mit dem häufig gebrauchten Terminus ‚Lügende' ist primär das Mirakel gemeint[53]. Doch gerade die Verfasser jener Spott- und Schmähschriften trugen unfreiwillig zum Weiterleben der Mirakelerzählungen bei, indem ihre Werke zur häufig gelesenen Unterhaltungslektüre wurden[54]. Die Wundergläubigkeit nahm im Protestantismus keineswegs ab: An die Stelle der Mirakel traten Prodigien, oft Wunderzeichen genannt, wie z. B. in Jobus → Fincelius' Werk *Wunderzeichen*[55].

Die M. der Wallfahrtsorte kam auch während der Reformation nicht gänzlich zum Erliegen, wie Mirakelaufzeichnungen vom 15. bis zum ausgehenden 18. Jh. aus verschiedenen Gnadenstätten zeigen[56]. Aber erst mit dem Aufschwung der barocken Nahwallfahrten im Zuge der Gegenreformation erreichte dieser Typus der M. zwischen 1650 und 1750 seine Blütezeit. Die Wallfahrtsbegeisterung des Barock ist nur z. T. auf das Wiedererstarken der kathol. Kirche zurückzuführen. Sie hatte ihre Ursache ebenso im barocken Lebensgefühl, das, von tiefer Religiosität und mächtiger Sinnenfreude geprägt, zu einer nie dagewesenen Ausschmückung volksfrommen Brauchtums führte. Das Wallfahrtswesen im allg., das Votivbild, das Mirakelbild und die Mirakelerzählung im bes. erfüllten dieses Verlangen in idealer Weise (→ Heiligenbild). Es kam zur Wiederbelebung vieler Wallfahrtsstätten und zu zahlreichen Neugründungen, die entsprechender Auffindungs- bzw. Wallfahrtsentstehungslegenden bedurften[57]. Nach Assion sind diese meist als Ursprungslegenden bezeichneten Erzählungen ebenfalls der M. zuzurechnen (→ Gespannwunder; → Hostie, Hostienwunder; → Blutwunder)[58]. Viele Gnadenbilder, meist handelt es sich um Marienstatuen oder -bilder, erhielten das Attribut ‚wundertätig', ‚mirakulös' oder ‚thaumaturgis'. Durch die Mitteilung von Gebetserhörungen im Rahmen der Beichte, in der Sakristei oder anonym durch Aufhängen eines Zettels am Kultort[59] erhielten die Wallfahrtsgeistlichen ein unerschöpfliches Material an Mirakeln, das zunächst für den Gebrauch am Gnadenort in unterschiedlichen Abständen in hs. Mirakelbücher übertragen wurde. Eine Auswahl daraus, nach Anliegen in Gruppen zusammengefaßt, gelangte schließlich in die gedr., am Kultort vertriebenen Mirakelbücher, die im allg. auch ein einleitendes Kap. über die Wallfahrtslegende enthalten.

Lit.wissenschaft und volkskundliche Erzählforschung haben die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte im allg. nicht der M. zugerechnet. Aufs Ganze gesehen stehen die lokalen Wallfahrtsmirakel aber sowohl hinsichtlich ihrer Themen und Motive, ihrer Struktur als auch ihrer Funktion zweifellos in der Tradition der M. von der Antike über das Frühchristentum bis zum MA. Sie sind deshalb eindeutig der M. zuzurechnen.

2.5. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Die Aufklärung führte in ihrem

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Streben nach Rationalisierung der Religion zu weitgehenden Einschränkungen des volksfrommen Brauchtums und damit auch zum temporären Niedergang des gesamten Wallfahrtswesens. Für die M. entscheidend war die Aufhebung der Klöster (in Österreich ab 1782, in Deutschland zu Beginn des 19. Jh.s), die überwiegend die Wallfahrten betreuten. In Österreich bestand Josef II. auf der Entfernung sämtlicher Wallfahrtsdevotionalien und auch Mirakelbücher aus den Kirchen. Durch die Auflösung der Klosterbibliotheken ging ein Großteil der Mirakelschriften des MA.s wie der hs. und gedr. Bücher der Barockzeit verloren.

Die Aufzeichnung von Gebetserhörungen fand dennoch im 19. und 20. Jh. eine gewisse Fortsetzung, da es für Selig- und Heiligsprechungsprozesse nach wie vor der Gebetserhörungen bedurfte. Diese ‚Gutthaten' werden in verschiedenen Schriften zur Förderung spezieller neuer Heiligenkulte an kirchlichen Schriftenständen und per Post verbreitet[60]. Sie stehen durchaus in der Tradition des Mirakels[61]. Zudem werden gerade in den letzten Jahrzehnten die sog. Anliegenbücher, in die Wallfahrer verschiedenste Wünsche, aber auch Danksagungen meist in sehr kurzer Form eintragen, an Wallfahrtsorten immer beliebter[62].

3. Einordnung und Einteilung der M. Die M. begegnet in unterschiedlicher Form und richtet sich an verschiedene Adressaten. Sie kann als → Erbauungsschrifttum teils in Versform, teils in Prosa für eine geistliche Leserschaft – dem geistlichen Fachschrifttum zugerechnet[63] – oder als Prosagebrauchsliteratur im konkreten Zusammenhang der Reliquien- und Heiligenverehrung bzw. des barokken Wallfahrtswesens für ein breiteres Publikum bestimmt sein. Mirakelsammlungen waren zugleich Lese- und Vorleseliteratur. Vor allem über das Verkünden an den Wallfahrtsorten, im Barock dann auch durch die massenhafte Verbreitung von gedr. Mirakelbroschüren und -büchlein erreichte die M. weite Verbreitung und drang mit Sicherheit auch in das mündl. Erzählgut ein. Das Mirakel kann also Hochliteratur, Volksliteratur und Volkserzählung sein. In der Lit.geschichte ist es teils der didaktischen Lit. (Mirakel als Exempel), mit mehr Berechtigung aber dem großen Bereich der religiösen oder geistlichen Lit. zuzurechnen. Innerhalb der M. können im wesentlichen folgende Gruppen (Typen) unterschieden werden, zwischen denen allerdings zahlreiche Übergänge bestehen. (1) Mirakelsammlungen im Anhang von Heiligenviten (das sind vor allem die Wunderanhänge; seit dem Frühchristentum) und in Legendaren; (2) exemplarische Mirakelsammlungen (seit dem Hochmittelalter); (3) Marienmirakelsammlungen (Hochmittelalter und Spätmittelalter), meist unpräzise als Marienlegenden bezeichnet, und (4) die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte (seit dem Spätmittelalter) mit dem Höhepunkt im Barock; hier können als ein Subgenre die Wallfahrtsentstehungslegenden eingereiht werden sowie andere Formen von Wallfahrtsliteratur, in denen Mirakel berichtet werden, etwa Itinerarien (→ Reiseberichte). Die grundlegenden Gemeinsamkeiten in bezug auf Funktion, Struktur und Inhalt berechtigen aber, diese Gruppen bei aller Verschiedenheit unter dem Oberbegriff M. zusammenzufassen.

[1] Ebel, U.: Das altrom. Mirakel. Ursprung und Geschichte einer literar. Gattung. Heidelberg 1965. – [2] Assion, P.: Die ma. M. als Forschungsgegenstand. In: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968) 172–180; id.: Die Mirakel der Hl. Katharina von Alexandrien. Diss. Heidelberg 1969. – [3] Reitzenstein, R.: Hellenist. Wundererzählungen. (Lpz. 1906) Nachdr. Darmstadt 1963. – [4] Kötting, B.: Peregrinatio religiosa. Münster 1950. – [5] Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros. Lpz. 1931; Weinreich, O.: Antike Heilungswunder. Gießen 1909. – [6] Zitat nach Herzog (wie not. 5) 2. – [7] Kötting (wie not. 4) 262, not. 980. – [8] MPL 41, 833–854. – [9] Kötting (wie not. 4) 263. – [10] Bihlmeyer, P.: Die Schr. des Sulpicius Severus über den hl. Martin Bischof von Tours. Kempten/Mü. 1914. – [11] Kötting (wie not. 4) 268. – [12] Brennecke, H. C.: Paulinus v. Périgeux. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 1817. – [13] Kötting (wie not. 4) 19. – [14] Ma. Visionslit. ed. P. Dinzelbacher. Darmstadt 1989, 40. – [15] MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1, 451–661. – [16] Gregor von Tours, De Virtutibus S. Martini libri quattuor (MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1, 584–661). – [17] id., Liber de virtutibus S. Juliani (MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1, 562–84). – [18] Kötting (wie not. 4) 19. – [19] Ebel (wie not. 1) 19. – [20] Beissel, S.: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im MA. (Fbg 1890, 1892) Nachdr. Darmstadt 1988, 115. – [21] Steininger, H.: Annolied. In: Verflex. 1 (1933) 87–90; Fischer, H.: Vom Hl. Anno. In: temporibus tempora. Festschr. P. Mittler. Siegburg 1996,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

297–318. – [22] Ebel (wie not. 1) 20. – [23] Liber de miraculis. Ein neuer Beitr. zur ma. Mönchslit. ed. M. Huber. Heidelberg 1913; Oppel, H. D.: Exemplum und Mirakel. In: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976) 96–114, hier 105. – [24] ibid., 106. – [25] MPL 185, 1273–1384; Grießer, B.: Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. In: Cistercienser Chronik 54, N. F. 2 (1947) 21–39, 118–148. – [26] Schönbach, A. E.: Studien zur Erzähllit. des MA.s. 1: Die Reuner Relationen. In: Sb.e der kaiserlichen Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Classe 139,5. Wien 1898, 1–139. – [27] Oppel, H. D.: Die exemplarischen Mirakel des Engelhard von Langheim. Diss. Würzburg 1976. – [28] MPL 189, 851–954; Bouthillier, D.: L'Univers religieux de Pierre le Vénérable d'après le „De miraculis" à la lumière des autres œuvres de l'auteur et de la tradition bénédictine et cistercienne 1–2. Diss. Montréal 1975. – [29] cf. EM 4, 592–626. – [30] cf. Oppel (wie not. 23) 109. – [31] ibid., 114. – [32] Wattenbach, W.: Deutschlands Geschichtsqu.n im MA. 1–6. Nachdr. Darmstadt 1967–76. – [33] EM 2, 1133. – [34] ibid., 1135. – [35] cf. EM 4, 600. – [36] Mussafia, A.: Studien zu den ma. Marienlegenden. In: Sb.e der kaiserlichen Akad. der Wiss.en. Wien, Phil.-hist. Kl. 113 (1886) 917–994; 115 (1887) 5–92; 119 (1889) 1–66 (9. Abhdlg); 123 (1891) 1–85 (8. Abhdlg); 139 (1898) 1–74 (8. Abhdlg). – [37] Poncelet, A.: Index miraculorum Beatae Virginis Mariae, quae saec. VI–XV latine conscripta sunt. In: Analecta Bollandiana 21 (1902) 241–360. – [38] cf. Wagner, F.: Miracula. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1973, 658. – [39] Pez, B.: Liber de miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae [Vienne 1731]. ed. T. F. Crane. Ithaca u. a. 1925; Mussafia (wie not. 36). – [40] Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora. ed. A. G. Solalinde. Madrid [5]1958. – [41] Il Libro dei cinquanta miracoli della Vergine. ed. E. Levi. Bologna 1917. – [42] Adgar's Marienlegenden. Nach der Londoner Hs. Egerton 612. ed. C. Neuhaus. Heilbronn 1886; id.: Die Qu.n zu Adgars Marienlegenden. Diss. Erlangen 1882; id.: Die lat. Vorlagen zu den altfrz. Adgar'schen Marienlegenden. Aschersleben 1887. – [43] Gautier de Coincy: Les Miracles de la Sainte Vierge 1–2. ed. F. Koenig. Genève u. a. 1955/61. – [44] Ebel (wie not. 1). – [45] RDL 2, 278. – [46] cf. Rosenfeld, H.: Legende. Stg. [3]1972, 47; Verflex. 4 ([2]1984) 891–893. – [47] Legenda aurea/Benz, 410. – [48] ibid., 686 sq. – [49] Williams-Krapp, W.: Studien zu „Der Heiligen Leben". In: ZfdA 105 (1976) 274–303; cf. EM 8, 863. – [50] Assion 1969 (wie not. 2) 445. – [51] cf. Bach, H.: Mirakelbücher bayer. Wallfahrtsorte. (Diss. Mü.) Möhrendorf 1963, 30. – [52] ibid. – [53] Brückner, 188. – [54] ibid. – [55] ibid., 326–392. – [56] z. B. Kramer, K.-S.: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. In: Bayer. Jb. für Vk. (1950) 80–102. – [57] cf. zur Typologie von Ursprungslegenden bayer. Wallfahrtsorte aus volkskundlicher Sicht Kriß, R.: Die religiöse Vk. Altbayerns. Baden bei Wien [1933]. – [58] Assion 1969 (wie not. 2) 11. – [59] cf. Schneider, I.: Qualitative Mirakelforschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker Mirakelbücher. In: ÖZfVk. N. S. 44 (1990) 285–310. – [60] cf. Schenda, R.: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftenstand. In: Populus Revisus. Tübingen 1966, 157–166. – [61] Assion, P.: Ein Kult entsteht. Unters. zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Ber.e zur Vk. in Baden-Württemberg 1971–73 (1973) 43–63; Schneider, I.: Belohntes Vertrauen. Überlegungen zu Struktur und Intention gegenwärtiger Gebetserhörungen. In: Eberhard, H. u. a. (edd.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österr. Vk.-Tagung 1989 in Graz. Wien 1990, 202–218. – [62] Nikitsch, H.: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität. In: Eberhard (wie not. 61) 191–202. – [63] Assion 1969 (wie not. 2) 180; cf. Eis, G.: Ma. Fachlit. Stg. 1967.

Innsbruck Ingo Schneider

Mißgeburt. Eine M. ist ein Neugeborenes, bei dem Fehlbildungen erkennbar sind. Für herangewachsene Menschen mit angeborener oder erworbener Behinderung cf. → Blindheit, → Buckliger, → Hinkender, → Krüppel; zu den anatomisch möglichen Fehlbildungen Sympodie (zusammengewachsene Beine) und Zyklopie[1] cf. → Sirenen und → Einäugiger; zu außergewöhnlichen → Geburten gesunder Kinder (z. B. mit sog. Glückshaube[2]) cf. → Mehrlingsgeburten, → Zwillinge. → Fabelwesen und andere Ungeheuer, deren ausgefallenes Aussehen für diese Wesen als normal betrachtet wird, werden unter → Monstrum behandelt, biologisch unmögliche Geburten auch unter → Tiergeburten, → Empfängnis, wunderbare.

Ungefähr zwei bis drei Prozent aller Geburten beim Menschen (bei Tieren in der Regel weniger) weisen heute Fehlbildungen auf[3]. Die Lebensfähigkeit hängt vom Grad der Deformation und von der medizinischen Behandlung ab[4]. Die modernen Daten sind auf frühere Zeiten nur schwer zu übertragen. Die Verbreitung von Fehlbildungen bewirkenden (teratogenen) Stoffen im Alltag ist gewachsen, und die moderne Diagnostik erkennt Schäden früher. Außerdem sind die Definitionen veränderlich[5]. Trotzdem kann man davon ausgehen, daß immer schon ein nicht unbedeutender Teil der Neugeborenen mehr oder weniger auffällige Abweichungen von der → Norm aufwies[6].

Bei manchen Tierarten werden M.en gleich nach der Geburt von der Mutter aufgefres-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

sen[7]. In der Antike wurden menschliche M.en häufig getötet. Im MA. und in der Neuzeit waren die Meinungen über die Taufe und das Töten von M.en geteilt[8].

Ursachen für Fehlbildungen sind Umwelteinflüsse (u. a. Nahrungsmangel, Giftstoffe), Krankheit der Mutter, Erbfaktoren und spontane Mutationen[9]. Zu den von der heutigen Teratologie nicht akzeptierten Erklärungen zählt die schon in der Antike verbreitete Vorstellung, daß die Einbildungskraft der Schwangeren M.en verursachen könne (→ Schwangerschaft). Von ihr gesehene schreckliche Dinge oder von ihr heiß begehrte Sachen spiegelten sich später in der Mißbildung des Kindes[10]. Zu M.en führe auch sündhaftes Verhalten der Eltern[11], vor allem auf sexuellem Gebiet: außerehelicher[12] oder ungebührlich lustbetonter[13] Geschlechtsverkehr (→ Koitus), → Sodomie[14], → Inzest (selten)[15], Verkehr mit dem → Teufel (seit dem Spätmittelalter; cf. → Incubus und Succubus)[16] und Zeugung während der Menstruation (seit der 2. Hälfte des 16. Jh.s)[17]. Andere Erklärungen gaben nicht den Eltern die Schuld, sondern einer Verfluchung[18], dem Teufel[19], Hexerei[20], den Sternen[21] oder der Beschaffenheit des Samens[22]. M.en wurden auch als Kommentar zur politischen Lage[23], als → Strafe Gottes oder als → Prodigien[24] angesehen. Dabei konnte allein die Tatsache der M. als Gottes Warnung aufgefaßt werden[25]. Oft wurden die mißgestalteten Körperteile als Botschaft aufgefaßt: Glichen sie modischer Kleidung, sei deutlich, daß Gott dieser Kleiderluxus mißfalle[26]. Andere Deutungen waren allegorisch: Mißgebildete Augen wiesen auf geistliche Blindheit hin, abnorme Ohren zeigten an, daß man Gottes Wort nicht hören wolle, etc.[27] Fehlbildungen werden auch durch Reinkarnation erklärt: Die Anomalien entsprächen den Verletzungen Verstorbener[28].

M.en treten in den meisten Erzählgattungen auf, allerdings nicht bes. häufig. Das Spektrum erstreckt sich von medizinischen Fallbeschreibungen (die auch traditionelle Motive enthalten können) bis zu Zaubermärchen und grotesken Witzen[29]. Eine M. gab der Hebamme, den Verwandten und Bekannten Stoff zu alltäglichem Erzählen[30]. Pastoren konnten den Fall ins Kirchenbuch eintragen[31], brieflich Freunden mitteilen[32] oder in der Predigt behandeln[33]. Durch Flugblätter[34], Flugschriften[35] oder Zeitungen[36] erreichten Ber.e über M.en einen großen Leser-und Hörerkreis (cf. auch → Lesestoffe, populäre). Kompilatoren ordneten die Nachrichten zu Slgen mit unterschiedlicher Zielsetzung (→ Chronikliteratur, → Kompilationsliteratur, → Kuriositätenliteratur). Einige Slgen behandelten ausschließlich M.en und Monstren (z. B. U. → Aldrovandi, C. → Irenaeus, G. → Stengel). Bestandteil vieler Erzählungen ist die Begründung für das Entstehen einer M.

Erzählmotive (Ausw.; cf. auch Mot. T 550 – T 569: *Monstrous births*): Durch die Taufe wird aus einer M. ein wohlgestaltetes Kind (Mot. D 741.2)[37]. – M. versucht, sich gleich nach der Geburt zu verstecken[38]. – Als Zeichen der Endzeit (→ Eschatologie) werden Frauen M.en zur Welt bringen[39]. – Nach Verwünschung durch den (trinkenden) Vater gebärt die Mutter eine M. (Teufel)[40]. – Der Antichrist wird in Babylon als M. geboren und wirkt Wunder[41]. – Eine M. wird geboren, prophezeit (→ Prophezeiungen) oder ruft ‚Wehe' und stirbt kurz danach[42]. – Drei (vier) M.en (M. mit drei Köpfen), bei denen Körperteile Gegenstände darstellen (Getreide, Totenkopf, Schwerter etc.), prophezeien Gutes oder Schlechtes (reiche Ernte, Tod, Krieg etc.)[43].

Im 16. Jh., als das Wort M. geprägt wurde[44], wuchs die Zahl der Ber.e über M.en stark an. Bis in das 19. Jh. wurden zahllose Schr. über M.en veröffentlicht. Je besser die Teratologie die Entstehung von Fehlbildungen erklären konnte, desto mehr nahmen die Nachrichten darüber und die Spekulationen in populären Medien ab, bis die Contergan-[Thalidomid-]Katastrophe um 1960 und Kernkraftwerksunglücke (Tschernobyl 1986) für kurze Zeit Fehlbildungen wieder in den Mittelpunkt des Interesses stellten. Ende des 20. Jh.s wird das Wort M. vermieden, und die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gilt eher der pränatalen Diagnose von Behinderungen und den eugenischen Konsequenzen der Gentechnik[45].

[1] Schumacher, G.-H.: Monster und Dämonen. Unfälle der Natur. Eine Kulturgeschichte. B. 1993, 102–108. – [2] Belmont, N.: Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. P. 1971, 19–126. – [3] Kreybig, T. von: Entstehung von Mißbildungen [...]. Mü./B./Wien 1975, 1–9, 217 sq.; in Deutschland findet keine zentrale Erfassung statt, cf. die Zahlen für Dänemark: Statistisk om prævention og aborter 1993, og om misdannelser i 1992 og 1993. Kop. [1995], 23–30, 60–72. – [4] Zu den einzelnen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Formen von Fehlbildungen cf. Buyse, M. L. (ed.): Birth Defects Enc. [...] 1–2. Dover 1990. – [5] cf. Lachmund, J./Stollberg, G. (edd.): The Social Construction of Illness [...]. Stg. 1992. – [6] Zu regional begrenzten Übersichten cf. Sidenbladh, E.: Sällsamma händelser i Sverige med Finland åren 1749–1801 och i Sverige åren 1821–1859 ur uppgifter af prästerskapet antecknade. In: Statistik tidskrift 147 (1908) 1–163, hier 7 sq., 27–39 (M.en von Menschen), 10, 49–52 (M.en von Tieren); Le Minor, J. M.: Naissances monstrueuses et anomalies congénitales en Alsace du XIII[e] au XVIII[e] siècle. In: J. de médicine de Strasbourg 14 (1983) 291–295, 371–376, 445–450. – [7] von Kreybig (wie not. 3) 180 sq. – [8] Peters, R.: Der Schutz des neugeborenen, insbesondere des mißgebildeten Kindes. Ein Beitr. zur Geschichte des strafrechtlichen Lebensschutzes. Stg. 1988; Amundsen, D. W.: Medicine and the Birth of Defective Children. Approaches of the Ancient World. In: id.: Medicine, Soc., and Faith in the Ancient and Medieval Worlds. Baltimore/L. 1996, 50–69; Matuschka, M. E. von: Monstren. In: Lex. des MA.s 6. Mü./Zürich 1993, 772 sq.; Niccoli, O.: ‚Menstruum quasi monstruum'. Parti mostruosi e tabù mestruale nel '500. In: Quaderni storici 15 (1980) 402–428, hier 404 sq.; Ewinkel, I.: De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jh.s. Tübingen 1995, 208–226. – [9] von Kreybig (wie not. 3) 77–98, 187–196. – [10] Weiser-Aall, L.: Gelehrte Tradition über angeborene Fehler in der Volksmedizin. In: Arv 18–19 (1962/63) 226–262; ead.: Svangerskap og fødsel i nyere norsk tradisjon [...]. Oslo 1968, 27–80; Rublack, U.: Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany. In: Past & Present 150 (1996) 84–110, hier 94–97, 104; Loux, F.: Le jeune Enfant et son corps dans la médicine traditionnelle. P. 1978, 55–60; cf. auch Gen. 30, 37–42. –

[11] Munthe, L. H.: En Sandferdig Beretning/om nogle selsomme [...] Fødseler vdi Bergen Stifft [..]. Kop. 1641, fol. A8[v]; Weiser-Aall 1968 (wie not. 10) 12, 58, 226; Loux (wie not. 10) 59, 72; Tamm, M.: Les Miracles en Livonie et en Estonie à l'époque de la christianisation (fin XII[e]–XIII[e] siècles). In: Kivimäe, J./Kreem, J. (edd.): Quotidianum Estonicum [...]. Krems 1996, 29–78, hier 37, 68 sq. – [12] Hennenberger, C.: Erclerung der Preüss. grössern Landtaffel [...]. Königsberg 1595, 196 sq.; Wilson, D.: Signs and Portents. Monstrous Births from the Middle Ages to the Enlightenment. L./N. Y. 1993, 45–47. – [13] Niccoli (wie not. 8) 408 sq. – [14] von Matuschka (wie not. 8); Wilson (wie not. 12) 56 sq., 83; Paré, A.: Des Monstres et prodiges. ed. J. Céard. Genf 1971, 62–68. – [15] Lecouteux, C.: Die Kranichschnäbler der Herzog Ernst-Dichtung. In: Euphorion 75 (1981) 100–102, hier 101 sq.; Warnicke, R. M.: Sexual Heresy at the Court of Henry VIII. In: The Historical J. 30 (1987) 247–268, hier 249; HDA 1 (1927) 1451. – [16] Lecouteux, C.: Les Monstres dans la littérature allemande du moyen âge [...] 1. Göppingen 1982, 228–230; Ewinkel (wie not. 8) 190 sq.; Hennenberger (wie not. 12) 188 sq. – [17] Niccoli (wie not. 8). – [18] HDA 2 (1929–30) 874; Weiser-Aall 1968 (wie not. 10) 83, not. 10. – [19] Ewinkel (wie not. 8) 189; Brückner, 674; Geider, T.: Die Figur des Oger in der traditionellen Lit. und Lebenswelt der Pokomo in Ost-Kenya 1. Köln 1990, 113. – [20] Meiger, S.: De panvrgia lamiarvm [...] libri tres [...]. Hbg 1587, fol. Ii4[v]; Wilson (wie not. 12) 90. – [21] Lecouteux (wie not. 16) 173 sq.; Paré (wie not. 14) 68. – [22] Lecouteux (wie not. 16) 218–223; Paré (wie not. 14) 4, 9, 31. – [23] Ewinkel (wie not. 8) 102–117. – [24] Schenda, R.: Wunder-Zeichen. Die alten Prodigien in neuen Gewändern. In: Fabula 38 (1997) 14–32; cf. auch Ebeling, R.: Geburtsomina. In: Reallex. der Assyriologie [...] 3. B./N. Y. 1957–71, 180. – [25] Holländer, E.: Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des 15. bis 18. Jh.s. Stg. 1921, 162, 361; Brückner, 344; cf. Joh. 9, 1–3. – [26] Pauli, S.: Bildnis vnd Gestalt einer erschrecklichen [...] Geburdt eines Kindlins/welches Anno 1578. den 15. Decembris zu Rostock geboren ist [...]. Rostock 1579, fol. B5[r]; Holländer (wie not. 25) 329–336. – [27] Pauli, S.: Bildnis vnd gestalt einer erschrecklichen [...] Geburt/eines kindes/welches Anno M. D. lxxvij. den xx. Decembris zu Greuesmülen [...] geboren ist [...]. Hbg [2]s. a., fol. A4[v]–D2[v]; Munthe (wie not. 11) fol. B3[r]–D6[r]. – [28] Stevenson, I.: Birthmarks and Birth Defects Corresponding to Wounds on Deceased Persons. In: J. of Scientific Exploration 7 (1993) 403–416. – [29] Scherf, Reg. s. v. M.; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 102 sq. – [30] Cressy, D.: De la Fiction dans les archives? ou le monstre de 1569. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 48 (1993) 1309–1329, hier 1317 sq. –

[31] Hach, E.: Aus den älteren Lübecker Kirchenbüchern. In: Mittheilungen des Vereins für Lübeck. Geschichte und Alterthumskunde 7 (1895/96) 129–134, hier 129; Le Minor (wie not. 6) 293 sq. – [32] A. Pouchenius an M. Chemnitius, 10. 2. 1579. In: Starck, C. H.: Lubeca lutherano-evangelica [...]. Hbg 1724, 487–489. – [33] ibid., 488; Alardus, L.: Zeichen= vnd Wunder=Predigt [...]. Hbg 1636, 10 sq.; cf. Rehermann, 456, 566 sq. – [34] Holländer (wie not. 25). – [35] Seguin, J.-P.: L'Information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631. P. 1964, 121–123. – [36] Buchner, E.: Das Neueste von gestern. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten dt. Ztgen 1–3. Mü. [1911/12], Reg. s. v. Monstra. – [37] Irenæus, C.: De monstris [...]. Ursel 1584/85, fol. F3[r] sq.; Skon[ning], H. H.: Mirabilia naturalia Eller Natur Wunder [...]. Århus 1639, 53. – [38] Luther, M.: Werke. Kritische Gesamtausg. Tischreden 1. Weimar 1912, 133 sq.; Irenæus (wie not. 37) fol. S2[r]; Loux (wie not. 10) 59. – [39] 4. Esr. 5, 8; cf. Niccoli (wie not. 8) 413–418. – [40] Bodin, J.: De la Démonomanie des sorciers [...]. (P. 1580) Lyon [4]1598, 236 (Buch 2, Kap. 7); Rehermann, 456; Kirchhof, Wendunmuth 3, num. 160, 167. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[41] Grauwen, W. M.: Een brief over de geboorte van de Antichrist uit de 2e helft van de 15e eeuw. In: Ons geestelijk erf 43 (1969) 305–315; Buchner (wie not. 36), t. 1, 20 sq.; Seguin (wie not. 35) 23 sq., 106. – [42] Batman, S.: The Doome Warning All Men to the Iudgemente [...]. [L.] 1581, 406–408; Wochentlicher Extraordinari Friedens= und Kriegs=Currier 2./12. 5. 1681, fol. P1v sq.; Skonning (wie not. 37) 55–57. – [43] Zw[u] Warhafftige Newe Zeittungen. Die Erste: Von den [...] Wunderzeichen [...] vber der Statt Münster [...] Auch wie ein Fraw [...] vier erschröckliche Kinder geboren [...] Im Thon [...]. s.l. 1595, fol. A2r–A3r; Zwo warhafftige newe Zeitung. Die erste/so sich in Newen marckt Brandenburg begeben [...] Die ander/auß Keßlin in Pommern/wie allda eine Fraw ein Kind mit 3. Köpffen/3. Armen/3. Beinen geboren [...] Im Thon [...]. Erfurt [1597], fol. A3r sq.; Brednich, R. W.: Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jh.s 1–2. Baden-Baden 1974/75, t. 1, 211; t. 2, Abb. 103. – [44] DWb. 6 (1885) 2286 sq.; cf. Woordenboek der Nederlandsche taal 9. Den Haag/Leiden 1913, s. v. misgeboorte; Ordbok över svenska språket 17. Lund 1945, s. v. missfoster. – [45] Nelkin, D./Tancredi, L.: Dangerous Diagnostics. The Social Power of Biological Information. N. Y. 1989; Egonsson, D.: Fosterdiagnostik och selektiv abort. De etiska problemen. In: Tvärsnitt 16,2 (1994) 64–74; Hennen, L./Schmitt, J. J.: Tests für eine schöne neue Welt? In: Mensch + Umwelt spezial 10 (1995) 51–58; Ruyter, K. W.: Menneskesyn, prenatal diagnostikk og eugenikk. In: Kirke og kultur 100 (1995) 263–280; Beck-Gernsheim, E.: Die soziale Konstruktion des Risikos – das Beispiel Pränataldiagnostik. In: Soziale Welt 47 (1996) 284–296.

Mainz Jürgen Beyer

Mißverständnisse

1. Allgemeines – 2. Schwankhaftes Nichtverstehen – 3. Schwankhaft naive M. – 4. Bewußtes schwankhaftes Mißverstehen – 5. Arrangierte M. anderer – 6. Erzählungen über mißverstandene Realität

1. Allgemeines. Der Begriff Mißverständnis bezeichnet (1) das falsche Verstehen von Worten, (2) die falsche Auffassung einer gemeinten Aussage und (3) ein gegenseitiges Nichtverstehen auf Grund unterschiedlicher Ansichten, Einsichten oder Haltungen. Zwischen Gesagtem oder Gemeintem einerseits und Verstandenem andererseits klafft eine Lücke; Sprecher und Hörer mißverstehen einander: „Man bringt alleweil einen Sinn heraus, aber einen ganz andern, als die ursprüngliche Rede gehabt; daher kommen die unzähligen Mißverständnisse unter den Menschen, lächerliche und ernste."[1] Ernste M., oft mit tragischem Ausgang, werden vor allem in der Sage dargestellt, während Schwank und Witz die komischen Seiten menschlicher M. behandeln.

Im einfachsten Fall ist – im Leben wie in der Erzählung – die Ursache des Nichtverstehens akustischer Art: Schwerhörige oder Taube können nicht hören, was gesagt wird, so daß sie sich ihren eigenen Reim darauf machen.

Der zweite Grund des Nichtverstehens ist sprachlicher Art: Das in einer fremden Sprache Gesagte bleibt dem, der sie nicht versteht, letztlich ebenso unverständlich wie einem Gehörlosen, auch wenn das akustisch Wahrgenommene unter Umständen leichter deutbar erscheint und beim Hörer eher Assoziationen zu wecken vermag.

Die dritte Variante des Mißverstehens ist semantischer Art: Im Grunde verständlichen, eindeutigen Worten wird ein abweichender Sinn entnommen (aus → Dummheit oder Begriffsstutzigkeit) bzw. unterlegt (aus bewußtem Nichtverstehenwollen, um etwas Unangenehmem auszuweichen, jemanden zu foppen etc.). Dieses Mißverstehen kann auf ein völlig anderes Sinngebiet führen; es kann aber auch im → Wörtlichnehmen des redensartlich in einem übertragenen Sinn Gemeinten bestehen, dessen wörtliche Auffassung (und Befolgung) das Gesagte ins Sinnlose kehrt.

Die vierte hierher gehörende Variante ist das bewußt arrangierte Mißverstehen des anderen: Ihm wird listig (→ List) bzw. durch → Täuschung eine Falle gestellt, in die er dank des provozierten Mißverständnisses hineintappt. Das kann auf der sprachlichen Ebene durch den zweideutigen, bewußt mißverständlichen Gebrauch von Homonymen geschehen – aber auch, indem eine bestimmte Situation vorgegaukelt oder absichtlich so falsch erläutert wird, daß sie vom anderen (oder von den anderen) mißverstanden werden muß.

Eine fünfte Art des Mißverstehens schließlich ist kulturell bedingt: Menschen vermögen die Realität ihrer Umwelt nicht richtig einzuschätzen, mißverstehen reale Gegebenheiten, notwendige Handlungsabläufe und letztlich sogar das eigene Dasein (AaTh 1284, 1314–1320: *Irrige → Identität*).

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Alle diese Arten des Mißverstehens wurden vielfältig erzählend reflektiert, ja bilden ein konstitutives Element zahlreicher Erzählungen.

2. Schwankhaftes Nichtverstehen. In den vielen Schwänken über → schwerhörige oder taube Menschen wird das Gesagte schon vom Gehör her falsch erfaßt (AaTh 1698: *Deaf Persons and their Foolish Answers*). A. → Aarne hat in seiner Unters. dieses Themenbereichs anhand sehr begrenzten Materials zwei Hauptarten von Geschichten unterschieden: „In der einen kommen mehrere Personen vor, die alle einander missverstehen. In der anderen führen eine taube und eine hörende das Gespräch. Letztere kennt das Gebrechen der andern nicht, sondern fasst ihre eigentümlichen Antworten als beabsichtigt auf."[2] Die Schwerhörigkeit des Gesprächspartners kann allerdings auch vorgetäuscht (AaTh 1698 N: *Pretended Deafness*) oder nur eingeredet (AaTh 1698 C: *Two Persons Believe Each Other Deaf*) sein, was ebenfalls zu M.n führt. Der erzählerisch ausgeprägteste Schwank handelt von mehreren Schwerhörigen, deren gegenseitiges Mißverstehen zu einem handfesten Streit führt, den schließlich ein tauber Richter schlichtet (AaTh 1698 A: *Search for the Lost Animal*), und ist seit dem MA. weiträumig bezeugt[3]. Auch einige andere der angeführten 25 Erzähltypen sind schon seit Jh.en bekannt, doch hat sich nach H.-J. → Uther nur ein Teil von ihnen als internat. verbreitet erwiesen (AaTh 1698 A–D, G–K)[4]. Solche Geschichten können sich überall gebildet haben und existierten vor allem mündl.[5] – eine Tatsache, die für das entsprechende Erzählgut, dessen Struktur oft ein Ausmalen des Mißverstehens zeigt, bis in die Gegenwart gilt[6].

Der äußeren Form nach handelt es sich teils um knappe Antworten auf → Fragen, teils um einen → Dialog, der jedoch auf keinen tieferen Sinn, sondern auf den Lacherfolg zielt. Aber es findet trotz längeren Gesprächs im Grunde gar keine Kommunikation statt, sondern diese erschöpft sich im Aneinandervorbeireden. So sind beim Schwerhörigenschwank oder -witz[7] schon von der Personenwahl her M. vorprogrammiert.

Das gleiche gilt, wenn die Gesprächspartner in unterschiedlichen Sprachen reden und die jeweils andere nicht verstehen. Ein geradezu klassisches Beispiel ist die Kalendergeschichte AaTh 1700: → *„Kann nicht verstehen!"* Der Fragende hört hier aus den Antworten etwas heraus, was nicht gemeint ist, aber scheinbar auf seine Fragen paßt. Im Grunde handelt es sich um einen ‚Denkfehler', aus dem sich die ganze Geschichte entwickelt: „Er hört das Richtige, aber dann stellt er eine Weiche falsch in seinem Kopf – wobei der Reiz darin besteht, daß es sich um einen produktiven Irrtum handelt, daß also aus dem falschen Verständnis, losgelöst vom richtigen Sachverhalt, etwas Anderes, Neues, auf seine Art Richtiges konstruiert wird."[8]

Ähnliches vollzieht sich auch in dem Schwank von jenem Mann, der in einem fremden Land, dessen Sprache er nicht versteht (cf. AaTh 1699: → *Sprachmißverständnisse*), Hunger verspürt und, um das auszudrücken, mit dem Finger in seinen Mund zeigt – mit dem Ergebnis, daß er zum Zahnarzt gebracht wird, der ihm einen Zahn zieht[9]. Auch hier wird das aus der Sprachbarriere resultierende Mißverständnis ‚produktiv', wiewohl in fataler Weise.

3. Schwankhaft naive M. Ein von den Schwankgestalten nicht gewolltes, naives Mißverstehen liegt in einem Teil jener Schwänke vor, in denen bestimmte, als Anweisung gedachte Mitteilungen ganz wörtlich genommen werden. Das trifft z. B. auf mehrere mündl. kursierende Historien um den jugendlichen → Eulenspiegel zu, der hier Anweisungen seiner Mutter und andere Aussagen noch recht unbedarft wörtlich nimmt[10]. Selbst in einigen Historien des Volksbuchs, die ihn in einem Arbeitsverhältnis zeigen, handelt er wohl noch eher naiv als mit Hintergedanken, etwa wenn er buchstäblich die ganze Nacht hindurch die Ärmel an den Rock wirft, wie er es geheißen wurde[11], unterliegt also anscheinend wirklich einem Mißverständnis.

In einer Reihe von Schwänken führt das naive Wörtlichnehmen von bildhaft formulierten Aufträgen zu einem Mißverstehen, das sich in grotesken Handlungen äußert (AaTh 1685: *Der dumme → Bräutigam*, AaTh 1006: → *Augenwerfen*, AaTh 1010: → *Hausreparatur*). Z. T. mißversteht der Dumme auch die Tatsache, daß die ihm erteilten Ratschläge sich jeweils auf spezielle Situationen beziehen, nicht

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

aber auf die nächste, andersartige Gelegenheit, bei der er sie befolgt (AaTh 1696: → *„Was hätte ich sagen [tun] sollen?"*). Zu ähnlichen unfreiwilligen Fehlleistungen kommt es, wenn Mann und Frau die Rollen wechseln (AaTh 1408: → *Hausarbeit getauscht*) und der Mann versucht, das ihm Aufgetragene getreu auszuführen (AaTh 1012: *Cleaning the Child*, AaTh 1013: *Bathing or Warming Grandmother*). Er verschafft der Kuh ‚gutes Futter', indem er sie das Gras auf dem Dach abfressen läßt, von dem sie herabstürzt (cf. AaTh 1210: → *Kuh auf dem Dach*); er ‚hütet Henne und Küken gut', indem er sie alle zusammenbindet, so daß der Habicht alles auf einmal holt (AaTh 1876: → *Gänse an der Leine*); er ‚bewacht die Haustür', indem er sie mitnimmt (AaTh 1653 A: cf. → *Räuber unter dem Baum*) etc. Wenn die Ratschläge an junge Hausfrauen (Spülwasser, Asche, Spucke etc. aufzubewahren) allzu verklausuliert sind (AaTh 915: → *Cum grano salis*), können M. allerdings kaum ausbleiben, zumal auch für den Hörer oder Leser der Geschichte erst zum Schluß verständlich wird, was eigentlich gemeint war.

Weitere Beispiele unabsichtlichen Mißverstehens von Worten finden sich in den → Katechismus-und → Predigtschwänken. So antwortet ein Junge auf die Frage nach dem Tischgebet der Eltern: „Haugt in, ji Löwen!"[12] Ein Bauer glaubt, daß das Lamm Gottes nach einigen Jahren zum → Hammel Gottes (AaTh 1832 N*) geworden sei. Äußerungen in der Predigt über des ‚Vaters Haus', über das ‚Licht des Herrn' etc.[13] werden von Zuhörern als Bemerkungen über den Alltag mißverstanden und zurückgewiesen (AaTh 1833: *Application of the Sermon*)[14]. Andererseits halten die Kirchgänger die Wechselrede zwischen Pfarrer und Küster über Alltagsfragen für einen Bestandteil des Gottesdienstes (AaTh 1831: → *Pfarrer und Küster beim Messelesen*)[15] oder verstehen ärgerliche Bemerkungen über die → Brille des Küsters (Mot. J 2498.1) als Teile eines Liedes, das sie nachsingen.

4. Bewußtes schwankhaftes Mißverstehen. Als Prototyp des absichtlich mißverstehenden Helden gilt Eulenspiegel, der zumeist Gesagtes wörtlich nimmt, um es → ad absurdum zu führen und zugleich seinen Gegenspielern (vor allem Bauern und Meistern) eins auszuwischen. Das geschieht vorrangig im Zusammenhang mit der ihm aufgetragenen Arbeit, die er gemeinhin in einer den Dienstherrn (→ Herr und Knecht) schädigenden Weise erledigt. Sie spielt auch eine zentrale Rolle in dem Schwankkomplex → *Zornwette* (AaTh 1000, 1002), in dem das bewußte Mißverstehen der Aufträge, die der Knecht für seinen rabiaten Bauern oder Gutsherrn durchführen soll, dazu dient, diesen durch zugefügten Schaden so zu reizen, daß er als erster außer Fassung gerät, jähzornig wird und damit die Wette verliert. Selbst in dem Schwank → *Fliege auf des Richters Nase* (AaTh 1586) scheint die Aufforderung, die Fliege überall zu töten, wo sie sitze, vom Gegenspieler mitunter nur scheinbar mißverstanden zu werden, um dem Rechtsprecher einen Schlag versetzen zu können.

In einer Reihe von Schwänken, die um das Mißverstehen von Worten und Begriffen kreisen, geht es nicht um das eigene Mißverständnis, sondern um das der Gegenspieler, das zum eigenen Vorteil genutzt wird. Wenn in einem dieser Erzähltypen die dümmliche Frau, der ihr Mann eingeschärft hat, daß sie eine Speckseite für den langen → Winter (AaTh 1541) aufheben müsse, einen großgewachsenen Wanderburschen fragt, ob er der lange Winter sei, braucht dieser das nur zu bejahen, um mit seiner Beute abziehen zu können. Komplizierter angelegt ist die bekannte Geschichte → *Student aus dem Paradies* (AaTh 1540). Daß hier die Frau, bei der der Student einkehrt, statt Paris Paradies versteht und sogleich nach ihrem kürzlich verstorbenen Mann fragt, ist nur das auslösende Moment für das folgende Geschehen. Der Trickster muß zunächst ihr Mißverständnis festigen, indem er glaubhaft über das Jenseits und ihren Mann berichtet, ehe er die für diesen bestimmten Gaben erhält.

Dagegen spielt der Held in AaTh 927 A: → *Alten-Sattel* bewußt mit der unterschiedlichen Bedeutung eines Begriffs, worauf sein Gegenspieler prompt hereinfällt, spekuliert also auf dessen Mißverstehen, um statt des Reitutensils ein Landgut gleichen Namens überschrieben zu erhalten.

Die meisten angeführten Erzähltypen basieren darauf, daß Bedeutung „nichts ein für allemal Feststehendes" ist, sondern ein vom Sprecher gemachtes Angebot ans Verstehen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

darstellt, das der Hörer, der es aufgreift und „für sich einen Sinnzusammenhang" schafft[16], im gemeinten Sinn übernehmen oder mißverstehen kann.

5. Arrangierte M. anderer. Mitunter geschieht das Mißverstehen jedoch durch den Situationszusammenhang geradezu zwangsläufig: wenn der Trickster es auf eine Täuschung anlegt, die bewußt auf M. zwischen den Gegenspielern zielt. So stößt in AaTh 1563: → *„Beide?"* der Bursche, den sein Dienstherr zu seinen Töchtern schickt, um ihm seine Handschuhe (oder zwei andere zusammengehörige Gegenstände) zu holen, diesen aber sagt, er solle sie beide beschlafen, zunächst auf berechtigten Unglauben; er hat jedoch leichtes Spiel, als der Vater ihre Nachfrage „Sollen wir es tun?" oder „Alle beide?" ärgerlich bestätigt. Es kommt zu einer Art Pseudokommunikation zwischen Vater und Töchtern, für die der als Mittelsmann fungierende Betrüger die Weichen gestellt hat. Auch der schlaue → Gast im Nachtquartier (AaTh 1544) nutzt M. zwischen den Hausbewohnern, um ins Bett der Hausfrau zu gelangen. Und in AaTh 1545: → *Junge mit vielen Namen* benutzt der Junge Phantasienamen, um seine Gegenspieler irrezuleiten: Die von ihm beabsichtigten M. führen sogar zu einer ganzen Reihe von Beischlafbetrügereien.

In einigen anderen Schwänken täuscht die Mittelsperson allen am Geschehen beteiligten Parteien etwas vor, das diese angesichts der Situation glauben. So redet die kluge Köchin, die mit ihrem Bräutigam vorab das Mittagessen verzehrt hat, dem geladenen Gast ein, er solle kastriert werden, und macht ihrem Dienstherrn weis, daß jener gerade mit dem Braten davonlaufe (AaTh 1741: → *Priesters Gäste*)[17]. Das Mißverständnis der beiden erwächst aus ihrer aufeinander abgestimmten Desinformation. Eine andere Frau, die gemeinsam mit ihrer Nachbarin das zum Mahl bestimmte Fleisch verzehrt hat, bewegt diese dazu, nachts in das Bett ihres Mannes zu steigen, der ihr im Glauben, es sei seine Ehehälfte, die Haare oder die Nase abschneidet und morgens angesichts seiner unversehrten Frau geträumt zu haben meint (AaTh 1417: *Die abgeschnittene* → *Nase*)[18]. Noch komplizierter ist das Arrangement in der schwankhaften Motivkombination Mot. K 1573: *Trickster sends his master running after the paramour* und Mot. K 1572: *Trickster makes woman believe that her husband is coming to punish her adultery. She confesses.* Hier handelt es sich um eine ganze Serie inszenierter M., denen der Mann, seine untreue Frau und deren Liebhaber situationsbedingt, wie vorausgesehen, unterliegen.

In der Erzählung → *Handel mit dem Teufel* (AaTh 360, 1697), in der drei Burschen in jeder Situation nur stereotyp „Wir drei", „Ums Geld", und „Und das ist recht" sagen sollen und sich dadurch – fälschlich des Mordes beschuldigt – fast um Kopf und Kragen reden, wird dagegen vom Teufel geplant ein Mißverständnis provoziert, das auch im Rahmen des Teufelspakts kaum Sinn macht. Nicht zufällig wird die Geschichte denn auch meist so erzählt, daß die jungen Leute sich Redewendungen in einer anderen Sprache einprägen, um sich in fremder Umgebung verständlich machen zu können, wobei es dann wegen der Sprachbarriere zu M.n kommt (AaTh 1697).

6. Erzählungen über mißverstandene Realität. In mehreren Schwänken geht es nicht einfach um M. zwischen Personen, sondern um das Nichtverständnis alltäglicher Wirklichkeit überhaupt (cf. AaTh 1284, 1314–1320: *Identität: Irrige I.*). In AaTh 1681: *The Boy's Disasters* (cf. → *Teeren und federn*) spielen jedoch auch unglückliche Umstände mit hinein. Die häufigsten Motive sind:

Ein Bursche (vielfach einer von mehreren Brüdern) tötet aus Versehen sein Pferd, wirft mit der Axt nach einer Ente auf dem See, steigt nackt ins Wasser, um die Axt zu suchen, findet nach vergeblicher Suche seine Kleider nicht mehr, gerät in Behältnisse mit Teer und Federn, kommt gefedert nach Hause zurück, wird dort vom Hund, der ihn nicht erkennt, gebissen, tritt im Haus das Baby tot, stößt ein Messer vom Schrank, das ihm im Fallen den Penis abtrennt, und wird von seiner Partnerin, die nun sein bestes Stück vermißt, fortgewiesen.

Diesem Motivvorrat, der durch die Erwähnung anderer Mißgeschicke ergänzt werden konnte, entnahmen die Erzähler ihren Stoff und gestalteten ihn in unterschiedlicher Weise aus, wiewohl das Erzählgerüst bis zur Rückkehr des Protagonisten nach Hause eine relative Konstanz aufweist. Die Belege stammen vorrangig aus Europa und Asien[19].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Der Erzähltyp AaTh 1681 A: *Fool Prepares for the Wedding* stellt im Grunde eine motivisch abweichende Ausformung von AaTh 1685 dar, nur daß hier von dem dummen Bräutigam keine Aufträge mißverstanden werden, sondern er die Wirklichkeit selbst mißversteht und dementsprechend handelt. Die gängigsten Handlungszüge sind:

Ein Bursche (junger Hochzeiter) kauft Töpfe auf dem Markt und wirft sie dann nach seinem Schatten, weil er sich vor ihm fürchtet; er geht Holz im Wald sammeln und stülpt seine Kleider auf kahle Bäume, da er glaubt, daß sie frieren; er erschrickt vor einem toten Hund und gibt ihm seine Wegzehrung, damit er ihn nicht beiße; er schmiert den Weg mit Butter ein (cf. AaTh 1291 B: *Filling Cracks with Butter*), um dem Pferd das Ziehen zu erleichtern, salzt den Fluß, damit es besser säuft, und schlägt nach den Bremsen, die es peinigen, wobei er es tötet; er schlachtet eine Kuh und ‚verkauft' das Fleisch an Hunde oder Frösche (cf. AaTh 1642 I: *Der gute → Handel*), hat nichts Rechtes auf den Tisch zu stellen, lädt aber dennoch Gäste ein, denen er durch schlechte Tischmanieren auffällt.

Einige dieser Motive scheinen in der russ. und weißruss. Überlieferung eine relativ feste Verbindung eingegangen zu sein[20], begegnen ansonsten jedoch in unterschiedlicher Auswahl und z. T. um andere Züge vermehrt. Die sporadischen Belege stammen aus Europa und Asien, wobei jedoch mitunter zweifelhaft ist, inwieweit es sich noch um AaTh 1681 A handelt[21].

AaTh 1681 B: *Fool as Custodian of Home and Animals* ist ein Pendant zu AaTh 1408, wobei hier der Mann ohne Arbeitstausch mit der Frau und ohne deren Anweisungen als Hüter des Hauses auftritt. Die Handlungszüge sind z. T. die gleichen. Mitunter füttert der Mann das Kind auch mit siedendheißer Nahrung (cf. Mot. J 2173.5), versucht, selbst Eier auszubrüten (AaTh 1218: cf. → *Eierbrüter*), überläßt ein im Ärger getötetes Haustier den Krähen und erwartet von ihnen Bezahlung dafür (cf. AaTh 1642 II) oder begeht eine andere Handlung, die des Sinns entbehrt – wobei die Erzähler ihrer Phantasie vielfach freien Lauf ließen[22]. Z. T. begegnen auch Motive aus dem Schwankkomplex *Zornwette*, nur daß in AaTh 1681 B der Protagonist nicht bewußt schädigen will, sondern aus Unverständnis so handelt. Die vorliegenden Belege zeigen eine weitläufige Streuung über Teile Europas, Asiens, Afrikas und Amerikas[23].

In AaTh 1681, 1681 A und 1681 B geht es um ungewollte, zumeist tragikomische Fehlleistungen, die aus einer Dummheit erwachsen, die an der Realität scheitert. Dabei verschwimmen angesichts der Verfügbarkeit eines ähnlichen Motivfundus z. T. die Grenzen zwischen den Erzähltypen. Schwänke dieser Art werden ansonsten lokalen Narrengruppen (→ Abderiten, → Schildbürgern etc.) zugeschrieben.

Das Unverständnis realer Gegebenheiten kann allerdings auch zu einem glücklichen Ende führen, wie in dem Märchenschwank vom guten Handel (AaTh 1642 I–III), in dem der Einfältige die Königstochter gewinnt, oder in den Erzählungen vom dummen Riesen (AaTh 1060 sqq.: → *Wettstreit mit dem Unhold*), dem der körperlich schmächtige Held fast beliebig Unmögliches vortäuschen kann, das sein Gegenspieler als real geschehen mißversteht. Und letztendlich wird in allen Zaubermärchen die Realität des Geschehens nicht mehr hinterfragt, sobald die Handlung in die Wunderwelt hinübergleitet.

Dieses quasi selbstverständliche ‚Mißverständnis' der Wunderwelt als natürlich gegeben gehört im Märchen freilich ebenso zum Wesen der Gattung wie das Mißverstehen von realen oder fiktiven Geschehnissen der Wirklichkeit in den dämonologischen Sagen, in denen diese als übernatürliche Begebenheiten erscheinen (z. B. das Heulen des Sturms als Zug der → Wilden Jagd, unerklärliche Geräusche als → Spuk, Nebelschwaden als Umgehen gespenstischer Gestalten etc.)[24].

[1] DWb. 6, 2320. – [2] Aarne, A.: Schwänke über schwerhörige Menschen (FFC 20). Hamina 1914, 16. – [3] ibid., 16–28. – [4] Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 97 sq. – [5] Aarne (wie not. 2) 82; Uther (wie not. 4) 98. – [6] cf. z. B. Neumann, S.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968, num. 155, 157, 172, 230, 271, 291. – [7] Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 175 sq. – [8] Bausinger, H.: Kannitverstan. Vom Zuhören, Verstehen und Mißverstehen. In: Vogel, T. (ed.): Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur. Tübingen 1996, 9–25, hier 11. – [9] Krzyżanowski 1724 A. – [10] EM 4, 544; cf. z. B. Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. 1965, num. 312–314. – [11] Ein kurtzweilig Lesen von Dill Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515. ed. W. Lindow. Stg. 1978, num. 48; cf. Wossidlo (wie not. 10) num. 345. – [12] cf. Neumann (wie not. 6) num. 302. – [13] cf. Wossidlo (wie not. 10) num. 243–248. – [14] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Rausmaa; Raudsep, num. 99; Arājs/

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Medne; Barag; SUS; Krzyżanowski; van der Kooi; Ó Súilleabháin/Christiansen; Jason; Robe. – [15] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Raudsep, num. 100; Arājs/Medne; Krzyżanowski; van der Kooi; BFP; Robe; Neumann (wie not. 6) num. 209. – [16] Bausinger (wie not. 8) 12. – [17] Röhrich, Erzählungen 1, 192–203, 291–294. – [18] Kerbelytė, B.: Litau. Volksmärchen. B. 1978, num. 123; Camaj, M./Schier-Oberdorffer, U.: Alban. Märchen. MdW 1975, num. 60. – [19] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Arājs/Medne; Krzyżanowski; Barag; SUS; MNK; Stroescu, num. 3220; BFP; Laographia 21 (1963–64) 491–509; Cirese/Serafini; Ó Súilleabháin/Christiansen; Ergis, num. 326; Lőrincz; Choi, num. 513; Kerbelytė (wie not. 18) num. 129; Bošković-Stulli, M.: Istarske narodne priče. Zagreb 1959, num. 45; Dima, A.: Rumän. Märchen. Lpz. 1944, num. 31; Osmanov, N.: Persidskie skazki. M. 1958, 384–391; Semenov, J.: Skazki i stichi Afganistana. M. 1968, 154 sq.; Hertel, J.: Ind. Märchen. MdW 1953, num. 46. – [20] SUS; Barag. – [21] Ergänzend zu AaTh: Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; Arājs/Medne; Berze Nagy, num. 1689**; Cirese/Serafini; BFP; Jason, Indic Oral Tales; Mode, H.: Zigeunermärchen aus aller Welt 1. Wiesbaden 1983, num. 35; Lambert, L.: Contes populaires du Languedoc. Carcassonne 1985, num. 4; Espinosa 1, num. 147. – [22] cf. etwa Gonzenbach 1, num. 37. – [23] Ergänzend zu AaTh: Kecskeméti/Paunonen; Arājs/Medne; Cirese/Serafini; BFP; Eberhard/Boratav, num. 323 (1), 324 (III 1, 33), 330; Jason, Indic Oral Tales; Massignon, G.: Contes corses. P. 1960, num. 16, 97; Bertran i Bros, P.: El rondallari catalá. ed. J. M. Pujol. Barcelona 1989, num. 29; Megas, G.: Begegnung der Völker im Märchen. Griechenland – Deutschland. Münster 1968, num. 29; Fuchs, P.: Afrik. Dekamerone. Stg. 1961, 191–196; Saucier, C. L.: Folk Tales from French Louisiana. N. Y. 1962, num. 22 a; Miller, E. K.: Mexican Folk Narratives from the Los Angeles Area. Austin u. a. 1973, num. 81, 82; Paredes, A.: Folktales of Mexico. Chic./L. 1970, num. 62. – [24] Meisen, K.: Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger. Münster 1935; Thurston, H.: Poltergeister. Luzern 1955; Laistner, L.: Nebelsagen. Stg. 1879; HDA 9 (1938–41) 632–636; 3 (1930–31) 660–668; 6 (1934–35) 989–991.

Rostock Siegfried Neumann

Mistkäfer (AaTh 559), Brautwerbungsmärchen, in dem ein → Dummling mit Unterstützung → dankbarer (hilfreicher) Tiere eine Prinzessin zur Frau erhält. Die Benennung bei AaTh orientiert sich am wichtigsten Helfertier (AaTh 559: *Dungbeetle*) des → Freiers. Schon im alten Ägypten wurde der M. (Scarabaeus sacer) als heilig verehrt und dargestellt[1]. Er ist in der antiken Fabeltradition und in vielen Tiergeschichten Afrikas und Arabiens vertreten[2].

In der literar. Tradition begegnet AaTh 559 erstmals in → Basiles *Pentamerone* (3,5; 1634–36):

Statt eines Kälberkaufs tätigt ein Einfältiger einen absurden Handel und kauft von einer Fee einen M., der wie eine Gitarre summt. Vom Vater getadelt, aber erneut mit Geld ausgestattet, handelt er sich von einer anderen Fee eine tanzende Maus ein und danach eine Grille, die jeden in Schlummer versetzt, der ihrem Gesang lauscht. Vom zornigen Vater verprügelt, verläßt der Sohn die Heimat und stellt sich der Freierprobe, eine trübsinnige Prinzessin zum → Lachen zu bringen, was ihm mit Hilfe seiner Tiere auch gelingt. Der König will ihm seine Tochter nur unter der Bedingung zur Frau geben, daß er die Ehe in drei Tagen vollziehe, sonst werde er in eine Löwengrube geworfen. Er läßt ihm einen Schlaftrunk reichen, so daß jener die Aufgabe ‚verschläft', und kann ihn dann mit seinen Tieren den Löwen zum Fraß vorwerfen. Doch die Tiere helfen ihm zu entkommen und schaffen es durch allerlei kuriose Tricks, den vom König für seine Tochter auserwählten standesgemäßen Bräutigam bei diesem zu diskreditieren (Flatulenzen, Diarrhöen), so daß der König ihn wieder davonjagt und seine Entscheidung bedauert. Der M. tröstet den König und berichtet seinem ‚Herrn' von der neuen Situation. Der erste Bräutigam, jetzt dazu noch in einen schönen Jüngling verwandelt, begibt sich ins Schloß und erhält die Prinzessin[3].

Ob die Braut überhaupt mit dem Vorgehen ihres Vaters einverstanden ist und ob sie den Freier aus freien Stücken akzeptiert, bleibt ohne nähere Erwähnung. Im Zentrum der aktionsreichen Handlung steht die mit schwanktypischen Derbheiten geschilderte Vertreibung des adligen Bräutigams. All das dient als Beispiel für die von Basile eingangs behauptete sprichwortartige Sentenz, daß das → Glück immer auf Seiten der Dummen sei. Weitere frühe literar. Anklänge des Märchens finden sich bei Antoine d'Hamilton am Schluß seines Feenmärchens *Les quatre Facardins* (nach 1705)[4].

Aufzeichnungen aus der mündl. Erzähltradition sind in Belegen aus dem 19. Jh., zum großen Teil aus dem 20. Jh., bekannt, ohne daß eine direkte Abhängigkeit von Basile behauptet werden könnte. Die Texte stammen vor allem aus (Nord-)Europa, sind aber auch im frankoamerik. Bereich belegt[5]. Belege aus Nordafrika sind singulär[6].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Der (dumme, arme) Sohn eines Bauern (Soldat, Alter) kauft sich die Hilfe von Tieren mit wundersamen Eigenschaften: einer Maus (Ratte), eines (Mist-)Käfers und eines Krebses (Ameise, Biene, Grille, Laus, Floh, Eidechse). Anderer Eingang: Er trifft (findet) die Helfer auf seinem Weg und nimmt sie mit. Mit dem Auftreten der Tiere kann er die Königstochter zum Lachen bringen. Die Tiere vertreiben durch ihr typisches Verhalten den Gegenspieler: Der M. befördert dessen Exkremente nach draußen, und die Maus bringt ihn zum Niesen.

Konstitutive Elemente der mündl. Überlieferungen sind der Erwerb der Tiere und deren Hilfe bei der Bewältigung einer schwierigen Freierprobe. Sexuelle Anspielungen und obszöne Züge sind wie bei Basile zwar enthalten[7], aber öfter ausgespart. Das Befreiende und Enthemmende des → Lachens ist der Schlüssel zum gemeinsamen Glück.

Von der Struktur her – Armer schafft mit Hilfe von Tieren sozialen Aufstieg und heiratet nach Erledigung verschiedener Freierproben eine Prinzessin – läßt die Erzählung Raum für die Ausfüllung und auch für die Ergänzung von Episoden. Die Gefangenschaft des Helden, bei AaTh als Strukturmerkmal (AaTh 559 II) herausgestellt, tritt in der mündl. Überlieferung nur vergleichsweise selten auf[8]. Statt dessen kommt es häufiger zu Kontaminationen mit anderen Erzählungen und einzelnen Motiven, z. B. in Mexiko[9] und Brasilien[10].

Die Art der Freierproben kann wechseln. Während der König in einer russ. Var. den neuen Bräutigam als Schwiegersohn gleich akzeptiert und die Ehe geschlossen wird[11], muß der Freier oft noch eine zweite Probe bestehen und einen zumeist sozial höherstehenden Rivalen aus dem Feld schlagen (AaTh 559 III; cf.auch AaTh 571 A–B: cf. → *Liebhaber bloßgestellt*). Eine eigenständige lokale Var.nbildung findet sich z. B. in der Gascogne. Hier muß ein Hufschmied gleich zwei Aufgaben erfüllen: Nicht nur die Prinzessin soll zum Lachen gebracht, auch das schönste Pferd des Königs soll beschlagen werden[12]. Kontaminationen sind ferner mit AaTh 850, 851 A: cf. → *Rätselprinzessin* belegt[13]. Daß die Prinzessin die Freierprobe selbst bestimmt, um nicht heiraten zu müssen, erzählt nur eine Var. aus dem Zillertal[14]. In einer Version aus Rhodos ist sie mit dem sozialen Status des Bewerbers nicht zufrieden und gibt zuerst einen Wesirssohn als Gewinner aus, den Maus und M. jedoch vertreiben. Darauf gesteht sie ein, daß der Aschensitzer sie zum Lachen gebracht hatte[15]. Häufig muß die Königstochter eine Nacht zwischen dem Armen, der sie zum Lachen gebracht hat, und dem Rivalen schlafen. Wie auch in AaTh 621: → *Lausfell erraten* und AaTh 850 erhält sie der, zu dem sie sich dreht (Mot. H 315). Aber auch die Gehemmtheit des Jungen in der Hochzeitsnacht wird thematisiert[16].

Der Einfältige verdankt seinen sozialen Aufstieg der Zufälligkeit des Glücks[17] und den Tieren (selten Gegenstände), die den von der Prinzessin und ihrem Vater Ungeliebten unterstützen und den sozial höherstehenden (adligen) Gegenspieler ausschalten. Manchmal verkauft er die ersten Nächte an den Rivalen (→ Nächte erkauft), ein Versuch, sich durch den erzielten Reichtum materiell mit der Prinzessin gleichzustellen[18]. Der falsche Bräutigam wird mitunter durch die Tiere einfach vertrieben[19]. Vor allem der M.[20] fungiert als Helfertier und handelt für den Freier, wenn er die Exkremente des Rivalen über diesen und das Bett verteilt[21]. Als Helfertiere bzw. -dinge agieren auch ein tanzendes Schwein[22] oder ein Eichhorn, das Flöte bläst[23], Prügelstock und Fiedel oder Geige[24] sowie eine Zaubertabaksdose[25]. Einzuschläfern vermag den Rivalen die zirpende Grille oder ein Kanarienvogel[26], auch der personifizierte Schlaf kann auftreten[27].

In einer Version aus der Gascogne geht AaTh 559 noch ein Streit zwischen König und Untertanen um Vor- oder Nachteile einer Königstochter mit traurigem Gesicht voraus (AaTh 2014 A: → *Gut, nicht gut*)[28]. In einer anderen aus dem Zillertal führt der Erzähler das Geschehen weiter und erzählt, wie der Held nach seiner Hochzeit seine Eltern besucht, ohne daß diese von der Heirat wissen. Als der Sohn sich wie in seiner Kindheit ungeschickt verhält, wird er von seiner Mutter vor der herbeieilenden Prinzessin verleugnet und erst anerkannt, nachdem sie ihn den Eltern als ihren Ehemann vorgestellt hat[29]. In einer span.sprachigen Version sind die Geschlechter der Akteure vertauscht. Ein armes Mädchen hört, daß der von ihr geliebte Prinz eine andere heiraten soll. Sie betet zum hl. → Antonius von Padua, der sie erhört, Maus und M. sendet, die den Prinzen sich sehr schlecht fühlen lassen. Ein alter Mann sagt dem Prin-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

zen, daß er offensichtlich die falsche Frau ausgewählt habe. Der Prinz heiratet nun das arme Mädchen[30].

[1] Lurker, M.: Lex. der Götter und Symbole der alten Ägypter. Bern/Mü./Wien 1987, 188, 181; Lex. der Ägyptologie 5. Wiesbaden 1984, 968–981. – [2] Dicke/Grubmüller, num. 326, 433; Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 223–225; Schmidtke, D.: Geistliche Tierinterpretation in der dt.sprachigen Lit. des MA.s (1100–1500). t. 1. Diss. B. 1968, 349; Schmidt, num. 330, 726, 803.1, 916 B, 1022,2; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 209, 55, 56; Jahn, S. al Azharia: Arab. Volksmärchen. B. 1970, num. 3 und p. 449; El-Shamy, Folk Traditions, T 681.4, B 281. 2. 2.1; Prym, E./Socin, A.: Syr. Sagen und Märchen. Göttingen 1881, 325. – [3] cf. Scherf, Märchenlexikon 2, 873–875. – [4] EM 3, 137. – [5] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; Baughman; Hodne; Arājs/Medne; de Meyer, Conte; Delarue/Tenèze; Camarena/Chevalier; Pujol; Cirese/Serafini; MNK; BFP; SUS; Ergis, num. 170; Sabitov; Flowers; Arewa; Jason, Types; Schwarzbaum; Delarue/Tenèze, app. – [6] Noy, D.: Contes populaires racontés par des Juifs de Tunisie. Jerusalem 1968, num. 27; Reinisch, L.: Die Nuba-Sprache 1. Wien 1879, 224, num. 9. – [7] z. B. Mode, H.: Zigeunermärchen aus aller Welt 1. Lpz. 1983, num. 51 (slovak. Rom-Märchen); Zelenin, D. K.: Velikorusskie skazki Permskoj gubernii. Petrograd 1914, num. 110; Tegethoff, E.: Frz. Volksmärchen 2. MdW 1923, num. 42; Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y Nuevo Méjico 1–2. Stanford [1957], hier t. 2, num. 321; Espinosa 1, num. 68; Karlinger, F./Gréciano, G.: Provenzal. Märchen. MdW 1974, num. 51; DBF A 1, 314–316; Ranke 2, 228 sq.; cf. Legman, G.: Rationale of the Dirty Joke 1. N. Y. [2]1975, 955. – [8] DBF A 1, 214–316; Rael (wie not. 7). – [9] cf. Robe. – [10] Romero, S.: Folclore brasileiro 2. ed. L. da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro [3]1954, 186–190; Cascudo, L. da Câmara: Contos tradicionais do Brasil. Bahia [2]1955, 139–142; Chertudi, S.: Cuentos folklóricos de la Argentina 1. Buenos Aires 1960, num. 72; Paredes, A.: Folktales of Mexiko. Chic./L. 1970, num. 37; Robe. –
[11] Afanas'ev, num. 297; Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. B. 1969, num. 15. – [12] Bladé, J.-F.: Contes populaires de la Gascogne 3. P. 1886, 23–35 (2. Freierprobe fehlt); Karlinger/Gréciano (wie not. 7). – [13] Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 1–2. Hels. 1988/82, hier t. 1, num. 94; t. 2, num. 89, 91; cf. auch Delarue/Tenèze 2, 721 (frankokanad.). – [14] Woeller, W.: Dt. Volksmärchen von Arm und Reich. B. 1959, num. 43. – [15] Klaar, M.: Tochter des Zitronenbaumes. Kassel 1970, 69–71. – [16] Romero (wie not. 10). – [17] Uther, H.-J.: Hans im Glück. Zur Entstehung, Verbreitung und bildlichen Darstellung eines populären Märchens. In: The Telling of Stories. A Symposium. ed. M. Nøjgaard u. a. Odense 1990, 119–164. – [18] Tegethoff, Ranke, Karlinger/Gréciano, Rael, Espinosa (wie not. 7); DBF A 1, 314–316. – [19] Klaar (wie not. 15); Benzel, U.: Kaukas. Märchen. Regensburg 1963, 89 sq.; Joisten, C.: Contes folkloriques des Hautes-Alpes. Gap 1956, num. 9. – [20] Range, J. D.: Litau. Volksmärchen. MdW 1981, num. 71; Jahn (wie not. 2); Paredes (wie not. 10); Lemieux, G.: Les Vieux m'ont conté 21. Montreal/P./Toronto 1984, 89–96; Hnatjuk, V.: Das Geschlechtleben des ukr. Bauernvolkes in Österreich-Ungarn 2. Lpz. 1912, num. 338. –
[21] cf. Schwarzbaum, Fox Fables, 418; Paredes (wie not. 10) 218; Böhm, M./Specht, F.: Lett.-litau. Volksmärchen. MdW 1924, num. 22 (M. fliegt ins Auge des Dieners). – [22] Randolph, V.: The Devil's Pretty Daughter and Other Ozark Folk Tales. N. Y. 1955, 83–85. – [23] Woeller (wie not. 14). – [24] DBF A 1, 314–316; Veckenstedt, E.: Die Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten (Litauer) 2. Heidelberg 1883, 33–35; Berze Nagy, num. 151 (Flöte); Mode (wie not. 7) (Fahrrad, Violine); Konkka, U. S.: Karel'skie narodnye skazki. M./Len. 1963, num. 42 (bellender Hundekopf, klingelndes Glöckchen, Bart eines Mannes, der singt). – [25] Ergis, num. 170. – [26] Massignon, G.: Folktales of France. L. 1968, num. 14; Bladé (wie not. 12); Karlinger/Gréciano (wie not. 7); Romero (wie not. 10); Joisten (wie not. 19). – [27] Reinisch (wie not. 6); Ranke 2, 228 sq. – [28] Karlinger/Gréciano (wie not. 7) 220 sq. – [29] Woeller (wie not. 14); cf. auch Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. [2]1984, num. 60. – [30] Robe; cf. Rael (wie not. 7) t. 1, num. 32; cf. Espinosa 1, num. 9.

Heidelberg Kathrin Pöge-Alder

Mistral, Frédéric, *Maillane 8. 9. 1830, † ebenda 25. 3. 1914, provenzal. Dichter. Als Sohn wohlhabender Bauern wuchs M. auf einem Einzelhof auf, im Milieu einer relativ intakten Volkskultur, der er sich trotz seines Jurastudiums nicht entfremdete. 1854 war er Mitbegründer des Felibrebundes, einer Schriftstellervereinigung mit dem Ziel einer Neubelebung der Kultur des Okzitanisch/Provenzalisch sprechenden Südens. Im Bestreben, das Provenzalische aufzuwerten, wurde M. zum Schöpfer eines Lebenswerks von hohem künstlerischem Rang und beträchtlicher Vielfalt (Nobelpreis für Lit. 1904).

M. nutzt in seinen Werken Märchen, Sagen und Legenden als Inspirationsquelle. Oft adaptiert er Themen, Figuren, Bilder oder Stilelemente aus der mündl. Überlieferung so, daß sie zu tragenden Komponenten seiner Dichtungen werden. In den Kindheitskapiteln der Autobiographie *Moun Espelido. Memori e ra-*

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

conte (P. 1906) etwa greifen Märchen und gelebte Wirklichkeit bruchlos ineinander, z. B. als das Kind von zu Hause fortläuft und der Erzähler die Schrecken der Fremde anhand einer Var. von AaTh 1875: cf. → *Junge am Bären[Wolfs]schwanz* verdeutlicht. M.s Originalität manifestiert sich bes. in seinen großen Epen.

Mirèio (Avignon 1859) ist die Geschichte einer reichen Bauerntochter, die einen armen Korbflechter liebt. Um das Leben ihres im Kampf mit einem Rivalen verletzten Liebsten zu retten, bringt Mirèio ihn in das unterirdische Labyrinth der heilkundigen Magierin Tavèn, die dort zusammen mit sämtlichen Spukgestalten des prov. Volksglaubens haust.

In *Calendau* (Avignon 1867) kämpft der arme Fischer Calendau mit dem bösen Grafen Sévéran um den Besitz der schönen Esterelle, die sich als Einsiedlerin in den Wald geflüchtet hat. Calendau vollbringt Heldentaten auf einem von Esterelle gelenkten Weg zur moralischen Vollkommenheit, an dessen Ende er bereit ist, den Kampf mit den Mächten des Bösen aufzunehmen.

Zentrales Thema der Versnovelle *Nerto* (P. 1884) ist ein → Teufelspakt, in dessen Folge ein der Spielleidenschaft verfallener Ritter das Seelenheil des eigenen Kindes gefährdet. Nertos Kampf gegen das drohende Unheil führt sie mitten in die politischen Auseinandersetzungen einer Zeit, in der ein durch ihre Intervention zustandegekommener Bund zwischen dem letzten Papst von Avignon und dem Grafen der Provence die gegnerischen Mächte des Nordens noch einmal zu neutralisieren scheint. Nerto siegt kraft ihrer bedingungslosen Liebe, durch die sie das Gute in ihrem geliebten Rodrigo, dem für satanische Versuchungen anfälligen Neffen des Papstes, zu mobilisieren vermag.

Im Rhônelied (*Lou Pouemo dóu Rose*. P. 1897) wird die Märchendimension als Spielraum von Wunschträumen relativiert. Der ndl. Aristokrat Guihén (Wilhelm von Oranien; cf. → Guillaume d'Orange) gesellt sich zu den Rhôneschiffern, um die mythischen Bezüge seines Stammhauses zur Provence in persönliches Erleben umzusetzen. Sein Wunschtraum kreuzt sich mit dem eines Mädchens vom Lande, das in ihm den Flußdämon Drac zu erkennen glaubt, welcher ihr in einer Sommernacht die Schwanenblume als Unterpfand seiner Liebe dargebracht hat.

M.s Erzählen zwischen Märchen und Wirklichkeit hat über den von den Felibres herausgegebenen und von M. dominierten *Armana prouvençau* (1855–1927, Mitarbeit M.s 1858–1913) bis weit ins 20. Jh. auf die okzitan. Erzähldichtung geradezu normierend gewirkt, so bes. auf Joseph d'Arbaud (*La Bèstio dóu Vacarés*. P. 1926) und Max Rouquette (*Verd Paradis*. Toulouse 1961), aber auch frz. schreibende Romanciers des 20. Jh.s wie Henri Bosco beeinflußt.

Ausg.n: Œuvres poétiques complètes 1–2. ed. P. Rollet. [Aix-en-Provence] 1966. – Œuvres poétiques 1–5. ed. J.-C. Bouvier/C. Mauron. Marseille 1980.

Bibliogr.: Talvart, H./Place, G. (edd.): Bibliographie des auteurs modernes de langue française (1801–1967) t. 18. P. 1968, 69–221. – Garavini, F.: La letteratura occitana moderna. Florenz 1970, 241–246.

Lit. (Ausw.): Dumas, R.: M. et l'Armana prouvençau. In: Actes et mémoires du 2me Congrès internat. des langues et littératures du Midi de la France. Aix-en-Provence 1958, 387–395. – Anatole, C./Lafont, R.: Nouvelle Histoire de la littérature occitane 2. P. 1970, 593–625. – Caluwé, J. de: Le Moyen Âge littéraire dans l'œuvre de M. P. 1974. – Tuzet, H.: Retour à M. ou thrène pour un fleuve défunt. In: La Licorne 5 (1981) 187–218. – Kirsch, F.P.: Cante uno chato de Prouvènço. M.s Mireille als Epenheldin. In: Das Epos in der Romania. Festschr. D. Kremers. Tübingen 1986, 131–144. – id.: F. M. In: KNLL 11 (1990) 763–768. – Gardy, P.: La Proso d'Armana. Contes et récits d'une langue et d'une société à jamais perdues. In: Revue des langues romanes 96,2 (1992) 351–374.

Wien Fritz Peter Kirsch

Mitleid → Barmherzigkeit

Mitleidsverbot, ein von M. → Lüthi eingeführter Begriff, erstmals im Spätwerk *Das Volksmärchen als Dichtung*[1] verwendet. M. meint das vor allem in Märchen, weniger in Sagen und in der Lit. anzutreffende Phänomen, in bestimmten Situationen Mitleid zu verbieten (→ Verbot). Wird das M. übertreten, kann dies im Schicksal des Helden zu Umwegen führen. So verstößt der Protagonist in dem von Lüthi beispielhaft herangezogenen KHM 57, AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter* gleich zweimal gegen das M. und hat daraufhin weitere Abenteuer zu bestehen:

Gegen den Rat des helfenden Fuchses gestattet der Held der entführten Königstochter, sich von ihren Eltern zu verabschieden, woraufhin er eine absurde Aufgabe lösen muß. Später kauft er, wiederum gegen die Anweisung des Helfers, seine Brüder vom

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Galgen los, wird von diesen anschließend beraubt und in einen Brunnen gestoßen, aus dem er sich nur mit Hilfe des Fuchses befreien kann.

Zum Verständnis des M.s hielt Lüthi die psychol. Deutungen von H. von → Beit und M.-L. von → Franz für hilfreich[2]. Diese sehen im ‚unwissenden Mitleid' des Helden ein Hindernis für dessen seelischen Entwicklungsprozeß; im Falle des Loskaufes der Brüder vom Galgen etwa ist Mitleid demnach falsch, weil die Brüder falsche Bewußtseinseinstellungen versinnbildlichen. Vor diesem Hintergrund erscheint ein vermeintlich amoralischer Zug des Märchens sinnvoll.

Gegenüber diesen mehr theoretischen Reflexionen wollte Lüthi allerdings stärker die konkreten Aussagen der Texte betont wissen. Zwar werte das Märchen und unterscheide zwischen → Gut und Böse, was jedoch im einzelnen darunter verstanden werde, könne variieren: „In den einen Erzählungen gilt Faulheit, Ungehorsam, Unbescheidenheit als Makel, in den anderen gerade als Vorzug. In den einen erweisen sich Held und Heldin als mitleidig, in anderen wird Mitleid verboten"[3]. Nicht zuletzt ist das M. wie ganz allg. → Gefühle oder → Charaktereigenschaften im Märchen ein handlungsbestimmendes Element. Wo es eingehalten wird, schafft es → Distanz[4] und damit, von Lüthi als formbestimmendes Kennzeichen des Märchens betrachtet, → Isolation. Insofern fügt sich Lüthis Verständnis des M.s harmonisch in seine allg. Ideen über Ästhetik und Anthropologie des Märchens ein.

[1] Lüthi, M.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf/Köln 1975, v. Reg., bes. 156 sq. – [2] von Beit, bes. t. 1, 488 sq. (zu M.-L. von Franz' Mitwirkung an der Ausg. cf. EM 2, 70); ferner Rez. M. Lüthi zu von Beit in Fabula 2 (1959) 182–189, bes. 184 (geht auf das Phänomen M. ein, ohne jedoch den Begriff zu nennen). – [3] id. (wie not. 1) 177. – [4] EM 3, 711.

Göttingen Michaela Fenske

Mittag → Tageszeiten

Mittelalterrezeption

1. Begriff – 2. Historiographie – 3. Geschichte – 3.1. Vom Humanismus zum Vorabend der Frz. Revolution – 3.2. Romantik – 3.3. 1819 bis 1945 – 3.4. Von 1945 bis zur Gegenwart

1. Begriff. Nach dem Modell der Geschichtswissenschaften (‚Rezeption des röm. Rechts') geprägt, bedeutet M. – in die neuere Mediävistik durch H. Brackert[1] eingeführt – in Anlehnung an den von H. R. Jauß 1967 entwickelten Rezeptionsbegriff die bewußte Aufnahme und schöpferische Verarbeitung (‚produktive Rezeption', ‚aktive Rezeption') ma. Kulturguts in nachma. Epochen. Disponibel sind dabei vor allem Fragen zur Epochengrenze des MA.s[2] und deren Logik[3], zur Einbeziehung der germ. Vor- und Frühgeschichte (‚Germanismus') und der wiss. Rezeption (bis hin z. B. zur Psychoanalyse[4]). Mit dem Terminus M. konkurrieren u. a. ‚Nachleben', ‚Weiterleben', ‚Wiederbelebung', ‚Wiederentdekkung', ‚Neuentdeckung', ‚Wirkungsgeschichte' des MA.s und ‚ma. Erbe' (ags. medieval legacy; → Rezeptionstheorie)[5]. Parallel zu ‚Antike' und ‚Moderne' ist ags. seit J. Ruskin[6] der Begriff ‚medievalism' eingeführt[7], der sich auf die aktualisierende Reproduktion von ‚Mittelalterlichkeit' (gothic revival), eines imaginierten geschlossenen MA.-Bildes (kathol. Frömmigkeit, Harmonie und Klarheit der Konturen, Schönheit der höfischen Kultur [→ Höfisches Leben], Gotik, Natürlichkeit, Phantasie, Zauber) bezieht und der als ‚Mediävalismus' im Sinne einer nachma. Konkretisierung[8] relevanter ma. Strukturen und MA.-Stereotypen auch im Deutschen fruchtbar zu machen wäre.

2. Historiographie. Die Geschichtsschreibung der M.[9] interpretiert die einzelnen Rezeptionsäußerungen (Texte aller Art, Werke der bildenden Kunst, Architektur, Musik) und fügt sie zu einem Bild der M. zusammen. Sie beschreibt dabei das Rezeptionsprodukt (idealiter im Rahmen der Gesamtproduktion einer Persönlichkeit) und fragt nach dessen jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen genetischen Bedingungen. Sie ist auf die Rezeptionsinteressen eines Individuums oder einer Sozietät fokussiert. Eine derartige Geschichte der M. ist, auch nur im Überblick, ein Desiderat der M.sforschung. Diese hat sich – nach vorbildlichen früheren Monogr.n[10] – gegen erhebliche Diskriminierungen aus Kreisen der

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

traditionellen Philologie in den 70er Jahren des 20. Jh.s etabliert, zunächst als eine ideologiekritische im engeren oder weiteren Einzugsbereich der Frankfurter Schule[11]. Die Wurzeln führen in die phil. Hermeneutik[12], die Lit.-Kritik[13], den Münchener Germanistentag von 1965[14] und die mit dem Begriff 1968 verbundenen politischen, namentlich auch universitätspolitischen Umwälzungen[15]. Die monogr. Arbeit begann unmittelbar nach diesen Ereignissen[16], die Symposien- und Sammeltätigkeit nach einer zehnjährigen Inkubationszeit[17]. Zentrale Themen waren in Deutschland: Nibelungen (→ *Nibelungenlied*), Walther von der Vogelweide und Hermann/Arminius, zentrale Untersuchungszeiträume die → Romantik und Richard → Wagner (seit einigen Jahren jedoch stärkere Öffnung zur Trivialrezeption); vernachlässigt wurde u. a. die ‚niedere' Romankultur des 18. und 19. Jh.s, darunter namentlich der hist. Roman in der Nachfolge Walter → Scotts. Demgegenüber wurde in den ags. Ländern der Arthur-Mythos (→ Artustradition) als stolzer brit. Nationalmythos mit einer ausgeprägten Höflichkeitskultur fortgeschrieben, beherrscht von den großen Vorbildern Alfred Lord Tennyson und Terence H. White[18].

3. Geschichte. Die Geschichte der M. ist in jeder Epoche vielgestaltig, und sie ist durch zwei tiefe Einschnitte geprägt: die napoleonische Besetzung des Hl. Röm. Reiches und das Ende des Dritten Reiches. Die tiefe Schnittstelle von Spätaufklärung, Früh- und Hochromantik bildet die rezeptionsgeschichtliche Achsenzeit, auf die sich die folgenden Generationen immer wieder beriefen. Sie trägt generell antizivilisatorische und bis 1945 auch nationalbetonte Züge.

3.1. Vom Humanismus zum Vorabend der Frz. Revolution. Die Geschichte der M. als einer ‚bewußten Übernahme' begann als taciteisch gefärbter Germanismus (Rezeption der *Germania* des → Tacitus in der erw. Ausg. des Enea Silvio, Lpz. 1496[19]) mit Ulrich von Huttens *Arminius* (1529)[20], während die primäre und sekundäre[21] Produktion ma. Textsorten (→ Volksbuch [erste produktive Rezeptionen: die *Wunderschöne Historie von dem gehörnten → Siegfried*, 1726; F. W. Zachariäs → *Melusine*, 1772; breite → Eulenspiegel- und → Faustrezeption][22], → Volkslied, Meistersang [→ Meistersinger], → Märe, → Schwank, → Spruch, → Sprichwort u. a.) z. T. bis ins späte 18. Jh. ungebrochen weiterlief. Der germ. Mythos, als ‚dt.' begriffen und konkretisiert in zahlreichen lyrischen, epischen und dramatischen Arminius-Texten[23], verbündete sich als Mythos der altgerm. libertas (Themen: Freiheit des Volkes, Individualität, Natur, pro patria mori) mit den patriotischen Bewegungen seit dem 16. Jh. (→ Patriotismus) und konterkarierte zunächst die Politik der röm. Kurie, später Frankreichs und des fürstlichen Absolutismus. Montesquieus Staatsphilosophie, die die Freiheit in den Wäldern Germaniens beheimatete (*L'Esprit des lois* 9,6), Rousseaus Natürlichkeitskult und P. H. Mallets *Introduction à l'histoire de Dannemarc* (1755, dt. 1765; cf. F. G. Klopstocks Aufenthalt am dän. Hof 1751–70) trugen zu seiner Intensivierung bei; Germanen, Kelten und Deutsche wurden miteinander identifiziert (→ Ossian). Seinen publizistischen Höhepunkt erreichte der Hermann/Arminius-Mythos als Präfiguration künftiger dt. Freiheit[24] nach dem Siebenjährigen Krieg, am Vorabend der Frz. Revolution (Klopstocks Hermann-Dramen 1767/69, 1784, 1787, als ‚Bardieten' konzipiert; Barden- und Skaldenlieder des Göttinger Hain).

Die M. im engeren Sinn begann als philol.-hist. Arbeit an ma. Texten, vor allem von Juristen getragen, wobei, in der Regel ohne systematische Suche, mehr und mehr Texte ans Licht kamen (bes. fruchtbar: Gottsched[25]). Ihren eigentlichen Intensivierungsschub erfuhr sie (noch in der Einheit von Wiss. und Kunst) im Sinne eines aufkeimenden Mediävalismus erst durch J. J. Bodmer und J. J. Breitinger, die ihr Augenmerk auf das ‚schwäb. ZA.' richteten. Seinen Texten substituierten sie einen Gegenentwurf zur rationalistischen Ästhetik der → Aufklärung[26], den sie u. a. an einer die phantasievolle Eigenwelt der Dichtung akzeptierenden Theorie des Wunderbaren und einem an die *Ilias* → Homers angelehnten, das autonome Individuum feiernden Eposbegriff festmachten (→ *Parzival*-Ausg. 1753/65[27], *Nibelungenlied*-Ausg. 1758[28]; → Epos, → Heldensage). Die Edition der Großen Heidelberger Liederhandschrift (1759)[29] regte die Anakreontiker (J. W. L. → Gleim, L. H. C. Hölty,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

J. → Miller, G. A. → Bürger) zu produktiven Rezeptionen an (erotische und patriotische Texte[30]). Erste Illustrationen weisen noch einen antikisierend-heroischen Stil auf (J. H. Füssli[31]).

Es wäre zu überlegen, inwieweit die spätma./frühneuzeitliche → Ritterrenaissance schon als Mediävalismus zu werten wäre. Vom späten MA. und der frühen Neuzeit leiten sich die mit Anakreontik und Bardieten zeitgleichen und in der Regel auch patriotisch motivierten Mediävalismen des → Sturm und Drang her, verbunden mit einer Neudefinition der Gotik und orientiert an Volksbuch, Volkslied, Meistergesang und Schwank (J. W. von → Goethe: *Von dt. Baukunst*, 1772; *Götz von Berlichingen*, 1771/73; *Der König in Thule*, 1774; *Ein Fastnachtsspiel vom Pater Brey*, 1773; *Urfaust*, 1773/75; *Hans Sachsens poetische Sendung*, 1776 u. a.[32]). Die tiefe Schnittstelle der M. leiten Goethes *Götz von Berlichingen* und der sich zur eigenen populären und im allg. auch didaktischen Gattung entwickelnde Ritter-, Geister- und Zauberroman (→ Horrorgeschichte, Horrorliteratur; → Schauergeschichte, Schauerroman; R. E. Raspes *Hermin und Gunilde*, 1766; einige Romane in C. A. → Vulpius' *Romantischen Geschichten der Vorzeit*, 1791–98, und in H. A. O. Reichards *Bibliothek der Romane*, 1778–94) ein. Diese griffen vielfach auf rom. Überlieferungen (→ *Bibliothèque bleue*) zurück und bezogen heimische Märchen- und Sagenmotive mit ein (*Sagen der Vorzeit* 1–7 von V. Weber [i. e. L. Wächter], 1787–98; *Sagen der Ritterzeiten* [anonym], 1792; Romane und *Neue Volksmährchen der Deutschen* von B. → Naubert; F. W. Möllers *Volksmährchen aus Thüringen*, 1794; G. F. Pöschmanns *Nachlaß meiner Mutter Gans und meiner Amme Goldmund*, 1795[33]; im 18. Band der *Bibliothek der Romane* rühmte Vulpius die Helden der Dietrichsage [→ Dietrich von Bern] und des *Nibelungenliedes*[34]). „Das heroisierte Mittelalter ist für die Generation der Leser um die Jahrhundertwende das bevorzugte Romanzeitalter überhaupt"[35]. Die wachsende Zahl von Märchen- und Sagensammlungen (J. K. A. → Musäus, Vulpius, Naubert, W. Schumann, J. G. Münch, K. F. Hensler, J. A. Gleich[36]) verfestigt durch typisches Personal (Ritter, Fräulein, Könige, Kaiser, Feen, Nixen, Hexen) und Ambiente (Burg, Wald) das MA.- und Vorzeit-Stereotyp einer Wunder- und Zauberzeit.

Anfänge einer MA.-Philologie finden sich bei Gottsched, Bodmer, → Lessing und J. J. Eschenburg; die erste volkskundlich-altdt. ausgerichtete Zs. *Bragur* wurde 1791 von F. D. Gräter und C. G. Böckh gegründet[37]. Die Ideologie der Aufklärung pflegte das Stereotyp vom ‚finsteren MA.' als einer ‚abergläubischen Zeit'[38], doch nahmen Kunst, Historiographie und Lit.geschichte zunehmend von den ma. Texten, die in wachsender Zahl zugänglich wurden, Notiz.

3.2. Romantik. Die M. der napoleonischen Epoche wurde theoretisch vorbereitet durch → Herders Volksbegriff (→ Naturpoesie) und die Überlegungen zur ‚neuen → Mythologie' im Rahmen der romantischen Naturphilosophie (F. W. J. von Schelling, F. von Schlegel, J. von → Görres; cf. auch → Naturmythologie). Man schrieb dem MA., das als die ‚romantische' Zeit schlechthin galt, und der germ. Vor- und Frühgeschichte im Sinne präfigurativer Modelle gegen den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Zerfallsprozeß der Gegenwart den Mythos vom Goldenen ZA. (→ Novalis: *Die Christenheit oder Europa*, 1799/1826) und ein harmonisches Volksleben kathol. Frömmigkeit und glückseliger Bürgerlichkeit (L. → Tieck und W. H. Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, 1797; Rezeption von Volksbüchern [Görres], Sammlung von Volksliedern [A. von → Arnim, C. → Brentano] und Märchen [J. und W. → Grimm]) zu[39]. Die (germanisierte und mediävalisierte) Mythisierung des Volksbegriffs durch die romantischen Intellektuellen zeigt indirekt auch deren wachsende Entfremdung vom wirklichen Volksleben. Germanismus und Mediävalismus verbanden sich aufgrund ihrer republikanischen und nationalstaatlichen Konzepte mit der politischen Opposition. Waren sie bisher ein Akt der Befreiung von rom., vornehmlich frz. Vorherrschaft, so wurden sie jetzt ein Akt der Flucht vor der Gegenwart[40].

Ein allg. und aggressiver, gegen die frz. Besetzung gerichteter Germanismus löste den tragischen des späten Klopstock (*Hermann aus Walhalla*, 1794) ab (E. M. → Arndt). In der Turnbewegung (F. L. Jahn) griff er in den All-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

tag über. Ein ‚sanfter' Germanismus führte durch das Konzept der Volks-/Naturpoesie die Märchenforschung in die germ. Vorzeit zurück („in diesen Volksmärchen liegt lauter urdeutscher Mythus"[41]).

Der Mediävalismus mit seiner Akzeptanz des Irrationalen, des Schauders und der Phantasie, bislang wesentlich geprägt durch Märchen, Ritter-, Geister- und Zauberroman, gelangte auf eine höhere intellektuelle Stufe (Anlehnungen an Raffael und Albrecht Dürer in der Malerei[42]). Er wurde mit dem Germanismus und der → Rheinromantik vernetzt – in der Regel über den Nibelungenmythos, dessen staufische Version zwar als ‚Nationalepos' gefeiert (J. Grimm, F. H. von der → Hagen), doch nicht selten als defizient empfunden und durch die eddischen Mythen (→ Edda) im Sinne einer renovatio Germaniae erweitert wurde (Tieck, F. Baron de la Motte → Fouqué[43]). Demgegenüber kam die ‚Romantik des Rittertums' in Artusroman und Minnelied der phantastischen, höfischen und erotischen Komponente des Mediävalismus entgegen und führte die Tradition des Ritter-, Geister- und Zauberromans weiter; gotisierte Möbel und schwarze ‚altdt. Tracht' (Burschenschaften, Gießener Schwarze[44]) prägten das Bild des ‚alltäglichen Mediävalismus'.

Die volkssprachliche MA.philologie begann aufzublühen (J. G. G. → Büsching, J. Grimm, von der Hagen, K. Lachmann, B. Docen, F. J. Mone u. a.) und trennte sich von den übrigen Zweigen der M., wurde von diesen jedoch weiterhin partiell konsultiert.

3.3. 1819 bis 1945. Die durch die Karlsbader Beschlüsse (1819) verschärfte politische Zensur unterdrückte die oppositionellen Bewegungen und mit ihnen die M.[45] Epigonale, stark ästhetisierte Formen des Germanismus und Mediävalismus entwickelten sich zunächst aus Arrangements mit (z. B. J. Schnorr von Carolsfeld[46]), seltener in Opposition zu (z. B. F. L. Jahn, H. F. Maßmann[47]) den Fürsten. In Christian Dietrich Grabbes *Hermannsschlacht* (1836) verband sich der Germanismus mit lipp. Regionalismus[48], in Friedrich Hebbels *Nibelungen* (1862) mit Schellingscher Mythologiephilosophie[49]. Neben dem (nationalen) Nibelungenmythos eroberte sich vor allem der auf das heilsuchende Individuum bezogene Mythos von Parzival und dem → Gral[50] als esoterischer Fluchtpunkt für völkische Irrationalismen und Kompensation gesellschaftlicher Desorientierung und politischer Machtlosigkeit[51] weite Kreise des Bildungsbürgertums (→ Nation). Josef Victor von Scheffels Bestseller *Ekkehard* (1855) feierte das 10. Jh. als die Zeit „der natürlichen Ursprünglichkeit und Kraft deutscher Kultur"[52]. Die Jugendbewegung als Folge der Romantik-Rezeption um die Wende zum 20. Jh. griff auf ma. Liedgut zurück und förderte, namentlich im Motiv des Wanderns, auch den Germanismus (*Zupfgeigenhansl*[53]). In dem chauvinistisch aufgeheizten Klima Europas gewannen während der Reichseinigungsphase und zu den beiden Weltkriegen hin martialischere und nationalistisch-aggressivere Töne (cf. z. B. die Geschichte des Walther-[54], Nibelungen-[55] und Barbarossamythos'[56]) die Oberhand. Verkürzungen des Darwinismus und der Philosophie Nietzsches sowie der Rassenlehre J. A. Gobineaus führten zu einer Dominanz des Germanismus gegenüber dem Mediävalismus (und auch der Antike-Rezeption), die sich auch in der enorm publikumswirksamen M. Richard Wagners[57] oder der nationalsozialistischen Verherrlichung des ‚nord. Menschen' (→ Nationalsozialismus)[58] spiegelt.

Die Optionen für einen mhd. Unterricht führten nach einer wechselvollen Geschichte seit 1848 schließlich durch ein Machtwort Wilhelms II. über die nationale Bedeutung des Deutschunterrichts zum Erfolg[59]. Moderater verlief das ‚Arthurian Revival' in den ags. Ländern[60].

3.4. Von 1945 bis zur Gegenwart. Nach den völkisch-rassistischen und faschistisch-germanisierenden Überformungen der ma. Mythen brachte das Ende des 2. Weltkriegs 1945 einen tiefen Einschnitt in die M. Sieht man von den nicht systemrelevanten ewiggestrigen Realisierungen und von gedankenlosen Übernahmen – etwa im Liedgut der bündischen Jugend[61] – ab, so beschränkte sie sich (in Fortsetzung der Ritterromantik und Neuaufnahme der Superman-Thematik) zunächst bes. auf die Kinder- und Jugendmedien[62]. Zunehmend begann, ironisierend oder ernst, die (kritische) Reflexion der postmittelalterlichen M. die Rezeption der originalen MA.mythen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

zu überlagern[63]. Kontrastierend förderten staatliche Stellen seit Mitte der 70er Jahre ein auf das ‚Schöne und Herrschaftliche' ausgerichtetes, sehr erfolgreiches MA.stereotyp (bes. *1000 Jahre Babenberger in Österreich*, 1976; *Die Zeit der Staufer*, 1977[64]), das wenig später durch ein antizivilisatorisches ‚alternatives', sich am ‚Volksleben' und der → ‚Natur' festmachendes konterkariert wurde. Es hatte sich schon unmittelbar nach 1968 angekündigt (cf. die Liedgruppe Ougenweide[65]) und verwuchs bald mit einem allg. zunehmenden Interesse an Geschichte sowie einer breiten Nostalgiewelle. Heute entfaltet die im ritterlichen Frauendienst angelegte Kultur der Höflichkeit ihr Vorbild. Kritische Philosophie und die „hohe Veränderungsgeschwindigkeit der Systemzustände"[66] provozierten kontradiktorisch einen neuen (‚postmodernen') Mythenbedarf, der sich mit dem neuen matriarchal orientierten Feminismus und einer allg. anwachsenden Höflichkeitskultur verband (Phantastik, Esoterik, → Science fiction; mit den Ritter-, Geister- und Zauberromanen vergleichbare Massenproduktion von Artus-, → Merlin- und → Tristanmythen in Fantasytexten, bes. aus den USA[67], daneben aber auch z. B. die Detektivromane um den Mönch Cadfael von E. Peters [*The Brother Cadfael Chronicles* 1 sqq., 1977 sqq.]). Die moderne mediävalistische Erzählwerkstatt in Deutschland ist internat. orientiert (vorbildhaft *Der Name der Rose*, 1982, des Italieners U. Eco), meidet das vergangene nationale Pathos und greift gerne auf die bewährten Traditionen der Schauerromantik und des hist. Romans zurück (z. B. W. von Niebelschütz, *Die Kinder der Finsternis*, 1959, 1990, 1995; T. Dorst, *Merlin*, 1981; S. Obermeier, *Mein Kaiser – Mein Herr*, 1986, 1988, 1995; T. R. P. Mielke, *Karl der Große*, 1993; M. Kruse, *Hazard der Spielmann*, 1994; W. Laufenberg, *Ritter, Tod und Teufel*, 1994; A. Muschg, *Der Rote Ritter*, 1993: Transformation des Parzival-Gral-Mythos' in eine Geschichte vom Ende des Klassenkampfes; Romanzyklus *Die Nibelungen*, Konzeption K. Meyer und R. Rohn, 1997).

[1] Brackert, H.: Nibelungenlied und Nationalgedanke [1968]. In: Mediævalia litteraria. Festschr. H. de Boor. Mü. 1971, 343–364; id.: Die „Bildungsstufe der Nation" und der Begriff der Weltlit. Ein Beispiel Goethescher M. In: Reiss, H. (ed.): Goethe und die Tradition. Ffm. 1972, 84–101; cf. Steinbauer, B.: M.-Rezeption. In: Dinzelbacher, P. (ed.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stg. 1992, 546 sq. – [2] Herzog, R./Koselleck, R. (edd.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Mü. 1987; Cramer, T. (ed.): Wege in die Neuzeit. Mü. 1988; Fuhrmann, H.: Über das Mittelalterliche am MA. In: id.: Einladung ins MA. Mü. [3]1988, 15–38; Kahl, H.-D.: Was bedeutet MA.? In: Saeculum 40 (1989) 15–38; Pitz, E.: MA. In: Lex. des MA.s. 4. Mü./Zürich 1993, 684–687; Heinzle, J. (ed.): Modernes MA. Neue Bilder einer populären Epoche. Ffm./Lpz. 1994. – [3] Moos, P. von: Gefahren des MA.begriffs. Diagnostische und präventive Aspekte. In: Heinzle (wie not. 2) 33–63. – [4] Maaz, W.: Psychologie und Mediävistik. In: Kornbichler, T. (ed.): Klio und Psyche. Pfaffenweiler 1990, 49–72. – [5] cf. Kasperowski, I.: M. im Werk des Novalis. Tübingen 1994, 4–14. – [6] Ruskin, J.: Lectures on Architecture and Painting [1853]. In: The Works of John Ruskin 12. ed. E. T. Cook/A. Wedderburn. L. 1904, 134–164. – [7] Bergner, H.: Mediävalismus. In: Dinzelbacher (wie not. 1) 513 sq. – [8] cf. Vodička, F.: Die Konkretisation des literar. Werks [1941]. In: id.: Die Struktur der literar. Entwicklung. Mü. 1976, 87–125, hier 95. – [9] cf. Grimm, G.: Rezeptionsgeschichte. Mü. 1977. – [10] z. B. Körner, J.: Nibelungenforschungen der dt. Romantik. Lpz. 1911 (Nachdr. Darmstadt 1968). – [11] z. B. Brackert (wie not.1); Czaplinski, H.-D.: Das Bild Walthers von der Vogelweide in der dt. Forschung von Ludwig Uhland bis zum Ende des Dritten Reiches. Gießen 1969; See, K. von: Dt. Germanen-Ideologie. Ffm. 1970; Brackert, H./Christ, H./Holzschuh, H. (edd.): Lit. in der Schule 1–2. Mü. 1973/76; Ehrismann, O.: Das Nibelungenlied in Deutschland. Mü. 1975; cf. auch Moos, P. von: MA.-Forschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse. Mü. 1974. – [12] Bes. Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen [2]1965; Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Ffm. 1968. – [13] Bes. Jauß, H. R.: Lit.geschichte als Provokation der Lit.wiss. [1967]. In: id. (ed.): Lit.geschichte als Provokation. Ffm. 1970, 144–207. – [14] Lämmert, E. u. a. (edd.): Germanistik – eine dt. Wiss. Ffm. 1967; Kuhn, H.: Walther von der Vogelweide und seine „dt. Rezeption". In: id.: Kl. Schr. 2. Stg. 1969, 332–343. – [15] Hermand, J.: Geschichte der Germanistik. Reinbek 1994, 141–164. – [16] z. B. Czaplinski (wie not. 11); Voss, J.: Das MA. im hist. Denken Frankreichs. Mü. 1972; Brinker-Gabler, G.: Tiecks Bearb.en altdt. Lit. Köln 1973; Ehrismann (wie not. 11); Alberti, C.: Il teatro dei pupi e lo spettacolo popolare siciliano. Mailand 1977 (1984); Pasqualino, A.: L'opera dei pupi. Palermo 1977; Wapnewski, P.: Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Gestalten. Mü. 1978; id.: Tristan, der Held Richard Wagners. B. 1981; Schmid, C.: Die M. des 18. Jh.s zwischen Aufklärung und Romantik. Ffm. u. a. 1979; Stein, P.: Lit.-Geschichte – Rezeptionsforschung – „Produktive Rezeption". Göppingen 1979; Schulte-Wülwer, U.: Das Nibelungenlied in der dt. Kunst des

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

19. und 20. Jh.s. Gießen 1980; Girouard, M.: The Return to Camelot. Chivalry and the English Gentleman. New Haven/L. 1981; Taylor, B./Brewer, E.: The Return of King Arthur. British and American Arthurian Literature since 1900. Cambr./Totowa, N. J. 1983; Lottes, W.: Wie ein goldener Traum. Die Rezeption des MA.s in der Kunst der Präraffaeliten. Mü. 1984; Thompson, R. H.: The Return of Avalon. Westport/L. 1985; Braswell, M. F./Bugge, J.: The Arthurian Tradition. Tuscaloosa 1988; Richter, R.: Wie Walther von der Vogelweide ein „Sänger des Reiches" wurde. Göppingen 1988; Härd, J. E.: Nibelungeneposets moderna historia. Sth. 1989 (dt. Tübingen/Basel 1996); Leibrock, F.: Aufklärung und MA.- Bodmer, Gottsched und die ma. Lit. Ffm. u. a. 1988; Grosse, S./Rautenberg, U.: Die Rezeption ma. dt. Dichtung. Tübingen 1989; Haustein, J.: Der Helden Buch. Zur Erforschung dt. Dietrichepik im 18. und frühen 19. Jh. Tübingen 1989; Whitaker, M.: The Legends of King Arthur in Art. Woodbridge/Rochester, N. Y. 1990; Gamerschlag, K.: Moderne Artus-Rezeption, 18.–20. Jh. Göppingen 1991; Platiel, J.: Mythos und Mysterium. Die Rezeption des MA.s im Werk Gerhard Hauptmanns. Ffm. u. a. 1993; Kasperowski (wie not. 5). – [17] z. B. Kühnel, J. u. a. (edd.): M. 1–3. Göppingen 1979/82/88; Spiewok, W. (ed.): Rezeption dt. Dichtung des MA.s. Greifswald (1979) 1982; Haarder, A. u. a. (edd.): The Medieval Legacy. Odense 1982; Poag, J. F./Scholz Williams, G. (edd.): Das Weiterleben des MA.s in der dt. Lit. Königstein 1983; Krohn, R. (ed.): Forum 1. Göppingen 1986; Wapnewski, P. (ed.): M. Ein Symposion. Stg. 1986; Heinzle, J./Waldschmidt, A. (edd.): Die Nibelungen. Ein dt. Wahn, ein dt. Alptraum. Ffm. 1991; Martin, B. R.: Nibelungen-Metamorphosen. Die Geschichte eines Mythos. Mü. 1992; Althoff, G. (ed.): Die Deutschen und ihr MA. Darmstadt 1992; Wiegels, R./Woesler, W. (edd.): Arminius und die Varusschlacht. Geschichte, Mythos, Lit. Paderborn u. a. 1995. – [18] Lacy, N. J./Ashe, G.: The Arthurian Handbook. N. Y./L. 1988, 151–221, 245–292; Girouard, Thompson, Braswell/Bugge und Whitaker (wie not. 16); Mancoff, D. N. (ed.): The Arthurian Revival. Essays on Form, Tradition, and Transformation. N. Y./L. 1992. – [19] Kloft, H.: Die Idee einer dt. Nation zu Beginn der frühen Neuzeit. In: Wiegels/Woesler (wie not. 17) 197–210. – [20] Roloff, H.-G.: Der „Arminius" des Ulrich von Hutten. ibid. (wie not. 17) 211–238. –
[21] cf. Koppitz, H.-J.: Studien zur Tradierung der weltlichen mhd. Epik im 15. und beginnenden 16. Jh. Mü. 1980. – [22] Beyer, H.: Die dt. Volksbücher und ihr Lesepublikum. Ffm. 1962; Kreutzer, H. J.: Der Mythos vom Volksbuch. Stg. 1977; Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 88–124. – [23] cf. Wiegels/Woesler (wie not. 17); Kuehnemund, R.: Arminius or the Rise of a National Symbol in Literature (From Hutten to Grabbe). Chapel Hill, N. C. 1953 (N. Y. 1966); von See (wie not. 11). – [24] Zimmermann, H.: Freiheit und Geschichte. F. G. Klopstock als hist. Dichter und Denker. Heidelberg 1987. – [25] cf. Harms, W.: Das Interesse an ma. dt. Lit. zwischen der Reformationszeit und der Frühromantik. In: Akten des 6. Internat. Germanistenkongresses 1. Bern u. a. 1981, 60–84; Janota, J.: Zur Rezeption ma. Lit. zwischen dem 16. und 18. Jh. In: Poag/Scholz Williams (wie not. 17) 37–46; Günzburger, A.: Die Rezeption der Texte. Das 17. und 18. Jh. In: Mittler, E./Werner, W. (edd.): Codex Manesse. Ausstellungskatalog. Heidelberg 1988, 372–387; Leibrock (wie not. 16). – [26] Schmid und Leibrock (wie not. 16). – [27] Wasielewski-Knecht, C.: Studien zur dt. Parzival-Rezeption in Epos und Drama des 18.–20. Jh.s. Ffm. u. a. 1993. – [28] Körner (wie not. 10); Ehrismann (wie not. 11). – [29] Mittler/Werner (wie not. 25). – [30] Zeman, H.: Die dt. anakreontische Dichtung. Stg. 1972. –
[31] Schulte-Wülwer (wie not. 16); Graberg, M.-L. von: Die Nibelungen-Ill.en von Johann Heinrich Füssli und Peter Cornelius. B. 1970. – [32] Haustein, J. (ed.): Goethe über das MA. Ffm. 1990. – [33] Grätz (wie not. 22) 101–111, 225–257. – [34] ibid., 107. – [35] ibid., 228. – [36] ibid., 240–257. – [37] Schmid und Leibrock (wie not. 16). – [38] Arnold, K.: Das „finstere MA." In: Saeculum 32 (1981) 287–300. – [39] Schanze, H.: „Es waren schöne glänzende Zeiten ...". Zur Genese des „romantischen" MA.-Bildes. In: Schützeichel, R. (ed.): Studien zur dt. Lit. des MA.s. Bonn 1979, 760–771; Behler, E.: Ges.skritische Motive in der romantischen Zuwendung zum MA. In: Poag/Scholz Williams (wie not. 17) 47–60; Ehrismann, O.: Philologie der Natur – die Grimms, Schelling, die Nibelungen. In: Brüder Grimm Gedenken 5. ed. L. Denecke. Marburg 1985, 35–59. – [40] Grätz (wie not. 22) 122. –
[41] Grimm, W.: KHM. 2. Band. Vorrede [1815]. In: id.: Kl. Schr. 1. ed. G. Hinrichs/neu ed. O. Ehrismann (= J. Grimm und W. Grimm, Werke 2,31). Hildesheim u. a. 1992, 328–332, hier 330. – [42] Schulte-Wülwer und Lottes (wie not. 16); neue, phil. eingefärbte Diktion in der Wiss.: Ehrismann, O.: „Da nun die Poesie nichts anders ist, als das Leben selbst." Über den altdt. Meistergesang von Jacob Grimm. In: Grimm, J.: Über den altdt. Meistergesang. ed. O. Ehrismann (J. Grimm und W. Grimm, Werke 1,29). Hildesheim u. a. 1993, 1*–40*. – [43] Ehrismann (wie not. 11); id.: Siegfried. Ein dt. Mythos? In: Müller, U./Wunderlich, W. (edd.): Herrscher, Helden, Heilige. St. Gallen 1996, 367–387. – [44] Gissel, N.: Vom Burschenturnen zur Wiss. der Körperkultur. Gießen 1995, 45–106. – [45] cf. u. a. Brackert (wie not. 1); Ehrismann (wie not. 11); Richter, J. B.: Hans Ferdinand Maßmann. Altdt. Patriotismus im 19. Jh. B./N. Y. 1992. – [46] Schulte-Wülwer (wie not. 16). – [47] Richter (wie not. 45). – [48] Ehrlich, L.: Christian Dietrich Grabbes „Hermannsschlacht". Werk und Mythos. In: Wiegels/Woesler (wie not. 17) 389–397. – [49] Ehrismann, O.: Das MA. und die Philosophie der Geschichte. Zur Funktion der Mediävalismen bei Hebbel. In: Hebbel-Jb. 52 (1997) 7–26. – [50] Wasielewski-Knecht (wie not. 27). –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[51] Hermand, J.: Der alte Traum vom neuen Reich. Weinheim [2]1995; Mosse, G. L.: Die völkische Revolution. Ffm. 1991. – [52] Wunderlich, W.: Wer war der Greis, den Worms solch Lied gelehrt? In: Euphorion 89 (1995) 239–270, hier 242. – [53] Schlosser, H. D.: Das MA. im Lied dt. Jugendbewegungen. In: Jb. für Volksliedforschung 30 (1985) 54–67. – [54] Czaplinski (wie not. 11); Ehrismann, O.: Nachdenken über Walther. Probleme beim Schreiben einer postmodernen Biogr. In: Mück, H.-D. (ed.): Walther von der Vogelweide. Beitr.e zu Leben und Werk. Stg. 1989, 191–205. – [55] Brackert (wie not. 1); Ehrismann (wie not. 11); Saalfeld, L. von: Die ideologische Funktion des Nibelungenliedes in der preuß.-dt. Geschichte von seiner Wiederentdeckung bis zum Nationalsozialismus. B. 1977. – [56] Arendt, D.: Barbarossa am Kyffhäuser oder Der literar. Traum vom „geheimen Deutschland". In: Damals 4 (1982) 554–573, 646–667. – [57] Wapnewski (wie not. 16); Mertens, V.: Richard Wagner und das MA. In: Müller, U./Wapnewski, P. (edd.): Richard-Wagner-Hb. Stg. 1986, 19–59. – [58] Hermand (wie not. 51); Lund, A. A.: Germanenideologie im Nationalsozialismus. Heidelberg 1995. – [59] Brackert/Christ/Holzschuh und Ehrismann (wie not. 11); Greß, F.: Germanistik und Politik. Stg.-Bad Cannstatt 1971, 81. – [60] Girouard, Thompson, Braswell/Bugge und Whitaker (wie not. 16); Mancoff (wie not. 18). – [61] Schlosser (wie not. 53) 62 sq. – [62] Schmidt, S.: Die Nibelungen in der Jugend- und Unterhaltungslit. zwischen 1945 und 1980. In: Wapnewski (wie not. 17) 327–345. – [63] Wunderlich, W.: Der Schatz des Drachentödters. Stg. 1977, 97–118. – [64] Werner, E.: Das MA. – ein „ideales" Ausstellungsobjekt? In: Wapnewski (wie not. 17) 346–353. – [65] Schlosser (wie not. 53). – [66] Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos. Ffm. 1981, 41; cf. auch Ehrismann, O.: Germanistik und Mythologie. In: Gießener Univ.-Bll. 19 (1986) 53–63. – [67] Taylor/Brewer (wie not. 16); Reynolds, W. D.: Arthuriana: A Bibliography of Published Treatments of Arthurian Legend, 1951–1983. In: Studies in Medievalism 2,4 (1983) 89–106; Müller, U.: Das Nachleben der ma. Stoffe. In: Mertens, V./Müller, U. (edd.): Epische Stoffe des MA.s. Stg. 1984, 424–448, hier 438; Wunderlich, W.: Mythen, Märchen und Magie. Ein Streifzug durch die Welt der Fantasylit. In: Wirkendes Wort 36 (1986) 26–34.

Gießen Otfrid Ehrismann

Mittelamerika. Die geogr.-politische Bezeichnung M. erfaßt den Kulturraum der schmalen Landbrücke zwischen Karibik und Pazifik nur unzulänglich. Die heutige politische Gliederung – im wesentlichen das Ergebnis des Zerfalls des zentralamerik. Staatenbundes (1838/39), der nach der Ausrufung der Unabhängigkeit von Spanien (1821) aus den ehemaligen Provinzen des Generalkapitanats Guatemala im Vizekönigreich Neu-Spanien hervorging – zerteilt Ethnien und volkskulturelle Überlieferungen, die sprachlich und geschichtlich in anderen übergreifenden Zusammenhängen stehen. Gelegentlich wird auch → Mexiko zu M. gerechnet. In der Altamerikanistik wird das Gebiet der frühen amerik. Hochkulturen mit ihrer 3000jährigen Geschichte als Mesoamerika bezeichnet; es erstreckt sich von der zentralmexikan. Hochebene bis Honduras und Nicaragua. In Mesoamerika kam es nach der Landnahme durch die Spanier im 16. Jh. in der Neuzeit zu einer starken rassischen und kulturellen Mischung, die zu einer Wiederbelebung indian. Überlieferungen in Verbindung mit europ. Elementen führte. Der Kultur- und Sprachraum der → Maya erstreckt sich vom südl. Mexiko nach Guatemala und Belize[1] (zum Erzählgut der Karibik cf. → Westind. Inseln).

Die Bevölkerung von Belize (1786–1973 Britisch-Honduras; 22 965 km²; ca 220 000 Einwohner) besteht zu 40% aus Schwarzen, 30% Mestizen (Maya/Europäer), 8% Zambos (Schwarze/Indianer). Die Indios machen nur noch 7% aus. Außerdem gibt es Minderheiten von Chinesen und mennonit. Einwanderern. Die Staatssprache ist zwar Englisch, die Hälfte der Bevölkerung hat jedoch Spanisch als Muttersprache; Maya-Sprachen sind im südl. Landesteil verbreitet, eine Kreolsprache auf der Grundlage des Englischen dient als Verkehrssprache[2].

Costa Rica (51 100 km²; 3,5 Millionen Einwohner) ist ethnisch sehr homogen (über 80% Weiße, 15% Mestizen, 4% Schwarze; Indios und Asiaten bilden eine verschwindende Minderheit)[3].

El Salvador (21 041 km²; 5,05 Millionen Einwohner) ist der kleinste, am dichtesten besiedelte mittelamerik. Staat mit einer überwiegend mestiz. Bevölkerung (über 90%) und etwa 6% Indios[4].

Guatemala (108 889 km²; ca 10,7 Millionen Einwohner) hat etwa zur Hälfte eine mestiz. Bevölkerung und etwa 40% Indios, die über zwei Dutzend Sprachen sprechen[5].

Die Bevölkerung von Honduras (112 088 km²; 5,77 Millionen Einwohner) be-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

steht überwiegend aus Mestizen (80%), Indios (10%) und Schwarzen (5%)[6].

Nicaragua bildet mit 120254 km² den größten Staat am Isthmus, weist aber die geringste Bevölkerungsdichte auf (4,4 Millionen Einwohner; 70% Mestizen, 10% Schwarze und Mulatten [Schwarze/Europäer]). Die Misquito-Indianer an der Ostküste nehmen eine Sonderstellung ein[7].

Panama (75517 km², ca 2,7 Millionen Einwohner) hat eine überwiegend mestiz. Bevölkerung (60%), 20% sind Schwarze und Mulatten, 10% Weiße und 8% Indios, daneben gibt es eine asiat. Minderheit. Panama gehörte von 1739–1821 zum Vizekönigreich Neu-Granada und schloß sich nach der Unabhängigkeitserklärung Großkolumbien (Venezuela, Kolumbien und Ecuador) an. Der Staat Panama entstand erst 1903[8].

Die ethnischen Strukturen, Sprachen und Überlagerungen der verschiedenen Einflüsse vor allem aus dem karib. Raum, aus Europa und Mexiko prägen die Mythen und andere Erzähltraditionen in dem politisch kleinräumig aufgegliederten M. Den größten Block bilden die Volkserzählungen der Maya. Die Maya-Lit. von Yucatán ist wahrscheinlich die älteste in Amerika, an deren Anfang der Mythos von den göttlichen → Zwillingshelden steht. In einigen der zuerst im 16. und 17. Jh. niedergeschriebenen Geschichtsbücher der Chilam Balam (Stammes- und Dorfchroniken der Maya, z. B. von Ixil, Chan Kan, Mani, Kauna) fand wahrscheinlich im 18. Jh. eine Version der altspan. *Historia de la donzella Teodora* Aufnahme, die auf die Erzählung von der gelehrten Prinzessin Tawaddud aus → *Tausendundeinenacht* zurückgeht[9]. Die aus mündl. Überlieferung im 20. Jh. aufgezeichneten Volkserzählungen haben M. S. Edmonson[10] und F. Peñalosa[11] dokumentiert. Die Maya unterscheiden verschiedene Arten von Geschichten (can): Erzählungen (ik), Legenden (uuch t'an), Ursprungssagen (can siyan) und hist.-mythische Kalenderbücher (kahlay). Eine der größten und lebendigsten unter den 30 Maya-Sprachen (mit schätzungsweise 200000 Sprechern) ist heute das Tzotzil (vorwiegend im Hochland von Chiapas). Die von R. M. Laughlin gesammelten Texte bilden das umfangreichste Korpus volkstümlicher indian. mündl. Überlieferungen aus M.[12]

Das berühmteste Buch der K'iche-Maya ist das *Popol Wuj* ([Buch des Rates]; vermutlich auf der Basis eines Hieroglyphentextes im 16. Jh. umgeschrieben), das ebenfalls die Geschichte der göttlichen Zwillinge überliefert, die über die Mächte der Unterwelt siegen[13]. Das heilige Buch beschreibt die Erschaffung der Welt, der Tiere und Menschen sowie die Zerstörung dieses ersten Entwurfs der Schöpfung durch die Urgötter, Tiergeister und Elementarmächte. Der Kampf der göttlichen Jünglinge gegen den zerstörerischen Siebenpapagei mit seiner Titanenfamilie nimmt eine neue Weltepoche vorweg. Das Wandlungsopfer der Zwillinge – sie werden zu Maismehl zerrieben und erleben eine kosmische Auferstehung – setzt den Beginn einer neuen Schöpfung mit der eigentlichen Menschwerdung der ‚Söhne des Lichts'.

Eine literar. bedeutende Ausgestaltung erfuhren die Maya-Überlieferungen durch den guatemaltek. Schriftsteller und Nobelpreisträger Miguel Angel Asturias (1899–1974) in den *Leyendas de Guatemala* (1930).

[1] Valle, R. H.: El folklore en la literatura de Centro América. In: JAFL 36 (1946) 105–134; Handbook of Middle American Indians. Suppl. 3. ed. M. S. Edmonson. Austin 1985, 55–57, 97–101, 128–130. – [2] Hadel, R. E.: Leyendas de Belice. In: Revista de poesía centroamericana 4 (1974) 4 p. [ungezählt]; Wairde, S. A.: Folk Stories from Belize. Goshen 1974; Smailus, O.: Textos mayas de Belice y Quintana Roo. Berk. u. a. 1975. – [3] Núñez, E. de: Costa Rica y su folclore. San José 1956; Gossen, G. H.: The Dragon Slayer in Costa Rica. A Version of Aarne-Thompson Tale type 300. In: SFQ 38 (1964) 237–250; Lehmann, W.: Tiermärchen aus Costa Rica. In: Indiana 1 (1973) 113–126; Ramírez Sáizar, J.: Folclor costarricense. San José 1986; Zeledón Cartín, E.: Leyendas costarricenses. San José 1989. – [4] Jesús Márquez, A. de: Leyendas salvadoreñas. San Salvador 1942; Guevara, C. C. de: Recopilación de materiales folklóricos salvadoreños. San Salvador 1944; Herrera Vega, A.: Expresión literaria de nuestra vieja raza. San Salvador 1975; Herrera Velado, F.: Mentiras y verdades. Leyendas. San Salvador 1977. – [5] Ramírez M., M. A.: Bibliografía del folklore guatemalteco. In: Tradiciones de Guatemala 6 (1976) 15–68; Bibliografía del folklore de Guatemala, 1892–1980. Guatemala City 1980; Jessup, M. H./Simpson, L. B.: Indian Tales from Guatemala. N. Y. 1936; Búcaro Moraga, J. I.: Leyendas, cuentos, mitos y fábulas indígenas. Guatemala 1959; Batres Montúfar, J.: Tradiciones de Guatemala. Guatemala 1966; Jongh Osborne, L. de: Folklore, supersticiones y leyendas de Guatemala. Guatemala

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

City 1966; Shaw, M.: According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras. Guatemala 1971; Asturias, M. A.: Legenden aus Guatemala. Ffm. 1973; Pino Saavedra, Y.: Los cuentos populares españoles entre los indígenas de Guatemala y Honduras. In: Tradiciones de Guatemala 7 (1977) 3–17; Lara Figueroa, C. A.: Cuentos y consejas populares de Guatemala. Guatemala City 1990; Sexton, J. D.: Mayan Folktales. Folklore from Lake Atitlán. N. Y. 1992. – [6] Cevallos, F. P.: Folklore hondureño. Tradiciones, leyendas, relatos y cuentos populares de la ciudad de Comayagua. Comayagua 1947; Valle, P. del: Escama de oro y otra de plata. Figuras y ficciones de la tradición oral hondureña. Tegucigalpa 1963; Martínez, S.: El folklore en los tiempos coloniales. Tegucigalpa 1969; Shaw und Pino Saavedra (wie not. 5); Medardo Mejía, J.: Comizahual. Leyendas, tradiciones y relatos de Honduras. Tegucigalpa 1981; Carías, C. M.: Tradición oral indígena de Yamaranguila. Tegucigalpa 1988; Aguilar Paz, J.: Tradiciones y leyendas de Honduras. Tegucigalpa [um 1989]. – [7] Prado, G. A.: Leyendas coloniales. Managua 1951; Cuadra, P. A.: Los cuentos de Tío Coyote y Tío Conejo. Managua 1957; id.: Muestrario del folklore nicaragüense. Managua 1978. – [8] Garay, N.: Tradiciones y cantares de Panamá. Brüssel 1930; Oller de Mulford, J. R.: Tradiciones y cuentos panameños. Barcelona 1971; Herrera Porras, T.: Cuna Cosmology. Legends from Panama. Wash. 1978; Aguilera de Santos, L.: Tradiciones y leyendas panameñas. Panama 1981. – [9] 1001 Nacht 3, 626–696; Mettmann, W.: La historia de la doncella Teodor. Ein span. Volksbuch arab. Ursprungs. Mainz 1962. – [10] Edmonson (wie not. 1) bes. 97–101. –
[11] cf. EM 9, 1 (1997) 454–458. – [12] Laughlin, R. M.: Of Cabbages and Kings. Wash. 1977; id.: Of Shoes and Ships and Sealing Wax. Wash. 1980. – [13] Schultze Jena, L.: Popol Vuh. Stg. 1944; Carmack, R. M./Morales Santos, F.: Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh. Guatemala 1983.

Berlin Dietrich Briesemeister

Mitternacht. Analog dem Mittag (→ Tageszeiten; → Zeitbegriff) bildet die M. den Höhepunkt der → Nacht und ist zugleich Wendepunkt zum neuen → Tag. Doch noch mehr als der Mittag gilt die M. als eine unheimliche, befremdende Zeit: Der Mensch, der seine Umwelt wesentlich mit den tageslichtabhängigen Augen wahrnimmt, hat bei Dunkelheit und tiefer Nacht Mühe, sich zurechtzufinden. Diese nächtliche Unsicherheit als eine anthropol. Grunderfahrung ruft → Angst hervor; das hat in allen Kulturen zur Mythisierung und Tabuisierung der Nacht, bes. der M., geführt[1]. Vorstellungen von mitternächtlich wirkenden und dem Menschen gefährlich werdenden → Geistern, → Gespenstern, → Dämonen und → Feen (cf. auch → Spuk) reflektieren Volkserzählungen, vor allem Sagen und Märchen; Auffassungen von der M. als numinoser, zauberischer Zeit bestimmen manche Praktiken der Magie und der Volksmedizin[2].

Die M.szeit (die Stunde vor und die Stunde nach M.) ist bevorzugte Handlungszeit einer Gruppe von Sagen, die den Menschen in seiner durch dämonische oder zauberische Mächte gefährdeten Existenz thematisiert. Um M., so vermitteln die traditionellen Sagen, gehen viele verschiedene Geister um; wer Sonntagnacht zwischen elf und zwölf Uhr geboren ist, kann sie alle sehen (cf. → Geistersichtig)[3].

Die → Wilde Jagd fegt lärmend durch Wald und Flur[4]; Berg- und Waldgeister sowie Kobolde schrecken und necken nächtliche Wanderer[5]; ruhelose → Tote spuken in Menschen-, Tier-, Ding- oder Feuergestalt auf den Plätzen ihrer Untaten (Grenzsteinversetzer, hartherzige Gutsbesitzer, Kindsmörderinnen, betrügerische Wirte, Diebe, Selbstmörder etc.)[6]. → Vampire und Werwölfe werden aktiv[7]. Tote Geliebte reiten mit der lebenden Partnerin ins Grab (AaTh 365: → *Lenore*)[8]. Befriedete Tote feiern und tanzen auf den Gräbern, zelebrieren Prozessionen (sog. Gratzug) und halten zu Allerseelen, Weihnachten, Ostern und Pfingsten in Kirchen und Kapellen M.smessen (→ Geistermesse) ab[9]. Zur Christmesse finden sich die armen Seelen ein[10]. Die Nacht gehört den Totengeistern[11], und wer sie mutwillig herausfordert, den laden sie auf M. zu Gast (AaTh 470 A: → *Don Juan*)[12]. Unglück verheißen mitternächtlich kreuzende Geisterschiffe (→ Fliegender Holländer)[13]; um M. zeigen sich aber auch → Schätze und lassen sich heben[14]. Mit bzw. seit der christl. Deutung allen Spuks und Gespensterhaften als Teufelsmanifestationen ist die M. schlichtweg die Stunde des → Teufels und seiner Gesellen[15]: Als ‚Herr der Nacht' spukt der Teufel mitternächtens auf Kreuzwegen (→ Wegkreuzung), läßt sich z. B. an Walpurgis von den → Hexen feiern oder reglementiert Tanzwütige und Kartenspieler (→ Überzähliger)[16]. Schadenzaubernde Hexen können vor allem in der M. erkannt werden[17].

Auch in der zeitgenössischen Sagentradition bildet die M. eine unheimliche und bedrohli-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

che Zeit: Mörder verstecken sich auf Autorücksitzen, Geisterzüge rasen durch die Großstädte, UFOs nehmen mit Menschen Kontakt auf[18]. Für Mutproben auf dem Friedhof ist die M. die ‚ideale' Zeit[19].

In der Wunsch- bzw. Glücksdichtung des Märchens spielt die M. nur dann eine Rolle, wenn ein Zauber bes. betont oder die außergewöhnliche Leistungsfähigkeit eines Helden oder einer Heldin hervorgehoben werden soll (z. B. KHM 4, 21, 92, 121, 182, 195)[20]. Zur M. endet der Kleiderzauber z. B. bei Aschenputtel (AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*), löst sich auch manche Verwandlung (z. B. KHM 21, 31, 59, 97, 134, 169, 182). Um M. kehren Räuber, Dämonen und Teufel, Hexensöhne und Riesen nach Hause (z. B. KHM 20, 27, 95, 125). Die eigentliche Aktionszeit des Märchens bleibt der Tag.

Weitaus bedeutsamer ist die M. für die Magie und die Volksmedizin. Als magische Zeit erlaubt sie → Prophezeiungen aller Art: In der Christnacht sprechen die Tiere und verkünden dem Lauscher den Tod[21]. Mitten in der Andreas-, Thomas- und Silvester- bzw. Neujahrsnacht (Losnächte) kann man nach bestimmten Ritualen den künftigen Ehepartner vorhersehen[22]. In der Neujahrsmitternacht vorgenommene Segnungen an Obstbäumen und Stall verheißen gute Ernten und gesundes Vieh (Stallglück)[23]. Um M. geschöpftes Wasser[24] und an Johannis gepflückte Kräuter[25] entwikkeln bes. Heilkräfte. Überhaupt gehören mitternächtlich und nächtlich z. B. in der Kirche, auf einem Grab oder vor einem geisterbeschwörenden Feuer ausgeübte Heilpraktiken (Gesundbeten) zum Standardrepertoire der Volksmedizin[26].

[1] cf. Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg 1976, 125–142, bes. 133. – [2] cf. Jungbauer, G.: M. In: HDA 6 (1934–35) 418–439. – [3] cf. Wuttke, A.: Der dt. Volksaberglaube der Gegenwart. Lpz. 1925, 59. – [4] ibid., 63; HDA 6, 420; Grimm DS 312; Sébillot, P.: Littérature orale de l'Auvergne. P. 1881, 169. – [5] ibid. – [6] Grimm DS 278, 284; cf. HDA 6, 422–426; Guntern, J.: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Basel 1978, num. 491, 1030, 1058; Lecouteux, C.: Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im MA. Köln/Wien 1987, 161. – [7] Musick, R. A.: Green Hills of Magic. West Virginia Folktales from Europe. Lexington 1970, num. 10, 11. – [8] Burrison, J. A.: Storytellers: Folktales and Legends from the South. Athens, Ga/L. 1989, 312 sq. – [9] Grimm DS 176; HDA 8 (1936–37) 1098–1100, bes. 1099; Dorson, R.: Negro Folktales in Michigan. Cambr., Mass. 1958, 126 sq.; Guntern (wie not. 6) num. 1248, 1368; Bladé, J.-F.: Contes populaires de la Gascogne 2. P. 1885, 242; Bienemann, F.: Livländ. Sagenbuch. Reval 1897, num. 194. – [10] Guntern (wie not. 6) num. 1477. –
[11] Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, 364. – [12] Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 46. – [13] Gerndt, H.: Fliegender Holländer und Klabautermann. Göttingen 1971, bes. 113 sq. – [14] Fischer, H.: Erzählgut der Gegenwart. Köln 1978, num. 1181; Dégh, L.: Folktales of Hungary. L. 1965, 291–296; Guntern (wie not. 6) num. 428; Bienemann (wie not. 9) num. 195. – [15] Wander 3, 686. – [16] HDA 6, 420 sq.; Wuttke (wie not. 3) 157; Burrison (wie not. 8) 334–336; Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 12) num. 317. – [17] HDA 6, 427. – [18] Klintberg, B. af: Die Ratte in der Pizza und andere moderne Sagen und Großstadtmythen. Kiel 1990, num. 29, 33; Dorson (wie not. 9) 126 sq.; Brednich, R. W.: Die Spinne in der Yucca-Palme. Mü. 1990, num. 96. – [19] ibid., num. 97 a und b; Fischer (wie not. 14) num. 766. – [20] Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 12) num. 50, 77. –
[21] HDA 6, 435–439. – [22] Grimm DS 115–118; Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 12) num. 195, 197. – [23] Wuttke (wie not. 3) 65. – [24] Hiller, H.: Lex. des Aberglaubens. Mü. 1986, 150. – [25] Jungbauer, G.: Dt. Volksmedizin. B. 1934, 97–99. – [26] Hetmann, F.: Die Büffel kommen wieder, und die Erde wird neu. Märchen, Mythen, Lieder und Legenden der nordamerik. Indianer. Mü. 1995, 227; Simonsuuri/Rausmaa (wie not. 12) num. 245; Jungbauer (wie not. 27) 192; Grabner, E.: Grundzüge der ostalpinen Volksmedizin. Wien 1985, 64–74; allg. cf. Rösing, I.: Dreifaltigkeit und Orte der Kraft. Die Weiße Heilung. Nächtliche Heilungsrituale 1–2. Nördlingen 1988.

Regensburg Erika Lindig

Mobilität → Verbreitung, → Vermittlung, → Wandertheorie

Mode, im 17. Jh. in Deutschland aus dem Französischen entlehnter Begriff, der die Nachahmung von Kleidersitten und Verhaltensweisen der Franzosen meinte[1]. ‚À la mode', ‚alamodisch' war zunächst kritisch gemeint. Die spätere umgangssprachliche Bedeutung von Tages- und Zeitgeschmack bestimmt in der Regel auch den Gebrauch in wiss. Zusammenhängen, wenn in Lit.geschichten ohne definitorische Absicht etwa von der M. der

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Feenmärchen (→ Conte de fées) im 18. Jh. die Rede ist. Damit soll eine literar. M.strömung benannt werden. In diesem Sinne gehören auch die im Eugen Diederichs Verlag erscheinenden *Märchen der Weltliteratur* (1912 sqq.) zu einer anhaltenden Publikationsmode auf dem Büchermarkt. Modische Elemente in Erzählmotiven (→ Modernismen) betreffen vor allem den Gebrauch von → Requisiten aus der Welt der technischen Moderne. Hingegen tritt in Volkserzählungen die M. als Bekleidungsphänomen so gut wie nicht in Erscheinung. Das gilt allenfalls für Schwänke und Strafexempel zu M.torheiten (Teufel auf der Schleppe, Kleider- und Hosenteufel), vornehmlich im 16. Jh. erzählt, als es den Begriff der M. noch gar nicht gab, sondern allein die moralische Luxusschelte (→ Kleidung, Kap. 5)[2].

Erst das fortschreitende 18. und frühe 19. Jh. haben in der ökonomischen Theorie das Denken über M. auf den Kopf gestellt und Wirtschaftsentwicklung durch Konsumankurbelung gefordert[3]. Damit wurde M. ein modernes Phänomen eigener Art, dem sich später Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler analysierend widmen sollten (G. Simmel, W. Sombart u. a.)[4]. Seitdem ist gängige Ansicht, daß es sich bei M.gegenständen um Prestigeobjekte ständig neuer Angebote handelt, die von der Kategorie Geschmack regiert werden. ‚Moderner Geschmack' konnte im 19. Jh. Motor oder Hindernis gewerblicher Entwicklungen sein. Statusgewinn erfolgt auch heute noch über ästhetische Erziehung durch entsprechende Bildungsideologien und massive Werbeinformationen. Hauptkennzeichen von M.n sind Kurzlebigkeit auf dem Markt und Innovationsdruck auf die Hersteller; hist. ist dies zuerst mit höfischen Luxusgütern wie Silber und Möbeln durchexerziert worden und betrifft heute die gesamte Produktpalette bis hin zur Vermarktung geistiger Güter, so daß es literar., musikalische oder gar Lifestyle-M.n gibt[5]. Der Ästhetiker F. T. Vischer sprach daher schon im 19. Jh. von ‚Sittenmode' als Ursprung von ‚Kleidermode'[6].

Der Begriff M. betrifft also nicht bloß die Bekleidung, doch er hat sich allein für den Textilbereich als Gesamtbezeichnung modernen Bekleidungswesens eingebürgert. Daher besitzen volkskundliche Versuche wenig Durchsetzungskraft, ‚M.' zum Fachterminus für generelle Erscheinungsformen von hist. Wandel gegenüber beharrender ‚Tradition' zu machen, wie das I. Weber-Kellermann 1966 versucht hat[7]. H. → Bausinger hingegen formulierte 1961 vorsichtiger, es sei „Sitte die Erscheinungsform der Mode in Zeiten der Beharrung, Mode die Erscheinungsform der Sitte im Zeichen der Akzeleration"[8]. Der in den Sozialwissenschaften klar definierte Begriff M. für ökonomische Produktions- und Konsumerscheinungen des Industriezeitalters eignet sich in der Erzählforschung jedoch kaum für unmißverständlichen Gebrauch. Diese Erkenntnis leugnet nicht den Tatbestand, daß es z. B. im Märchen das seltsame Widerspiel von Bescheidenheitstugend und positiv besetztem Glanz gibt (AaTh 510 A: → *Cinderella*, AaTh 900: → *König Drosselbart*). Gewiß orientieren sich bestimmte Erzähler bei mehr oder weniger kargen bis ausschweifenden Ausmalungen schöner Kleider an ihren geläufigen modischen Vorstellungen, doch dazu liegen bislang keine speziellen Studien vor. Es wäre dies für die Gegenwart ein weiteres Element des geläufigen Einbruchs von Wirklichkeit in die fiktionale Welt des utopischen Märchens.

[1] Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wiss.en und Künste 21. Halle/Lpz. 1739 (Nachdr. Graz 1961), 700–712; Krünitz, J. G.: Oeconomische Enc., oder allg. System der Staats-, Stadt-, Haus- und Landwirtschaft [...] 92. B. 1803, 367–518; DWb. 6 (1885) 2435–2438. – [2] Brückner, Motivreg. s. v. Hose, Kleid, Schleppe. – [3] Krünitz (wie not. 1); Cleve, I.: Geschmack, Kunst und Konsum. Göttingen 1996. – [4] Simmel, G.: Zur Psychologie der Moderne [1895]. In: Schr. zur Soziologie 8. ed. H.-J. Dahme/O. Rammstedt. Ffm. 1983, 131–139; Sombart, W.: Wirtschaft und Mode. Wiesbaden 1902. – [5] Brückner, W.: Luxus, M. und Moderne als Kontext von Volkstracht. In: Thüringer H.e für Vk. 3 (1994) 7–22; id.: Kleiderpsychologie der Literaten. In: Kleider und Leute. Ausstellungskatalog Bregenz 1991, 17–32. – [6] Vischer, F. T.: Wieder einmal über M. In: id.: M. und Cynismus. Stg. 1879, 1–46, hier 4. – [7] Weber-Kellermann, I.: M. und Tradition. In: Populus Revisus. ed. H. Bausinger. Tübingen 1966, 17–27. – [8] Bausinger, H.: Volkskultur in der technischen Welt. Stg. 1961, bes. 100; id.: Zu den Funktionen der M. In: SAVk. 68–69 (1972) 22–32; id.: M. Spielregeln und Probleme. In: Lebens-Formen. Alltagsobjekte [...] der „Neuen Mittelschichten". Berlin 1987/88, 11–32.

Würzburg Wolfgang Brückner

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Modell → Schema, Struktur

Modernismen. Die Modernisierung des Erzählguts kommt zum einen dadurch zustande, daß innerhalb des tradierten formalen Rahmens neue Untergruppen entstehen; beim → Witz beispielsweise tauchen immer wieder neue Teilgattungen auf, die entweder nur inhaltlich akzentuiert sind (Blondinenwitze) oder auch strukturell (absurder Witz). Zum anderen werden die überlieferten Gattungen in neue Erzählformen transformiert[1], und es bilden sich zwischen den überlieferten Gattungsformen neue Erzählformen heraus; das bekannteste Beispiel stellen die zwischen → Gerücht und → Sage angesiedelten unheimlichen Geschichten (modern, urban, contemporary legends) dar, die in zahlreichen Sammlungen zusammengetragen wurden. Drittens schließlich nimmt die Zahl und Variationsbreite von Erzählformen zu, die im System der → einfachen Formen weitgehend ignoriert wurden[2].

Aber auch in den Erzählungen des traditionellen Formenbestands finden sich verschiedentlich Einschübe, die offensichtlich nicht aus der älteren Überlieferung stammen, sondern dem → Bedürfnis der Aktualisierung genügen. Sie waren vermutlich häufiger, als dies in den Sammlungen zum Ausdruck kommt; diese sind großenteils einem archaisierenden Verständnis der Erzählüberlieferung verpflichtet (cf. → Archaische Züge im Märchen, → Bearbeitung), ganz im Sinne des volkskundlichen Grundsatzes, „Maschinen und sonstige moderne Eindringlinge" aus der Betrachtung auszuschließen[3]. L. → Röhrich konnte dennoch unter der Überschrift ‚Magisches Denken und moderne Zivilisation'[4] eine ganze Reihe von Beispielen für das Märchen zusammentragen: Das Flugzeug ersetzt den fliegenden Teppich, die Königstochter benützt das Telefon, der Raub der Prinzessinnen steht in der Zeitung; als Waffen werden Revolver, Bombe, Petrol verwendet; die Märchenpersonen gehen zur Schule, studieren, beantragen einen Reisepaß; sie tragen modische Kleider und färben sich sogar die Fingernägel (→ Anachronismus). In popularliterarischen Märchen Südosteuropas (um 1900), um noch ein Beispiel anzuführen, hat der Zar Ingenieure, leben Helden in Hotels und zieht der Drache seine ‚Drachenuniform' aus[5].

All dies sind zweifellos moderne Einschübe und Veränderungen. Sie können generell als M. bezeichnet werden; allerdings empfiehlt es sich, den Begriff schärfer zu fassen. Er setzt voraus, daß die Änderung im Sinne der → Verfremdung vorgenommen wurde, so daß sie eine Brechung, ein überraschtes oder auch humoristisches Aufhorchen bewirkt. Davon zu unterscheiden sind Vorgänge der → Adaptation, die nicht nur beim Übergang von einem Kulturraum zum anderen, sondern auch im hist. Prozeß eine wichtige Rolle spielen. Die Geschichte der Volkserzählungen (und auch der Balladen[6]) ist reich an solchen Anpassungen, bei denen → Requisiten, aber auch Berufsbestimmungen, Umgangsformen, politische Strukturen der jeweiligen Gegenwart angenähert werden (→ Kulturgeschichtliche Züge, → Realitätsbezüge).

Ob derartige Veränderungen selbstverständlich-naiv oder aus einer gewissen ironischen Distanz vorgenommen wurden, ist allerdings nicht immer erkennbar. Einiges spricht dafür, daß auf hist. oder genetisch früheren Stufen der Überlieferung die wenig reflektierte Annäherung an die eigenen Lebensbedingungen die Regel war, während in späteren Phasen eher mit M. operiert wurde. H. → Jason untersuchte die Veränderungen, denen die oriental. Erzähltradition durch die Zuwanderung jemenit. Juden nach Israel unterworfen wurde[7]. Sie registriert, daß Realitätsbezüge der neuen Umwelt in die Geschichten Eingang fanden, daß also z. B. Kamelkarawanen durch Busse oder Züge ersetzt wurden. Sie sieht darin aber keine Distanzierung von den Geschichten, sondern im Gegenteil einen Beleg für deren Verankerung im Glauben: „The stronger the (subconscious) wish to believe in the told facts – the easier becomes the penetration of suitable modern realia in the story."[8] Ähnlich hatte Röhrich festgestellt: „Diese Verlegung des Märchens in die Gegenwart und seine Anpassung an die moderne Wirklichkeit in zahlreichen Zügen braucht jedoch noch keinen inneren Bruch des Märchenglaubens zu bedeuten."[9]

Hinzuzufügen ist, daß sie einen solchen Bruch bedeuten kann. Nachdem im Verlauf der letzten Jahrzehnte zunehmend die künstlerische, poetische Tätigkeit von → Erzählerin-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

nen und Erzählern Beachtung fand (→ Performanz), rückt auch deren Verhältnis zu dem Erzählten in ein neues Licht; sie gelten nicht mehr grundsätzlich als naive Überlieferungsträger, sondern als reflektierende Gestalter, die sich des fiktiven Charakters der Erzählinhalte bewußt sind und damit auch spielen. Insofern ist der Einsatz von M. auch für die ältere Tradition nicht auszuschließen.

In jüngster Zeit hat er vor allem bei literar. geformten Märchen zugenommen; die Bearbeiter kehren damit zu den Freiheiten zurück, die in den Anfängen der Märchendichtung herrschten (→ Conte de fées, → Aufklärung). M. werden dabei häufig ironisch ins Spiel gebracht: Rolf Krenzer macht in seinem Gedicht *Frau Holle* die eine der beiden Schwestern zum Gewerkschaftsmitglied und läßt sie gegen die schlechten Arbeitsbedingungen protestieren[10], und Otto F. Gmelin ersetzt in seinen *Märchen für tapfere Mädchen*[11] die männlichen Helden durch weibliche, welche emanzipatorische Prinzipien vertreten. Vermutlich akzeptiert ein Teil der Leserinnen solche M. als selbstverständliche Elemente der Märchen. Autor und Leser, Erzähler und Zuhörer, Erwachsene und Kinder können also verschiedene Einstellungen gegenüber dem Erzählten haben; was für die einen mehr oder weniger ironisch gesetzte M. sind, fällt den anderen gar nicht auf und erscheint als unreflektierte Adaptation, als Requisitverschiebung. Die analytische Trennung zwischen M. und mehr oder weniger naiver Veränderung ist aber trotz solcher Übergänge sinnvoll.

[1] cf. Bausinger, H.: Strukturen des alltäglichen Erzählens. In: Fabula 1 (1958) 239–254. – [2] Eine ganze Reihe solcher neuen Funktionstypen wurde von A. Lehmann analysiert, cf. id.: Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. Tatbestände, Situationen, Funktionen. In: ZfVk. 74 (1978) 198–215; id.: Rechtfertigungsgeschichten. Über eine Funktion des Erzählens eigener Erlebnisse im Alltag. In: Fabula 21 (1980) 56–69; id.: Der Schicksalsvergleich. Eine Gattung des Erzählens und eine Methode des Erinnerns. In: Bönisch-Brednich, B./Brednich, R. W./Gerndt, H. (edd.): Erinnern und Vergessen. Göttingen 1991, 197–207. – [3] cf. Hoffmann-Krayer, E.: Zur Einführung. In: SAVk. 1 (1887) 1–12, hier 5; zur generellen Auseinandersetzung der Vk. mit technischen Phänomenen cf. Beck, S.: Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwiss. Forschungskonzepte. B. 1997. – [4] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 191–199. – [5] cf. Roth, K.: Märchen als Lesestoff für alle. Populare Märchenbüchlein in Bulgarien. In: Gerndt, H. u. a. (edd.): Dona ethnologica Monacensia. Mü. 1983, 267–288, hier 282. – [6] Heiske, W.: Ständisches Umsingen im erzählenden Volkslied. In: Jb. für Volksliedforschung 6 (1938) 32–52, hier 35–44. – [7] Jason, H.: Jewish Narrating Art in Yemen and Israel. In: Fabula 8 (1966) 93–106. – [8] ibid., 100. – [9] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 194. – [10] Krenzer, R.: Frau Holle [1976]. In: Mieder, W. (ed.): Mädchen, pfeif auf den Prinzen! Märchengedichte von Günter Grass bis Sarah Kirsch. Köln 1983, 66; cf. Bausinger, H.: Zu Sinn und Bedeutung der Märchen. In: Harder, H. B./Hennig, D. (edd.): Jacob und Wilhelm Grimm zu Ehren. Marburg 1989, 13–33. – [11] Gmelin, O. F.: Märchen für tapfere Mädchen. Gießen 1978.

Tübingen Hermann Bausinger

Modus florum → Redekampf mit der Prinzessin

Modus Liebninc → Schneekind

Moe, Ingebret Moltke, *Krödsherad 19. 6. 1859, †Oslo 15. 12. 1913, Sohn von Jørgen → Moe, norw. Erzählforscher und Hochschullehrer. M. studierte 1876–79 Theologie und Religionsgeschichte an der Univ. Oslo, führte seit 1877 systematisch betriebene Feldforschungen durch und brach seine theol. Studien ab, um sich vergleichenden Volksdichtungsstudien zu widmen[1]. Dafür wurde er seit 1882 vom Stortinget (Parlamentsstiftung) unterstützt. 1886 wurde M. Professor an der Univ. Oslo. Er erhielt eine neu eingerichtete Professur für norw. Volkssprache – d. h. für Dialekte und Neunorwegisch, eine norw. Schriftsprache, die auf westnorw. Dialekten basiert und als Gegengewicht zur dän.-norw. Schriftsprache geschaffen wurde – mit der Verpflichtung, auch über norw. Volksüberlieferungen zu lesen. 1899 wurde die Professur geteilt und M. erhielt die Professur für Volkstraditionen und Lit. des MA.s.

M.s wiss. Werk ist relativ klein. Wiss. Egoismus war ihm völlig fremd, und daher sind viele seiner Ideen und Forschungen in die Arbeiten anderer eingegangen (A. C. Bang, S. → Bugge, C. P. Caspari, S. → Grundtvig, K. →

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Krohn, F. Nansen u. a.)[2]. M. war sehr selbstkritisch, jahrelang krank, und außerdem arbeitete er mit an der großen norw. Rechtschreibreform. M. war an der Gründung der Norsk Forfatterforening und des Norsk Folkemuseum beteiligt.

Die erste Veröff. M.s bestand in der Kommentierung einer Märchensammlung[3]. Internat. bekannt wurde er mit seiner Einl. zu J. K. → Qvigstads und G. Sandbergs lapp. Märchen[4]. Von der wiss. Balladenausgabe, an der er sein Leben lang arbeitete, ist nur, in Zusammenarbeit mit Bugge, ein Probekapitel zum *Torslied* (→ Thor)[5] erschienen. Jahrelang setzte er sich mit der Legendenballade *Draumkvedet* (→ Vision, Visionsliteratur) auseinander[6], doch ist die große Arbeit nie abgeschlossen worden; nach einem Brand in der Druckerei (1897) unterbrach er die Herausgabe, weil er mit seiner Arbeit nicht mehr zufrieden war[7]. K. → Liestøl hat, basierend auf Vorlesungsmanuskripten und Korrekturbögen, die *Draumkvedestudien* posthum herausgegeben[8]. M.s Auffassung von *Draumkvedet* hat die Forschung in den nächsten zwei Generationen stark geprägt.

Mit Liestøl setzte sich M. dafür ein, Schul- und Volksausgaben von Volksliedern herauszubringen. Größte Bedeutung erreichte die dreibändige Volksausgabe von Liedern, die nach M.s Tod erschienen ist[9].

In seinen Vorlesungen von 1888 ging M. davon aus, daß mythische Vorstellungen für alle Epochen der Menschheit bestimmend gewesen seien. Menschliches Denken sei gleichzeitig von Vernunft und Phantasie geprägt, ein subjektiver Eindruck sei objektive Wirklichkeit. Unter Zuhilfenahme von Entwicklungspsychologie und -lehre stellte er sich vor, der Mensch habe auf einer frühen Entwicklungsstufe noch nicht gelernt, seine Phantasie in den Dienst des Willens zu stellen, und sich Ordnung durch zufällige Ähnlichkeiten und Bilder geschaffen. Diese bildeten einen Vorrat an Dichtungswurzeln (Motive), die mit bewußter Phantasie in Dichtung umgewandelt werden können. M. sah hierin die Wurzeln der Volksdichtung und des Volksglaubens; seine Auffassungen belegte er mit Beispielen aus der Rätselüberlieferung. Während Motivkombinationen in Mythen und Märchen hist. untersucht werden sollten, müßten individuelle Motive psychol. studiert werden. M. rief deshalb zu interdisziplinärer Zusammenarbeit an einem Motiv-(Dichtungswurzel-)Lexikon auf. Nur ein solches Lexikon ermögliche das Erkennen universaler Motive, ihrer Kombinationen, Änderungen und Verbreitung. M.s Überlegungen fanden jedoch keinen Widerhall, weil das Ms. der Vorlesung erst 20 Jahre später gedruckt wurde und insgesamt zu vage formuliert war[10]. Gleiches gilt auch von seiner frühen Vorlesung über → epische Gesetze[11], die seiner Auffassung nach nicht nur die innere Entwicklung bestimmen (wie A. → Olrik annahm), sondern auch von äußeren Faktoren, von allg.-psychol., geschichtlichen und individualpsychol., geprägt sind und die gesamte epische Dichtung bestimmen. M.s kleinere Märchenabhandlungen lassen sich als Illustrationen zu seinem Verständnis der epischen Gesetze lesen.

Posthum erschienen eine Sammlung mit Volksüberlieferungen aus Bø in Telemark[12] und eine Märchensammlung, aufgezeichnet von M. nach Erzählungen von Kjersti Haugland aus Flatdal in Telemark[13]. M., der P. C. → Asbjørnsen als Assistent bei den Neuausgaben der Märchen und Sagen zur Seite stand, bearbeitete die Erzähltexte zunächst ähnlich wie Asbjørnsen und sein Vater[14]. Er entdeckte aber bei seinen Feldforschungen, daß sich der Erzählstil von Landschaft zu Landschaft verändert, und verzichtete auf weitergehendere Bearb.en, eine Erkenntnis, die seiner Bearb. von O. T. Olsens Märchen aus Nordnorwegen zugute kam[15].

Auf Bitten Olriks vermachte M. seine Folklore-Sammlungen einschließlich des Nachlasses seines Vaters und Asbjørnsens einem nationalen norw. Folklore-Archiv. das 1920 gegründet wurde, den Namen Norsk Folkminnesamling erhielt und heute einen Teil der Sektion für Folkloristik der Univ. Oslo ausmacht. Sein Schüler und Nachfolger Liestøl gab M.s gesammelte Werke heraus.

[1] Ber. 1878 in M. 1925–27 (v. Ausg.n) t. 1, 1–22. – [2] Gran, G.: M., M. (1859–1913). In: Edda 1 (1914) 1–18. – [3] Janson, K.: Folkeeventyr uppskrivne i Sandeherad [av S. Sørensen]. Kra 1878. – [4] Qvigstad, J./Sandberg, G.: Lappiske eventyr og folkesagn. Kra 1887, iii–xxxiii. – [5] Bugge, S./M., M.: Torsvisen i sin norske form udgiven med en afhandling om dens oprindelse og forhold til de andre nordiske former (Festschr. H. Majestæt Kong Oscar II i

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Anledning af Regjæringsjubilæt 1897 fra det Kunglige Norske Fredriks Universitet B 2,5). Kra 1897 (mit separater Paginierung). – [6] M., M.: Limbus puerorum. In: Afhandlinger viede Sophus Bugges minde. Kra 1908, 247–257; Falk, H./M., M.: Middelalderens visionsdigtning. In: Maal og minne. Festschr. H. Feilberg. Kop. 1911, 421–448. – [7] Falk, H.: M., M.: In: Nordisk tidskrift (1914) 213. – [8] M. 1925–27 (v. Ausg.n) t. 3, 199–356; cf. auch M. und Falk/M. (wie not. 6). – [9] Liestøl, K./M., M.: Norske folkevisor 1–3. Kra 1920–24 (neue rev. Ausg. in der Serie Norsk folkediktning. ed. S. Solheim/O. Bø. Oslo 1958/59/77). – [10] M., M.: Det mytiske tænkesæt. In: Maal og minne 1 (1909) 1–6. – [11] id.: Episke love. In: Edda 2 (1914) 1–16, 233–249; ibid. 4 (1915) 85–126; ibid. 7 (1917) 72–88. – [12] Folkeminne frå Bøherad. ed. K. Liestøl. Oslo 1924; cf. Hodne, B.: Eventyret og tradisjonsbærerne. Eventyrfortellere i en Telemarksbygd. Oslo 1979. – [13] Folke-eventyr frå Flatdal. ed. N. Lid. Oslo 1929; cf. Hodne, B.: Tradisjonslinje og tradisjons-troskap. Et eksempel fra Telemark. In: Norveg 20 (1977) 107–143. – [14] Liestøl, K.: M. M. som eventyrforteljar. Festschr. R. Laache. Oslo 1936 (Nachdr. in: Syn og segn 43 [1937] 17–24, 57–71, 113–123). – [15] Olsen, O. T.: Norske Folke-eventyr og sagn samlet i Nordland. Oslo 1912.

Ausg.n: M. M.s samlede skrifter 1–3. ed. K. Liestøl. Oslo 1925/26/27. – M., I. M./Mortenson, I.: Norske Fornkvæde og folkevisur 1. Kra 1877 (mehr nicht erschienen).

Lit.: Halvorsen, J. B.: Norsk forfatterlex. 1825–1880. t. 4. Kra 1892, 53–56. – Olrik, A.: M., M. Personlige minder. In: DSt. (1915) 1–55. – id.: Personal Impressions of M. M. (FFC 17). Hamina 1915. – Boor, H. de: M. M.s Wirken für Vk. und Volkstum. In: Mittlgen der Schles. Ges. für Vk. 30 (1929) 78–90. – Liestøl, K.: M. M. Oslo 1949. – Strömbäck, D.: M. M. (1859–1913). In: Arv 25–26 (1969/70) 339–351 (= Biographica. Nordic Folklorists of the Past. Festschr. J. Hautala. Kop. 1970, 339–351 = Leading Folklorists of the North. ed. D. Strömbäck. Oslo/Bergen/Tromsø 1971, 339–351). – Fløtra, J.: M. M. som folklorist. Oslo 1995.

Bergen Reimund Kvideland

Moe, Jørgen, *Ringerike 22. 4. 1813, †Kristiansand 27. 3. 1882, norw. Sammler und Herausgeber von Volkserzählungen, Bischof. M. studierte 1830–39 (mit Unterbrechungen) Theologie, Lit. und Ästhetik an der Univ. Oslo, war 1839 Candidatus theologiae, 1849–50 Univ.sstipendiat für Volksdichtung[1]. 1853 erhielt er eine Pfarrstelle im südnorw. Sigdal, 1863 wurde er Hauptpfarrer in Bragenes, 1870 Propst der Drammenser Probstei, 1870 Hauptpfarrer in Oslo, 1875–82 war er Bischof in Kristiansand.

M. wuchs in einer wohlhabenden und traditionsbewußten Bauernfamilie auf. Während eines Abiturkurses 1826–30 lernte er P. C. → Asbjørnsen kennen, woraus eine lebenslange Freundschaft erwuchs. M. wollte ursprünglich die Volksdichtung als Rohstoff für eigene Dichtungen verwenden, nach dem Vorbild von Adam Oehlenschläger und Ludwig → Tieck, der später das Vorw. zur ersten dt. Übers. der norw. Märchenausgabe von Asbjørnsen und M. schrieb[2].

1836 stieß M. auf die → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm, und 1837 entstand bei Asbjørnsen und M. der Plan, eine norw. Märchensammlung nach Grimmschem Muster herauszugeben[3]. Beide unternahmen Feldforschungen, die den größten Teil Südnorwegens abdeckten[4]. Die Märchen zu publizieren, bereitete jedoch beträchtliche Schwierigkeiten. Der erste Verleger lehnte wegen zu weniger Subskribenten ab, ein anderer gab Ende 1841 das erste Heft heraus, ein blaues Bändchen, ein zweites Heft erschien 1842, das dritte Heft 1843, und Oktober 1844 kam Teil 2, Heft 1 heraus (insgesamt 28 Märchen von M., 25 von Asbjørnsen). Diese Ausg. wurde nicht mehr weitergeführt; statt dessen gab es 1852 eine neue erw. Ausg. mit 30 Märchen von M., 27 von Asbjørnsen und einem gemeinsamen Text, ausführlich eingeleitet und kommentiert von M.[5], gefolgt von weiteren rev. Ausg.n, die z. T. auch nur die von Asbjørnsen gesammelten Märchen und Sagen enthielten. M. und Asbjørnsen erklärten, daß sie die Märchen, ähnlich wie die Brüder Grimm, so wortgetreu wie möglich herausbringen wollten, bearbeiteten aber wie ihre Zeitgenossen die von ihnen zusammengetragenen Texte in Wirklichkeit erheblich[6]. Die bürgerliche Kulturelite akzeptierte diese literar. Form, und mit der ill. Ausg. von 1879 wurde sie norw. Allgemeingut und richtungweisend für das norw. Märchenverständnis.

Seine wichtigsten wiss. Arbeiten verfaßte M. während seiner Stipendiatenzeit[7]. Zu erwähnen sind Einl. und Kommentare zur 2. rev. Ausg. der Märchen, der ersten wiss. volkskundlichen Studie in Norwegen[8].

M. und Asbjørnsen begriffen sich als letzte Glieder der Erzählerkette und glaubten des-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

halb, sie hätten das Recht und die Pflicht, die Texte ihrer Informanten, die sie als Stoffzulieferer betrachteten, sprachlich und inhaltlich zu verbessern[9]. Interessant waren die Beiträger für M. und Asbjørnsen nur, wenn sie ein bes. Schicksal hatten. M. publizierte z. B. einen Essay über eine blinde Märchenerzählerin[10].

M. gab auch eine frühe Liedersammlung heraus. Den Plan zu einer größeren Balladenausgabe mußte er aufgeben. Sein Material überließ er M. B. Landstad[11]. In M.s Unters. der Hemingballaden hebt er den Zusammenhang zwischen der altnord. Lit. und der Balladentradition hervor[12].

Die Übernahme seiner ersten Pfarrstelle war für M. vermutlich der Grund, seine darüber hinausgehenden Beschäftigungen einzustellen. Die Weiterführung der Märchenausgabe überließ er Asbjørnsen. Eine kritische Ausg. existiert nicht, in der Standardausgabe sind auch Asbjørnsens Sagen enthalten. Bald nach Erscheinen der ersten norw. Märchen erschienen Übers.en u. a. ins Deutsche (1847), Englische (1859) und Schwedische (1868) sowie zahllose Ausw.bände[13]. M. hat auch eine kleine belletristische Produktion herausgegeben[14].

[1] M., J.: Indberetning [...] 1847. In: Norske Universitets- og Skole-Annaler 2 B 5 (1850) 169–172, 272–310 (Nachdr. in M. 1877 [v. Ausg.n] t. 2, 90–153 und Tradisjonsinnsammling på 1800–talet. Oslo 1954, 43–88). – [2] Asbjørnsen, P. [C.]/M., J.: Norw. Volksmärchen 1–2. Dt. von F. Bresemann. Vorw. L. Tieck. B. 1847 (Neudruck Nördlingen 1985). – [3] Solheim, S.: Die Brüder Grimm und Asbjørnsen und M. In: Wiss. Zs. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald 13 (1964) 15–20. – [4] Hodne, Ø.: J. M. og folkeeventyrene. Oslo 1979, 39–53. – [5] Asbjørnsen/M. 1841–44 (v. Ausg.n). – [6] cf. Köhler-Zülch, I./Shojaei Kawan, C.: Les Frères Grimm et leurs contemporains. In: D'un Conte... à l'autre. La variabilité dans la litterature orale. ed. V. Görög-Karady. P. 1990, 249–260. – [7] M. 1877 (v. Ausg.n). – [8] Asbjørnsen/M. ²1852 (v. Ausg.n). – [9] cf. die auf Archivmaterialien basierende Studie von Hodne (wie not. 4). – [10] M., J.: Blind-Anne [1859]. In: M. 1877 (v. Ausg.n) t. 2, 179–186. – [11] M., J.: Samling af sange, folkeviser og stev i norske almuedialekter. Christiania 1840 (ed. Ø. Hodne. Oslo ⁴1988); cf. Hodne (wie not. 4) 61–64; Landstad, M. B.: Norske folkeviser. Christiania 1853 (Nachdr. Oslo 1968). – [12] M., J.: Hemingviserne. In: Norsk folkekalender for 1850 (Nachdr. in M. 1877 [v. Ausg.n] t. 2, 154–178). – [13] Asbjørnsen/M. (wie not. 2); iid.: Popular Tales from the Norse. [Übers. G. W. Dasent]. Edinburgh 1859; iid.: Norska folksagor och äfventyr. Übers. H. Hörner. Sth. 1868. – [14] M. 1877 (v. Ausg.n) t. 1.

Ausg.n: Asbjørnsen, P. C./M., J.: Norske folkeeventyr. Christiania 1841–44 (²1852, ³1866, ⁸1914). – M., J.: Samlede skrifter 1–2. Christiania 1877 (ed. A. Krogvig. Kra ²1914).

Lit.: Halvorsen, J. B.: Norsk forfatterlex. 1814–1880. t. 4. Christiania 1892, 57–68. – Moe, M.: Det nationale gjennembrud og dets mænd. In: Gran, G. (ed.): Nordmænd i det 19de aarhundrede 2 (1906–13) 144–326 (rev. Nachdr. in Moe, M.: Samlede skrifter 3. Oslo 1927, 1–196). – Krogvig, A.: Fra det nationale gjennembruds tid. Breve fra J. M. til P. C. Asbjørnsen og andre. Christiania 1915. – id.: Jacob og Wilhelm Grimm's brev til P. C. Asbjørnsen og J. M. In: Festschr. G. Gran. Oslo 1916, 175–188. – Liestøl, K.: J. M. som eventyrforteljar. In: Syn og segn 38 (1932) 145–156. – Raabe, G.: Asbjørnsens og M.'s Eventyr og sagn. Bibliografi. Oslo 1942. – Liestøl, K.: P. C. Asbjørnsen. Mannen og livsverket. Oslo 1947 (²1984).

Bergen Reimund Kvideland

Mohammed

1. Allgemeines – 2. M. als Erzählfigur – 2.1. Islam. Qu.n – 2.2. Nichtislam. Qu.n – 3. M. als Erzähler – 4. M.s Familie und Nachkommen

1. Allgemeines. Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn ʿAbdalmuṭṭalib, *Mekka ca 568/569, † Medina 8. Juni 632 (13. Rabīʿ al-auwal 9), prophetischer Verkünder des → Koran (aus islam. Sicht) bzw. Religionsstifter des Islam (aus nichtislam. Sicht)[1]. Die wenigen überlieferten Angaben zu M.s Leben vor der Verkündigung sind gemäß seiner späteren Bedeutung stark legendär verklärt, erst mit Beginn seiner Berufungserlebnisse wird er als hist. Gestalt greifbar[2]. M. gehörte zu den Banū Hāšim, einem weniger bedeutenden Zweig des einflußreichen mekkan. Stammes der Quraiš. Als Waise kam M. ca 576 zunächst unter die Obhut seines Großvaters ʿAbdalmuṭṭalib, nach dessen Tod ca 578 zu seinem Onkel Abū Ṭālib (gest. 619). Als junger Mann trat er in die Dienste der reichen, ca 15–20 Jahre älteren Kaufmannswitwe Ḫadīǧa, die er ca 595 ehelichte. Erste Berufungserlebnisse fanden ca 610 statt, eine öffentliche Verkündigung folgte nicht unmittelbar. M.s Position als → Prophet einer kompromißlos monotheistischen Religion im polytheistisch geprägten Klima Mekkas, dem Sitz

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

des wichtigsten arab. Heiligtums, der Ka'ba, war heftig umstritten und wurde nach dem Tod von Ḫadīǧa und Abū Ṭālib so unsicher, daß M. mit einigen Gefolgsleuten im Sept. 622 in die Nachbarstadt Medina umzog. Dieser Auszug (Hidschra; arab. hiǧra) wurde später (wohl vor 640) als Beginn der nach Mondjahren gehenden muslim. Zeitrechnung angesetzt. Von Medina aus unternahm M. Beutezüge gegen mekkan. Handelskarawanen, setzte sich andererseits aber auch in der Stadt Medina selbst kriegerisch gegen die jüd. Bevölkerung durch. Nach zahlreichen Auseinandersetzungen konnte M. im Dez. 629, dann allerdings kampflos, in Mekka einziehen, dessen Einwohner fast geschlossen den Islam annahmen. In weiteren Kriegszügen eroberte M. bis zu seinem Tod praktisch die gesamte arab. Halbinsel.

M. war gleichzeitig prophetischer Verkündiger einer religiösen Offenbarung und äußerst geschickter Politiker, er verband höchste religiöse Autorität mit absoluter weltlicher Macht[3]. Der von ihm verkündete Koran ist die hl. Schrift der Muslime, seine in der Überlieferung (arab. ḥadīṯ) gesammelten Handlungen und Aussagen (arab. sunna) besitzen in der gesamten islam. Welt normativen und oft gesetzlich verbindlichen Charakter. Die Verknüpfung seiner religiösen Mission mit militärischen und politischen Erfolgen schuf eine ungeheure Kraft, welche die islam. Eroberungen nach seinem Tod innerhalb eines knappen Jh.s bis nach Spanien im Westen und Transoxanien im Osten trieb.

Als Person steht M., je nach Standpunkt des Beobachters, in einem Spannungsfeld zwischen Aufrichtigkeit und Kalkül, zwischen göttlicher Offenbarung und zielgerichteter Heuchelei. Während er in der islam. Welt höchste Verehrung genießt, wurde er noch im 18. Jh. im christl. Europa als eigennütziger Hypokrit aufgefaßt: Noch die erste islamkundliche Enz., die *Bibliothèque orientale* von B. d'Herbelot (an der auch A. → Galland maßgeblich mitarbeitete), bezeichnet M. als „fameux Imposteur" sowie „Auteur & Fondateur d'une hérésie qui a pris le nom de Religion"[4]. Aus diesem Verständnis heraus wurde der Islam (arab. islām: wörtl. Unterwerfung [unter den Willen Gottes]) bis Mitte des 20. Jh.s tendenziös als ‚Mohammedanismus' bezeichnet, Moslems (arab. muslim) als Mohammedaner. Noch Ende des 20. Jh.s bestehen grundlegende Unterschiede zwischen dem muslim. Eigenverständnis und einer nichtislam. (christl., jüd.[5]) analytischen Perspektive. Aus islam. Sicht stellt der Koran das durch den Engel Gabriel offenbarte unveränderliche Wort des einen und einzigen Gottes dar, dessen unparteiischer Überbringer (arab. rasūl) M. ist. Die nichtislam. Sichtweise hat sich von heftiger Polemik, die oft im Schatten langwieriger kriegerischer Auseinandersetzungen stand (cf. → Kreuzzüge; → Türke, Türkenbild), über einen z. T. eher naiven Kulturimperialismus (M. als Erzähler des Koran) Ende des 20. Jh.s zu einer differenzierten Kritik entwickelt. Diese gesteht M. zwar Aufrichtigkeit zu, schätzt seine persönlichen Kenntnisse und taktischen Überlegungen nach wie vor aber meist maßgeblicher als seine göttliche Berufung ein.

2. M. als Erzählfigur. Gemäß seiner überragenden Nachwirkung ist M. als Person nicht nur ein Problem der theol. und hist. Forschung, sondern vor allem auch Gegenstand einer narrativ verdichteten Argumentation. Die folgende Skizze umreißt die Fülle des Erzählmaterials anhand von repräsentativen Einzelbeispielen nur tendenziell. Dabei kann es hier nicht um Wahrheitsfindung gehen, sondern einzig um den Versuch, erzählforscherisch relevante Aspekte der Person M.s aufzuzeigen.

2.1. Islam. Qu.n. Die Anerkennung der prophetischen Gesandtschaft M.s ist nach dem Bekenntnis der Einzigkeit Gottes der zweite Bestandteil des islam. Glaubensbekenntnisses (arab. šahāda). Die islam. Sichtweise des Lebens M.s, bei der sich gelehrte Argumentation und populäre Interpretation bereits früh vermischen[6], ist demgemäß bemüht, M.s Wirken durch Überhöhung als unabänderliche Bestimmung zu begründen. M.s fiktive Genealogie, wie sie z. B. der Historiker al-Mas'ūdī (gest. 956) anführt, leitet seine Abstammung in einer unterschiedliche, bis zu 50 Glieder umfassenden Kette über → Abraham und → Noah auf → Adam zurück[7]. Die Notwendigkeit seiner prophetischen Sendung wird im Koran (Sure 61,6) aus einer Jesus (→ Christus) zugeschriebenen Aussage begründet, daß

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

dereinst ein ‚Gesandter mit einem hochlöblichen Namen' (arab. aḥmad, von derselben Wortwurzel wie der Name M.) kommen werde[8].

Allerdings ist M. aus islam. Sicht zutiefst menschlich, selbst Lachen und Scherzen ist er nicht abgeneigt[9]. Er ist kein vergöttlichter Prophet: Auf die Forderung seiner ungläubigen Gegner, → Wunder zum Beweis seiner Prophetenschaft zu vollbringen, erwidert M.: ‚Bin ich denn etwas anderes als ein Mensch?' (Sure 17,93). Dennoch ist er in der Auseinandersetzung mit Ungläubigen gezwungen, Wunder vorzuweisen: Das primäre Beglaubigungswunder ist der Koran selbst, der ihm als ‚Zeichen' (arab. āya, daher später Bezeichnung der einzelnen Koranverse) von Gott herabgesandt wurde. Weitere Wunder sind die auf dem Fabelwesen Burāq von Jerusalem aus unternommene nächtliche Himmelfahrt (arab. miʿrāǧ, cf. Sure 17,1; → Jenseitswanderungen)[10], ein bevorzugtes Thema späterer gelehrter und populärer Überlieferung (im übrigen über eine lat. Übers. auch in den christl. Lit.en)[11], sowie die Spaltung des Mondes (Sure 54,1)[12].

Zwei theol. Argumente zum hist. Wirken M.s haben auch für die spätere populäre (und teils mystisch geprägte) Überlieferung große Bedeutung: Einerseits wird M. als illiterat angesehen, worunter im weiteren Sinn zu verstehen ist, daß er keinen verfälschenden Einflüssen der christl. und jüd. ‚Schriftbesitzer' ausgesetzt gewesen sei, sondern als unbeeinflußtes Vehikel der göttlichen Offenbarung gedient habe[13]; andererseits stellt er schon nach koranischer Aussage das letzte Glied der langen Kette früherer Propheten dar, das ‚Siegel der Propheten' (Sure 33,40)[14], mithin ist jede sich nach M. als Prophet (arab. nabī) ausgebende Person ein Pseudo-Prophet (arab. mutanabbi')[15] und eo ipso ein Renegat.

M. wird in der islam. Frömmigkeit[16] hoch verehrt, seiner Kleidung (Sandalen, Mantel)[17], seinen (Bart-)Haaren[18], seinen → Fußspuren (Kap. 6) wird Reverenz erwiesen. M.s Geburtstag (arab. maulid)[19] ist ein hoher, wenngleich nicht unbedingt offiziell begangener Festtag. M.s Erscheinen im Traum dient als Gnadenbeweis und Zeichen der autoritativen Vermittlung menschlicher Anliegen an Gott[20].

Die Legende hat – ebenso wie Volksepos[21] oder Volksballade[22] – in einem bereits früh beginnenden Prozeß der ständigen populären Fiktionalisierung[23] Leben und Taten M.s ausgeschmückt[24]. Bereits die hist. anerkannte Biogr. M.s spielt an auf eine mythische Beglaubigung der Gesandtschaft, indem M. aufgrund einer Eingebung den goldenen Stab des Herrschers der Ṯamūd, eines wegen seiner Hybris von Gott vernichteten vorislam. Volkes, findet[25]. Die Kindheitslegende (cf. auch → Kindheitslegenden Jesu) umfaßt Motive wie → Kind spricht im Mutterleib und außergewöhnliche → Stärke[26]. Auf der Hidschra webt eine Spinne ihr Netz vor der Höhle, in der M. und Abū Bakr sich vor den mekkan. Verfolgern verbergen (AaTh 967: → *Spinngewebe vor der Höhle*)[27]. T. Andrae[28] und J. Horovitz[29] haben die verschiedenen Elemente und zunehmend detaillierten Ausschmückungen der Prophetenlegende aufgelistet und mit ihren Ursprüngen in antiken, christl., jüd. oder auch buddhist. Vorstellungen verglichen:

M.s → Geburt wird von Christen, Juden und Zoroastriern gleichermaßen geweissagt bzw. erfahren. Bereits M.s Vater ist vor der Zeugung des Kindes von einem ‚Funken göttlicher Natur' gezeichnet (cf. wunderbare → Empfängnis). Eine göttliche Verkündigung teilt seiner schwangeren Mutter mit, wie sie ihn nennen soll. M.s Geburt wird von einem strahlenden Licht begleitet (cf. → Zeichen edler Herkunft)[30]. Der Säugling bewirkt, daß die vertrocknete → Brust seiner Amme wieder Milch gibt (→ Säugen). Das Kleinkind entgeht Anschlägen von seiten der heidnischen Seher. M. vollbringt diverse → Speise-, → Wasser- und → Heilungswunder. Auf sein Geheiß kommt ein Baum zu ihm gewandert und kehrt dann zu seinem Platz zurück (cf. → Glaube versetzt Berge). Er betet → Regen herab, hat Macht über den Tod (cf. auch eine kabyl. Var. von AaTh 2401: → *Kinder spielen Schweineschlachten*[31]) und belebt gegessene Tiere aus den Knochen wieder neu (cf. → Pelops, → Wiederbelebung).

Wie unmittelbar emotional die Verehrung M.s im Denken und Fühlen noch der islam. Welt des späten 20. Jh.s verankert ist, zeigte in den 1980er Jahren die vehemente Reaktion, die der Roman *Satanic Verses* (1988) des ind.-brit. Schriftstellers Salman Rushdie hervorrief[32]; in ihm werden, im übrigen keineswegs als eigener Einfall des Autors[33], M. und seine Frauen in einer satirischen Überzeichnung als Insassen eines Bordells karikiert[34].

2.2. Nichtislam. Qu.n. Die nichtislam. Sichtweise von M. ist vor allem geprägt von

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

der theol. Auseinandersetzung[35]. Die christl. Apologetik des MA.s argumentierte dabei (prinzipiell nicht falsch, jedoch stark polemisch), daß M. aus ärmlichen Verhältnissen stamme, daß er in einer polytheistischen Umgebung aufgewachsen und aufgrund mangelnder Bildung leicht von christl. Häresien zu verwirren gewesen sei. Konkret diffamiert wurde M. als Epileptiker, Räuber und Lügner. Ein schon pathologisches Interesse entwickelte die ma. Apologetik, so z. B. → Johannes Damascenus, an M.s Sexualität. Zentrale Argumente hierbei waren: die im Koran (Sure 4,3) eingeschränkt legitimierte und von M. selbst mit (z. T. politisch bedingten) erweiterten Befugnissen praktizierte Polygamie; die als rechtsbeugerisch interpretierte Rechtfertigung von M.s Heirat mit Zainab, der (kurz zuvor geschiedenen) Frau seines Adoptivsohnes Zaid, durch koranische Offenbarung (Sure 33,37–40); die angebliche Untreue von M.s Lieblingsfrau ʿĀ'iša[36].

Zu den häufiger belegten Erzählungen gehört diejenige von der dressierten Taube, die Körner aus M.s Ohr pickt: Die Leute sollen denken, er sei vom Heiligen Geist inspiriert (Tubach, num. 1762)[37]. M.s schwebender Sarg gilt als stereotyper Ausdruck für eine inszenierte Lüge: Er wird durch ein kompliziertes System von Magneten in der Schwebe gehalten (→ Schweben)[38]. Auch bildlich ist M. als Repräsentation des Antichrist (→ Prophezeiungen) dargestellt worden[39]. Die wenigen nichtislam. Erzählungen zu M. aus der mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s bewegen sich zwischen subtiler Bosheit, Ignoranz und gezielter Verleumdung: Ein armen. Erzähler übertrumpft → Hodscha Nasreddin mit einer Ätiologie, warum M. in der Hölle schmort: Er ist, im Gegensatz zu Jesus, vom Himmel herabgestiegen, um Gottes heruntergefallenen Schuh zu holen, aber der Teufel hat sofort hinter ihm das Tor der Hölle geschlossen[40]. Eine griech. Erzählung aus Rhodos sieht in M. ein in Ägypten ausgesetztes Kind (→ Aussetzung), das später verwaist und von einem christl. Mönch erzogen wurde; eingewoben sind mit Halbwissen begründete verleumderische Erläuterungen zum islam. Fasten im Monat Ramadan, zum Ursprung des Koran, zur islam. Gebetspraxis sowie zu (angeblichen) Beerdigungsbräuchen[41].

Nur wenige Erzählungen behandeln M. neutral oder gar positiv. In den barocken Schwankbüchern häufig belegt ist die Geschichte von dem Arzt, den der Herrscher von Persien zu M. schickt; als sich der Arzt nach einiger Zeit bei M. über Mangel an Arbeit beklagt, erläutert ihm dieser, daß Maßhalten beim Essen das Geheimnis der robusten Gesundheit der Araber sei[42]. Ausfluß der zahlreichen islam. Legenden über M.s Katzenliebe[43] ist die barocke Version der Ätiologie, warum die → Katze immer auf ihre Pfoten fällt: M. hat sie mit seiner gesegneten Hand gestreichelt[44].

Über die populäre narrative Überlieferung hinaus gibt es in den europ. Sprachen eine reiche literar. Produktion zu M., die sich von den Epen der Kreuzzugszeit über die Aufklärung und Romantik bis hin zur unmittelbaren Neuzeit zieht und deren interpretatives Spektrum im jeweils zeittypischen Kontext von einer Einschätzung M.s als aggressivem Hypokrit bis hin zu lyrischer Verklärung reicht[45]. Auch eher gedankenlose Karikaturen wie etwa der Name des Scharfrichters Rasul (‚Gesandter') in der in den 1990er Jahren von den Disney-Studios überaus erfolgreich vermarkteten Zeichentrickadaptation von AaTh 561: → *Aladdin* können dabei als späte Nachwirkung der ma. anti-islam. Diffamierung M.s aufgefaßt werden[46].

3. M. als Erzähler. M. trat zu einer Zeit auf, in der der heidnische Polytheismus Arabiens sich mit der Hierarchisierung seiner Götterwelt bereits tendenziell monotheistisch entwickelte. Herausgefordert war er durch parallel auftretende prophetische Gestalten, die von der späteren Geschichtsschreibung zwangsläufig als Pseudo-Propheten betrachtet werden, so vor allem den ‚lügnerischen' Musailima (gest. 633). Bes. die ältere europ. Forschung hat sich daneben immer wieder damit beschäftigt, welche Einflüsse M. geprägt haben, worauf seine „lebhafte Neigung für Sagen und Märchen"[47] gründet. Wenngleich die subjektiv empfundene Ernsthaftigkeit des Sendungsbewußtsein M.s dabei nicht zwangsläufig in Frage gestellt werden muß, wird die koran. Offenbarung in krassem Gegensatz zur islam. Selbsteinschätzung als ein von M. geschaffener Text betrachtet. Mithin stellt sich die

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Frage nach Qu.n und Einflüssen, nach dem Grad des Wissens M.s von den Schriftreligionen Christentum (→ Christl. Erzählstoffe)[48] und Judentum (→ Jüd. Erzählgut)[49] bis hin zur ‚Aneignung fremder Stoffe als psychol. Problem'[50]. Derartige Fragen sind über die koran. Offenbarung hinaus relevant für die (hinsichtlich der in ihnen anklingenden Erzählstoffe kaum untersuchten) verbalen Äußerungen, die M. zugeschrieben werden; daß deren Authentizitätsnachweis problematisch ist, wurde bereits früh von der arab. Kritik erkannt[51].

M. soll z. B. seinen Respekt vor ʿAntara, dem Helden eines bis ins 20. Jh. überaus beliebten Volksromans (→ Arab.-islam. Erzählstoffe, Kap. 7), ausgedrückt haben[52]. Die Tatsache, daß Konkurrenten um die von den heidnischen Zuhörern mitunter als Wettbewerb im ‚Geschichtenerzählen' empfundene Verkündigung M.s existierten, belegt der Fall des u. a. mit Persien Handel treibenden Kaufmanns an-Naḍr ibn al-Ḥāriṯ: Dieser erzählte in bewußtem Kontrast zu den erbaulichen und belehrenden koran. Erzählungen Geschichten über die pers. Helden Rostam und Esfandiyār, wie sie später in Ferdousis *Šāh-nāme* (→ Firdausī) niedergelegt wurden[53]. M.s junger Lieblingsfrau ʿĀ'iša wird eine Geschichte zugeschrieben, in deren Rahmenerzählung Ḫurrāfa, der spätere Eponym abergläubischer Berichte und Vorstellungen, mit Dämonen zusammentrifft, die ihn töten wollen; sein Leben wird gerettet, indem nacheinander drei zufällig eintreffende Reisende zu seinen Gunsten Geschichten erzählen, u. a. diejenige von dem als Strafe erfolgten zeitweiligen → Geschlechtswechsel eines Mannes[54].

4. M.s Familie und Nachkommen. Eine Behandlung M.s im Rahmen der Erzählforschung ist nicht vollständig, ohne wenigstens knapp auf seine Familie[55] und Nachkommen hinzuweisen. M. hinterließ keinen männlichen Nachkommen. In der patrilinear geprägten Vorstellungswelt Arabiens war somit die Frage der Wahl eines Nachfolgers (bzw. Stellvertreters, arab. ḫalīfa, Ursprung von dt. Kalif) von bes. Bedeutung. Während zunächst angemessen erscheinende Einzelpersonen von einem Gremium gewählt wurden, setzte sich schon wenig später ein dynastisches Denken durch. Das große Schisma der islam. Gemeinde beruhte auf der Parteinahme für ʿAlī ibn Abī Ṭālib, den Cousin M.s und Mann seiner Tochter Fāṭima, die M. die beiden männlichen Enkel Ḥasan und Ḥusain schenkte. Indem ʿAlī von politischen Widersachern ermordet wurde und Ḥusain den Tod eines Märtyrers im Kampf um den Nachfolgeanspruch starb, begründeten sie letztlich die spätere Glaubensrichtung der Schia (šīʿat ʿAlī = Partei des ʿAlī), die von der pers. Dynastie der Safawiden im 16. Jh. zur Staatsreligion erhoben wurde. Den Schiiten ist damit bes. die Verehrung ʿAlīs sowie dessen Familie ein zentrales Anliegen[56]. Fāṭima gilt den Schiiten als Inbegriff sündenfreier weiblicher Perfektion[57]. Bes. das Martyrium des Ḥusain[58] ist mit seinen exzessiv ausgeschmückten Begleitumständen Thema der taʿziye, einer speziellen Gattung der in Prozessionen, Lit., Schauspiel[59], Ikonographie[60] und narrativer Überlieferung ritualisierten Trauer.

[1] Andrae, T.: M. Sein Leben und sein Glaube. Göttingen 1932 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1977); Montgomery Watt, W.: Muhammad at Mecca. Ox. 1953; id.: Muhammad at Medina. Ox. 1956; Dermenghem, É.: M. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1960; Buhl, F./Welch, A. T.: Muḥammad. 1: The Prophet's Life and Career. In: EI² 7 (1993) 360–376; Spuler, B.: Muhammed. In: RGG 4 (³1960) 1187–1189; Abd-el-Jalil, J.-M.: M. In: LThK 7 (²1992) 519 sq. – [2] Zu den biogr. Qu.n cf. Raven, W.: Sīra. In: EI² 9, Faszikel 159–160 (1997) 660–663. – [3] Montgomery Watt, W.: Muhammad, Prophet and Statesman. L. 1961. – [4] Herbelot, B. d': Bibl. orientale. Maastricht 1776, 602. – [5] cf. Gastfreund, I.: M. nach Talmud und Midrasch 1–4. B. 1875–80. – [6] Horten, M.: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Halle 1917, 12–56, 135–156; Waugh, E. H.: The Popular Muhammad. Models in the Interpretation of an Islamic Paradigm. In: Martin, R. C. (ed.): Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson 1985, 41–58. – [7] Masʿūdī: Murūğ aḏ-ḏahab 3. ed. C. Pellat. Beirut 1970, 5–7. – [8] cf. Paret, R.: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stg. u. a. ²1977 (1980) 476. – [9] Sellheim, R.: Das Lächeln des Propheten. In: Festschr. A. E. Jensen. Mü. 1964, 621–630; cf. Ammann, L.: Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im ma. Islam. Hildesheim/Zürich/N. Y. 1993, bes. 39–65. – [10] Porter, J. R.: Muhammad's Journey to Heaven. In: Numen 21 (1974) 64–80; Piemontese, A. M.: Una versione persiana della storia del „miʿrāğ„. In: Oriente moderno 60 (1980) 224–243; Schrieke, B. u. a.: Miʿrādj. In: EI² 7 (1993) 97–105. –
[11] Cerulli, E.: Il „Libro della scala". Rom 1949; id.: Nuove ricerche sul Libro della scala. Rom 1972;

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Werner, E. (ed.): Liber scale Machometi. Die lat. Fassung des Kitāb al-Mi'rādj. Düsseldorf 1986; Wunderli, P.: Dante und die Himmelsleiter. In: Hiestand, R. (ed.): Das Buch in MA. und Rennaissance. Düsseldorf 1994, 59–77. – [12] Gramlich, R.: Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islam. Heiligenwunders. Wiesbaden 1987, 22 sq. – [13] ʿAthanina, K.: „Al-Nabiyy al-umiyy". An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse. In: Der Islam 69 (1992) 61–80. – [14] Colpe, C.: Das Siegel der Propheten. In: Orientalia Suecana 33–35 (1984–86) 71–83. – [15] cf. Marzolph, Arabia ridens 2, Reg. s. v. Prophet, angeblicher. – [16] Kriss, R./Kriss-Heinrich, H.: Volksglaube im Bereich des Islam 1. Wiesbaden 1960; Schimmel, A.: Und Muhammad ist Sein Prophet. Köln 1981. – [17] St. Élie, A. M. de: Le Culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet. In: Anthropos 5 (1910) 363–366; Paret, R.: Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (burda) an Kaʿb ibn Zuhair. In: Der Islam 17 (1928) 9–14. – [18] Zwemer, S. M.: Hairs of the Prophet. In: I. Goldziher Memorial Volume 1. ed. S. Löwinger/J. Somogyi. Bud. 1948, 48–54. – [19] Geijbels, M.: The Prophet Muhammad's Birthday Festival. In: Al-Mushir 28 (1986) 133–145; Tapper, N. und R.: The Birth of the Prophet. Ritual and Gender in Turkish Islam. In: Man N. S. 22 (1987) 69–92; Kaptein, N. J. G.: Muhammad's Birthday Festival. Leiden 1993; Fuchs, H./Jong, F. de/Knappert, J.: Mawlid. In: EI² 6 (1991) 895–897. – [20] Krenkow, F./Goldziher, I.: The Appearance of the Prophet in Dreams. In: J. of the Royal Asiatic Soc. (1912) 77–79, 503–506; Grunebaum, G. E. von: La Fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique. In: id./Caillois, R. (edd.): Les Rêves et les sociétés humaines. P. 1967, 7–23 (dt. u.d.T. Die Kulturfunktion des Traumes im klassischen Islam. In: Bustan 9,3–4 [1968] 50–58); cf. auch Katz, J. G.: Dreams, Sufism and Sainthood. Leiden 1996. – [21] Littmann, E.: M. im Volksepos. Kop. 1950; Vermeulen, U.: L'Apparition du Prophète dans la Sīrat ʿAntar. In: Quaderni di studi arabi 7 (1989) 153–161. – [22] Abdel-Malek, K.: Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad. Leiden 1995. – [23] Heath, P.: The Thirsty Sword. Sīrat ʿAntar and the Arabic Popular Epic. Salt Lake City 1996, 56. – [24] Knappert, J.: The Figure of the Prophet Muhammad According to the Popular Literature of the Islamic Peoples. In: J. of the East African Swahili Committee 3 (1961) 24–31; cf. auch Basset 3, bes. num. 131–150; Knappert, J.: Islamic Legends 1. Leiden 1985, bes. 185–238. – [25] Stetkevych, J.: Muḥammad and the Golden Bough. Reconstructing Arabian Myth. Bloom./Indianapolis 1996. – [26] cf. El Shamy, Folk Traditions F 610. 4. 0.1. – [27] cf. Davis, M.: How the Little Spider Helped Save Islam. In: Ark 1 (1985) 73–85. – [28] Andrae, T.: Die Person Muhammeds. Sth. 1918, 26–91. – [29] Horovitz, J.: Zur Muhammadlegende. In: Der Islam 5 (1914) 41–53. – [30] cf. Rubin, U.: Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad. In: Israel Oriental Studies 5 (1975) 83–104. – [31] Rivière, J.: Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura. P. 1882, 113–115. – [32] cf. Sardar, Z./Davies, M. W.: Distorted Imagination. Lessons from the Rushdie Affair. L./Kuala Lumpur 1990. – [33] cf. Irwin, R.: The Arabian Nights. A Companion. L. u. a. 1994, 245 (Hinweis auf Frances Sheridans „Nourjahad", 1767). – [34] Rushdie, S.: Die satanischen Verse. s.l. 1989, 361–398. – [35] D'Ancona, A.: La leggenda di Maometto in Occidente. In: Giornale storico della letteratura italiana 13 (1889) 199–281; Daniel, N.: Islam and the West. Edinburgh 1960; Morrall, E. J.: Der Islam und Muhammad im späten MA. In: Gerhardt, C./Palmer, N. F./Wachinger, B. (edd.): Geschichtsbewußtsein in der dt. Lit. des MA.s. Tübingen 1985, 147–161; Noth, A./Ehlert, T.: Muḥammad. 3: The Prophet's Image in Europe and the West. In: EI² 7 (1993) 377–387. – [36] Schoeler, G.: Charakter und Authentie der muslim. Überlieferung über das Leben M.s. B./N. Y. 1996, 119–170; cf. Shojaei Kawan, C.: ʿĀʾišas Verleumdung oder die vergessene Ehefrau. Eine moderne Sage mit religionsgeschichtlichem Hintergrund? In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 21–34. – [37] Brückner, 142 (nach K. Goltwurm). – [38] Buchner, E.: Das Neueste von gestern. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten dt. Ztgen 1. Mü. 1991, 226 sq. (aus dem Jahr 1687); Scheiber, A.: Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature. Bud. 1985, 179–181. – [39] Alphandéry, P.: Mahomet-Antichrist dans le Moyen Âge latin. In: Festschr. H. Derenbourg. P. 1909, 261–277; cf. auch Holl, O.: M. In: LCI 3 (1971) 273 sq. – [40] Kirwan, L. V.: Armenian Stories of the Hodja. In: California Folklore Quart. 2,1 (1943) 27–29, hier 27 sq. – [41] Hallgarten, P.: Rhodos. Die Märchen und Schwänke der Insel. Ffm. 1929, 102–104. – [42] EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), num. 56; Gerlach, Eutrapeliae 2 (1647), num. 776; Scheer-Geiger 1 (1673), num. 43; Helmhack, Fabel-Hannß (1729), num. 21. – [43] cf. Schimmel, A.: Die oriental. Katze. Mü. 1983, 11–15. – [44] EM-Archiv: Bienenkorb 7 (1771), num. 39. – [45] Frenzel, Stoffe (⁷1988) 508–512; EI² 7, 377–387. – [46] Marzolph, U.: Das Aladdin-Syndrom. Zur Phänomenologie des narrativen Orientalismus. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 449–462. – [47] BP 4, 377. – [48] Nöldeke, T.: Hatte Muhammed einen christl. Lehrer? In: ZDMG 12 (1858) 699–708; Carra de Vaux, B.: La Légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran. In: Revue de l'Orient chrétien 2 (1897) 439–454; cf. auch Speyer, H.: Die bibl. Erzählungen im Qoran. (Gräfenhainichen 1931) Nachdr. Hildesheim/Zürich/N. Y. ³1988. – [49] Geiger, A.: Was hat M. aus dem Judenthume übernommen? Bonn 1833. – [50] Paret, R.: M. und der Koran. Stg. u. a. ³1957, 57–59. – [51] Robson, J.: Ḥadīth. In: EI² 3 (1979) 23–28. – [52] Heath (wie not. 23) 23. – [53] Guillaume, A.: The

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh. L./N. Y./Toronto 1955, 136 sq. – [54] Drory, R.: Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 18 (1994) 146–164. – [55] Naskali, E.: Women of the Prophet's Family as They Feature in Popular Bazaar Literature. In: Utas, B. (ed.): Women in Islamic Societies. L. 1983, 245–249; El-Zayat, F. M.: Mütter der Gäubigen. Die Geschichte der Ehefrauen des Propheten Muhammad. Mü. [ca 1992]. – [56] Poonawala, I. K./Kohlberg, E.: ʿAlī b. Abī Ṭālib. In: Enc. Iranica 1. L./Boston/Henley 1985, 838–848. – [57] Veccia Vaglieri, L.: Fāṭima. In: EI² 2 (1965) 841–850. – [58] id.: (al-)Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. In: EI² 3 (1979) 240–243. – [59] Rossi, E./Bombaci, A.: Elenco di drammi religiose persiani. Vatikanstadt 1961; Homāyuni, Ṣ.: Taʿziye dar Irān (Das Märtyrerschauspiel in Persien). Schiraz 1368/1989. – [60] Fontana, M. V.: Iconografie dell'Ahl al-bayt. Neapel 1994.

Göttingen Ulrich Marzolph

Mohr → Neger

Moiren → Schicksalsfrauen

Molboer → Schildbürger

Molitor, Ulrich (auch Molitoris), *Konstanz um 1442, † vor 23. 12. 1507, Rechtsgelehrter. M. wurde 1461 in Basel immatrikuliert und ist 1465 an der Univ. Pavia nachweisbar, dort wurde er um 1469 zum Doktor des kanonischen Rechts promoviert. 1470(?)–92 war er Notar am bischöflichen Gericht in Konstanz, 1482–96 zusätzlich in Diensten Erzherzog Sigmunds von Tirol, 1488–96 dessen Rat (ab 1494 auch Kanzler), ab 1497 Anwalt am Reichskammergericht[1].

M.s erfolgreichste und für die Erzählforschung ergiebigste (doch bisher kaum ausgewertete) Schrift[2] ist der ill. Hexentraktat *De laniis* [sic] *et phitonicis mulieribus*[3]. Das Werk ist auf den 10. 1. 1489 datiert und damit nur wenig jünger als der → *Malleus maleficarum* (Speyer 1487). In einem fiktiven Gespräch zwischen Erzherzog Sigmund, dem Konstanzer Bürgermeister Cunrad Schatz und dem Verf. selbst behandelt M. die Fragen, ob → Hexen zu Wetterzauber (→ Wetter), → Schadenzauber, → Verwandlung (→ Tierverwandlung), → Prophezeiungen und → Luftreisen zum → Sabbat (cf. auch → Bilokation) fähig seien, ob sie Männer impotent (→ Impotenz) machen und ob sie mit dem → Teufel Kinder zeugen könnten (→ Incubus und Succubus). M. verneint die Fragen und erklärt diese Dinge als Betrug des Teufels und Verblendung; trotzdem hätten die Hexen die Todesstrafe verdient, weil sie von Gott abgefallen seien und den Teufel anbeteten. M. argumentiert gern mit Beispielgeschichten, die er vor allem der Bibel, der → *Legenda aurea* und → Vincent de Beauvais entnimmt, und erzählt u. a. von → Circe, → Melusine, → Merlin, vom → Schwanenritter, von → Simon Magus und den Heiligen → Bernhard von Clairvaux, → Cyprianus und → Makarios[4].

Die Erstausgabe des Hexentraktats erschien 1489 oder 1490, bis ca 1500 folgten mindestens 12 weitere Aufl.n[5]. 1561 und 1595 wurde das Buch neu aufgelegt; größere Verbreitung erreichte die Schrift jedoch als Anh. zu den 13 Ausg.n des *Malleus maleficarum* zwischen 1580 und 1669[6]. Gleichzeitig mit dem Original erschien eine von M. selbst angefertigte freie Übers. ins Deutsche, von der sich bis 1545 sechs Aufl.n nachweisen lassen[7]. 1575 veröffentlichte Conrad Lautenbach eine neue dt. Übers., die auch in das Sammelwerk *Theatrum de veneficis* (Ffm. 1586) aufgenommen wurde[8]. M.s Traktat zählte zu den Standardwerken der dämonologischen Lit. (→ Dämonologie) und wurde häufig zitiert[9].

[1] Mauz, J.: U. M. Ein süddt. Humanist und Rechtsgelehrter. Wien 1992 (Bearb. von id.: U. M. aus Konstanz [ca 1442–1507]. Leben und Schr. [Diss. masch.] Konstanz 1983, 1–231), 12–68; cf. Rez. von A. Sottili in: Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche 69 (1995) 468–471; Assion, P.: M., U. In: Verflex. 6 (²1987) 637–645, hier 637; Schuler, P.-J.: Notare Südwestdeutschlands [...]. Textband. Stg. 1987, 310–313; zu M.s Tod cf. Hauptstaatsarchiv Stg., Bestand C 3, num. 121, Vollmacht vom 23. 12. 1507; zu M.s Tätigkeit am Reichskammergericht cf. die Reg. s. v. M. in Hüllbüsch, U./Schenk, H.: Reichskammergericht [...].Prozeßakten [im Bundesarchiv, Außenstelle Frankfurt]. Koblenz 1994; Brunotte, A./Weber, R. J.: Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart 1–2. Stg. 1993/95, Reg. s. v. M.; Gebhardt, B./Hörner, M.: Bayer. Hauptstaatsarchiv. Reichskammergericht. t. 1 und 6. Mü. 1994/95. – [2] M.s Schr. werden bei Assion (wie not. 1) und

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Mauz 1992 (wie not. 1) 69–103 besprochen und sind bei Mauz 1983 (wie not. 1) 232–654 ediert. – [3] ed. ibid., 275–338. – [4] Zu den Qu.n cf. ibid., 577–595; mehrere Exempla auch in der nur einmal gedr. Schrift M., U.: Lantfrids [...] disputirung [...]. Nürnberg 1501; cf. die Ausg. von Mauz 1983 (wie not. 1) 420–549. – [5] Klebs, H. A. C.: Incunabula scientifica et medica. In: Osiris 4 (1938) 1–359 (separater Nachdr. Hildesheim 1963), hier 229 sq. – [6] Schnyder, A.: Malleus maleficarum [...]. Kommentar [...]. Göppingen 1993, 7–22, 452 sq.; neuere Ausg.n: Horst, G. C.: Zauber-Bibl. [...]. Mainz 1821–26, hier t. 3 (1822) 127–133, t. 4 (1823) 163–167, t. 5 (1825) 151–170, t. 6 (1826) 1[41]–167; M., U.: Des Sorcières et des devineresses. P. 1926 (Faks. eines Kölner Inkunabeldrucks mit moderner frz. Übers.); Mallevs maleficarvm [...] 2,1. Lyon 1669 (Nachdr. Brüssel 1969), 17–45. – [7] Mauz 1983 (wie not. 1) 339–396; zu den Ausg.n cf. Assion (wie not. 1) 642; Klebs (wie not. 5) 230; Verz. der im dt. Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jh.s 14. Stg. 1989, M 5975–5978. – [8] Rott, J.: Lautenbach. In: Nouveau Dict. de biogr. alsacienne, Lfg 23. Straßburg 1994, 2240 sq. – [9] Meiger, S.: De panvrgia lamiarvm [...]. Hbg 1587; Rehermann, 552; Mauz 1992 (wie not. 1) 85–87.

Mainz Jürgen Beyer

Mollerus, Johannes, *Löwen (Schlesien) um 1610, † Dirschau 1651 (?), protestant. Theologe und Exempelkompilator aus Schlesien. Über das Leben von M. ist kaum etwas bekannt, nur daß er von 1639 bis zu seinem Tod eine Pfarrstelle in Dirschau innehatte[1]. M. gehört neben C. → Titius und J. → Stieffler zu den maßgeblichen Exempelkompilatoren des 17. Jh.s. Ähnlich wie seine Zeitgenossen bot er den Predigern in seinen enzyklopädisch strukturierten Sammlungen eine Systematisierung in zwei Gruppen an: → Historien und → Allegorien, geordnet nach → Loci communes.

Nach den Unters.en E. H. → Rehermanns hat M. als erste Schrift eine kleine Zusammenstellung homiletischer Grundsätze u.d.T. *Formulae concionatoriae* (um 1644) herausgebracht. Diese *Formulae* haben wie ein späteres, für den homiletischen Gebrauch bestimmtes Gesangbuch, die *Loci communes cantionum ecclesiasticarum* (Jena 1644), nicht weiter nachgewirkt, im Unterschied zu den beiden Sammelwerken, den *Allegoriae profano-sacrae. Das ist: Geistliche Deutungen allerhand weltlicher außerlesener Historien [...]* (Jena 1646, [3]1655, Frankfurt [Oder] [4]1661, Lpz. [5]1671) – seit 1649 ergänzt um eine *Continuatio allegoriarum profano-sacrorum. Das ist: Geistliche Deutungen [...]* – und den *Similitudines physico-theologicae. Das ist: Mancherley schöne, nützliche und Geistliche Gleichnüsse [...]* (Lübeck 1658, 1661, Ffm./Lübeck 1665, Lpz. 1696)[2].

Die *Allegoriae profano-sacrae* wie auch *Similitudines physico-theologicae* folgen in ihrer Struktur den vergleichbaren Werken des Titius. Die *Allegoriae* sind eine systematische, durch mehrere Register erschlossene Sammlung „allerhand weltlicher auserlesener Historien, welche auf geistliche theologische Materien in geistlichem Verstande appliciret und gedeutet werden", wie es im Untertitel heißt. Der Begriff Allegorie ist allerdings weiter gefaßt als üblich, weil nach Ansicht von M. die ‚comparatio' von der ‚allegoria' oft nicht zu unterscheiden sei. Vor allzu häufigem Gebrauch von Allegorien (und Exempla) in Predigten warnt er und verspricht eine ‚similitudines'-Sammlung, die so etwas wie eine Gebrauchsanweisung für die *Allegoriae* darstellen soll. Den 32 Kapiteln mit insgesamt 382 Beispielen ist jeweils eine applicatio beigegeben, wohl nach dem Vorbild der → *Gesta Romanorum* (1555) und Robert Holcots *Moralizationum historiarum liber unus* (1586), die M. eigens in seiner ‚Dedication-Schrifft' erwähnt[3]. Die *Similitudines* verfolgen den Zweck, durch Gleichnisse das Anliegen der jeweiligen Predigt zu verdeutlichen und das Interesse der Zuhörer darauf zu lenken. Im Vordergrund stehen wie bei den *Allegoriae* rhetorische Ziele (illustratio, delectatio), was sich schon aus der Verwendung der Historien- und Anekdotenstoffe klassischer und zeitgenössischer Autoren ergibt.

Ein umfangreiches ‚Loci'-System erschließt die hist.-unterhaltsamen, moralisierenden Exempel-und Gleichnis-Materien rasch. M. ist einer der wenigen Exempelsammler, der die (meisten) Quellen seiner Exempla in einem *Catalogus autorum* zusammenfassend darbietet; als Quellen gibt er oft mehrere Belege an, so daß sich die literar. Tradierung im einzelnen rückverfolgen läßt. Aus dem *Catalogus autorum* geht hervor, in welchem hohen Maße sich M. auf Drucke des 16./17. Jh.s stützte. Hierbei zitierte er die antiken Autoren, ebenso die Kirchenhistoriker – sie sind im *Catalogus* nicht eigens aufgeführt –, die Autoren und Samm-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

ler des Humanismus, M.' Vorgänger innerhalb der protestant. Exempelliteratur sowie neuere Geschichtsschreiber und vor allem zeitgenössische polyhistoristisch angelegte Werke (verfaßt u. a. von S. → Goulart, M. → Zeiller, L. → Beyerlinck)[4].

Typen- und Motivverz. (nach der Ausg. *Allegoriae*, [4]1661)[5]: p. 5 sq. = → Alexander d. Gr. haut den → gord. Knoten durch. – 7 sq. = → Diogenes über den Nutzen der Philosophie. – 10 sq. = Caritas Romana (Tubach und Dvořák, num. 3969; → Säugen). – 13 sq. = Hungersnöte. – 17 sq. = Streit um des Esels Schatten (Mot. J 1169.7; cf. AaTh 1804, 1804 A–B: → *Scheinbuße*). – 18 sq. = Heuschreckenplage. – 23 sq. = AaTh 874*: → *Ariadne-Faden*. – 30 sq. = → Gebet für den Tyrannen (Tubach und Dvořák, num. 1678). – 54 sq. = Bei Geburt Jesu fließt Öl aus einem Brunnen in Rom (→ Kindheitslegenden Jesu). – 55 = Wintergarten (Apfelbaum erblüht in der Christnacht in einer Stunde). – 66–68 = Freundschaftssagen (Mot. P 325). – 72 sq. = AaTh 300: → *Drache, Drachenkampf, Drachentöter* (hl. → Georg). – 75 sq. = Ehefrauen tauschen Kleider mit ihren gefangenen Männern (→ Kleidertausch); die List der Frauen bewegt die Richter zum Freispruch der Männer. – 82 = → Romulus und Remus erbauen Tempel für Flüchtlinge. – 85 sq. = → Herakles am Scheideweg. – 92 sq. = AaTh 752 B: *Der vergessene → Wind*. – 98–101 = Basilisk zu Warschau. – 112 sq. = Ei des Kolumbus. – 121 sq. = Diogenes mit der Laterne. – 131 sq., 132 sq. = cf. AaTh 960 A: → *Kraniche des Ibykus*. – 135 sq. = AaTh 736 A: *Ring des → Polykrates*. – 141 sq. = AaTh 910 F: → *Einigkeit macht stark*. – 145 sq. = → Matthias Corvinus belohnt Schulmeister, bei dem er auf der Flucht Essen und Trinken erhalten hatte. – 152 sq. = Zwerg will groß sein. – 153 sq. = Mondsüchtiger. – 155 sq. = Löwe und Bär zanken sich um ein Reh, der Fuchs schleppt es fort (Dicke/Grubmüller, num. 379). – 158: AaTh 1342: → *Heiß und kalt aus einem Mund*. – 161 sq. = Selbstschädigung: Demokrit sticht sich Auge aus (cf. Tubach, num. 1945). – 168 sq. = AaTh 775: cf. → *Midas* (hier Pythius). – 171 sq. = Diogenes und Alexander: ‚Geh mir aus der Sonne' (Tubach, num. 1673). – 183 sq. = AaTh 111 A: → *Wolf und Lamm*. – 186 sq. = AaTh 1531: → *Bauer wird König für einen Tag*. – 188 sq. = → Leben am seidenen Faden (Mot. F 833.2). – 215 sq. = Zu viele Ärzte in der Stadt: Kranker erhält viele verschiedene Ratschläge. – 117 sq. = Affe reißt eitler Frau die Perücke vom Kopf (Mot. X 52.1). – 242, 243: → Weiber von Weinsberg (bzw. Cremona) tragen ihre Männer aus der Stadt (Mot. J 1541. 4. 1). – 252 sq. = AaTh 928: → *Bäume für die nächste Generation*. – 265 sq. = AaTh 1558: → *Kleider machen Leute*. – 267 sq. = Schuster tadelt Gemälde des Malers Apelles (Dömötör, num. 170). – 270 sq. = AaTh 207 C: → *Glocke der Gerechtigkeit*. – 272 sq. = AaTh 156: → *Androklus und der Löwe*. – 282–284 = AaTh 981: → *Altentötung*. – 286 = Hand des undankbaren Sohns ragt aus dem Grab (Mot. E 411. 0. 1). – 286 sq. = Alexander d. Gr. zähmt sein Pferd Bucephalus (Tubach, num. 96). – 294 = AaTh 298: → *Streit zwischen Sonne und Wind*. – 300 sq. = AaTh 211: *Die Last des → Esels*. – 328 = → Dracula läßt Hüte an Köpfen von türk. Gesandten festnageln. – 336 sq. = AaTh 766: → *Siebenschläfer*. – 352 sq. = Wunderstein strahlt überall. – 357 sq. = AaTh 726: *Die drei → Alten*. – 358 sq. = AaTh 920 C: → *Schuß auf den toten König*.

[1] Rehermann, E. H.: Die protestant. Exempelslgen des 16. und 17. Jh.s. In: Brückner, 580–645, bes. 614–616; Rehermann, 233–236. – [2] Rehermann, bes. 55–58, 233–236 (Bibliogr.); Brückner, 638–640 (Bibliogr.). – [3] Rehermann, 55–58. – [4] Rehermann, 205–207. – [5] cf. auch die Aufstellung von Erzählstoffen bei Rehermann, 280–315 (Allegoriae), 316–332 (Continuatio).

Göttingen Hans-Jörg Uther

Monate. Die Einteilung des Jahres in M. bezog sich ursprünglich auf die Umlaufzeit des → Mondes um die Erde, heute wird allerdings darunter meist der 12. Teil eines Sonnenjahres verstanden. Die in der westl. Welt gültige Gliederung des Jahres und die Namen der M. gehen in den meisten Sprachen auf den röm. Kalender zurück[1]. Daneben gab und gibt es andere Kalendersysteme, z. B. das der islam. Welt, in der das Jahr in zwölf jeweils 29 oder 30 Tage lange Mondmonate unterteilt wird und somit erheblich kürzer als das Sonnenjahr ist.

Der Umlauf des Mondes wird häufig als kongruent mit der weiblichen Monatsblutung betrachtet; dies führte bei Völkern Amerikas, Afrikas und Australiens zu mythischen Erklärungen der Menstruation[2]. Abgesehen von derartigen Ätiologien resultierte die durch den Umlauf des Mondes vorgegebene Gliederung hauptsächlich in einer Ordnung der sozialen Zeit, oft in Verbindung mit anderen Ordnungssystemen (→ Jahreszeiten, Tierkreiszeichen). Im Jahresrhythmus beinhaltet jeder Monat traditionelle Arbeiten, Sitten und Bräuche, auf denen entsprechende Bezeichnungen gründen. Bestimmten M.n wurden charakteristische Eigenschaften zugewiesen, die in Rätsel, Spruch, Bauernregel und Lied tradiert wurden[3]. Die → ersten und → letzten Tage des

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Monats besitzen eine bes. Bedeutung. Der von den Römern am 1. April gefeierte Geburtstag der → Venus entwickelte sich zum Scherztag[4].

Bes. im mediterranen Raum treten die M. in Lit. und darstellender Kunst in personifizierter Form (→ Personifikation) auf. Die Vorstellung der Monatsgötter bildete sich durch das Hauptfest eines Gottes in einem bestimmten Monat. Schon die Etrusker verehrten den doppelgesichtigen Gott Janus; unter den Römern war ihm der erste Monat des Jahres heilig[5]. Wie im griech. und ital. werden im isl. Bereich die ersten vier M. des Jahres als himmlisches Ehepaar mit Sohn und Tochter vorgestellt, die als göttliche Wesen die Geschicke der Menschen überwachen[6]. In bulg. Märchen ist der März eine Frau (Baba Marta), die (aus unterschiedlichen Gründen) mal fröhlich, mal traurig ist; damit wird das wechselhafte Wetter im März erklärt[7]. In Italien gehörten Kalenderspiele mit meist 13 Darstellern, den zwölf Monaten und dem Jahr, zum Karneval[8].

Die künstlerische und literar. Tradition der Monatsbilder begann bereits in vorchristl. Zeit. Tierkreiszeichen und Monatsheilige sind auch Gegenstand der Ikonographie. Aus dem 5. und 6. Jh. stammen Kalenderverse des Philocalus und andere Kalenderdichtungen der christl. Antike[9]. Monatsgedichte in dt. Sprache sind aus dem 15. Jh. bekannt[10], später sind sie auch (frz., dt.) als (Volks-)Lieder verbreitet[11]. Das Motiv vom Wettstreit der M. erscheint bei Bonvesin da Riva (gest. 1313)[12]. Bei → Abraham a Sancta Clara befragt Jupiter die M., wie sich die Menschen in ihnen verhalten[13].

Im mediterranen Raum bis nach Armenien verbreitet ist die Erzählung von den M.n, die sich die Tage gegenseitig ausborgen (cf. AaTh 294: *The Months and the Seasons*)[14]. Der kurze Februar wird dadurch erklärt, daß diesem vom Januar oder März Tage gestohlen wurden (Mot. A 1161: *February's shortage of days*)[15]. In einer lett. und serb. belegten Var. von AaTh 71: → *Frost und Hase* versucht der Februar, den Zaunkönig erfrieren zu lassen; er scheitert, da er zu wenige Tage hat[16]. Im Volksglauben wird eher an die Mondphasen der M. gedacht. Vorbedeutend für das Wetter der zwölf M. des Folgejahres galt die Witterung zwischen Weihnachten und dem Dreikönigstag[17]. Die ir. Mythologie kennt einen Baum, dessen → Früchte jeden Monat reifen (Mot. F 811. 18. 1).

Als übernatürliche → Helfer erscheinen die zwölf M. in Var.n von AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*[18]. Meist kommt die Heldin (Held) dabei auf der Reise (Suche) zu zwölf (vier) um ein Feuer sitzenden Männern, den personifizierten M.n (Jahreszeiten)[19]. Der älteste literar. Beleg für diese Erzählung ist ein lat.-tschech. Ms. (14. Jh.), in dem ein Junge zu zwölf alten Männern im Schnee gelangt[20]. In → Basiles *Pentamerone* (5,2) dient die Geschichte als ein Beispiel dafür, an allen Dingen das Gute zu loben.

Eine in Süd- und Osteuropa verbreitete ökotypische Ausprägung verbindet AaTh 480 mit dem Motiv des → Wintergartens (Mot. H 1023.3):

> Das gute Mädchen soll zugrunde gerichtet werden, indem es (meist im Januar) Erdbeeren (Veilchen, Äpfel) bringen soll. Da das Mädchen freundlich bittet, erhält es die Gaben von den zwölf M.n. Die Stiefschwester will ihren Erfolg nachahmen, da sie sich aber sehr grob verhält, kommt sie (mit ihrer Mutter) zu Tode[21].

Andere Volkserzählungen gestalten das Motiv unterschiedlich aus: In einer rumän. Var. bezeichnet ein Armer den August als Erntezeit als den besten Monat und wird von diesem mit Korn und Vieh belohnt; der neidische Großbauer lobt den März als den besten Monat, da er ihm die Armen in ihrer Not ausliefere – Feuer vernichtet seinen Besitz[22]. In einer griech. Var. erhält eine arme Witwe, die die Wintermonate als Zeit der Ruhe lobt, einen Krug mit Goldstücken; die reiche Nachbarin spricht ihren Groll auf die M. aus und erhält einen Krug mit Schlangen, die sie auffressen[23]. In einer Erzählung aus den Abruzzen sagen die M. der Heldin voraus, daß sie den König heiraten wird; der März, den sie (wegen seiner Wetterkapriolen) als verrückt bezeichnet hatte, läßt sie durch eine Meerfrau aus dem Brautwagen rauben, aber ein Zaubervogel befreit sie[24].

[1] Etymol. Wb. ed. W. Pfeiffer. B. ²1993, 885; Jungbauer, G.: Monat. In: HDA 6 (1934–35) 465–472, hier 465 sq.; Mändl, H.: Die M. Ihr Wesen und ihre Bedeutung. Heidelberg 1964. – [2] Schlehe, J.: Das Blut der fremden Frauen. Menstruation in der anderen und in der eigenen Kultur. Ffm./N. Y. 1987, 80–82. – [3] Mackensen, L.: Zitate, Redensarten,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Sprichwörter. Hanau ^{2}1981, num. 1902, 1657, 5854, 9817 u. a.; Haldy, B. (ed.): Bauernregeln. Jena 1923. – [4] Mändl (wie not. 1) 50, 65. – [5] ibid., 22–28. – [6] HDA 6, 467. – [7] BFP *294 B, *294 B*; cf. auch BFP *480$_5$. – [8] Herrmann, F.: Mesi als Karnevalsbelustigung. In: Beitr.e zur ital. Vk. Heidelberg 1938, 28–30; cf. Schmidt, L.: Le Théâtre populaire européen. P. 1965, 39–49; Michels, V.: Studien über die ältesten Fastnachtsspiele. Straßburg 1896; Lynge, W.: Die Vierjahreszeitenspiele. In: ÖZfVk. 57, N. F. 8 (1954) 51 sq. – [9] Holl, O.: M., Monatsbilder. In: LCI 3 (1971) 274–280; Gravenkamp, C.: Monatsbilder und Tierkreiszeichen an Kathedralen Frankreichs. Heidelberg 1949. – [10] HDA 6, 468. – [11] Gardien, J.: La Chanson populaire française. P. 1948, 137 sq.; Weinheber, J.: O Mensch, gib acht. Ein erbauliches Kalenderbuch für Stadt- und Landleut [1937]. In: id.: Sämtliche Werke 2. Salzburg ^{3}1972, 325–403. – [12] Bonvesin da Riva: Il tractato dei mesi. ed. E. Lidforss. Bologna 1872. – [13] HDA 6, 467 sq. – [14] Ergänzend zu AaTh: SUS; Arājs/Medne; Kippar; Pujol; BFP; Ortoli, J. B. F.: Les Contes populaires de l'Île de Corse. P. 1883, 3–5; Camarena Laucirica, J.: Cuentos tradicionales de León 1. Madrid 1991, num. 68; cf. auch Meyer, P.: Les Jours d'emprunt. In: Romania 3 (1874) 294–297. – [15] Köhler/Bolte 1, 380 sq. – [16] Arājs/Medne 294; Matičetov, M.: Zverinice iz Rezije. Ljubljana 1973, 33–35. – [17] HDA 6, 471; EM 4, 284; Gynz-Rekowski, G. von: Der Festkreis des Jahres. B. ^{2}1985, 58–62; Mändl (wie not. 1) 20 sq. – [18] Christiansen, R. T.: A Norwegian Fairytale in Ireland? In: Béaloideas 2 (1930) 235–245; cf. allg. Roberts, W. E.: The Tale of the Kind and the Unkind Girls. B. 1958, 150 sq. – [19] cf. auch Loukatos, D.: Le Conte des „Douze Mois" et ses particularités écologiques en Grèce. In: Papers 4. The 8th Congress for the Internat. Soc. for Folk Narrative Research. ed. R. Kvideland/T. Selberg. Bergen 1985, 47–65. – [20] Roberts (wie not. 18) 152, 161. – [21] EM 8, 1369; Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975, num. 25; Daskalova, L./Dobreva, D./Koceva, J./Miceva, E.: Narodna proza ot Blagoevgradski okrüg. Sofia 1985, num. 60; Fabre, D./Lacroix, J.: La Tradition orale du conte occitan 2. P. 1973, num. 73. – [22] Bîrlea, O.: Antologie de proză populară epică 3. Buk. 1966, 458 sq. – [23] Hüllen, G.: Märchen der europ. Völker 7. Münster 1967, 28–40. – [24] cf. BP 1, 103–105.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Mönch

1. Christl. M.tum – 2. Gelübde, Tonsur, M.skleid – 3. Ma. Hauptthemen – 4. Gattungen und Geltungen – 5. Außerchristl. M.tum

1. Christl. M.tum. Der M. (lat. monachus, wahrscheinlich syr. Ursprungs mit der Bedeutung ‚einzig', ‚allein' zu griech. mónos[1]; Ableitung und Synonyma sind griech. apotaktikos [einer, der sich selbst verleugnet] oder Anachoret) ist Mitglied eines M.sordens auf Lebenszeit und lebt in einem → Kloster in Gemeinschaft mit anderen M.en (cf. auch → Nonne). Die Lebensform ist auf religiöse Ziele ausgerichtet. Das christl. M.tum gibt dem Gotteslob innerhalb des Klosters den Vorrang vor nach außen gerichteten Tätigkeiten meist karitativer und katechetischer Art. Vorbilder und Vorläufer sind → Abraham, → Moses, → Hiob und die → Propheten des A. T.s, im N. T. → Johannes Baptista, Jesus (→ Christus), Maria, die → Apostel. Dazu kommen die → Märtyrer als Zeugen des Glaubens. Das Ideal ist die ‚imitatio Christi' durch Selbsterniedrigung und christl. Nächstenliebe[2].

Die Grundlegung mönchischer Verhaltensmuster stammt aus dem Orient. Früheste Anfänge der M.sbewegung mit Weltflucht (→ Einsiedler) und strengen Forderungen von Ehelosigkeit (→ Keuschheit) und Armut bei Syrern und Kopten weisen strukturelle Ähnlichkeiten auf mit jüd.-asketischen Gemeinschaften wie den Essenern in Qumran[3]. Das syr. *Thomasevangelium* (3. Jh.; → Apokryphen) aus Edessa veranschaulicht in Beispielgeschichten den Bruch mit dem genealogischen Denken des antiken Familienideals[4]. Das christl. M.tum setzte sich damit auseinander[5]. Es ist faßbar in patristischen Schriften, die nach der Anerkennung des Christentums durch Kaiser → Konstantin (311) entstanden (→ *Vitae patrum*).

Die Vita des hl. → Antonius Eremita ist eine Anleitung für ein asketisches Leben der M.e im Osten und ‚in der Fremde', i. e. im Westen. Sie wechselt ab zwischen Erzählung und Predigt, um Antonius als Vorbild eines M.s darzustellen, dem aufgrund eines reinen Herzens und demütigen Erdenlebens das ewige Leben geschenkt wird (Tubach, num. 272–285). Sowohl → Hieronymus wie Augustinus[6] als auch die Vita des hl. → Martin von Tours sind davon geprägt (cf. Tubach, num. 3188–3192), denn das Beispiel eines verehrungswürdigen Menschen zählt soviel wie die Bibel. Die → Engel, von Anfang an Freunde und Gefährten der M.e, begleiten Antonius in seinem engelgleichen Leben und führen ihn beim Sterben ‚zu den Vätern'[7].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Die prophetische Weisheit des Antonius findet sich mit ca 40 Sprüchen in den *Apophthegmata patrum* wieder. Ihre insgesamt ca 23 000 Dicta kreisen hauptsächlich um inneres Wachstum und um beharrliches Leben der M.e in der Stille[8]. Dies wird erreicht durch Gebet und Arbeit, Einübung der → Demut als Haupttugend der M.e, der Armut und der Liebe[9]. Altvater Agathon sagte: „Wenn es sich machen ließe, daß ich einen Aussätzigen fände und ihm meinen Leib geben könnte, um dafür den seinen zu erhalten, ich täte es gern. Das nämlich ist vollendete Liebe."[10] Das Motiv der Zuwendung zu → Aussätzigen (Mk. 1,40–45) kehrt z. B. in den *Fioretti* des hl. → Franz von Assisi[11] und bei der hl. → Elisabeth wieder (Tubach, num. 2562, 3371)[12].

Die Lehren des ägypt. M.tums gelangten u. a. durch Johannes Cassianus (ca 360 – nach 430) in den Westen. In *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* handelt er von der Aufnahme der Novizen, der Kleidung der M.e, der Anordnung der Gebetszeiten, den Heilmitteln gegen die acht Hauptlaster (→ Tugenden und Laster): Völlerei (Tubach, num. 2305), Unzucht, Geldgier und Geiz (Tubach, num. 422, 3362), Zorn (Tubach, num. 250, 2491), Traurigkeit, Nachlässigkeit als Beängstigung und Überdruß des Herzens, eitle Ruhmsucht, Stolz (Tubach, num. 3940, 3941). Seine Schriften beeinflußten Origenes, Hieronymus, → Benedikt von Nursia, viel später Ignatius von Loyola (1491–1556), Teresa von Avila (1515–82) und Franz von Sales (1567–1622)[13]. Die zehn Zeichen der Demut (Tubach, num. 2703) hat Benedikt wörtlich aus Cassianus in das 7. Kap. seiner Regel übernommen. Bei → Bernhard von Clairvaux führt Demut zur Gottesschau.

Die weitgehend gleichförmige abendländische Tradition des M.tums bis ins 11. Jh. beruht auf der immensen Propaganda der Benediktregel[14] durch Papst → Gregor, der selbst gern M. geblieben wäre (Tubach, num. 2374), und dessen *Vita Benedicti* (Gregor, *Dialogi* 2,36), in welcher er den Heiligen – wie einst Athanasius (um 295–373) den Antonius – als Idealgestalt eines M.s schildert (→ Alexius; Tubach, num. 3939). Der M. vermeidet Ungehorsam (Tubach, num. 3381, 3382, 3514)[15], Besitz (Tubach, num. 33)[16], er vagabundiert nicht (Gregor d. Gr., *Dialogi* 2,4,25), er ist nicht lasterhaft. Benediktregel und Benedikt-Vita stehen am Beginn des M.tums als Institution der röm. Kirche[17]. Bes. Anteil an der Missionierung Europas hatten ags. und iro-schott. M.e (hl. → Bonifatius, hl. → Kilian).

Das Leben als M. zog in Ost und West scharenweise junge Männer an. Das byzant. M.tum betrachtet jedoch das lat. als minderwertig, weil dieses vita activa mit vita contemplativa verbindet und Weltüberwindung durch Engagement in der Geschichte anstrebt (‚ora et labora'). Im Osten steht die Vervollkommnung des einzelnen im Mittelpunkt, der M. lebt auch im Kloster für sich, in Gemeinschaft nur während der liturgischen Feier. Er besitzt Charisma durch sein asketisches Leben. Dazu braucht er keine Bildung. Die beharrende Tendenz des östl. M.tums verstärkte sich nach der Ikonoklastie und der Kirchentrennung (1054) mit der Folge weitgehenden Stillstands in Kunst und Wiss. und der Flucht vieler M.e in den Westen. Unter den Klöstern in Konstantinopel ragte das Studiukloster heraus (gegründet 463), unter den zahlreichen einsam auf Bergen liegenden die M.srepublik auf dem Athos. Jedes Kloster hatte seine eigene Verfassung. Die Gründung des einzigen lat. Klosters Pirgos Amalfinon unter den orthodoxen Klöstern auf dem Athos, das 985–1287 bestand, war die Ausnahme und wurde lange geheimgehalten.

In Rußland gab es im 13. Jh. 70 Klöster mit dem Zentrum Kiever Höhlenkloster und dem Kloster in Novgorod[18]. Die Askese wurde auch überspitzt. In der Geschichte des russ. M.tums spielte der Starez als älterer M., als Betreuer von M.sschülern eine große Rolle, auch für Laien, die ihm als Seelenführer vertrauten[19]. M.e genossen im Volk hohes Ansehen. Vom M. Nil Stolbenskij (ca 1485–1555), einem russ. Sinnbild der Askese, geben unzählige Holzplastiken Zeugnis. Russ. Legenden charakterisieren M.e mit den Epitheta ‚er führte ein heiliges Leben', ‚er vollbrachte später noch Wunder', ‚er wurde zum streng lebenden und wundertätigen M.' etc.[20] Savva Grudcyn, ‚der russ. Faust', ging nach einem abenteuerlichen Leben aufgrund seiner Errettung durch die Ikone von Kazan (Gottesmutter) in ein Kloster ‚und wurde ein wohltätiger Mönch'[21].

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Bestrebungen, die Bildung der M.e im Westen zu heben, begannen unter → Karl d. Gr.[22] Zunehmende Klerikalisierung war die Folge und verstärkte das Interesse an Wiss. und Kunst[23]. Reformorden sollten Rückbesinnung auf den Ursprung des M.tums in Evangelium und Vorbildgestalten bringen sowie neue Aufgaben in der Welt übernehmen. Dazu gehörten Zisterzienser, Kartäuser, Prämonstratenser, Augustiner-Chorherren als reine Priestergemeinschaft, Eremitengruppen etc. Zu Lebzeiten Bernhards von Clairvaux gab es 68 Filiationen des Zisterzienserordens mit strengerer Auslegung der Benediktregel. Bernhard selbst polemisiert gegen das üppige Leben in Cluny, wo sich M.e mit so vielen Gerichten abplagten, daß sie erschöpft auf das Bett fielen, um zu verdauen[24]. In einem Zwiegespräch beklagt ein Zisterzienser die Kürze des Noviziats in Cluny, vergleicht die M.e dort mit Eseln, weil jeder spreche, wann er wolle, in den Versammlungen sei Lärm wie in einem Wirtshaus, Gerüchte grassierten, die M.e ergötzten sich an Gemälden, Schnitzwerk, Gold, Edelsteinen, Teppichen etc. Der Abt von Cluny habe selbst gesagt, der Übertritt von Cluny nach Clairvaux sei möglich, nicht aber umgekehrt[25]. Zisterzienser genießen im Himmel höchste Ehren (Tubach, num. 1974). Der hl. Dominikus betet für einen Mann, daß er sich dem Zisterzienserorden anschließt (Tubach, num. 1975).

Im 13. Jh. richteten die Bettelorden ihre Konvente in Städten ein, unter Verzicht auf persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz und in Sorge um das Seelenheil der Bevölkerung. Franziskus sorgt für die Armen (Tubach, num. 2189)[26].

2. Gelübde, Tonsur, M.skleid. M. wird man durch freien Entschluß oder – im MA. – auch durch väterliche Aufopferung (pueri oblati). Das → Gelübde als feierliches Gelöbnis von Gehorsam, Armut und Keuschheit wird erst im MA. üblich (Tubach, num. 5183, 5184), während das frühe M.tum schon die Totalschur zum Zeichen der Absage an die Eitelkeit der Welt kannte. Späterhin gab es verschiedene Formen der Tonsur[27]. In der frühen Zeit galt der Empfang des M.skleids als Symbol der vollkommenen Hingabe an Gott. Der M. trägt ein ‚Engelkleid', ‚Hochzeits-' oder ‚Taufgewand', er schläft nicht ohne Kutte, denn sie ist als Sterbekleid sein Gewand der Hoffnung (Offb. 16,15 sq.). Jeder Orden hat andere Kleiderregeln. Benedikt schreibt als Ordenshabit das Kleid der röm. Sklaven, Arbeiter und Bauern vor, bestehend aus Kukulle mit Kapuze, Tunika mit Gürtel, Skapulier als Überwurf bei der Arbeit, Schuhen, Socken und Hosen[28]. Der Verstoß gegen die mönchische Kleiderordnung wird geahndet (Tubach, num. 2392). Franziskus trägt die Kutte der Hirten. Glücklich ist der zu nennen, der das Gewand des Franziskus und des Bruders Rufinus berührt (cf. Mk. 4,25 sq.)[29]. Einzelne Kleidungsstücke wie Gürtel (Tubach, num. 2286, 2288; cf. Lk. 12,35) und Skapulier sind Geschenke des Himmels und Abzeichen der Treue (cf. Jes. 11,5). Laien wünschen, im M.sgewand begraben zu werden[30].

In der Erzähltradition spielt die → Verkleidung als M. eine Rolle: Der → Teufel will damit sofortigen Vorteil[31]. Frauen, im MA. als mangelhafte Wesen betrachtet, erstreben mit dem Anlegen von M.skleidung weder Anerkennung noch Macht, erlangen jedoch exemplarische Heiligkeit im Kloster wegen vorbildhafter Einhaltung der mönchischen Tugenden Gehorsam, Keuschheit, Armut und Demut. Der Legendenkomplex ‚Frau als M.'[32] beinhaltet keinerlei Kritik an der Verkleidung: So heißt es etwa über Marina, daß sie als gehorsame Tochter mit ihrem Vater als Mann verkleidet in ein Kloster eingetreten sei. Als Bruder Marinus der Vergewaltigung einer Frau bezichtigt, nimmt sie Verbannung und Pflege eines fremden Kindes auf sich und wird erst beim Sterben als Frau erkannt. Sie gilt als Heilige (Tubach, num. 3380). Eine andere Frau namens Theodora büßt als Mann verkleidet Ehebruch im Männerkloster, eine Frau namens Pelagia wählt Armut und nennt sich als Einsiedler Pelagius[33].

3. Ma. Hauptthemen. Das durch Reformen breit ausdifferenzierte ma. M.tum lebte immer wieder aus der geistlichen Erfahrung der Väter. Hinzu kamen neue Autoritäten, z. B. Bernhard von Clairvaux neben Benedikt (Tubach, num. 578). Petrus Spina, ein Basilianermönch, erhielt seinen Namen, weil er inmitten eines brennenden → Dornbuschs stehen konnte, ohne zu verbrennen (Mot. D 1672.2, F 979. 5. 1)[34]. In den Klöstern entstanden →

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Exempelsammlungen mit verschiedener Akzentuierung: Liturgie, Gebet, Fürbitte für die ganze Welt und die armen Seelen, Schriftauslegung, Marienminne, Kreuzesmystik, Kreuzzüge, Abwehr von Häresien, Armenfürsorge, Bildung, Predigt:

→ Gebet: M. fehlt beim Chorgebet (Tubach, num. 3368); er betet nicht und bringt sich um die Gnade Gottes (Tubach, num. 3390); M. schläft beim Gebet (Tubach, num. 4441–4443); Teufel als Katze hält schlafendem Laienbruder die Augen zu (Tubach, num. 4445); Schweine umstehen einen schlafenden M. (Tubach, num. 4447); Teufel gibt Schlaftrunk (Tubach, num. 4448). M. kann nur weinend beten (Tubach, num. 1396)[35]; M. betet für Teufel, dieser lacht (Tubach, num. 3880); Bernhard wettet um sein Pferd, daß keiner das Vaterunser beten könne, ohne an etwas anderes zu denken (Tubach, num. 3615).

→ Fegefeuer: Allerseelenfest geht zurück auf die Vision eines M.s (Tubach, num. 156); M. sieht zwei Brüder im Purgatorium sitzen, für die er nicht gebetet hat (Tubach, num. 4006); M. muß bis zum → Jüngsten Gericht im Purgatorium sitzen, weil er nicht gebeichtet hat (Tubach, num. 1188); ein Augenblick im Purgatorium kommt einem M. vor wie tausend Jahre (Tubach, num. 3997; cf. auch AaTh 681: → *Relativität der Zeit*).

→ Kruzifix, → Christus: Kruzifix rettet M. davor, das Kloster zu verlassen (Tubach, num. 1372); M. wird blind, als er das Kruzifix fallen läßt (Tubach, num. 1377); Christus wäscht M. die Füße (Tubach, num. 1013 b); Erscheinungen des Christkinds vor M. (Tubach, num. 1026, 1028).

→ Kreuzzug: Ein Zisterzienser-Konverse sieht, wie Maria ihren Sohn für die Kreuzfahrer aufopfert (Tubach, num. 5128); der hl. Bernhard sagt König Ludwig VII., warum der Kreuzzug (1147–49) gescheitert ist (Tubach, num. 1390).

Maria: Sie wischt zusammen mit → Anna und → Maria Magdalena den M.en in Clairvaux bei der Ernte den Schweiß von der Stirn (Tubach, num. 3404, 5114); Maria segnet schlafende M.e (Tubach, num. 5107); M.e rufen Maria an, damit die Seele eines Mannes gerettet wird (Tubach, num. 4525); die Jungfrau singt das Offizium anstelle eines schlafenden M.s (Tubach, num. 5112); ein kranker M. hört, wie Maria sich wegen nachlässigen Betens bei Gott beklagt (Tubach, num. 5116); Maria küßt einen M. sieben Tage vor dessen Tod (Tubach, num. 5124); Maria rät einem kranken M. zu beichten, damit die Dämonen verschwinden (Tubach, num. 1174); M. erhält von Maria Medizin (Tubach, num. 4998).

→ Mantel Mariens: Maria zeigt einem M., der 150 Ave pro Tag betet, ihren Mantel, bedeckt mit Gebeten bis auf eine freie Ecke. Als diese gefüllt ist, bittet sie den M. zu sich (Tubach, num. 431); auf dem Mantel Mariens sind die Gebete eines M.s verzeichnet (Tubach, num. 3163); das Gebet eines M.s webt Maria einen Mantel (Tubach, num. 3913); ein M., der beim Gebet eingeschlafen ist, wird von Maria durch Wedeln ihres Mantels aufgeweckt (Tubach, num. 4443); Maria erscheint mit vielen schönen jungen Dominikanern (auch Zisterziensern) unter ihrem Mantel (Tubach, num. 1102)[36].

Bildung: Ein ungebildeter M. kennt nur die beiden Worte → Ave Maria, auf seinem Grab (→ Grabpflanzen) wächst eine → Lilie, auf deren Blätter ebendiese Worte stehen (Tubach, num. 427); oft besitzen gerade illiterate M.e die Gabe der discretio, i. e. des Unterscheidungsvermögens (Tubach, num. 3394); die meisten frühen M.e waren keine Priester, auch Benedikt nicht; Franziskus sagt auf seinem Sterbelager ‚ignorans sum et idiota' (cf. Tubach, num. 2191).

→ Predigt: Ätiologie des Namens Dominikaner für Predigtbrüder (Tubach, num. 3929); ein guter Prediger braucht drei Gaben: Aufrichtigkeit, Unterscheidungsgabe und die Fähigkeit zu lehren (Tubach, num. 3919); Maria gibt einem M. zum Dank für 30 Jahre Predigttätigkeit das Jesuskind in die Arme. Er ist darüber so glücklich, daß er eine Woche nicht essen und trinken kann (Tubach, num. 3920).

4. Gattungen und Geltungen. Die Rezeption der Antike brachte den M.en eine Vielfalt von Textmustern, die nicht nur den Stil der Liturgie beeinflußten. Auch in den Stunden der Rekreation dienten Epigramme und Sprichwörter, Geschichten und Metaphern dazu, die Gemeinschaft zu erheitern (‚docere et delectare'; → M.slatein)[37]. Die für den Unterricht bestimmten Rätsel haben darum den Namen ‚joca monachorum' erhalten[38]. Der hl. Bernhard erfand Geschichten und Gleichnisse, die seine M.e ergötzten; er gewinnt die Seele eines Spielers, indem er ihn beim Würfelspiel schlägt (Tubach, num. 2239).

Das Spätmittelalter relativierte die mönchischen Normen von außen, wie die aller Stände (cf. die Sammlungen von → Boccaccio, → Poggio, Heinrich → Bebel). Die Mehrzahl der Novellen, Fazetien und Schwänke über M.e befaßt sich mit den im *Decamerone* (6,10) apostrophierten ‚neun Eigenschaften ohne Tugend': Dummheit, Faulheit, Gefräßigkeit, Unmäßigkeit, Verlogenheit, Betrug, Schmähsucht, Schmutz, Geilheit; drei Novellen handeln von lasterhaften M.en (1,4; 2,3; 6,10). Poggio, der bes. die Bettelmönche haßte, erweiterte die Anzahl. Acht Fazetien handeln von Unkeuschheit der M.e[39], je eine von Völlerei[40], Faulheit[41], Betrug[42]. Bebel steigerte die Zahl der M.sschwänke erheblich, mit ähnlicher Absicht wie Boccaccio. Einige Schwänke von

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

M.en sind M.en selbst in den Mund gelegt. Die Forschung teilt sie dem sog. klerikalen Schwank und Witz zu[43]. Z. B. zählt das *Decamerone* (6,10) die absurdesten Reliquien des Paters Nichtsfürungut auf: die große Zehe des Hl. Geistes, die Kralle des Cherubims, eine Rippe des Wortes, das Fleisch geworden ist, eine Feder des Engels Gabriel, einige Mäntel des alleinseligmachenden Glaubens, ein Fläschchen Schweiß des hl. → Michael, als er mit dem Teufel stritt etc. In Bebels „Fabel, warum Christus gelitten hat"[44] profaniert der Abt von Zwiefalten das Theologumenon ‚Dreifaltigkeit': In der Diskussion im Himmel, wer von den dreien die Welt erlösen soll, meint Gottvater, er sei schon zu alt, der Hl. Geist, er mache sich als Taube am Kreuz hängend lächerlich. So übernimmt es der Sohn freiwillig[45].

Zur bewußten Abkehr von der mönchischen Tradition kam es bei den Anhängern der Reformation. → Luther sprach alle M.e von ihren Gelübden frei. Die Zahl der M.e sank um etwa die Hälfte[46]. Norddeutschland war davon bes. betroffen. Der Zisterzienserorden verlor in einigen europ. Ländern alle Klöster. Die polemische Lit. gegen den M.sstand entstammte hauptsächlich der Feder entsprungener Bettelmönche, die sich in ihrer Kritik der überkommenen mönchischen Beispielliteratur bedienten, um sie ad absurdum zu führen: Ein M. heilt durch sein Gebet eine zerbrochene Lampe; ein Engel kastriert einen M.[47] Luther als ehemaliger Augustinereremit verspottet die Keuschheitsbemühungen der Heiligen und stellt die Dornen des Ehelebens als härtere Prüfung dar[48]. Diese Kritik wirkt noch in den Sagensammlungen des 19. Jh.s nach[49] – etwa in der Figur des Bergmönchs[50]. Tendenziös ist auch F. K. W. Wanders *Dt. Sprichwörter-Lexicon*[51]. Eine Distanzierung zeichnet sich aber schon in älteren Sammlungen ab:

Frau macht Kreuzzeichen, als sie einen M. sieht: Es ist ein schlechtes Omen (Tubach, num. 3527); M.e müssen in die Flasche gebannt werden[52]; M. bringt Bergleuten Unglück; Erscheinen eines schwarzen M.s auf dem Fels im Donaustrudel bedeutet Unglück für Schiffsleute; ein M. vermag ein heißes Hufeisen anzufassen, nach dem Verlust der Unschuld jedoch nicht mehr (Tubach, num. 2634); Augustinus kann seine eigenen M.e nicht mehr disziplinieren (Tubach, num. 413); M. soll Esel verkaufen, zählt dessen schlechte Eigenschaften auf und verkauft keinen (Tubach, num. 403); ein M. listet einem Prälaten das Pferd ab (Tubach, num. 2628).

Nach dem Niedergang des M.tums infolge der Reformation bahnte sich durch das geschickte Vorgehen der Jesuiten in der Zeit der kathol. Reform ein Aufschwung der Klöster bis zur neuerlichen Zäsur durch die Säkularisation an. Die M.e widmeten sich verstärkt hist. Studien, bes. der Hagiographie (cf. → *Acta martyrum et sanctorum*, → Bollandisten), dem Schulunterricht, der Mission, Predigt und Armenpflege[53]. Im 18. Jh. erreichten die Orden und Konvente einen Höchststand. Da die monastische Kultur homogene Strukturen mit gemeinsamem Ziel anstrebt, kommt es zu herausragenden Leistungen durch eigene Eliten, die sich bei anderen Gruppen der Gesellschaft in dieser Fülle selten finden. Die Kritik von außen entzündet sich daher immer an dem Gegensatz des M.sideals zur erzählten Wirklichkeit popularisierter Meinungen. Noch heute gibt es ein sog. M.sgenre, das von den üblichen Trivialisierungen lebt[54]. Langfristige persönliche und korporative Verpflichtungen sind nicht einfach zu vermitteln. Andererseits zeugen Romantisierungen wie die Texte der *Geschichte der Sehnsucht*[55] von Mangelzuständen der ‚normalen' Gesellschaft.

5. Außerchristl. M.tum. Buddhismus, Hinduismus und Taoismus sind M.sreligionen. → Buddha selbst wurde durch einen wandernden Bettelmönch zur Suche nach Erleuchtung angeregt. Der ma. Roman → *Barlaam und Josaphat* ist eine christl. Überarbeitung der Legende von der Bekehrung Buddhas[56]. Im ‚Indien-Klassiker' Rudyard Kiplings trifft Kim einen Lama, der an der Quelle des Flusses Erleuchtung findet, wo einst Buddhas Pfeil zu Boden fiel[57]. Die buddhist. M.e sind Lehrer der Novizen und Begleiter der Menschen auf dem asketischen Weg zur All-Einheit. In ihren je eigenen Satzungen sind die Angelegenheiten der M.sgemeinschaften ausformuliert, z. B. im *Vinaya* (Korb der Ordenszucht). Der M. enthält Anweisungen zur Askese (eine Mahlzeit pro Tag etc.), zu Zölibat, Meditation und rituellen Handlungen[58]. Das → buddhist. Erzählgut (cf. auch → Jātaka), seit dem 19. Jh. durch Übers.en z. T. zugänglich, bietet Möglichkeiten für Vergleiche mit christl. Erzählgut, z. B.:

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Ein buddhist. M., aus dem Kloster verjagt, wird durch einen unsichtbaren Dämon durch die Luft zurückgetragen, im Kloster für einen zweiten Buddha gehalten und verehrt. Bei einer wiederholten → Luftreise läßt ihn der erschrockene Dämon fallen, und der M. stirbt. Der christl. M. Ansellus, der entrückt ähnliches erlebt, hat das Glück, daß der Teufel auf Befehl Gottes handelt und ihm deshalb geholfen wird[59]. Die 16. Erzählung des *Vimānavatthu* (Geschichte der himmlischen Paläste) weiß von einem in eine Kurtisane verliebten M., der seinen Fehler erst erkennt, als er deren verwesten Körper sieht[60]. Der chin. M. Upagupka bekehrt Māra, das Prinzip des Bösen[61].

Wie sich der tibet. Dalai Lama immer wieder inkarniert, so inkarnieren sich auch die großen Äbte der tibet. Klöster: Ein Junge, 1648 in einer armen Familie geboren, wurde zum Gründer des Klosters Labrang Tashi Chil, der größten Tempelresidenz außerhalb Zentraltibets. Er war so gelehrt, daß eine Statue Manjushris, des Bodhisattva der Weisheit, wegen seiner weisen Antwort auf eine Prüfungsfrage lächelte. Fortan war der Titel des Abtes und aller nachfolgenden inkarnierten Äbte Kunchen Jamyang Shepa, d.i. ‚Allwissender, der den Bodhisattva Manjushri zum Lächeln bringt'[62]. In seinem Kloster herrschte strenge Disziplin, musterhafte Lebensführung und moralische Reinheit. Die M.e zogen Pilgerscharen an. Der jeweilige Abt des Klosters Sakya ist ebenfalls eine Verkörperung des Bodhisattva Manjushri. Den Sakya-M.en ist die Heirat erlaubt. Tibet. Legenden erzählen auch vom Niedergang der Klöster und ihrer Erneuerung. Der Weise Drukpa Künleg, als hl. Narr in die Erzähllliteratur eingegangen[63], benennt in seinem Gesang Mißstände in von ihm besuchten Klöstern[64]. Im Kagyü-Kloster sah er trunkene Zecher, im Sakya-Kloster erlebte er Haarspaltereien der Lehre Buddhas, in Ganden Homosexuelle, in Gomchen Geliebte der M.e, in Nyingma vollführten die M.e Maskentänze, in den Bergeinsiedeleien häuften sie Besitztümer an etc. Davon wendet sich der Weise ab. Geschichten als Sozialkritik spießen verkommene tantrische Praktiken auf: M.e wollen das Ziel der Ureinheit mit dem Absoluten durch rituelle Ausübung der sexuellen Vereinigung erreichen[65].

Der letzte Reformorden in Tibet ist der politisch bedeutsame Orden der Gelugpa (Tugendhafte), die sog. Gelbmützen. Der Mongolenfürst Gudri verlieh dem 5. Dalai Lama der Gelugpa die geistliche und weltliche Macht über Tibet. Das Gottkönigtum setzt sich bis heute in der Person des im Exil lebenden 14. Dalai Lama fort. Der Lama oder Guru (Lehrer) beansprucht, die reine Lehre Buddhas zu vertreten[66].

Im Islam gibt es kein M.tum (cf. Sure 57,27). Der Derwischorden (→ Derwisch) ist nur entfernt mit einem M.sorden zu vergleichen[67]. Auch der Sufismus als mystische Bewegung mit Meistern und Novizen gilt als offiziöse innerislam. Bewegung. Christl. M.e läßt der Koran gelten, „wenn sie nicht hoffärtig sind" (Sure 5,85), d. h. er lehnt M.e ab, weil sie „mit den Rabbinen und dem Sohn der Maria neben Allah als Herren stehen wollen" (cf. Sure 9,31).

[1] Judge, E. A.: The Earliest Use of Monachus for Monk. In: Jb. für Antike und Christentum 20 (1977) 72–89; Kluge, F.: Etymol. Wb. der dt. Sprache [22]1989, 486; Frank, K. S.: Geschichte des christl. M.tums. Darmstadt [5]1993. – [2] Schwaiger, G.: M.tum, Orden, Klöster. Mü. 1993, 325 sq. – [3] Gribomont, J.: M.tum und Aszese. 1: Östl. Christentum. In: Geschichte der christl. Spiritualität 1. ed. B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq. Würzburg 1993, 115–197, hier 117. – [4] Klijn, A. E. J.: The Acts of Thomas. Suppl. to Novum Testamentum 5. L. s.l., bes. 14 sq., 34; cf. Brown, P.: Die Keuschheit der Engel. Mü. 1994, 112 sq. – [5] Gribomont (wie not. 3) 118 sq.; Leclercq, J.: M.tum und Askese. 2: Westl. Christentum. In: McGinn u. a. 1993 (wie not. 3) 139–153, hier 139. – [6] Athanasius: Vita Antonii. ed. A. Gottfried. Übers. H. Przybyla. Graz/Wien/Köln 1987, 21, 23. – [7] ibid., 116 (nach der lat. Übers. des Evagrius [noch vor 373]); cf. auch Tubach, num. 222, 226, 230, 231, 236, 239, 244, 245, 247, 248, 415, 735, 2558, 2559, 2694, 4147. – [8] Gribomont (wie not. 3) 121. – [9] Weisung der Väter – Apophthegmata Patrum auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. ed. B. Miller. Fbg 1965, num. 1, 7 (Tubach, num. 3376), 20, 108. – [10] ibid., num. 108. –
[11] I Fioretti di San Francesco. ed. M. D'Altari. Mailand 1984 ([10]1992), Kap. 25. – [12] Die hl. Elisabeth. ed. A. Stolz. Fbg 1874, 64–67, num. 23. – [13] Kemmer, A.: Johannes Cassianus, Weisheit der Wüste. Einsiedeln/Köln 1948, 7. – [14] Hanslik, R.: Benedicti Regula. Wien [2]1977. – [15] Brown, P.: Die Entstehung des christl. Europa. Mü. 1996, 178 sq. – [16] Leclercq, J.: Wiss. und Gottverlangen. Düsseldorf 1963, 22. – [17] id. (wie not. 5) 139. – [18] Vogüé, A. de: M., M.tum. In: Lex. des MA.s 5. Mü./Zürich 1993, 733–746, hier 737 sq. – [19] cf. Nigg, W.: Vom Geheimnis der M.e. Zürich 1953, 107 sq. – [20] Alsheimer, R.: Das Magnum Speculum Exemplorum als Ausgangspunkt populärer Erzähltraditionen. Bern/Ffm. 1971, 116. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[21] ibid., 85; O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jh.e altruss. Lit. ed. H. Graßhoff/K. Müller/G. Sturm. Ffm. 1965; Benz, E.: Russ. Heiligenleben. Zürich 1953. – [22] Klosterleben im MA. ed. A. Narciß. Ffm. 1989, 126–128 (Brief an die Metropoliten des Frankenreichs). – [23] Mayr-Harting, H.: Charlemagne as a Patron of Art. In: The Church and the Arts. ed. D. Wood. Ox. 1992, 66–75. – [24] Leclerq (wie not. 5) 154. – [25] Narciß (wie not. 22) 250–257. – [26] Frank, K. S.: Franziskaner, Minoriten, Kapuziner, Klarissen. In: Schwaiger (wie not. 2) 188–218; Rüther, A.: Bettelorden in Stadt und Land. B. 1997. – [27] Trichet, L.: La Tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique. P. 1990; Schwaiger (wie not. 2) 430 sq. – [28] Narciß (wie not. 22) 131; Augé, M.: L'abito religioso. Rom 1977, 169–174. – [29] I Fioretti di S. Francesco. ed. B. Bughetti/R. Pratesi. Florenz [2]1958, Kap. 30. – [30] Brückner, W.: Das Sterben im M.sgewand. In: Kontakte und Grenzen. Festschr. G. Heilfurth. Göttingen 1969, 259–277. – [31] Gregors d. Gr. Vier Bücher Dialoge. Übers. J. Funk. Mü. 1933, Kap. 1,4,3–6. – [32] Feistner, E.: Manlîchiu wîp, wîplîche man. Zum Kleidertausch in der Lit. des MA.s. In: Beitr.e zur Geschichte der dt. Sprache und Lit. 119 (1997) 235–260, bes. 236–238. – [33] Legenda aurea/Benz, 459–463, 781–783. – [34] Vollständiges Heiligen-Lex. 4. ed. J. E. Stądler. Augsburg 1875, 803 sq. – [35] Brown (wie not. 15). – [36] Belting-Ihm, C.: „Sub matris tutela". Unters. zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna. Heidelberg 1976. – [37] Leclercq (wie not. 5) 160. – [38] Hain, M.: Rätsel. Stg. 1966, 9; Moos, P. von: Die Kunst der Antwort. In: Haug, W./Wachinger, B. (edd.): Exempel und Exempelslgen 2. Tübingen 1992, 23–57. – [39] Poggio, num. 6, 46, 142, 170, 195, 210, 223, 232. – [40] ibid., num. 26. – [41] ibid., num. 38. – [42] ibid., num. 263. – [43] Röhrich, L.: Der Witz. Mü. 1980, 202; Bemmann, H.: Der klerikale Witz. Olten/Fbg 1973; Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977, num. D 39, 43, 46. – [44] Bebel/Wesselski 1, num. 97. – [45] Schauerte, H.: Des Volkes Scherz und Spiel mit heiligen Dingen. In: Theologie und Glaube 40 (1950) 534–543. – [46] Frank, K. S.: Geschichte des christl. M.tums. Darmstadt [5]1993, 128 sq.; Hamm, B.: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen 1995, 67. – [47] Brückner, 190. – [48] ibid., 192. – [49] Jungwirth, H.: M. In: HDA 6 (1934–35) 473–477; Griepentrog, G.: Hist. Volkssagen aus dem 13. bis 19. Jh. 3. B. 1975, 195; Nachtigal, W./Werner, D.: Der listige Schmied und andere Volkssagen um Stände und Berufe aus dem Brandenburgischen 1989, 267–276; Böck, E.: Sagen aus Niederbayern. Regensburg 1977, Reg. s.v. M. – [50] Wolfersdorf, P.: Der Bergmönch mit der ewigen Lampe. Eine Unters. über Ursprung und Entwicklung der Oberharzer Bergmönch-Sagen. Diss. (masch.) Göttingen 1960. – [51] Wander 3, 697–711. – [52] HDA 6, 475. – [53] Hawel, P.: Zwischen Wüste und Welt. Das M.tum im Abendland. Mü. 1997. – [54] Brückner, W.: Trivialisierungsprozesse in der bildenden Kunst zu Ende des 19. Jh.s dargestellt an der „Gartenlaube". In: Das Triviale in Lit., Musik und bildender Kunst. ed. H. de la Motte-Haber. Ffm. 1972, 226–254, hier 239. – [55] Vom mönchischen Leben. Geschichte einer Sehnsucht. ed. J. Werner. Ffm./Lpz. 1992; Lohfink, N.: Der Geschmack der Hoffnung. Fbg 1983; Schalück, H.: Woraus leben wir eigentlich. Über die Zukunft der christl. Orden. In: Christ in der Gegenwart 78 (1996) 695. – [56] RGG 1 ([3]1957) 1484–1486; cf. Masser, A.: Bibel- und Legendenepik des dt. MA.s. B. 1976, 158. – [57] Kipling, R.: Kim. N. Y. 1983, 65 (Erstausg. 1901). – [58] Hackmann, H.: Die 300 M.sgebote des chin. Taoismus. Amst. 1932; Suzuki, D. T.: The Training of the Zen Buddhist Monk. Kyoto 1934. – [59] Landau, M.: Die Qu.n des Dekameron. (Stg. [2]1884) Nachdr. Wiesbaden 1971, 214. – [60] EM 2, 1002. – [61] EM 2, 1008; cf. Brück, M. von/Lai, W. (edd.): Buddhismus und Christentum. Mü. 1997. – [62] cf. Gruschke, A.: Mythen und Legenden der Tibeter. Mü. 1996, 205. – [63] Dowman, K.: Der hl. Narr. Bern/Mü./Wien 1982, bes. 112–114. – [64] Gruschke (wie not. 62) 212–214. – [65] ibid., 210. – [66] LThK 2 ([3]1994) 757–769. – [67] Frembgen, J. W.: Derwische. Köln 1993.

Würzburg Annemarie Brückner

Mönch und Vöglein (AaTh 471 A). Zu den bekanntesten → Entrückungslegenden des MA.s[1] gehört die Wundergeschichte von einem ins Paradies entrückten jungen M.

Der M., der im Klostergarten – in Gedanken über die ewige Seligkeit vertieft – nach eigenem Ermessen nur kurze Zeit vom Gesang eines Vogels bezaubert ist, muß bei seiner Rückkehr ins Kloster feststellen, daß ihn – der inzwischen zum Greis gealtert ist – keiner mehr kennt, weil beim Anhören des Vogelgesangs viele Jahre vergangen sind.

In Versionen zu AaTh 471 A wird die Zeitspanne über ein Menschenalter ausgedehnt: 100, 200, 300 und mehr Jahre laufen im Zeitraffertempo ab, während im Klostergarten die Zeit stillzustehen scheint. Mit der Rückkehr aus dem Land der Unsterblichkeit tritt für den Jenseitswanderer im Diesseits unerbittlich der irdische → Zeitbegriff wieder in Kraft (cf. AaTh 681: → *Relativität der Zeit*, AaTh 766: → *Siebenschläfer*), was für ihn → Altern und → Sterben bedeutet.

Geschichten vom übernatürlichen Schwund der Zeit, der ‚Eile der Zeit in Gott', von der Zeitlosigkeit im Paradies und im Jenseits, in der Hölle, im Reich der Götter, Feen, Elfen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

und Zwerge sind sehr alt und verbreitet. Schon im altind. *Viṣṇu-Purāṇa* findet sich diese Thematik[2].

Das Entrückungsmotiv begegnet in Mythen, Sagen und Dichtung in vielfachen Variationen. Es zählt als Thema der → Jenseitsvisionen auch zu den christl. Erzählstoffen, die zugleich ewiges Leben verheißen. AaTh 471 A dient zur Illustration und Konkretisierung des Begriffs der → Ewigkeit oder der ewigen Seligkeit nach den Bibelworten „Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht" (Ps. 90,4) und „Das eine aber, liebe Brüder, dürft ihr nicht übersehen: daß beim Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind" (2. Petr. 3,8). Das Motiv des unterschiedlichen Verhältnisses der Zeit vor Gott und den Menschen im Anschluß an die Bibelworte konkretisiert nicht erst das MA., sondern schon die Rabbiner und bes. der Koran (Sure 22,46) beschäftigten sich mit diesem Phänomen[3].

AaTh 471 A teilt sich unverkennbar in zwei Gruppen. Die eine illustriert dem zweifelnden M. die Ewigkeit Gottes und die Unfaßbarkeit der paradiesischen Freuden; sie dient zur Widerlegung des Unglaubens und der Kleingläubigkeit. In der anderen Gruppe bittet der M. um eine Probe der himmlischen Seligkeit, und Gott sendet ihm den Wundervogel mit seinem faszinierenden Gesang.

Die älteste nachweisbare Version überliefert der Pariser Bischof Maurice de Sully (gest. 1190) in Altfranzösisch. Dies ist die direkte oder indirekte Vorlage der meisten späteren lat. und volkssprachlichen Erzählungen und Gedichte über den entrückten M. Der Erzählstoff findet sich seit dem 13. Jh. in zahlreichen Predigtbüchern[4]. Er begegnet u. a. bei → Odo of Cheriton, → Jacques de Vitry, → Martin von Troppau, John → Bromyard oder Johannes → Herolt. Verbreitung erfuhr die Geschichte ferner durch Aufnahme in die *Acta martyrum et sanctorum* und in die Kalendergeschichten[5].

Auch im berühmten Exempelbuch *Scala coeli* des moralisierenden Dominikaners → Johannes Gobi Junior (14. Jh.) und im → *Speculum exemplorum* (15. Jh.) ist die Erzählung vom verzückten M. vertreten. Diese Versionen unterscheiden sich lediglich durch den Namen bzw. die Namenlosigkeit der Hauptperson, die Dauer der Entrückung und den geistlichen Stand der Hauptfigur. Eigen ist allen, entsprechend der homiletischen Tendenz, das Bedürfnis nach mystischer Kontemplation des allegorisch-typol. Aspekts des Geschehens.

Die dt.sprachige Überlieferung von AaTh 471 A in Vers und Prosa ist beträchtlich. Zu den bekannten Prosaversionen gehören ein Predigtmärlein des Dominikaners Johannes Futerer (um 1400), ein Straßburger Predigtmärlein (15. Jh.), ein Exempel in der Predigtpostille des Wiener Hofpredigers Johannes Bischoff (15. Jh.) und eine mittelndd. Fassung aus dem *Spieghel der leien* (15. Jh.). Mhd. Versbearbeitungen bieten das geistliche Gedicht *Der Zweifler* (13. Jh.), die Rede *Von den himmlischen frawden* von Heinrich dem Teichner (14. Jh.) und die Version einer Magdeburger Märenhandschrift (15. Jh.)[6].

Das bedeutendste dt.sprachige Zeugnis ist das 380 Reimverse umfassende, anonym überlieferte mhd. Gedicht *M. Felix* (13. Jh.)[7]. Es hat zahlreiche Bearb.en bis ins 20. Jh. beeinflußt: Die älteste ist ein isl. Märchen aus dem 14. Jh.[8] und ein Gedicht (1851) des populären amerik. Lyrikers Henry Wadsworth Longfellow[9]. Eine stark ausgeschmückte Bearb. enthält das *Volksbüchlein* des Volksschriftstellers Ludwig → Aurbacher[10].

Während die Entrückungslegende im MA. ausschließlich eine homiletische Funktion impliziert, eignet ihr im ZA. des Humanismus bisweilen eine konträre Intention: Kritik gegen jegliche klerikale Tendenzen. Der Tübinger Professor Heinrich → Bebel diskreditiert den Stoff satirisch als Pfaffengeschwätz und Lüge. Mit gleicher Polemik begegnet die Reformation der Legende: Hieronymus → Rauscher hat die Erzählung in seine *Hundert außerwelte Papistische Lügen* (1533) aufgenommen. Johannes → Pauli bietet in *Schimpff und Ernst* (1522) wieder ein Paradigma homiletischer Art ohne Satire und Polemik. Johann → Fischart erzählt die Legende im *Ehzuchtbüchlein* (1578), → Abraham a Sancta Clara in seiner *Grammatica religiosa oder geistliche Tugend-Schul* (1705)[11].

Kontinuierlich verbreitete sich die Legende vom 16. bis 18. Jh. Zisterzienserversionen bieten Chrysostomo Henriquez im *Menologium*

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Cisterciense (1630) und Angelus Manrique in den *Annales Cistercienses* (1642)[12].

In mehreren Fassungen wird das Schicksal des M.s im 19. Jh. aufgegriffen. Bekannt wurden das Gedicht des Librettisten Johann Friedrich Kind (1808)[13] und Ludwig → Bechsteins Legendenbearbeitung *Der M. und das Vöglein*[14]. Der Bechsteinschen Version entnahm Carl Kleemann den Stoff zu seiner Märchenoper *Der Klosterschüler von Wildenfurth* (1898).

Die Version, die im 19. Jh. als Erzeugnis der Rheinromantik wesentlich zum Wiederaufleben der Geschichte vom entrückten M. beitrug, war das Gedicht *Der M. von Heisterbach* von Wolfgang Müller aus Königswinter, der als Schauplatz des Wunders das Zisterzienserkloster Heisterbach wählte[15]. Er hat den Stoff auffallenderweise ohne den von Gott gesandten Wundervogel volkstümlich einfach, sprachlich eingängig in bildhafter Form dargeboten. Die von O. Schell in den *Sagen des Rheinlands* gebotene Version ist eine Prosaauflösung des Gedichts[16]. Höheres Alter kommt der Erzählung mit Abt Erpho von Siegburg als entrücktem M. zu[17]. Diese Erpho-Sage zeigt eine auffallende Affinität zu der in der span. Zisterzienserabtei Armentaria lokalisierten Ero-Legende (13. Jh.)[18]. Hauptakteure sind in diesen Versionen die Äbte Ero bzw. Erpho. Sie kehrten, nachdem sie ihre Klöster (Zisterzienserabtei Armentaria 1067, Benediktinerabtei Siegburg 1167) verlassen hatten, im selben Jahr 1367 in ihre ihnen inzwischen fremd gewordenen Klöster zurück, um nach ihrer Identifikation und dem Empfang der Sakramente zu sterben und das ewige Leben zu erlangen.

Die unterschiedliche Lokalisierung der Wundergeschichte zeigt das Bestreben verschiedener Klöster am Mittel- und Niederrhein, das Wunder als jeweils eigene Vergangenheit zu beanspruchen, um den Ruhm ihres Klosters zu vermehren. So ist in der Version *Der wunderbare Vogelsang zu Karthaus* der Schauplatz in ein Kartäuserkloster nach Jülich bei Düren verlegt[19]. Eine ndl. Sage aus dem 19. Jh. lokalisiert das Geschehen im Kloster Afflighem zwischen Gent und Brüssel und läßt den M. im 8. Jh. dem singenden Vöglein folgen und erst im 11. Jh. zurückkehren[20].

Die Legende hat zweifelsohne noch im 19. und 20. Jh. eine vorwiegend literar. Existenz geführt. Mündl. dt.sprachige Überlieferungen sind nur sporadisch bezeugt. So gibt es eine Version aus Ostpreußen, in der an die Stelle des M.s ein Hutmacher tritt; ähnliche säkularisierte Kriterien weist eine thüring. Sage auf[21]. Literar. Ursprungs ist dagegen wieder unverkennbar die Vergegenwärtigung der Legende durch Dieter Kühn (*Neithart aus dem Reuental*)[22].

Außerordentlich verbreitet wurde die ma.-christl. Erzählung vom entrückten M. durch die profanisierte Var. des in den Himmel entrückten Bräutigams[23]. Anstelle des M.s figuriert als Hauptperson ein Angehöriger der weltlichen Stände (Königssohn, Herzogssohn, Soldat, Küster). Motivverwandte Geschichten sind außerdem *Der ital. Herzog im Paradies*[24], die Erzählung *Die Weihnachtsmesse*[25] und das Volkslied von der Tochter des Kommandanten zu Großwardein[26].

Die in Typen- und Motivkatalogen registrierten Fassungen von AaTh 471 A, die zwar im Hinblick auf Handlungsträger variieren, aber übereinstimmend das Thema der Relativität der Zeit akzentuieren, zeigen ihre außerordentliche Verbreitung im kelt. Erzählgut und in der finn., estn., russ., ukr., kroat., alban., ital. und span. Volksüberlieferung bis nach Mexiko sowie in China[27].

Daß das Motiv vom entrückten M. auch von der bildenden Kunst rezipiert wurde, bezeugen Reliefs auf einem Kapitell der Dominikanerkirche in Riga[28].

[1] Müller, F.: Die Legende vom verzückten M., den ein Vöglein in das Paradies leitet. (Diss. Erlangen) Lpz. 1912; Hammerich, L. L.: Munken og fuglen. Kop. 1933; Röhrich, Erzählungen 1, 274–280. – [2] cf. Röhrich, Erzählungen 1, 275. – [3] cf. hier und zum folgenden Nachweise bei Hammerich (wie not. 1) bes. 2–25; Röhrich, Erzählungen 1, 274–280. – [4] cf. not. 3; Tubach und Dvořák, num. 3378. – [5] AS Sept. 3, 644–664; EM 1,76; EM 7, 872. – [6] cf. not. 3. – [7] Mai, E.: Das mhd. Gedicht vom M. Felix. B. 1912; Palmer, N. F.: M. Felix. In: Verflex. 6 (²1987) 646–649. – [8] Gering, H.: Islendsk Æventyri. Isl. Legenden, Novellen und Märchen 1–2. Halle 1884, num. 43. – [9] Longfellow, H. W.: The Works. 5,2: The Golden Legend. ed. S. Longfellow. Boston/N. Y. [1886], 158–191. – [10] [Aurbacher, L.:] Ein Volksbüchlein. Mü. ²1835, num. 5. – [11] cf. Nachweise bei Röhrich, Erzählungen 1, 275–280. – [12] cf. Hammerich (wie not. 1) 69, 72. – [13] Kind, F.: Gedichte. Jena 1808, 197. – [14] Ludwig Bechsteins Märchenbuch. ed. H.-J. Uther. Mü. 1997,

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

num. 46. – [15] Müller aus Königswinter, W.: Gedichte. Ffm. 1847, 158–160. – [16] Schell, O.: Sagen des Rheinlandes. Lpz. 1922, num. 189. – [17] cf. Uther, H.-J.: Sagen aus dem Rheinland. Mü. 1993, num. 133. – [18] Wagner, F.: Der Mönch von Heisterbach. In: Cistercienser Chronik 98 (1991) 79–91. – [19] Hoffmann, H.: Zur Vk. des Jülicher Landes. 1: Sagen aus dem Rurgebiet. Eschweiler 1911, num. 273. – [20] Wolf, J. W.: Ndl. Sagen. Lpz. 1843, num. 148. – [21] Röhrich, Erzählungen 1, 145. – [22] Kühn, D.: Neithart aus dem Reuental. Ffm. 1988, 7–18. – [23] Meisen, K.: Der in den Himmel entrückte Bräutigam. In: Rhein. Jb. für Vk. 6 (1955) 118–175; id.: Die späteren volkstümlichen Var.n der Erzählung von dem in den Himmel entrückten Bräutigam. ibid. 7 (1956) 173–228; Moser, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. B. 1981, 457–459. – [24] Köhler/Bolte 2, 224–241. – [25] Klapper, MA., num. 167. – [26] Meisen, K.: Das Lied von der Kommandantentochter von Großwardein oder der ung. Braut. In: Rhein. Jb. für Vk. 8 (1957) 115–196; Moser (wie not. 23) 448–453. – [27] Ergänzend zu AaTh: Tubach und Dvořák, num. 3378; Ó Súilleabháin/Christiansen; DBF 1, 426 sq., 498; Arājs/Medne; Krzyżanowski 470 B; SUS; György; Delarue/Tenèze; van der Kooi; de Meyer, Conte; Baughman; Robe; Ting; Röhrich, Erzählungen 1, 274–280; Rehermann, 136; Brückner, 246, 742; Kvideland, R.: Glunten og riddar rev. Oslo 1977, 86; Loorits, O.: Estn. Volkserzählungen. B. 1959, num. 108; Hetmann, F.: Märchen aus Wales. MdW 1982, num. 30; Poortinga, Y.: De ring fan it ljocht. Baarn/Ljouwert 1976, 156–158; Karlinger, F./Gréciano, G.: Prov. Märchen. MdW 1974, 171–173; Karlinger, F./Laserer, E.: Bask. Märchen. MdW 1980, num. 33; Paredes, A.: Folktales of Mexico. Chic./L. 1970, num. 38; Pino Saavedra 1, num. 50–52; Wilhelm, R.: Chin. Märchen. MdW 1979, cf. num. 33, 37. – [28] Campe, P.: Der ‚Mönch von Heisterbach' auf einem Kapitell im Dominikanerkloster zu Riga. In: Rhein. Jb. für Vk. 8 (1957) 264–274; Wirth-Poelchau, L.: Zum ‚Mönch von Heisterbach'. In: Arbor amoena comis. 25 Jahre Mittellat. Seminar in Bonn 1965–1990. ed. E. Könsgen. Stg. 1990, 199–205.

Berlin Fritz Wagner

Mönchslatein. Zum Lemma M.[1] notiert das DWb. der Brüder → Grimm „n. latein, wie es die mönche redeten und schrieben, das verderbte latein des mittelalters, vgl. küchenlatein theil 5,2504 f.: der geistliche herr gewann mir bald rede ab und sprach erst rein italienisch, radebrechte dann deutsch und plauderte endlich das beste mönchslatein. Seume, spaziergang 1, 60"[2]. Unter ‚Küchenlatein'[3] heißt es: „Küchenlatein, n. schlechtes barbarisches Latein, genauer mönchslatein im gegensatze zu dem wiederhergestellten echten latein, ‚solch elend, barmherzig kuchenlatein' [...]".

→ Luthers Zeitgenosse, der Geschichtsschreiber Joachim von Watt, und der bekannte bayer. Historiker Johannes Turmair (Aventinus), kritisierten ‚Küchenlatein' als das durch Aufnahme volkssprachiger Worte, Formen und Konstruktionen ‚verdorbene barbarische M.' des MA.s, das die Humanisten in den *Epistulae obscurorum virorum* verspotteten[4]. ‚Küchenlatein' (Latinus culinaria) ist ein Terminus der ital. Humanisten, zuerst verwendet von Laurentius Valla in seiner Polemik gegen → Poggio[5]; im Nachwort zu seinen *Facetiae* spricht Poggio von der Lügenküche als Ort des Erzählens[6]. ‚M.' ist eine Prägung der Reformationszeit.

Küche (culina), gelegentlich gleichgesetzt mit latrina, und Küchenpersonal dienten seit der Antike und auch noch im Humanismus als Bezeichnung für Gemeines, Niedriges, Verächtliches. In der antiken Komödie (Plautus, Terenz) sind die Köche Sklaven; Valla läßt den Coquus als vilissimum manicipium (niedrigsten Sklaven: Livius 39,6) das primitive Latein der untersten Sprachstufe sprechen. So kam das Latein des MA.s im Gegensatz zur klassischen Latinität in den Ruf des barbarischen Lateins, „das in der Klosterküche von den unwissenden Mönchen gebildet wurde"[7].

In der Erzählforschung bekannt wurde der Terminus M., aber nicht im pejorativen Sinn, u. a. durch A. → Wesselskis Anthologie *M.* (Lpz. 1909) mit Predigtexempeln des lat. MA.s.

Noch heute sind die Begriffe Küchenlateiner oder Mittellatrinist scherzhafte Bezeichnungen für Gelehrte, die sich mit der lat. Sprache und Lit. des MA.s beschäftigen.

[1] Pfeiffer, R.: Küchenlatein. In: Philologus 86, N. F. 15 (1931) 455–459; Lehmann, P.: MA. und Küchenlatein. In: Erforschung des MA.s 1 (1941) 46–62; Zimmermann, H.: Valentin Ernst Löscher, Das finstere MA. und dessen Saeculum obscurum. In: Ges., Kultur, Lit. [...]. Festschr. L. Wallach. Stg. 1975, 259–277; id.: „De Medii Aevi Barbariae" – Ein alter Gelehrtenstreit. In: Geschichtsschreibung und geistiges Leben im MA. Festschr. H. Löwe. Köln/Wien 1978, 650–669; Pfeiffer, R.: Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen. M. 1982, 54–60. – [2] DWb. 6, 2495. – [3] DWb. 5, 2504 sq. –

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

[4] cf. Epistolae obscurorum virorum 1. (Heidelberg 1924) Nachdr. Aalen 1978, bes. 65 (Einl. A. Bömer). – [5] Valla, L.: Opera. Basel 1540, 366–389. – [6] Poggio, 182. – [7] Seiler, F.: Dt. Sprichwörterkunde. Mü. 1922, 273.

Berlin Fritz Wagner

Mond. Der M., nach der → Sonne der von der Erde aus am größten erscheinende Himmelskörper, hat spürbaren Einfluß auf das irdische Geschehen (Gezeiten). Wegen der augenfälligen Wandelbarkeit seiner Gestalt (M.phasen), seiner Größe, Farbe und Helligkeit, aber auch wegen seiner Wanderung am Himmel (M.umläufe, Grundlage des M.kalenders; cf. → Monate) wird der M. oft als ein lebendiges Wesen betrachtet; damit einher gehen seine Vergöttlichung und → Personifizierung[1]. Nachklänge mythischer Vorstellungen von mächtigen M.gottheiten (→ M.mythologie) finden sich bes. noch in den Märchen, in denen der M. Handlungsträger mit menschlichen Eigenschaften ist; entscheidend für die Ausprägung daran anknüpfender Erzählüberlieferungen ist das in verschiedenen Sprachen unterschiedliche Geschlecht des M.s (u. a. dt. männlich, rom. weiblich).

Gilt der M. als männliches Wesen, so greift er oft bedrohlich in das menschliche Dasein ein. In einer Erzählung der sibir. Tschuktschen versucht er, ein junges Mädchen zu entführen (cf. Mot. A 753. 1. 1), damit es seine Einsamkeit teilt[2]. Vorstellungen vom M. als dem ersten Gemahl der Frauen (cf. Mot. T 111. 2. 2) stehen offenbar mit dem Menstruationszyklus in Zusammenhang; sie begegnen sowohl bei den Papua (Neuguinea), den Maori (Neuseeland), der Urbevölkerung Australiens als auch den Bewohnern der Arktis. Nach einer Vorstellung der Eskimo steigt der M. Nacht für Nacht zur Erde herab, um sich mit irdischen Frauen zu vereinigen[3]. Um eine ungewollte → Empfängnis durch den M. zu vermeiden (cf. Mot. T 521.1), sollen Frauen sich bei M.schein nicht im Freien aufhalten (nicht den Vollmond anschauen)[4].

In zwei Märchen austral. Ureinwohner straft der männliche M. die Menschen: Als sie sich aus Furcht weigern, seine ‚Hunde' (gefährliche Giftschlangen) über den Fluß zu tragen, entzieht er ihnen die Unsterblichkeit[5]; einen Einsiedler, der ihm eine Bitte abschlägt, läßt der M. durch eine Überschwemmung ertrinken (→ Sintflut)[6].

Demgegenüber ist Frau M. nur mit positiven Eigenschaften ausgestattet. Ein engl. Märchen enthält möglicherweise Reste alter mythischer Vorstellungen: Frau M. wird von den wütenden Sumpfgeistern, deren nächtliches Treiben sie stört, im Moor begraben (cf. Mot. A 754. 1. 1), von den Menschen mit Hilfe einer weisen Frau dann aber befreit[7].

Erlösende und verwandelnde Kraft besitzt das M.licht in KHM 181, AaTh 316: → *Nixe im Teich*; dort sind drei Vollmondnächte Vorbedingung der → Erlösung. In ihnen entzaubert die treue Frau ihren Mann, wobei ihr vor allem ihre Geduld hilft, auf den rechten Zeitpunkt zu warten, den der M. in seinem Umlauf bestimmt[8].

Durch die zyklische Veränderung seiner Gestalt ist der M. zum Sinnbild für das Geheimnis des Lebens geworden, das sich in Werden, Vergehen und Wiedererstehen ständig erneuert[9]. Das Erscheinen, Anwachsen, Abnehmen und Vergehen des Lichtes wird mit Geburt, Wachstum, Krankheit und Tod verglichen und auf das menschliche Geschick bezogen, wobei der zyklische Charakter des Geschehens zum Zeichen der Hoffnung wird[10]. Am häufigsten wird der M., der auch Fruchtbarkeit, Liebe und Glück symbolisieren kann, als Halbmond oder Sichelmond (in zunehmender Phase) dargestellt. Dergestalt erscheint er auch als Attribut weiblicher, bes. jungfräulicher Gottheiten, die er wie ein Diadem schmückt (Mot. A 123.10). In Märchen ist ein M. auf der Stirn Zeichen der Auserwähltheit und strahlenden → Schönheit (cf. AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*; AaTh 707: *Die drei goldenen → Söhne*)[11]. Darüber hinaus ist der M. Symbol des Weiblichen überhaupt, des Milden, der empfangenden Passivität, des Unbewußten und des Gefühls.

Rätselhaftes wie die Herkunft des M.es, sein Gestaltwandel, seine Flecken und Finsternisse werden in Mythen und Volkserzählungen vieler Völker thematisiert[12]. Bei den diversen Erklärungsversuchen spielen sowohl Beobachtung als auch Phantasie eine Rolle. Schöpfungsmythen erzählen von Entstehung und Herkunft des M.es (cf. Mot. A 740), wobei er als Werk von Gottheiten oder Kulturheroen

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

angesehen wird[13]. M. und Sonne stehen oft in einer verwandtschaftlichen Verbindung und erscheinen dann als weibliches und männliches Prinzip, als Schwester und Bruder (Mot. A 736. 1. 1) oder als Ehegatten (Mot. A 736. 1. 4). In der schwankhaften Erklärungssage KHM 175: *Der M.* sorgt der entführte M. für Unruhe in der Unterwelt, bis → Petrus ihn wieder am Himmel aufhängt[14].

Eine mexikan. Erzählung erklärt die M.phasen erotisch: Das M.mädchen ist eine der zwölf Frauen des Sonnengottes (Mot. A 736.1). Aus Kummer über die Trennung von dem Gemahl ist das M.mädchen zunächst ganz schmal. Voller Hoffnung und Liebesglut wird es rund wie eine schöne Frau, um dann vor ungestilltem Verlangen wieder abzunehmen. Schließlich verschwindet es ganz vom Himmel, um sich mit dem Geliebten zu vereinen[15].

Die unbeständige Gestalt des M.es ist Ursprung der sprichwörtlichen Redensart ‚dem M.e ein Kleid machen wollen', stellvertretend für ‚etwas Unmögliches vorhaben'[16]. Bereits → Plutarch (*Convivium septem sapientium* 14) erwähnt eine Erzählung, in der die M.göttin Selene ihre Mutter bittet, ihr ein gutpassendes Röckchen zu weben, was diese ihr aufgrund der ständig wechselnden Gestalt verweigern muß. In einer schwankhaften Erzählung aus der Oberpfalz wandelt der personifizierte M. auf Erden zusammen mit einem Schneider; obwohl der Schneider mehrfach Maß nimmt und ändert, gelingt es ihm nicht, dem frierenden Reisekameraden ein passendes Gewand zu fertigen, da dieser zu seinem Erstaunen rasch zu- und abnimmt[17]. Die M.phasen können auch mit Erkrankung und Heilung in Verbindung gebracht werden: In einer ind. Erzählung wird König Soma, der M., der Unrecht begeht, weil er eine seiner Gemahlinnen bevorzugt, von der Schwindsucht ergriffen und in der Neumondnacht davon befreit; seitdem hoffen Schwindsüchtige bei zunehmendem M. auf Genesung[18].

Die auffallenden Flecken des M.es haben unterschiedliche Deutungen erfahren, so vor allem als menschliche oder tierische Gestalten (→ Mann im M.)[19]. Eine estn. Ätiologie erklärt die M.flecken aus dem Versuch des → Teufels, den vom Himmelsschmied (cf. Mot. A 744) aus Silber und Gold gefertigten M. zu verdunkeln, da der helle Schein alle dämonischen Umtriebe auf Erden verhindert (cf. Mot. A 106. 2. 1.1)[20].

Eine totale M.finsternis ereignet sich, wenn der Vollmond in den Kernschatten der Erde eintritt. Eine derartige Ausnahmesituation kann bei Menschen, welche die wiss. Erklärung für dieses Phänomen nicht kennen, die Befürchtung hervorrufen, das hilfreiche Licht könne für immer verschwunden bleiben[21]. So wird nach den Ursachen gefragt (Mot. A 737) und nach den Möglichkeiten, dem M. Hilfe zu bringen. In zahlreichen Mythen wird der M. im Kampf mit Verschlingerwesen und Ungeheuern gedacht (Mot. A 737.1), die ihn zeitweilig besiegen, dann aber wieder freigeben müssen. Auch in der *Lieder-Edda* (→ *Edda*, Kap. 3.1) begegnet diese Vorstellung: Skǫll, ein von Riesen abstammender Wolf, verfolgt mit dem Wolf Hati Sonne und M. Bisweilen gelingt es beiden, die Gestirne einzuholen und sich an ihnen festzubeißen[22]. Ähnliches wird in einer korean. Ätiologie von dem Feuerhund erzählt, der in die Sonne und den M. beißt, beide aber wegen ihrer Hitze oder Kälte nicht mit seinen Zähnen festhalten kann[23]. Bei einer totalen M.finsternis bleibt der M. in einem kupferroten Licht sichtbar. Dieses Licht kann als Blut verstanden werden. So soll der M. bei der Kreuzigung → Christi blutig gewesen sein (Mot. V 211. 2. 3.2). Nach Vorstellungen südamerik. Indianer wird eine M.finsternis auch als Krankheit des M.es (Mot. A 737.11) oder durch einen Streit zwischen Sonne und M. erklärt (Mot. A 737.7).

Die Erwartung, dem Übernatürlichen zu begegnen, steigert sich während der → Nacht im diffusen M.licht, das selbst Vertrautes fremdartig und gespenstisch erscheinen läßt[24] und zu Sinnestäuschungen und Spukerlebnissen führen kann. In Sagen ereignet sich geisterhaftes Geschehen häufig bei Vollmond (Mot. E 587.6): Zwerge verlassen ihre Verstecke und vergnügen sich bei Musik, Gesang und Tanz (Mot. F 451. 6. 3.5)[25], Nixen spielen in den Wellen[26], und Elfen tanzen im M.licht, Hexen versammeln sich und fliegen zum Blocksberg[27], die Wilde Jagd hält ihr Geistermahl[28], selbst Tote erwachen, steigen aus den Gräbern und führen ihren schauerlichen Tanz auf[29].

Das Licht des M.es besitzt dabei oft auch zauberische Kraft wie in KHM 182, AaTh

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

503: → *Gaben des kleinen Volkes*. In einer steir. Var. muß die nächste Vollmondnacht abgewartet werden, bis sich die Zwerge wieder zeigen, ihr Wochentagslied ergänzt bekommen und Wünsche erfüllen, die dem Habgierigen jedoch Unglück bringen[30]. Der M. wird bei allen magischen Künsten angerufen und um Hilfe gebeten[31]; die Hexen haben ihn angeblich sogar vom Himmel herabgezogen, um ihn zu zwingen, seine Kräfte zur Verfügung zu stellen[32]. → Ovid (*Metamorphosen* 7, 207 sq.) berichtet vom Herabziehen der Luna, um → Medeas Verjüngungszauber an Äson gelingen zu lassen, wozu sie zuvor vom Vollmond beschienene Kräuter gesammelt hat. Auch der begehrte Farnsamen wird von einem Zauberer in der M.nacht gesucht[33].

Dem M. soll nach populärer Vorstellung immer mit Achtung begegnet werden, denn ungebührliche Handlungen können ihn erzürnen und Unglück, Krankheit oder Tod zur Folge haben[34]. Nach älteren dt. Volksglaubensvorstellungen zieht das Arbeiten (Spinnen, Nähen, Backen, Korbflechten, Ernten)[35] im M.licht Schaden nach sich; dies gilt auch für das Tanzen und Baden[36]. Warnsagen verweisen auf die dämonische Macht des M.es, der Frevel und Tabuverletzungen streng bestrafen kann. Ein bes. großer Frevel ist es, auf den M. zu schießen, was der → Freischütz tun muß, um die unfehlbaren Kugeln zu erhalten[37].

Im Volksglauben kann der M. Einfluß auf irdisches Geschehen und persönliches Geschick nehmen. Nach dem magischen Analogiedenken (→ Similia similibus) ist bes. der zunehmende M. günstig für jeden Neubeginn, für Glück, Erfolg, Gesundheit, Wachstum, Fruchtbarkeit, Liebe und Wohlstand[38]. Die wechselnden M.phasen wurden in ländlichen Gebieten für wichtige Vorhaben beachtet, bes. für Aussaat, Ernte und Hochzeitstermine[39]. Der Stand des M.es spielt im Sympathiezauber und bei der Heilung Kranker eine wichtige Rolle, denn nach dem Volksglauben befallen Krankheiten Mensch und Tier am leichtesten zur Zeit völliger Dunkelheit, der Zeit der Dämonen und des Teufels. Bei abnehmendem M. ist der günstigste Zeitpunkt, sie zu bekämpfen[40]. Zu den vom M.licht ausgelösten Krankheiten zählen Epilepsie, M.süchtigkeit und Geistesverwirrung (cf. engl. lunatic); daher wird davor gewarnt, im M.licht zu schlafen[41].

Wenngleich der M. als Himmelskörper unerreichbar scheint, kommen Märchenhelden verschiedentlich zum M., meist im Zuge einer → Suchwanderung (→ Jenseitswanderung), die sie oft nacheinander zu Sonne, M. und Sternen führt, oder um die Lösung schwieriger → Aufgaben zu erreichen[42]. In einem mikrones. Märchen etwa gelangt ein verstoßenes Mädchen über den himmelhohen → Baum, der aus einer gefundenen Nuß erwächst, in den Himmel, wo sie eine blinde Alte heilt (cf. AaTh 321: → *Augen der Blinden zurückgebracht*). Diese versteckt das Mädchen vor ihren Söhnen, der Sonne, dem → Donner und dem M., die Menschenfresser sind (cf. → Menschenfleisch riechen). Der M. macht das Mädchen zu seiner Frau, da er sich freut, daß seine Mutter wieder sehen kann[43].

Seit der Antike sind M.reisen ein Thema von Lügengeschichten und phantastischen Reiseromanen. Die früheste Darstellung einer M.reise findet sich in der *Alēthēs historia* ([Wahre Geschichte] 1, 30–42) des → Lukian, der in der Form einer → Ich-Erzählung voller Phantasie und Ironie die Vorbereitungen und den Erfolg seiner → Luftreise mit Hilfe eines Geier- und eines Adlerflügels schildert; bei seiner Zwischenlandung auf dem M. trifft er einen Naturphilosophen und die M.göttin, die ihn bittet, eine Botschaft über das Treiben der Philosophen auf Erden an → Zeus zu überbringen. Cyrano de Bergerac erzählt in seinem Roman *L'autre Monde ou les états et empires de la lune* (P. 1657) von einem phantastischen Mechanismus, der ihn zum M. bringt: Er befestigt viele kleine Fläschchen an seinem Gürtel, die er mit Tau füllt; die Sonne zieht den Tau an und ihn damit in die Höhe. Der als ‚Lügenbaron' bekannte Münchhausen gelangte angeblich sogar mehrmals zum M.: Beim ersten Mal stieg er an einer → Bohnenranke zum M. empor, um seine verlorene Axt zu suchen; zur Rückkehr benutzte er ein Seil, das er immer wieder abhauen und anknüpfen mußte, da es zu kurz war (AaTh 1889 E: cf. → Münchhausiaden). Ein anderes Mal riß ein Orkan sein Schiff in die Luft, das nach langer Fahrt am M. Anker werfen konnte. Jules → Vernes utopischer Roman *De la Terre à la lune* (P. 1865) ist ein Vorläufer der modernen → Science-fiction; in einem Gedankenspiel um eine M.rakete, ihren Start in Florida und amerik. Astro-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

nauten nimmt der Roman das Geschehen, das mit der ersten M.landung ein Jh. später (20. 7. 1969) Wirklichkeit wurde, relativ genau vorweg.

[1] Zehren, E.: Das Testament der Sterne. B. 1957, 13–179; Jobes, G.: Dict. of Mythology, Folklore and Symbols 2. N. Y. 1962, 1119–1121; Harley, T.: Moon Lore. (L. 1885) Nachdr. Detroit 1969, 77–139; Willis, R. (ed.): Bertelsmann Hb. Mythologie. Gütersloh/Mü. 1994; Brueton, D.: Der M. Mü. 1995, 51–65; Herrmann-Lisi, C.: M.macht. Lunare Einflüsse auf das irdische Leben. Mü. 1996, 9–83. – [2] Guter, J.: Märchen aus Sibirien. Ffm. 1978, 57–62. – [3] Eliade, M.: M. In: RGG 4 ([3]1960) 1094–1097, hier 1095. – [4] Eberhard, Typen, 91 sq.; cf. auch Wolf, W.: Der M. im dt. Volksglauben. Bühl 1929, 39–42. – [5] Hambruch, P.: Südseemärchen. MdW 1927, num. 5. – [6] ibid., num. 11. – [7] Briggs, K./Michaelis, R.: Engl. Volksmärchen. MdW 1978, num. 51. – [8] Röhrich, L.: Die Todesauffassung in den Gattungen der Volksdichtung. In: Heindrichs, U. (ed.): Tod und Wandel im Märchen. Regensburg 1991, 57–78, hier 75 sq. – [9] Lurker, M.: Wb. der Symbolik. Stg. 1991, 489. – [10] RGG 4, 1094. – [11] Christensen, A.: Pers. Märchen. MdW 1958, num. 8; Prato, S.: Sonne, M. und Sterne als Schönheitssymbole in Volksmärchen und -liedern. In: ZfVk. 5 (1895) 363–383; 6 (1896) 24–52; Uther, H.-J.: Schönheit im Märchen. In: Lares 52 (1986) 5–16. – [12] cf. Graeger, R.-M.: Mit bloßen Füßen zum M. Mythen, Legenden, Märchen, Sagen der Völker vom M. Mühlacker 1971; Drößler, R.: Als die Sterne Götter waren. Sonne, M. und Sterne im Spiegel von Archäologie, Kunst und Kult. Lpz. 1976. – [13] cf. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 27–36; Willis (wie not. 1) 20 sq., 71, 94 sq., 272; Dh. 2, 78 sq. – [14] KHM/Uther 4, 323–325. – [15] Karlinger, F./Espadinha, M. A.: Märchen aus Mexiko. MdW 1978, num. 3. – [16] Sieber, F.: Dem M.e kann man kein Kleid machen. In: DJbfVk. 3 (1957) 366–387; Röhrich, Redensarten 2, 1045. – [17] Schönwerth, F. X. von: Oberpfälz. Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke. ed. K. Winkler. Kallmünz [1959], 108 sq. – [18] Hertel, J.: Ind. Märchen. MdW 1925, num. 5. – [19] Harley (wie not. 1) 1–76; Wolf (wie not. 4) 54–66. – [20] Rauch, K.: Märchen aus Finnland und dem Baltikum. Gütersloh s. a., 132–137. –
[21] cf. Stegemann, V.: Finsternisse. In: HDA 2 (1929–30) 1509–1526; Zehren (wie not. 1) 36–38. – [22] Wolf (wie not. 4) 11. – [23] Zaborowski, H.-J.: Märchen aus Korea. MdW 1973, num. 38. – [24] cf. Stegemann, V.: M. In: HDA 6 (1934–35) 477–534, hier 480 sq. – [25] Schell, O.: Berg. Sagen. Elberfeld 1922, 359. – [26] Schnezler, A.: Bad. Sagenbuch 2. Karlsruhe 1846, 81 sq. – [27] Knoop, O.: Sagen der Provinz Posen. B. 1913, 259. – [28] Zs. für dt. Mythologie und Sittenkunde 2 (1855) 29–36 (aus Kärnten). – [29] Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, 223, num. 287. – [30] Geramb, V. von: Kinder- und Hausmärchen aus der Steiermark. Graz/Wien [3]1948, 256–259. –
[31] Wolf (wie not. 4) 46 sq. – [32] cf. ibid., Abb. 6. – [33] Heyl, J. A.: Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Brixen 1897, 257. – [34] Röhrich, Redensarten 2, 1044; cf. Wolf (wie not. 4) 39. – [35] cf. Zs. für dt. Mythologie und Sittenkunde 2 (1855) 355, num. 49 (aus Tirol). – [36] Wolf (wie not. 4) 38, 43 sq. – [37] Baader, B.: Volkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gebieten 1. Karlsruhe 1851, 348. – [38] HDA 6, 485–494; Wolf (wie not. 4) 26 sq. – [39] ibid., 27–32. – [40] ibid., 32 sq.; Herrmann-Lisi (wie not. 1) 102–106. –
[41] Wolf (wie not. 4) 39–42; Herrmann-Lisi (wie not. 1) 108. – [42] cf. Meinel, G.: Magischer M. Fbg/Basel/Wien 1997, 101–117. – [43] Hambruch (wie not. 5) num. 54.

Freiburg/Br. Gertraud Meinel

Mond: Der lokale M. (AaTh 1334), alter Dummenschwank, der den beschränkten Wissenshorizont der ‚Dorfhocker'(→ Dummheit), die Unsicherheit von Reisenden in ihnen unbekannten Gegenden (→ Fremde[r]; → Reise) sowie auch des öfteren ihr Heimweh thematisiert. Es zeichnen sich zwei Hauptredaktionen ab:

(1) Ein Mann (Frau) auf Reisen wundert sich, daß anderswo derselbe Mond wie daheim scheint. Oder, bes. wenn er nur mit einem Halbmond konfrontiert wird, preist er sich glücklich, daß man zu Hause einen größeren (Vollmond) hat.

(2) Ein Reisender in einem fremden Ort (oder auch ein Einheimischer, der [s]ein Haus verläßt und nicht weiß, ob es Tag oder Nacht ist) fragt einen Passanten, ob das Gestirn am Himmel die Sonne oder der Mond sei. Dieser antwortet, er wisse es nicht: „Ich bin nicht von hier."

Dieser – bes. wenn es sich um Var.n der Redaktion (1) handelt – meistens sehr knapp erzählte Schwank ist weit verbreitet (Europa mit Ausnahme von Nordeuropa und Irland sowie der Nahe Osten, Nord- und Ostafrika, Nordindien, Nordamerika), jedoch nur selten und verstreut belegt[1]. Die große, wohl auf intensivere Sammeltätigkeit zurückzuführende Anzahl von Belegen in den nördl. Niederlanden macht es jedoch wahrscheinlich, daß dieser unauffällige Erzähltyp bekannter war, als sich bislang nachweisen läßt[2].

Redaktion (1) ist die ältere und verbreitetere. Der früheste Beleg stammt aus dem *De*

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

exilio des → Plutarch (ca 47–ca 122): Auch wenn wir die Dummheit des Mannes belachen, der meint, es gebe in Athen einen besseren Mond als in Korinth, so fühlen doch auch wir uns unsicher in der Fremde[3]. Im spätantiken → *Philogelos* fragt ein Sohn seinen Vater, ob es auch in anderen Städten solche Monde gebe[4]. Wohl über dergleichen Sammlungen erreichte das Geschichtchen die arab. Welt[5]. Al-Ābī (gest. 1030) nahm es in seinen *Naṯr ad-durr* auf. Aus diesem Werk wiederum schöpfte → Barhebräus (gest. 1286)[6]. Der Witz wird hier insofern erweitert, als der Fremde seine Unwissenheit erst offenbart, als ein Einheimischer ihn fragt, ob er noch nie einen Halbmond gesehen habe.

Die älteste ma. europ. Var. findet sich ca Mitte des 14. Jh.s bei Ulrich → Boner: Ein in Paris studierender Sohn fragt seinen Vater, ob der Mond dort derselbe wie zu Hause sei[7]. Im ausgehenden 16. Jh. wurde diese Version von Eucharius → Eyering bearbeitet[8]. Verstreute frz.[9], ital.[10] und span.[11] Var.n aus dem 17. und 18. Jh. belegen dann eine bleibende Beliebtheit des Typs; erst im 19. und 20. Jh. jedoch, als neben einer literar. auch eine mündl. Überlieferung greifbar wird, wird der Var.nstrom breiter.

Dann taucht neben der Redaktion (1), die im ehemaligen osman. Herrschaftsbereich meistens mit der Kristallisationsfigur → Hodscha Nasreddin verbunden wird[12], auch die Redaktion (2) auf, bes. in Europa und Nordamerika. In einer in Mitteleuropa und den USA auch in Kalendern und Schwanksammlungen kursierenden Sonderform sind die über Mond oder Sonne sinnenden Personen zwei Betrunkene, die nach einer durchzechten Nacht aus dem Wirtshaus stolpern[13]. In Ost- oder Mitteleuropa entstand ein jüd. Ökotyp, in dem manchmal Herschele Ostropoler (→ Schelmentypen) den Dummen spielt: Bei Erscheinen des neuen Monds sprechen die Juden ein bestimmtes Gebet. Ein Jude tritt aus der Synagoge, um zu sehen, ob es schon Zeit für das Gebet ist, kann aber am bewölkten Himmel den Mond nicht finden und fragt deshalb einen zweiten Juden, ob der Neumond noch nicht da sei, etc.[14] In einer in Ostafrika lokalisierten Var. ist der Befragte nicht der Dümmere, sondern der Klügere: Zwei Einheimische stellen einem asiat. Ladenbesitzer die bekannte Frage. Weil der keinen Ärger möchte, gebraucht er sein Fremdsein als Ausrede[15].

AaTh 1334 ist zwar kein Schildbürgerschwank im eigentlichen Sinne – nicht alle Einwohner eines Ortes sind dumm, nur einer von ihnen (oder ein Fremder im Ort) ist es –, dennoch wird der Erzähltyp oft mit gewissen Schildbürgerorten verbunden, in Süddeutschland z. B. mit Memmingen[16], in Westfriesland mit Dokkum. In letzterem Gebiet ist der Fremde oft ein ‚Poep' (fries. Schimpfwort für dt. Saisonarbeiter und Kiepenkerle), weshalb der Mond dort auch wohl scherzhaft die ‚Poepensonne' genannt wurde[17]. In mehreren Sprachen führte der Erzähltyp auch zu Redensarten, in Italien zu ‚Non conosce la luna di Bologna'[18] und in Süddeutschland zu ‚Der Memminger Mau (= Mond) scheint z' Augsburg au'[19].

AaTh 1334 wird fast immer selbständig erzählt. Gelegentlich wird der Typ kontaminiert mit thematisch verwandten Erzählungen wie AaTh 1288: → *Beinverschränkung* und AaTh 1225 A: → *Kuhfladen auf dem Pfahl*[20]. Einbettungen wie in den Schwank von den → *Sieben Schwaben* (AaTh 1231) bei Ludwig → Aurbacher und Ludwig → Bechstein[21] sowie, in einer schweiz. Var.[22], in AaTh 654: *Die behenden* → *Brüder*, sind wohl Einzelfälle.

[1] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; SUS; van der Kooi; Archiv van der Kooi, Groningen; Cirese/Serafini; MNK; El-Shamy, Folk Traditions, J 2271.1; Baughman J 2271.1. – [2] cf. Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt. Dt. Volkshumor. Jena 1892, num. 17. – [3] Plutarch: Moralia. ed. P. H. de Lacy/B. Einarson. Cambr., Mass./L. 1984, 530–532. – [4] Philogelos. ed. A. Thierfelder. Mü. 1968, num. 49. – [5] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 970; id.: Philogelos arabikos. Zum Nachleben der antiken Witzeslg in der ma. arab. Lit. In: Der Islam 64 (1987) 185–230, hier 195. – [6] Budge, E. A. W.: The Laughable Stories Collected by Mâr Gregory John Bar-Hebraeus. L. 1897, num. 549; Marzolph, U.: Die Qu. der Ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus. In: Oriens Christianus 69 (1985) 81–125, hier 123. – [7] Boner, U.: Der Edelstein. ed. E. Pfeiffer. Lpz. 1844, num. 99. – [8] Eyering, E.: Proverbiorum copia 1. Eisleben 1601, 519 sq. – [9] Tabourot, E.: Contes facecieux du sieur Gaulard. P. 1662, 258 sq. – [10] Pauli, S.: Modi di dire toscani. Venedig 1761, 212 sq.; cf. Hodscha Nasreddin 1, 218 sq. –
[11] Chevalier, M.: Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 101. – [12] Hodscha Nasreddin 1, num. 52. – [13] z. B.: Fischer, H. W.: Lachende Heimat. B. 1933, 373 sq.; Kooi, J.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

van der/Schuster, T.: Märchen und Schwänke aus Ostfriesland. Leer 1993, num. 62; iid.: Der Großherzog und die Marktfrau. Märchen und Schwänke aus dem Oldenburger Land. Leer 1994, num. 89; Randolph, V.: Hot Springs and Hell and Other Jests and Anecdotes from the Ozarks. Hatboro 1965, num. 324. – [14] Bloch, C.: Das jüd. Volk in seiner Anekdote. B. 1931, 180 sq.; Landmann, S.: Der jüd. Witz. Olten/Fbg [8]1973, 633. – [15] Davies, C.: Ethnic Humor around the World. Bloom./Indianapolis 1990, 129. – [16] Merkens (wie not. 2); Kapfhammer, G.: Bayer. Schwänke „dastunka und dalogn". Düsseldorf/Köln 1974, 44, 220 sq. – [17] van der Kooi 1334. – [18] Hodscha Nasreddin 1, 218. – [19] Kapfhammer (wie not. 16) 221. – [20] Boner (wie not. 7); Eyering (wie not. 8). –
[21] Bechstein, L.: Sämtliche Märchen. ed. W. Scherf. Darmstadt 1966, num. 2. – [22] Gerstner-Hirzel, E.: Aus der Volksüberlieferung von Bosco Gurin. Basel 1979, num. 253.

Groningen Jurjen van der Kooi

Mondfänger, Mondkäse → Spiegelbild im Wasser

Mondmythologie. Seit der frühen Menschheitsgeschichte haben alle Himmelskörper, vor allem ihre wechselnden Positionen am Himmel, zu vielfältigen → Mythen angeregt. In zahlreichen Kulturen glaubte man, menschliches Leben und Sterben unterstehe den Gestirnen, die oft als Gottheiten personifiziert (→ Personifikation) wurden. Vertreter der → Astralmythologie, zu der vor allem → Sonnenmythologie und M. (auch Lunarmythologie genannt) zählen, neigten jedoch dazu, den Einfluß der Gestirne auf die Mythenbildung überzubewerten oder gar alle Mythen, auch wenn Gestirne in ihnen auf den ersten Blick hin keine Rolle spielen, aus dem Astralen abzuleiten. Häufig wurde hierbei einem einzelnen Himmelskörper monokausale Dominanz zugesprochen: Neben pansolaren gab es auch – vor allem in Deutschland beeinflußt durch die vergleichende → Mythologie und die naturmythol. Schule (→ Naturmythologie) – Ende des 19., Anfang des 20. Jh.s panlunare Deutungen oder zumindest Interpretationen, die den Mondwechsel als das mythol. entscheidende Naturereignis[1] und den kosmogonisch gewerteten → Mond – der in den meisten Kulturen „Vater und Herr aller Menschen und Kreaturen"[2] sei – als die mythol. bedeutendste kosmische Erscheinung[3] ansahen. Häufig wurde hierbei arg spekuliert: z. B. wollte E. Siecke das Motiv des → Drachenkampfes durch die Betrachtung der Mondphasen und -finsternisse entstanden wissen[4] und sprach gar von der „Drachenform des Mondes", der „täglich einen andern Kopf aus der Höhle herausstreckt"[5].

Ende des 19./Anfang des 20. Jh.s sieht der Panbabylonismus (Hauptvertreter: A. Drews, A. Jeremias, E. Stucken, H. Winckler) die gesamte (antike) Geistesgeschichte, Religion, Mythologie, sämtliche Märchen, auch die Bibel (der sog. Bibel-Babel-Streit) durch die stets als ausschließliche Primärquelle zu konsultierende babylon. Astralmythologie bestimmt[6]; die zentrale Rolle spielen zumeist die → Sterne, aber auch hier wird der Mond als „Vater der mythischen Motive"[7] ausgewiesen. Die für die astralmythol. Deutungen des späten 19. und frühen 20. Jh.s typische Einseitigkeit, der Hang zu Spekulation, Pauschalisierung, extremer Konstruktion und kühner Synthese, die ausgeklügelte Scholastik einer geschlossenen Argumentationsführung, der esoterische, auch sektiererische Charakter, die völlige Vernachlässigung des Gesellschaftlichen und Politischen, letztlich ein doktrinärer Charakter werden im Panbabylonismus auf zugespitzte Weise deutlich. Dies betrifft auch dessen mondmythol. Interpretationen, etwa wenn → Abrahams Wanderung (Gen. 13,3) als Mondwanderung gedeutet wird: aufgrund astraler Komplementarität sei Abraham „im Mondstil gezeichnet", während seine Frau (im Sinne einer für die Astralmythologie typischen Gleichung: Sarah als Ištar) „Sonnencharakter"[8] habe. Die Willkür streng astralmythol. Schulen wird deutlich, wenn M. und Sonnenmythologie aus Sicht des unparteiischen Beobachters relativ mühelos, innerhalb ihres selbstreferentiellen Systemdenkens aber konsequent, als konkurrierende Deutungssysteme eingesetzt werden können. Als dogmatisches System hat M. für die Erzählforschung nur noch hist. Bedeutung. Wertvoller sind die zahlreichen, sehr unterschiedlichen Forschungen entstammenden Erkenntnisse zu Mondmythen, die in ihrer Gesamtheit ebenfalls als M. bezeichnet werden oder möglichst vorzugsweise als M. definiert werden sollten, auch um der weiterhin

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

feststellbaren starken semantischen Besetzung des Terminus M. durch panlunaristische und panbabylon. Strömungen entgegenzuwirken.

Unabhängig von solchen Strömungen darf aber für den Mond als einen hervorragenden Motor der Imagination zu Recht eine prominente Rolle bei der Mythenbildung beansprucht werden, dies aufgrund seiner Position am Nachthimmel und den (etwa im Gegensatz zur → Sonne) vielfältigen, schnell wechselnden Erscheinungsformen[9]: Mondphasen (Mot. A 755), -flecken, -gesicht, -finsternis (Mot. A 737), Lichthöfe und -ringe, wechselnde Farben. Der Mond lädt häufig ein zur Anthropomorphisierung (→ Mann im Mond), auch zu individueller Lokalisierung (AaTh 1334: *Der lokale → Mond*).

Zu den wichtigsten Themen und Strukturen[10], auch Archetypen[11], die in den Mondmythen begegnen: Es ist evident, daß der Mond nicht nur auf elementare Weise mit Licht und Feuer gleichgesetzt wird, sondern auch ein Zeitmesser ist (bes. im lunaren Kalender; cf. → Monate). Der Mond mit seinen Phasen steht für zyklisches Werden und Vergehen, Veränderlichkeit, Wandel, Periodizität, Lebensrhythmus, das Biokosmische. So wird der Mond zum einen mit → Nacht, → Tod und Zerstörung, bes. → Zerstückelung, in Verbindung gebracht: Die Mondphasen werden durch nagende Tiere verursacht (Mot. A 755.5), der verschwundene Mond ist auch der (von Ungeheuern) verschlungene Mond (AaTh 1335: cf. → *Spiegelbild im Wasser*; AaTh 2027: cf. → *Fressermärchen*; Mot. A 737.1; → Gastrotomie). Seit frühester Zeit durch Beobachtung aber auch erfahren als „Frucht, die von selbst erzeugt wird"[12], ist der Mond zum anderen eng verknüpft mit der Geburt und Entbindung (Werden des Kindes entspricht dem des Mondes), mit neuem Leben, Wieder(auf)erstehung, Erneuerung, Unerschöpflichkeit und Unsterblichkeit, hierbei auch gedacht als (vorübergehender) Aufenthaltsort der Seelen oder Jenseits (Mot. A 695). Der Mond wird infolgedessen auch zu Fruchtbarkeit, Vegetation, → Wasser, → Regen und allem Feuchten in Beziehung gesetzt, etwa als Tauspender, ist aber ebenso auch Verursacher von Gezeiten und Fluten (auch der → Sintflut). Als Zeitmesser auf den weiblichen Fruchtbarkeitszyklus (Mot. A 755.7) bezogen, für neues Werden stehend, ist er außerdem mit der Welt der Frau verknüpft (z. B. in der mondmythol. Deutung der Erschaffung Evas aus → Adams Rippe, einem Mondsymbol[13]) und nach E. Neumann dem matriarchalen Bewußtsein und Archetyp der Großen Mutter zugeordnet[14]. Der Mond ist häufig mit der Latenz, der Initiation, der Weisheit, dem Schicksal, der Wahrsagerei, dem Geheimnisvollen, Unheilvollen, dem Finsteren, der Unterwelt (Mot. A 722.10), der Magie, Zauberei und Hexerei, dem Okkulten, der Krankheit (Ursache für das Abnehmen des Mondes), dem Wahnsinn (cf. mondsüchtig und engl. lunatic) und auch der → Jagd assoziiert: Z. B. fungiert Artemis als Mond- und Naturgöttin, hiermit auch als → Herrin der Tiere und konsequenterweise zugleich als Göttin der Jagd.

Mondmythen sind weitgehend bestimmt durch die Prinzipien des Zyklischen und Rhythmischen, der Polarität (→ Hell und dunkel, z. B. repräsentiert durch Hell- bzw. Dunkelmond, Leben und Tod), der Ergänzung (Sonne und Mond als Liebespaar, Mot. A 736. 1. 3), der paradoxen Umkehrung (aus dem verschlungenen Mond wird der Verschlinger, aus dem Opfer der Täter) und mithin der → Ambivalenz. Noch wichtiger sind jedoch Strukturen der (magischen) Analogien (etwa zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, himmlischem und irdischem Leben), der Spiegelungen, Entsprechungen, Übereinstimmungen, Assimilationen und Vernetzungen, der (kosmischen) Sympatheia und (holistischen) Korrespondenzen, der coincidentia oppositorum und Integration des Heterogenen (→ Magisches Weltbild): M. → Eliade hat all diese Verflechtungen mustergültig herausgestellt und eine weitgehend ungenutzte Grundlage[15] für eine wiss. M. erarbeitet. Analogiedenken liegt oft auch vielfältigem, bis heute existentem Mondaberglauben[16], der Mondmagie und -folklore[17] zugrunde: Z. B. entspricht das Wachsen dem zunehmenden Mond (dann sei das Pflanzen und Säen zu besorgen), das Zerstörende dem abnehmenden Mond (dann soll geerntet werden). Als → ‚gesunkenes Kulturgut' begegnen mondmythol. Fragmente heute weniger in traditioneller Astrologie als in der Populärmeteorologie, in populärwiss. Psychosomatik und in astralökologischer esoterischer Ratgeberliteratur (mondbezogene Bestim-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

mung des richtigen Zeitpunktes für einzelne Handlungen, Tagewählerei)[18].

Der Vielfalt der Mondmythen und -motive entsprechend finden sich zahlreiche, weibliche wie männliche Personifikationen[19] des Mondes, zu denen auch Mondheroen und -heroinen zählen: der Mond als Vater der Götter, Urmutter, Herrin allen Lebens, zuerst erschaffenes und zuerst gestorbenes Wesen, Stammesvorfahr, Heilbringer, Kulturheros, (Welten-)Wanderer, Toten-/Seelenführer, androgynes Wesen, Arzt, Schäfer, Jäger, Weberin (menschlichen Schicksals), Spinnerin (Mot. A 751. 8. 1). Ebenso häufig sind theriomorphe Mondsymbole[20], die in vielen Fällen die Mondflecken versinnbildlichen, wie u. a. Bär, Hund, Hase, Kaninchen (Mot. A 751.2), Schlange, Frosch (Mot. A 751.3), Kröte, Spinne und Schnecke (beide verschwinden und tauchen aufs neue auf). Zu den häufig der Mondkrümmung nachempfundenen gegenständlichen Symbolen zählen Schiff, Barke (Mot. A 757), (Tier-)Horn, Rippe, Axt (Verbindung der Mondsichel mit einem Stiel), Doppelaxt (Darstellung der beiden Mondphasen), Tau, Spirale, Welle. Die Ikonographie der Mondgottheiten weist sie häufig, die Bewegung des Mondes am Himmel nachbildend, auf einem Wagen fahrend oder reitend aus.

In nahezu allen Kulturen begegnen Mythen über Götter und Göttinnen (oft Fruchtbarkeits- oder Vegetationsgottheiten)[21], die – oft nur in sekundären und späten Formen oder in synkretistischer Deutung (etwa einer späteren Kultur) – lunaren Charakters sind: (in strenger Auswahl nach Kulturen) sumer.[22]: Nanna-Suen[23]; babylon.-assyr.[24]: Sin[25] (beide im klassischen astralmythol. Kulturkreis beheimatet); ägypt.[26]: Chons, Osiris und – der das verschwundene Mondauge[27] findende – Thot; kleinasiat., phryg.-anatol.: Men[28]; griech.[29]: Selene[30], Artemis, Hekate, einer umstritteneren Zuordnung zufolge auch Hermes[31]; röm.[32]: Luna, Diana, Juno, Isis; ind.: Candra, Soma (auch mit einer Schale Lebenssaft oder einer Art Ambrosia gleichgesetzt)[33]; chin.[34]: Heng-e (von sekundärer Bedeutung, dem Yin zugeordnet). Einige indian. Kulturen (z. B. Uitóto[35]) sind mondmythol. bestimmt, die Mondgottheiten der Azteken waren Tecciztecatl und Xochiquetzal.

Die germ. Mythologie[36] kannte zwar den Mondgott Máni[37]; panlunaristischer Spekulation und germanisierender Ideologie zum Trotz (wenn z. B. G. → Hüsing[38] gegen L. von Schröders ar. Sonnenreligion einen älteren germ. Mondmythos reklamiert) wies sie jedoch keine dezidiert mondmythol. Prägung auf. In den streng monotheistischen Religionen ist der Kult um den Mond – einen echten Mondkult[39] und eine genuine Mondreligion[40] hat es verbreiteter religionswiss. Meinung zufolge nie gegeben – als Götzendienst verpönt. Im Christentum, das in Abgrenzung zum Heidentum den Gläubigen auch Befreiung von den Gestirnen verhieß, steht der Mond für das Geheimnis Christi, für die Auferstehung, bes. für das lichtempfangende Wesen Marias und der Kirche als Mittlerinnen göttlichen (Sonnen-)Lichts[41]; er ist daher auch Bestandteil marianischer Ikonographie[42]. Im Judentum, das ebenfalls dezidiert gegen Mondkulte kämpfte[43], haben Mondsegen (Birkat lĕwana), ein Gebet nach der Monderneuerung zu Gott als dem Erneuerer der Monde und der Erneuerung und Erlösung Israels, und Neumondstag (Rosch chodesch) kultische Bedeutung[44]. Die vorislam.-arab. Welt war nicht, wie gelegentlich geäußert[45], eindeutig mondmythol. dominiert[46]. Früher als in der islam.[47] Welt wurde im Abendland der Halbmond (Hilāl[48]) mit dem islam. Kulturkreis assoziiert; erst seit dem 19. Jh. wird er, in der Regel verbunden mit einem Stern, zum eigentlichen, auch offiziellen Symbol der muslim. Welt. U.a. angeregt vom Motiv der als schuldhaft erfahrenen, häufig inzestuös besetzten Sexualität (Mondflecken), hat die Psychoanalyse, z. B. G. → Róheim, u. a. → Träume (sog. Weck-, Durstreiz-und Harnreizträume) mondmythol. gedeutet und hierbei die traditionelle M. umgekehrt: Mondmythen gründen nicht auf einer ‚Entzifferung' göttlicher ‚Himmelsschrift', sondern auf Projektionen des Menschen[49].

[1] Siecke, E.: Die Liebesgeschichte des Himmels. Unters.en zur idg. Sagenkunde. Straßburg 1892; id.: Idg. Mythologie. Lpz. 1921, 13. – [2] id.: Mythol. Briefe. B. 1901, 15, not. 1. – [3] Ehrenreich, P.: Die allg. Mythologie und ihre ethnol. Grundlagen. Lpz. 1910, 109. – [4] Siecke, E.: Drachenkämpfe. Unters.en zur idg. Sagenkunde. Lpz. 1907, 3 sq., 43. – [5] id. (wie not. 2) 35, not. 1. – [6] Gössman, F.: Panbabylonismus. In: LThK 8 (^{2}1963) 19. – [7] Jeremias, A.: Das

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

A. T. im Lichte des Alten Orients. Lpz. [4]1930, 796. – [8] ibid., 314, 316. – [9] Rühle, O.: Sonne und Mond im primitiven Mythus. Tübingen 1925, 6, 16. – [10] Allg. cf. Sun, Moon, and Stars. In: ERE 12 (1921) 48–103; Bram, J. R.: Moon. In: The Enc. of Religion 10. ed. M. Eliade. N. Y./L. 1987, 83–91; Eliade, M.: Mond. In: RGG 4 ([3]1960) 1094–1097. – [11] Schwabe, J.: Archetyp und Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie. Basel 1951. – [12] Perry, E. G.: Hymnen und Gebete an Sin. Lpz. 1907 (Nachdr. Lpz. 1968), 5. – [13] Schilling, O.: Das Mysterium lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn 2,21 f. Paderborn 1963. – [14] Neumann, E.: Über den Mond und das matriarchale Bewußtsein. In: Eranos-Jb. 18 (1950) 323–376. – [15] Eliade, M.: Mond und Mondmystik. In: id.: Die Religionen und das Heilige. Ffm. 1986, 183–217 (Orig.: Traité d'histoire des religions. P. 1949). – [16] Stegemann, V.: Mond. In: HDA 6 (1934–35) 477–534. – [17] Voegelin, E. W./Métraux, A.: Moon. In: StandDict. 2, 743–745. – [18] Paungger, J./Poppe, T.: Vom richtigen Zeitpunkt. Die Anwendung des Mondkalenders im täglichen Leben. Mü. 1991 u.ö. – [19] Zur M. und den ihr zugrundeliegenden religionswiss. Konzepten wie Personifikation, Animismus, Gottesidee cf. Schmidt, P. W.: Der Ursprung der Gottesidee. 1: Hist.-kritischer Teil. Münster 1912. – [20] Schneider, T.: Mondsymbolik. In: Wb. der Symbole. ed. M. Lurker. Stg. [5]1991, 489 sq.; Hentze, C.: Mythes et symboles lunaires (Chine ancienne, civilisations anciennes de l'Asie, peuples limitrophes du Pacifique). Antw. 1932. – [21] Lurker, M.: Mondgottheiten. In: id. (wie not. 20) 488 sq.; id.: Lex. der Götter und Dämonen. Stg. [2]1989, cf. Reg. s. v. Mond, Mondsichel, Mondgottheiten, 500, 542; Wüst, E.: Mondgottheit. In: Pauly/Wissowa 16,1 (1933) 107–113. – [22] Lambert, M.: La Lune chez les Sumériens. In: La Lune, mythes et rites. P. 1962, 69–91. – [23] Sjöberg, Å: Der Mondgott Nann-Suen in der sumer. Überlieferung. Sth. 1960. – [24] Leibovici, M.: La Lune en Babylonie. In: La Lune (wie not. 22) 93–116. – [25] Jeremias, A.: Sin. In: Ausführliches Lex. der griech. und röm. Mythologie 4. ed. W. H. Roscher. Lpz. 1909–15, 883–921. – [26] Derchain, P.: Mythes et dieux lunaires en Égypte. In: La Lune (wie not. 22) 17–68. – [27] Lurker, M.: Lex. der Götter und Symbole der alten Ägypter. Neuausg. Darmstadt 1987, 136 sq. – [28] Lesky, A.: Men. In: Pauly/Wissowa 15,1 (1931) 689–697. – [29] Préaux, C.: La Lune dans la pensée grecque. Brüssel 1973. – [30] Roscher, W. H.: Über Selene und Verwandtes. Lpz. 1890; id.: Nachträge zu meinem Buche ‚Über Selene und Verwandtes'. Wurzen 1895. – [31] Siecke, E.: Hermes, der Mondgott. Lpz. 1908. – [32] Lunais, S.: Recherches sur la lune 1. Leiden 1979, 95–192. – [33] Varenne, J.: La Lune, mythes et rites dans L'Inde. In: La Lune (wie not. 22) 231–260. – [34] Soymié, M.: La Lune dans les religions chinoises. ibid., 289–321. – [35] Preuß, K. T.: Das Problem der M. im Lichte der lokalen Spezialforschung. In: ARw. 23 (1995) 1–14. – [36] Grimm, Mythologie 2, 664–683. – [37] Simek, R.: Lex. der germ. Mythologie. Stg. 1984, 249 sq. – [38] Hüsing, G.: Die iran. Überlieferung und das ar. System. Lpz. 1909. – [39] Schebesta, P.: Mondkult. In: Religionswiss. Wb. ed. F. König. Fbg 1956, 556 sq. – [40] Gundel, W.: Astralreligion. In: RAC 1 (1950) 810–817; cf. aber auch Koch, C.: Gestirnverehrung im alten Italien. Sol indiges und der Kreis der di indigetes. Ffm. 1933. – [41] Rahner, H.: „Mysterium lunae". Ein Beitr. zur Kirchentheologie der Väterzeit. In: Zs. für kathol. Theologie 63 (1939) 311–349, 428–442; ibid. 64 (1940) 61–80, 121–131; id.: Griech. Mythen in christl. Deutung. Darmstadt [3]1966, 141–158; McDermott, J. M.: Lune. In: Dict. de spiritualité 9. P. 1976, 1191–1196. – [42] LCI 3 (1971) 279 sq. – [43] Petit, M.: La Lune en Canaan et Israël. In: La Lune (wie not. 22) 127–149. – [44] Joseph, M.: Birkat lĕwana. In: Jüd. Lex. 1. B. 1927, 1056–1058; id.: Rosch chodesch. ibid. 4 (1930) 1485 sq.; Kirschner, B.: Sternkult. ibid. 5 (1930) 726–728; Moon. In: Enc. Judaica 12. Jerusalem 1971, 290 sq.; Ydit, M.: Moon, Blessing of the. ibid., 291–293; Rothkoff, A.: New Moon. ibid., 1039 sq.; id.: New Moon, Announcement of. ibid., 1040 sq. – [45] Nielsen, D.: Die altarab. Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung. Straßburg 1905. – [46] Rodinson, M.: La Lune chez les Arabes et dans L'Islam. In: La Lune (wie not. 22) 151–215. – [47] Pingree, D./Rodinson, M.: Al-Ḳamar. In: EI[2] 4 (1978) 517–519. – [48] Schacht, J./Ettinghausen, R.: Hilāl. In: EI[2] 3 (1971) 379–385. – [49] Róheim, G.: M. und Mondreligion. Lpz./Wien/Zürich 1927.

Berlin Werner Bies

Mondreisen → Mond

Mongolen

1. Allgemeines – 2. Erzählforschung – 3. Gattungen und Inhalte

1. Allgemeines. Abgesehen von den → Kalmücken und → Burjäten lebt der überwiegende Teil der durch die großen Völkerwanderungen des 10.–13. Jh.s entstandenen mongol. Ethnien in der Republik Mongolei (bis 1991: Mongol. Volksrepublik; 1989: ca zwei Millionen Einwohner) und den M.gebieten → Chinas: in der chin. Provinz Sinkiang mit Splittergruppen bis in die Umgebung des Kukunoor-Sees (Provinz Tsinghai) am Rande des tibet. Gebietes, in der Inneren Mongolei, im Osten und Nordosten Chinas.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Nach der Einigung verschiedener Ethnien durch Tschingis (Činggis) Khan (1167?–1227) herrschten die Kaiser der mongol. Yüan-Dynastie (bis 1368) über China, bis in das 15. Jh. erstreckten sich mongol. Teilreiche bis nach Iran und Rußland. Nach der Vertreibung aus China waren die M. in kriegerische Auseinandersetzungen mit der chin. Ming-Dynastie und in eigene Bruderkriege verwickelt; erst mit der Mandschu-Dynastie kamen Anfang des 16. Jh.s in China wieder M. an die Herrschaft.

Die M. besitzen eine eigenständige Lit. in uiguro-mongol. Schrift. Von den frühen Werken des 12./13. Jh.s ist u. a. die um 1241 niedergeschriebene *Mongγol-un niγuča tobča'an*) (Geheime Geschichte der M.), die den Aufstieg des Činggis Khan erzählt, durch eine Lautumschrift in chin. Zeichen erhalten, anhand derer der mongol. Text rekonstruiert werden konnte[1]. Bei der Unters. gegenseitiger kultureller und literar. Beeinflussungen sind stets die weitreichenden politischen Kontakte mit anderen Völkerschaften zu berücksichtigen; zu diesen zählen die Kidan und Dzurǰen, deren Lit. nur ungenügend erforscht ist. Zwei buddhist. Missionierungen im 13. und 16. Jh. haben zu einer ausgeprägten buddhist. Übers.sliteratur geführt und zu einer Verquickung alter schamanistischer Vorstellungen (→ Schamanismus) mit buddhist. Gedankengut. Das Gattungsspektrum der mongol. Lit. reicht von fürstenspiegelähnlicher Činggis Khan-Dichtung über Familiengeschichtsschreibung, gnomisch-didaktische Lehrdichtung, Zeremonial-, Brauch- und Gelegenheitsdichtung, Schamanenbeschwörungen, volksreligiöse Gebete, Lyrik, Pamphlete, Schelmengeschichten, Märchen, Epen und Spielmannslieder bis hin zu den ersten Prosaromanen[2]. Die Zahl der bisher aufgefundenen und in Bibl.en aufbewahrten Hss. und Blockdrucke steht noch nicht endgültig fest; die Sammeltätigkeit und Nachsuche hält ebenso an wie die intensive Tätigkeit der Aufzeichnung mündl. überlieferter Erzählungen.

2. Erzählforschung. Die mündl. Volksdichtung der M. zeigt sich durch verschiedene Faktoren beeinflußt, von der mongol. Herrschaft über China (zeitweise auch Rußland) über die engen Beziehungen zu zentralasiat. Turkvölkern bis hin zur geogr. Lage der Mongolei mit ihrem Anteil an den Routen der Seidenstraße. Dabei ist die Rolle der Übers.en buddhist. Werke ind. Provenienz und ihre Verbreitung durch die M. von geringerem Einfluß als von den Vertretern der → ind. Theorie (E. → Cosquin[3]) postuliert. Die Unters.en der kalmück. und burjät. Volksliteratur wie der großen gemeinmongol. Epen → *Džangar* und → *Geser Khan* weisen vielmehr auf die Homogenität der mongol. Erzählstoffe hin.

Will man nicht schon B. Jülgs (1825–86) auf schriftl. kalmück. Quellen (→ *Ardschi Bordschi*, → *Siddhi-Kür*) beruhende Arbeiten[4] einbeziehen, so begann in Europa die Unters. mongol. Volksmärchen 1881–83 mit den Aufzeichnungen G. N. Potanins in der West- und Zentralmongolei[5]. Auf vier Reisen in den Jahren 1898–1912 sammelte dann der Finne G. J. Ramstedt in der östl. Mongolei weitere 80 Kurzepen, Märchen und Sagen[6]. Vom Beginn des 20. Jh.s stammt auch die erste Aufzeichnung einer mongol. Var. von AaTh 891: → *Altentötung*[7]. Anfangs noch im Zusammenhang sprachwiss. Forschungen wandten sich weitere russ. Forscher den mongol. Märchen aus der nördl. Mongolei (Khalkha) zu; 1923 erschien eine zweibändige Ausg.[8] Zur gleichen Zeit veröffentlichte K. Shimonaga die erste jap. Slg mongol. Märchen[9]. Der russ. Mongolist N. Poppe zeichnete 1927 Khalkha-Märchen auf, die er erst 1955 veröffentlichte[10]. Weitere russ. Slgen nordmongol. Märchen folgten 1940, 1954 und 1962[11]. Bei den Nordmongolen sammelte B. Rinčen zahlreiche Texte zur mongol. Heldenepik und zeichnete bei einem Erzähler 32 khalkha-mongol. Märchen auf[12]. 1982 stellte D. Cerensodnom eine umfangreiche Slg von Texten aus der Nordmongolei zusammen[13]. Im südl. Teil der Mongol. Republik, Dariganga, zeichnete der ung. Altaist A. Róna-Tas Märchen auf[14].

Auch die M.gebiete Chinas wurden in immer stärkerem Maße bei der Aufzeichnung mündl. überlieferter Märchen einbezogen. 1937 legte der belg. Missionar A. Mostaert die Ergebnisse seiner mehr als 20jährigen Sammeltätigkeit im Ordus-Gebiet vor, die 1948 durch P. Serruys folkloristisch kommentiert wurden[15]. Auf den Expeditionen der Kgl. Dän. Geogr. Ges. 1938–39 in der südl. Mongolei sammelte der Altaist K. Grönbech (1901–57) Märchen aus Tsakhar, die alle von einem ein-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

zigen Erzähler vorgetragen wurden[16]; ihre bes. Bedeutung liegt darin, daß sie sich teilweise als Nacherzählungen von alten Heldenliedern erwiesen[17] und damit den Einfluß der Spielmannsdichtung auf die mündl. Überlieferung dokumentieren. Märchen der Khortsin, Aru-Khortsin, Bagharin und Tsakhar zeichnete auch B. C. Todaeva im Rahmen ihrer dialektologischen Forschungen in der Inneren Mongolei 1954–57 auf[18]. Verschlingermärchen im mongol.-tibet. Mischdialekt der Monguor des Tsinghai-Gebietes dokumentierte D. Schröder 1948–49[19].

Seit den 50er Jahren des 20. Jh.s begann in den M.gebieten Chinas eine intensive Sammeltätigkeit. Seither sind mehr als 1100 mongol. Märchen in sorgfältigen Publ.en (mit Angaben über Ort und Zeit des Erzählvortrags, Name und Alter des Erzählers) vorgelegt worden. Als eine der ersten Märchenveröffentlichungen in mongol. Sprache erschienen Märchen aus der Inneren Mongolei schon 1956, mit dem Untertitel ‚Mündl. Schöpfungen des Volkes'[20]. Die seither veröff. Märchen stammen von den Bargha-M.[21] und den Bargha-Burjäten[22] im Norden, aus Arukhortsin[23], Bagharin[24], Üjümüčin[25], Ulaγančab[26] und Khortsin in der östl. Inneren Mongolei[27], aus Ordus[28] und Urad[29] in der südl. Inneren Mongolei. Von bes. Bedeutung ist die Ausg. des Gesamtrepertoires von 54 Märchen des Ordus-Erzählers Čoγrub (1912–89)[30].

Weitaus am größten ist die Zahl der Märchen, die aus der Überlieferung der in der westchin. Provinz Sinkiang ansässigen Oiraten[31], Torguten und Ölöten[32] veröffentlicht wurden. Diese stammen meist aus den ethnischen Enklaven des Ili-Gebietes, u. a. Qoboγ-sayir, Tarbaγatai, Qara usu, aber auch aus den Gebieten um den Kukunoor-See und nahe der tibet. Grenze, aus dem Ulaγan-Hsien (Tsinghai), aus Sübei[33] und von den Degedü-M. des Kukunoor-Gebietes[34]. Außerdem erschienen Sammelbände mit Märchen und Sagen aus allen mongol. Verbreitungsgebieten[35].

Die meisten der vorliegenden mongol. Märchen sind nach mündl. Vortrag aufgezeichnet worden; frühe autochthone Niederschriften wurden kaum aufgefunden[36], wobei nicht mehr festgestellt werden kann, was eventuell vernichtet oder verloren ist. Ramstedt[37] und Poppe[38] schrieben ihre Märchentexte beim Zuhören nieder, ebenso wie J. Rinčindorǰi 1962 im Bargha-Gebiet (Kulunbuir), der dabei bis zu sieben Var.n eines einzelnen, von verschiedenen Erzählern vorgetragenen Textes dokumentieren konnte[39]. Die seit den 80er Jahren veröff. mongol. Märchensammlungen beruhen hingegen vorwiegend auf Tonbandaufnahmen.

Die nach 1980 veröff. innermongol. Märchensammlungen weisen die vorher angemerkten Mängel hinsichtlich Dokumentation und Überarbeitung nicht mehr auf[40]. Der Nordmongole P. Horloo hat schon in den 60er Jahren des 20. Jh.s zu den Besonderheiten der mongol. Märchen Stellung genommen[41]. Noch bis vor wenigen Jahrzehnten wurde im Khalkha-Gebiet eine größere Zahl mündl. tradierter Märchen aufgenommen[42]. Gestützt auf alle ihm bis 1978 zugänglichen Materialien erschien 1979 dann L. Lőrincz' umfangreicher Märchenkatalog, der die mongol. Märchenvarianten unabhängig von AaTh thematisch aufgliederte[43]. Vorschläge für eine strukturelle Typologie von Epik und Heldenmärchen, um auch spezifisch mongol. Eigenheiten, Riten, soziale und wirtschaftliche Angaben zu erfassen, folgten[44]. Zukünftige Aufgaben der mongol. Erzählforschung umfassen Fragen der Beziehungen zu den Märchenüberlieferungen der Nachbarethnien[45], eine vergleichende Motivforschung und eine Überprüfung der Anwendbarkeit der bisher gebrauchten Motivsysteme[46].

3. Gattungen und Inhalte. Wenngleich es offenbar im 19. Jh. Aufzeichnungen von Märchen auf Papier als Erinnerungsstütze für Erzähler gegeben hat, wurde das mongol. Erzählgut infolge der geringen Alphabetisierung der Bevölkerung lange Zeit vorwiegend mündl. tradiert. Es umfaßt Mythen und Sagen (domoγ domoγ yariya)[47], Lieder (daγuu), Epen (baγaturliγ tuuli), von den Erzählstoffen chin. Ritterromane beeinflußte Spielmannslieder (bensen üliger: Heftchengeschichten), Wünsche und Lobsprüche (irügel, maγtaγal) und Märchen (yabγan üliger)[48]. Gemäß der in der mongolist. Erzählforschung üblichen Gliederung werden die mongol. Märchen unterteilt in Heldenmärchen (baγaturliγ üliger), Zaubermärchen (siditü üliger), Alltagsmärchen (aǰu-aqui amidural üliger), Schwankmär-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

chen (yoγdan šoγ üliger), Klugheitsmärchen (sečen mergen arγamči üliger) und Tiermärchen (amitan üliger); in letzteren treten oft parabelhafte Aussagen und Erzählmotive aus Übers.en ind. und tibet. Belehrungsliteratur auf[49].

Die in Prosa erzählten mongol. Heldenmärchen sind in ihrer Handlung stark von den Brautwerbungs- und Wiedergewinnungsepen beeinflußt[50]. Der Einschub von kurzen Reimstellen von der Art der Epen[51] verstärkt noch den Eindruck von Prosanacherzählungen der Epenhandlung – eine auch in den Märchen innerasiat. Nachbarethnien wie der → Kasachen[52] zu beobachtende strukturelle Erscheinung. Man wird für lange Zeit ein von der Art des Vortrags abhängiges Nebeneinander beider Formen annehmen müssen[53]. Sowohl im Heldenmärchen als auch in den anderen mongol. Märchenformen entfällt die für das Epos kennzeichnende ausführliche dichterische Schilderung der handelnden Personen; sie ist durch knappe Tätigkeitsbeschreibungen und Namensnennungen ersetzt.

Nicht nur der Sohn eines Fürsten (qaγan) erfüllt pflichtgemäß die ihm auferlegte → Suche nach der ihm (durch eine sog. ‚Säuglingsverlobung' [öndegen süi]) bestimmten Gattin und besteht gefährliche → Aufgaben; auch einfache Hirten und Waisen werben um Königstöchter[54]. Helden werden oft bei alten kinderlosen Eltern aufgrund deren Bitte geboren; damit fest verbunden ist der Aufstieg des gewährten Kindes zu Herrschaftspositionen, nachdem es extreme Herausforderungen bewältigt hat. Oft ist das Kind überirdischer Abkunft und mit einem bestimmten Auftrag versehen auf der Erde wiedergeboren (→ Wiedergeburt), oft als Mißgeburt, Behinderter oder in Tiergestalt[55]. Die Grenze zwischen Heldenmärchen und Zaubermärchen ist fließend: In beiden erreicht der Protagonist seine Ziele mit Hilfe magischer Gestalten, Handlungen und Gerätschaften wie auch seiner eigenen Verwandlungsfähigkeit. Die Schelmen- und Trickstergestalt der west- und innerasiat. Turkvölker, der → Kahlkopf, erscheint in den mongol. Märchen als schmutziger, fetter Grindkopf auf einem räudigen Fohlen[56]. Als hauptsächlicher Nebenheld (→ Helfer) erscheint das → Pferd, das den Hauptheld berät und sein Handeln bestimmt[57].

Zu unterwegs gewonnenen Gefährten gesellen sich vom Himmel entsandte Helferinnen und Helfer: drei himmlische Schwestern, Feen (dagini) mit heilkräftigen Händen, die den toten Helden wiederbeleben (→ Wiederbelebung)[58], Töchter des für die Rettung gefährdeter Angehöriger dankbaren Königs der → Drachen[59], ein weiser Alter als Ratgeber, in dem sich die mythische Gestalt des ‚Weißen Alten' der mongol. Volksreligion widerspiegelt[60]. Eine bes. Rolle unter den Helfern nimmt die tapfere → Schwester ein, die in der Kleidung und mit den Waffen des toten Bruders (→ Frau in Männerkleidung) auszieht, um für diesen bei → Freierproben eine Gattin zu gewinnen, die den Bruder wiederbelebt[61].

Ihnen gegenüber steht die Gestalt der bösen Schwester (Frau), die den Bruder (Gatten) zugunsten anderer Bindungen verrät und tötet. An der Spitze der negativen weiblichen Gestalten steht eine vampirische Alte, die der russ. → Baba-Jaga ähnelt. Fuchsdämoninnen (simnus sulmus) treten als schöne Frauen auf, die sich (nach chin. Vorbild) bei Gefahr in → Füchse verwandeln; zu ihren Untaten zählen Kinderraub, Gatten- und Königsmord. Kinderlose, auf junge Mütter eifersüchtige alte Frauen rauben das neugeborene Kind, vertauschen es mit Jungtieren, setzen es aus oder befehlen seine Ermordung; gutherzige Diener retten das Kind, das später an die Macht gelangt und für die Mutter Rache nimmt.

Der Gestalt des majestätischen Herrschers im Epos steht im Märchen die eines unbeherrschten, kleinlichen Hausvaters gegenüber, der den von seiner Tochter ausgewählten, in → unscheinbarer Gestalt (Grindkopf, Tiergestalt) auftretenden Freier durch unlösbare Aufgaben zu beseitigen sucht und die Tochter durch Verbannung in ärmliche Verhältnisse straft. Oft versuchen liebestolle Khane, die schönen Frauen von Untertanen zu rauben und die Männer durch unlösbare Aufgaben zu beseitigen (cf. AaTh 465: → *Mann wird wegen seiner schönen Frau verfolgt*)[62]. Ebenso versuchen nach anderen Männern strebende Frauen oder ältere, noch unverheiratete Schwestern[63] des Protagonisten, sich seiner zu entledigen, indem sie Krankheit vortäuschen und den Ehemann (Bruder) zur Besorgung unerreichbarer → Heilmittel (→ Löwenmilch) entsenden (cf. AaTh 315: *Die treulose → Schwester*; AaTh

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

590: *Die treulose → Mutter*). Aus der Erfüllung von Aufgaben und Wünschen des sterbenden Vaters durch den → Jüngsten von drei → Brüdern entstehende Verhaltensformen entsprechen den sozialen Gegebenheiten der mongol. Mischkultur von Viehzüchtern und Ackerbauern der letzten Jh.e. Eine bes. Rolle kommt in den Alltagsmärchen dem Eingreifen der ‚klugen Schwiegertochter' (sečen beri)[64] zur Lösung von Schwierigkeiten zu; derartige Märchen weisen oft, ebenso wie die Schwankerzählungen, satirische Züge auf.

Scharfsinnige Wanderlama (badarči) und → Trickster wie Dalan qudalči (Siebzig-Lügner) und Balansang (Balan senge) sind die Protagonisten der mongol. Schwänke und Spottmärchen[65]. Held und Heldin mongol. Märchen müssen sich ständig mit der Bedrohung ihres Lebens auseinandersetzen, die durch das vielköpfige Riesenungeheuer → Mangus[66] personifiziert wird. Der → einäugige Duwa soqor[67], eine mythische Gestalt der mongol. Ursprungssagen der *Geheimen Geschichte der M.*[68], findet sich in Parallele zum antiken Erzähltyp AaTh 1135–1137: → *Polyphem* auch im mongol. Märchen[69]. Die Beeinflussung mongol. Märchen durch die Nachbarethnien zeigt sich auch im Auftreten der Gestalt des eselsohrigen Kaisers (AaTh 782: cf. → *Midas*) und der zum Sternbild des Großen Bären (Großer Wagen) aufsteigenden Gefährten und Helfer mit bes. Fähigkeiten. Allg. finden sich in mongol. Märchen und Epen zahlreiche Parallelen zu antiken Erzählmotiven[70].

[1] Haenisch, E.: Die geheime Geschichte der M. Lpz. 1941; Kozin, S. A.: Sokrovennoe skazanie. M./Len. 1941; Ligeti, L.: A Mongolok titkos története. Bud. 1962; Cleaves, F. W.: The Secret History of the Mongols. Cambr., Mass./L. 1982; Pelliot, P.: Histoire secrète des Mongols. P. 1949; Eve, M.-D./Pop, R.: Histoire secrète des Mongols. P. 1994. – [2] Allg. cf. Weiers, M. (ed.): Die M. Beitr.e zu ihrer Geschichte und Kultur. Darmstadt 1986; Cerensodnom, D.: Mongol uran zohiol (Mongol. Lit.). Ulanbator 1987; Heissig, W.: Tibet und die Mongolei als literar. Provinzen. Köln/Opladen 1966; Geschichte der mongol. Lit. 1–2. Wiesbaden 1972; id.: Motiv und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Wiesbaden 1993. – [3] Cosquin, E.: Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'Occident européen. Niort 1913. – [4] Jülg, B.: Kalmück. Märchen. Die Märchen des Siddhi Kür oder Erzählungen eines verzauberten Toten. Lpz. 1866; id.: Mongol. Märchen. Erzählung aus der Slg Ardschi Bordschi. Innsbruck 1867; id.: Mongol. Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Innsbruck 1868 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973). – [5] Potanin, G. N.: Očerki Severno-zapadnoj Mongolii (Skizzen aus der nordwestl. Mongolei). SPb. 1881–83; id.: Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja i Centralnaja Mongolija (Das tangut.-tibet. Grenzgebiet Chinas und die zentrale Mongolei). SPb. 1893. – [6] Ramstedt, G. J.: Nordmongol. Volksdichtung 1–2. ed. H. Halén. Hels. 1973/74. – [7] Heissig, W.: Lubsangčondans Darstellung des ostmongol. Brauchtums. In: Zentralasiat. Studien 2 (1968) 243–261; Dambijalsan, Q. (ed.): Mongγol-un ǰang aγali-yin üliger (Mongol. Verhaltensmärchen). Kökehota 1981, 131–134. – [8] Mongol'skie skazki (Mongol. Märchen). Urgha 1923. – [9] Heissig, W.: Mongol. Märchen. MdW. 1993, 257. – [10] Poppe, N.: Mongol. Volksdichtung. Wiesbaden 1955, 80–250. –

[11] Amsterdamskaja, L. A.: Vostočnochalchaskie skazki (Märchen der Ost-Chalcha). M./Len. 1940; Chodza, N.: Mongol'skie skazki (Mongol. Märchen). Len. 1954; Michajlov, G.: Mongol'skie skazki (Mongol. Märchen). M. 1962; cf. auch Heissig (wie not. 9) 256–264. – [12] Rinčen, B.: Folklore mongol 1. Wiesbaden 1960; t. 4 (1965). – [13] Cerensodnom, D.: Mongol ardyn üliger (Mongol. Volksmärchen). Ulan-Bator 1982; id.: Mongγol arad-un üliger (Mongol. Märchen). Ulaγanqada 1989. – [14] Rona-Tás, A.: Dariganga Folklore Texts. In: Acta Orientalia Hungarica 10 (1960) 171–183. – [15] Mostaert, A.: Textes oraux ordos. Peking 1937 (mongol. Ausg.: Arǰi borǰi qaγan 1–2. Peking 1982); Serruys, P.: Notes marginales sur le folklore des mongols ordos. In: Han-hsüeh 3 (1948) 115–210. – [16] cf. Heissig, W.: Tsakhar Märchen. Nach Aufzeichnungen aus den Jahren 1938/39. Wiesbaden 1985. – [17] Grönbech, K.: Sprog og skrift. In: Geografisk tidskrift 43 (1940) 56–93, hier 68. – [18] Todaeva, B. C.: Jazyk mongolov Vnutrennej Mongolii (Die Sprache der M. der Inneren Mongolei). M. 1981, 36–48. – [19] Schröder, D.: Aus der Volksdichtung der Monguor 1. Wiesbaden 1959, 71–127. – [20] Ganǰuurčab, E.: Γurban nasutai γunaγan ulaγan baγatur (Der dreijährige rote Held). Kökehota 1956 (1980). –

[21] Rinčindorǰi/Nima: Mongγol arad-un üliger (Mongol. Volksmärchen). Liaoning 1978; Pungsuγwangǰil: Sačalai mergen qan. Baryu arad-un Aman üliger (Mündl. Erzählungen der Bargha-Bevölkerung). Hailar 1988. – [22] Ulaγanküü, D.: Altan šaγai köbegün (Der Bursche Gold-Spiel-Knöchelchen). Hailar 1988. – [23] Buyanölǰei: Aru qorčin qosiγun-u arad-un aman ǰokiyal (Mündl. Volksdichtung des Aru-Khortsin-Banners). Arukhortsin 1986. – [24] Rinčindorǰi/Nima (wie not. 21); Baγarin baraγun qosiγun-u oyilalγa (Angaben über das Bagharin-Westbanner). Kökehota 1993, 736–752. – [25] J̌adamba/Bökeqatan: Üǰümüčin aman üliger-ün čiγulγan (Slg mündl. Erzählungen der Üǰümüčin). Sili-yin γool ayimaγ 1986. – [26] Ulaγančab arad-un aman ǰokiyal (Mündl.

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Volkserzählungen der Ulaγančab) 1. Ulaγančab ayimaγ s. a. – [27] Čimed: Qorčin arad-un aman üliger (Mündl. Volkserzählungen der Khortsin). Ulaγanqada 1989. – [28] Ordus arad-un yabaγan üliger (Volksmärchen aus Ordus). In: Arad-un aman jokiyal-un čuburil bičig. s.l. 1980; Ayungγa mergen qaγan (König Donner). In: Ordus arad-un aman jokiyal-un čuburil bičig 4 (1986). – [29] Muna: Asar mergen qan-u üliger. Urad arad-un aman-u üliger (Erzählung vom Asar Mergen Khan. Mündl. Erzählungen der Urda-Bevölkerung). Hailar 1991. – [30] Qasbaγana (ed.): Aqamad üligerči Čoγrub-un yariγsan üliger-üd (Märchen, erzählt vom alten Erzähler Čoγrub). In: Ordus-un soyol-un öb 4. Dungsheng 1989. –

[31] Badarangγui/Γombo: Oyirad Mongγol-un üliger domoγ (Märchen und Sagen der Oiraten). Peking 1987; Qoosmengge: Oyirad Mongγol-un arad-ün aman üliger (Mündl. Märchen der Oirat-M.). Kökehota 1986; Rinčindorǰi/Damrinǰab, B.: J̌iryuγadai mergen. Ile, Tarbaγadai-yin Mongγol üliger (Der kluge J̌iryuadai. Mongol. Märchen aus Ili und Tarbaγadai). Hailar 1988; Damrinǰab, B.: Qara arangγa. Borotala 1994; id./Ulaγantuyaγa: Saγali mergen Bolod saγadaγ mergen. Qara usu-yin Mongγol üliger (Armbrustschütze und Stahlbogenschütze. Mongol. Märchen aus Qara usu). Peking 1996. – [32] Nima/Mènde: Artaγ küreng mori-tai Altai tayiǰi (Altai tayiǰi mit dem Pferd Artaγ küreng). Hulunbuir meng 1985. – [33] Rasi/Döbčin: Sübei-yin mongγolčud-un aman üliger (Mündl. Märchen der Sübei-M.). Kulunbuir 1984. – [34] Degedü mongγol-un arad-un aman jokiyal-un degeǰi bičig (Die besten mündl. Erzählungen der Oberen M.) 2. Hai-hsi 1986, 269–629; Čebsig/Sarangerel: Degedü Mongol-un üliger domoγ (Märchen und Sagen der Degedün M.). Peking 1986. – [35] Tegüǰiyaγa/Γou-a: Mongγol arad-un domoγ üliger üd (Sagen und Märchen der M.). Peking 1984; Čoyiraldžab: Mongγol arad-un aduγusu amitan-u üliger (Tiermärchen der M.). Kökehota 1984. – [36] Heissig (wie not. 9) 256–264. – [37] Ramstedt (wie not. 6). – [38] Poppe (wie not. 10) 4. – [39] Rinčindorǰi: Einl. zu Toγtaqu, T.: Buǰaγar buγurul mori-tei buǰaltai qan (Der starke Khan mit dem schmutziggrauen Pferd). Hailar 1995, 1–5. – [40] Nekljudov, S. Ju./Tümürceren, J̌.: Mongol'skie skazanija o Gesere. M. 1982, 35 (dt.: Mongol. Erzählungen über Geser. Übers. J. Bäcker. Wiesbaden 1985, 31). –

[41] Horloo, P.: Mongol ardyn jawgan ülger (Die mongol. Volksmärchen). Ulan-Bator 1960; id.: Osnovnaja charakteristika mongol'skich skazok (Wesentliche Grundzüge mongol. Märchen). Ulan-Bator 1963. – [42] Heissig, W.: Die Aufzeichnung von Volkslit. in der Mongol. Volksrepublik. In: ZDMG, Suppl. 1,2 (1969) 753–771, hier 759 sq. – [43] Lőrincz, L.: Mongol. Märchentypen. Wiesbaden 1979. – [44] Heissig, W.: Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongol. Epos. In: id. (ed.): Die mongol. Epen. Wiesbaden 1979, 9–27; id.: Erzählstoffe rezenter mongol. Heldendichtung 1–2. Wiesbaden 1988; Bürinbeki, B./Buyankesig: Mongγol ündüsüten-ü baγaturliγ tuulis-un songγumal (Ausgewählte Heldenepen der mongol. Nationalitäten) 1–2. Ulaγanqada 1988. – [45] Taube, E.: Tuwin. Volksmärchen. B. 1978; ead.: Skazki i predanija altajskich tuvincev (Märchen und Sagen der Altai-Tuwiner). M. 1994; Zychova, I. u. a.: Tuvinskie narodnye skazki (Tuwin. Volksmärchen). Novosibirsk 1994; Čoγ/Nayidan: Evengki arad-un aman üliger (Mündl. Erzählungen der Evenken). Hailar 1988; Manduqu: Mongγol türk kelete-ün uγsaγa γarul-un domoγ yariya ača setüblekü ni (Der ethnische Ursprung von Legenden gesammelt aus türkmongol. Sprachen). In: Social Sciences of Inner Mongolia 3 (1996) 82–96. – [46] cf. Narasu: Mongγol yabγan üliger-ün sudulul (Studien über mongol. Volksmärchen). Hailar 1994; id.: Mongγol yabaγan üliger-un ulamǰilal (Tradierung der mongol. Märchen). In: Mongγol-un sudulul (Mongolian Studies) 4 (1993) 92–102; Manduqu: Yabγan üliger (Volksmärchen). In: id.: Mongγol arad-un aman jokiyal-un toyimu. Kökehota 1981, 354–368; Süke, B./Kürelša/Buyantoγtaqu: Qorčin arad jokiyal-un tobčiya (Skizze der Khortsin-Volksdichtung). Peking 1993, 303–324. – [47] Dulam, S.: Mongol domog züjn dur (Über mongol. Sagen). Ulan-Bator 1989. – [48] Narasu (wie not. 46); Cerensodnom, D.: Öb soyol (Kulturerbe). Ulan-Bator 1972, 21 sq. – [49] Jondon, D.: Skazočnye sjužety v pamjatnikach tibetskoj i mongol'skoj literatur (Erzählsujets in den Denkmälern der tibet. und mongol. Lit.). M. 1989. – [50] Poppe, N.: Chalcha-mongol'skij geroičeskij ėpos (Das khalkhamongol. Heldenepos). M./Len. 1937; Schirmunski, V.: Vergleichende Epenforschung 1. B. 1961; Heissig, W.: Die mongol. Heldenepen. Struktur und Motive. Opladen 1979. –

[51] id.: Heldenmärchen versus Heldenepos? Strukturelle Fragen zur Entwicklung altai. Heldenmärchen. Opladen 1991, 106–116. – [52] Reichl, K.: Er Töstük und das Bärensohnmärchen. In: Heissig, W. (ed.): Fragen der mongol. Heldendichtung 4. Wiesbaden 1987, 321–350, hier 332; Rinčindorǰi: J̌iryuγadai mergen (Der Schütze J̌iryuγadai). Hailar 1988. – [53] Taube, E.: Zur ursprünglich magischen Funktion von Volksdichtung. In: Ural-altai. Jbb. N. F. 11 (1992) 112–124. – [54] Meletinskij, E.: Die Ehe im Zaubermärchen. In: Acta ethnographica 19 (1970) 281–292, hier 287. – [55] id.: O proizchoždenii literaturno-mifologičeskich sjužetnych archetipov (On the Origin of Literary Mythological Plot-Archetypes). In: Mirovoe drevo 2 (1993) 9–62; Laude Cirtautas, I.: Der Held in Gestalt eines armseligen Jungen. In: Heissig (wie not. 52) t. 1 (1981) 1–12. – [56] Lőrincz, L.: Bewährungsproben als Motive in der mongol. Folklore. ibid., 40–54. – [57] Veit, V.: Das Pferd – Alter ego des M. ibid. 3 (1985) 58–88. – [58] Heissig, W.: Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongol. Epos. ibid. 1 (1981) 79–100; Hummel, S.: Die drei Schwestern des Ge-sar. In: id. (ed.): Mythologisches aus Eurasien im Ge-sar-Heldenepos der Tibeter. Ulm 1993, 99–109. – [59] Heissig, W.: Vom „Dank

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

des Drachenkönigs" (B 375) zum todbringenden „Kleidertausch des Königs" (K 527) im mongol. Märchen. In: Petzoldt, L./Rachewiltz, S. de/Streng, P. (edd.): Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. Ffm. u. a. 1995, 237–250. – [60] Heissig, W.: Die Religionen der Mongolei. In: Tucci, G./Heissig, W. (edd.): Die Religionen der Menschheit 20. Stg. 1970, 383–389; Heissig, W.: The Religions of Mongolia. L./Berk. 1980, 76–81; id.: Götter im Wandel. Gesammelte Aufsätze zum Synkretismus der mongol. Volksreligion. In: Studies in Oriental Religions 38 (1996) 81–126. – [61] Uray-Köhalmi, K.: Die brave Schwester, die böse Schwester und der weiße Hase. In: Heissig (wie not. 52) t. 3 (1985) 112–124. – [62] Heissig (wie not. 59). – [63] id. (wie not. 51) 61–76, hier Tab. 65 sq. – [64] Fu Rong Jin Feng: Mongγol sečen beri-yin üliger-ün qari γarul-tai sečelekü motiv ud-un tuqai (Über Motive fremden Ursprungs in mongol. Märchen: Die scharfsinnige Schwiegertochter). In: Mongγol kele udqa jokiyal (1993) H. 4, 101–163; ibid. (1993) H. 6, 61–124. – [65] Heissig, W.: Geschichte der mongol. Lit. 2. Wiesbaden 1972, 723–755; Mören, M.: Balaγansang-un üliger (Erzählungen über Balaγansang). Kökehota 1984. – [66] Buyanbatu, G.: Mangγus-un sudulul (Mangus-Forschung). In: J. of Inner Mongolia Teachers Univ. (1987) H. 4, 1–27; ibid. (1988) H. 2, 1–11; Nekljudov/Tümürceren 1985 (wie not. 40) 274 sq.; Heissig, W.: Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: „Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde". In: Zentralasiat. Studien 6 (1972) 145–228. – [67] Kürelša: Γaγča nidütü aburγu kümün-ü domoγ üliger kiged Duwa soqor-un domoγ (Das Sagenmärchen von dem riesigen Mann mit dem einzigen Auge und die Duwa soqor-Sage). In: J. of Inner Mongolia Teachers Univ. (1991) H. 3, 67–77; id.: Domoγ-un sudulul (Sagenforschung). Peking 1996, 91–111; Heissig 1988 (wie not. 44) 1, 159. – [68] Haenisch (wie not. 1) 1; Rachewiltz, S. de: Index to the Secret History of the Mongols. Bloom. 1972, 13. – [69] Γaγča niditü kümün-ü üliger (Erzählung vom Mann mit dem einzigen Auge). In: Čimed (ed.): Qorčin arad-un aman üliger (Volksmärchen der Khortsin). Ulaγanqada 1989, 102–104. – [70] Heissig, W.: Ancient Greek Influences on Mongol Narrative Motivs. In: Summaries of Congress Papers. Sixth Internat. Congress of Mongolists. Ulan-Bator 1992, 18; id.: Geser Khan als Eselmensch. In: Fabula 21 (1980) 88–93.

Bonn Walther Heissig

Monogenese → Wandertheorie

Monstrum. Der Terminus monstrum (Ungeheuer, Scheusal, ursprünglich: Mahnzeichen, Weisung der Götter durch ein widernatürliches Ereignis) entstammt der röm. religiösen Terminologie und ist abgeleitet von lat. monere (an etwas denken lassen, erinnern, mahnen, warnen)[1]. Im Deutschen erscheint der Terminus um 1530 bei → Paracelsus[2], im 18. Jh. als Monster[3], im 18./19. Jh. auch (nach der frz. Form) als Monstre. Seit dem 19. Jh. steht Monster (von engl. monster) in der Bedeutung von ‚riesiges Gebilde oder Lebewesen' neben M. Im dt. Sprachgebrauch wird gelegentlich unterschieden zwischen M. für → Mißgeburt und Monster als „furchterregendes, häßl[iches] Fabelwesen, Ungeheuer, Scheusal von phantast[ischer] (meist riesiger) Gestalt"[4]; nach anderen Definitionen ist der Gebrauch beider Termini weitgehend synonym[5].

Ein M. ist allg. zu definieren als ein Lebewesen, dessen Erscheinungsbild markant von der → Norm abweicht. Der Begriff M. ist dabei einerseits weitgehend bildungssprachlich, andererseits teilweise deckungsgleich mit eher populären Begriffen wie Ungeheuer (cf. → Oger, → Unhold) oder → Fabelwesen (→ Halbwesen). Analytisch gesehen bezeichnet der Terminus M. das Aufeinandertreffen inkompatibler Naturen und drückt die Grenzen dessen aus, was in oder an einem Körper vorkommen darf[6]. Monstra kommen bei allen die vier Elemente bevölkernden Wesen vor[7]. Als Monstra werden nicht nur menschliche, sondern auch tierische[8] und pflanzliche[9] Wesen bezeichnet. Es wird zwischen einheitlichen und zusammengesetzten Monstra unterschieden[10]: Einheitliche Monstra sind charakterisiert durch zu große oder zu kleine, fehlende oder in Überzahl vorhandene Teile eines Wesens (→ Kopflose, siames. → Zwillinge, → Riesen, → Zwerge); demgegenüber bestehen zusammengesetzte Monstra aus Elementen verschiedener Tiere (z. B. → Basilisk, → Drache) oder von Mensch und Tier (→ Hundsköpfige, Zentaur, Meermönch etc.)[11].

Die Beschäftigung mit Monstra, sowohl im Sinne von Fabelwesen als auch von Mißgeburten, geht bis auf die babylon. Kultur zurück; es ist allerdings fraglich, ob dies die abendländische Vorstellung direkt beeinflußt hat. Die Griechen sahen in den Monstra, z. B. in den Fabelwesen Indiens, Abwandlungen der Natur, die nicht erschreckend waren. Die umfassendste Beschreibung von Monstra und Fabelwesen geht auf Ktesias (4. Jh. a.Chr.n.) zurück. Die Monstra der griech. Mythologie waren aus der

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Verbindung von Göttern unter sich oder von Göttern mit Sterblichen entstanden[12].

Vier Autoren beeinflußten die europ. Monstraliteratur bis zum Beginn der Renaissance nachhaltig. Aristoteles sieht alles, was von der Norm abweicht, als monströs an, so z. B. die Frau, die für ihn ein unvollkommener Mann ist (*De generatione animalium* 2,3,737a)[13]; Monstra seien aber weder Vorzeichen (→ Prodigien) noch müßten sie den Menschen erschrecken, sie stellten lediglich Belege für die Fehlbarkeit der Natur dar. Für Cicero (*De natura deorum* 2,3,7) ist ein M., das er portentum nennt, Zeichen, durch welches die Götter den Menschen ihre Absichten und Meinungen mitteilen[14]. → Plinius (*Naturalis historia* 7,1–2) sieht in der Geburt von Monstra den spielerischen Schöpfungswillen der Natur[15]. Im MA. werden die Monstra christl. interpretiert, so von → Isidor von Sevilla (*Etymologia* 11,3,29: → Gorgonen; 11,3,31: → Sirenen).

Für Augustinus (*De civitate Dei* 16,21) sind die Monstra Teil der → Schöpfung Gottes, die unendlich ist. Augustinus übernimmt die Begriffe monstrum, portentum und prodigium von Varro (116–27 a.Chr.n.)[16] und formuliert die für das ganze MA. und weit bis in die Neuzeit gültige Interpretation der Monstra als Prodigien und Mahnzeichen Gottes. Dabei galten tierische und pflanzliche Monstra immer als schlechte Vorzeichen, während menschliche Monstra sowohl für gute als auch für schlechte Ereignisse stehen konnten[17]: Das häßliche M. ist wider die göttliche Ordnung entstanden, es ist Ausdruck der Sündhaftigkeit, wobei sich diese auf die Erbsünde oder die → Sünde der Eltern beziehen kann[18]. In der christl. Theologie wurde die Frage kontrovers diskutiert, ob menschliche Monstra eine Seele besitzen und somit getauft werden dürfen[19]. Ebenso wurde darüber gestritten, ob es Monstra erlaubt sein soll, sich fortzupflanzen[20].

Verschiedene Bibelstellen weisen darauf hin, daß Monstra als → Strafe Gottes entstehen. Sie wurden bes. in den Monstraschriften des 16. Jh.s oft zitiert: Nebukadnezar wird von Wahnsinn, Verwilderung und Monstrosität befallen (Dan. 4, 30). Während der Apokalypse gebären menstruierende Frauen Monstra (4. Esr. 5, 8)[21].

Die *Wiener Genesis* (ca 1060–65) leitet die Herkunft der Monstravölker von den Töchtern → Adams her, welche trotz Adams Verbot von gewissen Früchten aßen, die aus den Kindern in ihrem Bauch Monstra machten. Nach der → Sintflut, in welcher alle Monstra untergingen, wiederholte sich der Vorgang, da die schwangeren Frauen von → Noahs Söhnen das auf den Säulen der Weisheit niedergeschriebene Gebot mißachteten, eben diese Früchte nicht zu essen[22]. Einzelne Monstra konnten nach verbreiteter Vorstellung durch unzeitigen → Koitus, z. B. während der Menstruation (Konrad von → Megenberg, *Buch der Natur*)[23], durch falsches Verhalten beim Geschlechtsverkehr (Aristoteles, *De generatione animalium* 4,3)[24] oder durch Beischlaf mit Tieren (→ Sodomie)[25] entstehen. Zusammengesetzte Monstra wurden nicht durch natürliche Vermischung, sondern durch den → Teufel selbst als → Incubus bzw. Succubus gebildet[26].

Sagenhafte Berichte von Reisen an die Ränder der bekannten Welt (→ Reiseberichte) festigten immer wieder den Glauben an Monstravölker (→ Fremde[r]). Das antike Wissen über Monstra wurde über die großen antiken und ma. Kompilationen wie den *Alexanderroman* (→ Alexander d. Gr.), Bestiarien und durch die bildende Kunst bis in die Renaissance weitergetragen[27].

Ein weiterer Überlieferungsstrang findet sich in der teratologischen Lit. Als erstes rein teratologisches Werk erschien im 9. Jh. das *Liber monstrorum*, kompiliert aus dem sog. ‚*Brief des Farasmanes*', den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla und den Kommentaren hierzu von Solinus[28]. Das medizinische Interesse am M. manifestierte sich im 16. Jh. in einer großen Zahl von teratologischen Werken[29].

Mit der Verbreitung des Buchdrucks erlebte die Produktion von Flugblättern im allg. und bes. von Monstraflugblättern einen großen Aufschwung[30]. Genährt wurde der Glaube an Monstra immer wieder durch prähist. Knochenfunde, die entsprechend dem Wissen der Zeit als Überreste von Monstra gedeutet wurden und dergestalt Eingang in die Welt der populären Vorstellungen fanden[31]. Verschiedene große Familien, wie z. B. die Merowinger, lei-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

ten ihren Ursprung von einer M.geburt her (cf. auch → Melusine)[32].

Die Geburt eines menschlichen oder tierischen M.s oder das Wachsen einer monströsen Pflanze wurde nicht immer als Unglück empfunden. Longinus (*De sublimitate* 44,5)[33] berichtet, daß Monstra (Mißgeburten) auf dem Sklavenmarkt einen höheren Preis erreichten. Das kommerzielle Zurschaustellen von Monstra wurde noch bis ins 20. Jh. praktiziert[34], wobei zur Gewinnung finanziellen Vorteils teilweise absichtlich Deformierungen oder Verstümmelungen hervorgerufen wurden[35].

Mit der Entwicklung der modernen Wiss.en (Darwinismus, Genetik) trat der Aspekt des menschlichen Charakters in den Vordergrund. In der christl. Weltbetrachtung bedeutet → Schönheit auch göttliche Gunst; Monstra wurden dementsprechend als Ausdruck des Bösen (→ Bosheit, Böse) verstanden. Schon in Lev. 21,17–21 war festgelegt, daß kein Behinderter Gott Opfer bringen solle; im *Buch Sidrach* (13. Jh.) lehrt der Lehrer den Schüler, die schlechtesten Menschen seien die Hinkenden, Armlosen, Schielenden, Buckligen, Tauben etc. (→ Krüppel)[36]. Der Rückschluß von äußerlicher Häßlichkeit auf charakterliche Defizite wird in der Physiognomik weitertradiert[37]. In der sich ausbildenden Psychiatrie galten die meisten der von den Autoren des 16. Jh.s genannten Gründe für die Entstehung von Monstra auch als Ursache von ‚Verrücktheit'[38]. Ebenso wurde im 19. Jh. der Verbrecher als außerhalb der Gesellschaft Stehender zu einem monströsen Typus[39]. Damit ist das M. nicht mehr ein schon vom Äußeren her erkennbares, einzelnes Wesen, sondern es kann in jedem Menschen vorhanden sein und zum Ausdruck kommen[40].

Menschen-, Tier- und Pflanzenmonstra als Fabelwesen finden im 19./20. Jh. Eingang in Science fiction-Lit.[41] und Film, in teilweise verniedlichter Form auch in Märchen sowie Kinder- und Jugendliteratur.

[1] Weimann, K.-H.: Paracelsus und der dt. Wortschatz. In: Dt. Wortforschung in europ. Bezügen 2. ed. L. E. Schmitt. Gießen 1963, 259–408, hier 399. – [2] Paul, H.: Dt. Wb. Tübingen [9]1992, 584. – [3] Feldmann, W.: Fremdwörter und Verdeutschungen des 18. Jh.s. In: Zs. für dt. Wortforschung 8 (1906/07) 49–99, hier 81. – [4] Brockhaus Enz. 15. Mannheim [19]1991, 69. – [5] Paul (wie not. 2). – [6] Stichweh, R.: Der Körper des Fremden. In: Der falsche Körper. Beitr.e zu einer Geschichte der Monstrositäten. ed. M. Hagner. Göttingen 1995, 174–186. – [7] cf. Holenstein Weidmann, P.: Riesen. Eine Körperchiffre der frühen Neuzeit. In: Symbolik des menschlichen Leibes. ed. P. Michel. Bern u. a. 1995, 157–190, hier 181. – [8] Holländer, E.: Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des 15.–18. Jh.s. Stg. (1921) [2]1922, 83–92; Barthelmeß, K./Münzing, J.: M. horrendum. Wale und Waldarstellungen in der Druckgraphik des 16. Jh.s und ihr motivkundlicher Einfluß. Hbg 1991. – [9] cf. Holländer (wie not. 8) 92–98. – [10] Houssay, F.: De la Nature, des causes, des différences des monstres d'après Fortunio Liceti. P. 1937, 13. –

[11] cf. allg. Mode, H.: Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Lpz. 1973; Schade, H.: Dämonen und Monstren. Regensburg 1962. – [12] cf. Oriol-Boyer, C.: Les Monstres de la mythologie grecque. In: Burgos, J. u. a. (edd.): Présence du monstre. Mythe et réalité. P. 1975, 25–49. – [13] cf. Wilson, D.: Signs & Portents. Monstrous Births from the Middle Ages to the Enlightenment. L./N. Y. 1993, 16. – [14] cf. Céard, J.: La Nature et les prodiges en France au seizième siècle. Genf 1977, 7–11; Wilson (wie not. 13) 21. – [15] cf. Céard (wie not. 14) 14; Wilson (wie not. 13) 23; Friedmann, J. B.: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Harvard 1981. – [16] Lecouteux, C.: Les Monstres dans la pensée médiévale européenne. P. 1993, 9. – [17] cf. Holländer (wie not. 8) 83. – [18] Hagner, M.: Monstrositäten haben eine Geschichte. In: id. (wie not. 6) 7–20, hier 12 sq. – [19] cf. Holenstein Weidmann (wie not. 7) 160, not. 8; Vodopivec, M.: Mißbildungen, menschliche. In: LThK 7 ([2]1968) 451 sq., hier 452; Houssay (wie not. 10) 35 sq. – [20] cf. ibid., 31 sq. –

[21] cf. Schreiner, J.: Das 4. Buch Esra [Esraapokalypse]. Gütersloh 1981, 324; Wilson (wie not. 13) 3 sq. – [22] Die frühmhd. Wiener Genesis. ed. K. Smits. B. 1972, V. 646–660; Wisbey, R. A.: Wunder des Ostens in der Wiener Genesis und im Parzival. In: Johnson, L. P./Steinhoff, H.-H./Wisbey, R. A.: Studien zur frühmhd. Lit. B. 1974, 180–214. – [23] Lecouteux, C.: Konrad von Megenberg: Von den Wundermenschen. In: Études germaniques 37 (1982) 290–304. – [24] Nach Hieronymus zitiert bei Vincent de Beauvais, Speculum naturalis 31,54; Albertus Magnus, De secretis mulierum 6,3. – [25] cf. Wilson (wie not. 13) 9. – [26] Houssay (wie not. 10) 91; Holländer (wie not. 8) 311. – [27] Lecouteux (wie not. 16) 25–28; id. (wie not. 23). – [28] id. (wie not. 16) 29. – [29] z. B. Boaistuau, P.: Histoires prodigieuses [...]. P. 1560; Paré, A.: Des Monstres et prodiges. P. 1573; Rueff, J.: De conceptu et generatione hominis. Zürich 1554; Lycosthenes, C.: Prodigiorum ac ostentorum chronicon [...]. Basel 1557. – [30] Wilson (wie not. 13) 40; Schenda, R.: Das M. von Ravenna. In: ZfVk. 56 (1960) 209–225; id.: Die frz. Prodigienlit. in der 2. Hälfte des 16. Jh.s. Mü. 1961; Ewinkel, I.: De monstris. Deutung und Funktion von Wunderge-

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

burten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jh.s. Tübingen 1995. –
[31] cf. Abel, O.: Die vorweltlichen Tiere in Märchen, Sage und Aberglaube. Karlsruhe 1923. – [32] cf. Lecouteux (wie not. 16) 109. – [33] Barton, C. A.: The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster. Princeton 1993, 86. – [34] [Riolanus, J.:] De monstro nato Lutetiae Anno Domini 1605 [...]; cf. Holländer (wie not. 8) 98, 102, 110; Saltrino [i. e. Otto, H.-W.]: Fahrend Volk. Abnormitäten, Kuriositäten und interessante Vertreter der wandernden Künstlerwelt. Lpz. 1895 (Nachdr. B. 1978), 130; Scheugl, H.: Show Freaks & Monster. Slg Felix Adanos. Köln 1974. – [35] Wilson (wie not. 13) 56 sq.; Saltrino (wie not. 34) VI. – [36] cf. Lecouteux (wie not. 16) 103. – [37] ibid., 120; Brittnacher, H. R.: Der böse Blick des Physiognomen. In: Hagner (wie not. 6) 127–146. – [38] Porter, R.: Monster und Verrückte im Frankreich des 18. Jh.s. ibid., 108–126. – [39] Becker, P.: Der Verbrecher, als „monstruoser Typus". Zur kriminologischen Semiotik der Jh.wende. ibid., 127–173; ebenso Hagner (wie not. 18). – [40] Mathias, P.: Un Monstre délicat. In: Burgos u. a. (wie not. 12) 69–82. –
[41] Baudin, H.: Les Monstres dans la science-fiction. P. 1976.

Engen Simone Mühlemann

Mont, Pol de (Maria Polydoor Karel de), *Wambeek (Brabant) 15. 4. 1857, † Berlin 29. 6. 1931, fläm. Dichter und Erzählforscher[1]. De M. besuchte das Theologenkonvikt in Mecheln und studierte Jura in Löwen. Er arbeitete zunächst als Gymnasiallehrer, bis er 1904 Konservator am Museum voor Schone Kunsten in Antwerpen wurde.

Über sein politisch-kulturelles Engagement für die fläm. Bewegung gelangte de M. zur Vk.[2] Er wollte den → Flamen durch das Sammeln und Verbreiten der ‚verlorenen Schätze' ihre sprachliche und allg. kulturelle Identität bewußt machen. Schon 1877 erschien in der Studentenzeitschrift *Het Pennoen* (1877–80) sein erster Aufruf zur Sammlung heimischer Überlieferungen, der auch von anderen Zss. aufgenommen wurde. 1881 gründete er die Zs. *Jong Vlaanderen* (1881–82), in der Märchen, Kinderlieder und -reime abgedruckt wurden. 1888 wurde in Gent die primär wiss.-volkskundlich orientierte Zs. *Volkskunde* begründet, die de M. zusammen mit A. Gittée, später mit A. de → Cock redigierte[3].

De M. publizierte nur wenige Slgen allein[4], die meisten erschienen in Zusammenarbeit mit de Cock[5], so die beiden Slgen *Dit zijn Vlaamsche Wondersprookjes, het volk naverteld* (Gent 1896; um 3 Märchen vermehrte Neuauflage u.d.T. *Wondervertelsels uit Vlaanderen, uit den volksmond opgeteekend.* Zutphen 1924) und *Dit zijn Vlaamsche Vertelsels, uit den volksmond opgeschreven* (Gent 1898; um 24 Märchen vermehrte Neuauflage u.d.T. *Vlaamsche volksvertelsels uit den volksmond opgeschreven.* Zutphen 1925 und 1927), die den Anfang der wiss. Märchenforschung in Flandern markieren. De M. gab in einem Anhang zur Slg von 1898 18 nicht für Kinder geeignete Märchen sowie konkrete Details seiner inhaltlichen und formalen Überarbeitungen der Texte an, die er erforderlich für die Verbreitung des Werkes als Preisbuch für Schüler fand. Enthalten sind 169 Häufungs-, Neck- und Lügenmärchen, Tierfabeln und -märchen, Pflanzenfabeln und -märchen, Schwänke, Gespenster- und Hexengeschichten und einige andere Erzählungen, die M. gelegentlich mit Hinweisen auf fläm. Var.n und antike Motive versehen hatte. Als bes. wertvoll hervorzuheben ist, daß M. 1924 im Vorwort der Neuauflage der Slg von 1896 sein Verfahren beim Sammeln, Reproduzieren und Anordnen erörterte und als einer der wenigen fläm. Märchenforscher im Vorwort der Slg von 1898 sowie der Neuauflage von 1927 Informationen über Gewährsleute, Fundort, Erzählgelegenheiten und schriftl. Qu.n der aufgezeichneten Texte gab. Im großen und ganzen wird der Charakter einer populären Ausg. gewahrt und auf eine Klassifizierung nach dem internat. AaTh-Typensystem noch verzichtet, obwohl die Möglichkeit durch das bereits erschienene erste Verz. der fläm. Märchen von M. de → Meyer gegeben war[6].

Darüber hinaus publizierte de M. Beitr.e zu Märchen, Sagen, Lügengeschichten, Volksliedern und Kinderreimen, u. a. in den Zss. *Rond den Heerd, Jong Vlaanderen, Nederlandsch Museum* und *Volkskunde.*

[1] Meyere, V. de: P. de M. Stichter van Vk. (1857–1931). In: Vk. 36 (1931) 97–120; Meir, G.: Pol de M. Een Studie over zijn leven en zijn werk. Antw./Amst. 1932. – [2] Meyere, V. de: P. de M. als folklorist. In: Toerisme 11 (1932) 67–73; Minnaert, R.: P. de M. als volkskundige. Met een bloemlezing uit het volkskundig werk van P. de M. Brussel 1944. – [3] Meyer, M. de: Een woordje over de folkloristische bedrijvigheid van P. de M., August Gittée en

Download Date | 12/5/13 8:52 PM

Alfons de Cock voor het verschijnen van ‚Vk.' In: Vk. 50 (1949) 17–21; Schmook, G.: De driehoeksverhouding P. de M., A. Gittée, A. de Cock. Gent 1950. – [4]z. B. Mont, P. de: Vertelsels van Jan Iederman. s.l. [1888]; id.: Van den sterken Smidsgast, die de Zon, de Manen en al de Sterren poetste en de schoone Koningsdochter met de lange witte Haren verloste. Gent 1898. – [5]cf. auch id./Cock, A. de: Zoo vertellen de Vlamingen. Ten believe en gerieve van de Waalsche schooljeugd, die gaarne Nederlandsch wil leeren. Gent 1903 ([2]1912); iid.: Vlaamsche volksvertelsels, uit den volksmond opgeschreven. Zutphen 1927. – [6]Meyer, M. de: Les Contes populaires de la Flandre (FFC 37). Hels. 1921.

Mariakerke Harlinda Lox

Montanus → Zuccalmaglio, Vincenz Jacob von

Montanus, Martin, *Straßburg vor 1537, † nach 1566, dt. Verf. von Schwankbüchern, Novellen und Dramen. Von seinem Leben ist kaum etwas bekannt, nach Selbstauskünften in seinen Werken ist er in Straßburg geboren und hielt sich in Süddeutschland auf[1].

Als neben Georg → Wickram und Jacob → Frey dritter Vertreter einer sich nach der Beilegung konfessioneller Streitigkeiten (Augsburger Religionsfrieden 1555) rasch entfaltenden Reise- und Unterhaltungsliteratur[2] gab M. seinen *Wegkürtzer. Ein sehr schönes lustig vnd auß dermassen kurtzweilig Büchlin* (zuerst wohl Augsburg 1557?; 1. datierte Ausg. Ffm. 1565) heraus, von dem bis 1607 zehn z. T. abweichende Ausg.n erschienen, sowie *Das Ander theyl der Garten gesellschafft* (Straßburg s. a.), in Anlehnung an Freys *Gartengesellschaft* (1556 oder 1557). Darüber hinaus verfaßte M. nach Vorlagen von → Boccaccios *Decamerone*, den er offenkundig in dt. Übers.[3] kannte, Novellen[4] und bearbeitete weitere für seine beiden Schwankbücher: *Andreütz* (Boccaccio, *Decamerone* 2,5; Rotunda K 335. 1. 6 + Mot. N 778), *Thedaldus und Ermilina* (*Decamerone* 3,7; Rotunda K 1817. 2. 1), *Guiscardus und Sigismunda* (*Decamerone* 4,1; AaTh 992: → *Herzmäre*)[5], *Cymon und Iphigenia* (*Decamerone* 5,1; Mot. T 10. 1. 2). Ferner benutzte er Boccaccio-Novellen als Vorlage für Volksschauspiele wie *Der untrew Knecht* (*Decamerone* 7,7; Mot. K 1514. 4. 1), *Eiñ Neuwes, sehr schönes, lustigs [...] Spil von einem Grauen, wie der von der Königin vonn Franckreich fälschlich mit zweyen kindlin in das ellend vertriben vnd veriagt, doch letstlich sein vnschuld an tage kame, wider in sein ersten stand gesetzt warde* (*Decamerone* 2,8; Mot. K 2111), *Von zweien Römern, Tito Quinto Fuluio vnd Gisippo* (*Decamerone* 10,8; Mot. P 315; cf. → Freundschaftssagen). Eine Erzählung mit schwankhaftem Charakter, *Ein sehr Schön vnnd fast nutzlichs Büchlein, Darinn die jungen Gesellen beuorab die sich frembder Land brauchen wöllen, weß sie sich halten sollen, underwisen werden [...]* (Ffm.? um 1560), laut Vorrede für die unmündige Jugend gedacht, soll vor ausschweifendem Leben und dem Umgang mit leichtfertigen Frauen warnen; die kleine Schrift (dem *Wegkürtzer* beigebunden) enthält auch die ‚Historie' von Andreuccio aus Perugia (*Decamerone* 2,5) und mehrere Exempel (darunter an erster Stelle eine Var. zu AaTh 935: → *Heimkehr des verlorenen Sohnes*)[6]. Ein kleines gereimtes Stück über Wirte und Wirtshäuser beruht offenbar auf eigenen Erfahrungen (*Von vntrewen Würten vnd jren vntrewen knechten*). Die z. T. mehrfach aufgelegten (*Andreütz*, *Thedaldus und Ermilina*), öfter undatierten Novellen und Stücke kamen als Separatdrucke in Straßburg, auch in Leipzig, Hamburg, Magdeburg und Frankfurt am Main zumeist zwischen etwa 1565 und 1620 heraus[7].

Die Schwankbücher *Wegkürtzer* (42 Texte) und *Das Ander theyl der Garten gesellschafft* (118 [gezählt 115] Texte) sind bedeutende Quellenwerke für die Erzählforschung. Die Titel erinnern an die kurz zuvor erschienenen Ausg.n von Wickram (*Rollwagenbüchlein*, zuerst 1555) und von Frey (*Gartengesellschaft*, bereits bezeichnet als *ander theil des rollwagenbüchlins*) – spätere erw. Titel des *Wegkürtzers* (Ffm. 1565, 1574, 1590) versprechen *Das dritte theil des Rollwagens*. In der Widmung zum *Wegkürtzer* (1557) bezog sich M. außer auf Johannes → Pauli ausdrücklich auf Wickrams und Freys Ausg.n und deren hohen Bekanntheitsgrad und versprach den ‚jungen gesellen, sonder auch den mannen unnd allen weybspersonen' neue Stücke für das kurzweilige Erzählen wie für die private Lektüre[8].

Angesprochen ist ein breites Publikum, kommerzielles Interesse mag im Vordergrund

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

gestanden haben. Hervorgehoben wird, daß der Inhalt nicht schädlich sei („nicht narrenwerck und kinderspil")[9]. M.' → ‚Historien' (in jener Zeit undifferenziert gebraucht im Sinn von Geschichten) dienten vielmehr der Vertreibung von Melancholie[10] und der Entspannung. M. orientierte sich damit am klassischen Lit.-Ideal von Harmonie, Mäßigung und Ausgewogenheit: Fröhlichkeit und Unterhaltung sind für den Menschen ebenso wichtig wie Arbeit, Ernst und Besinnung, „um sich nicht in einem Extrem zu verlieren"[11].

M.' Historien sind breit und bisweilen umständlich erzählt, mit zahlreichen Dialogpartien und Sprichwörtern[12] durchsetzt und öfter in Süddeutschland verortet[13]. M. bietet verschiedentlich die vermutlich ältesten dt. Belege, etwa für den Stoff vom *Erdkühlein* (AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*)[14], vom → *Tapferen Schneiderlein* (AaTh 1641), für das Motiv der ausgestreuten Wegmarkierungen (Sägemehl, Spreu und Hanf; cf. AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*)[15] oder das von der Nadel im Heuhaufen (Mot. J 2129.4)[16].

Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen nahm M. gar nicht erst in Anspruch, so etwas wie ‚wahrhaftige Geschichten' erzählen zu wollen[17]. Er hielt sich thematisch an die üblichen Klischees, übte Kritik an Ständen und Berufen, aber auch an sozialen Mißständen, jedoch ohne allzu aufdringliche Moralisation wie etwa Hans Wilhelm → Kirchhof. Eine Bewertung des Geschehens erfolgt nicht immer, manchmal bleibt der Ausgang offen. Nur wenige → loci communes bestimmen das Bild seiner Slgen: Probleme ehelichen Zusammenlebens, Frauenfeindlichkeit, Alltagsgeschichten, Handwerker- und Bauernspott, Wirtshauserfahrungen, Mönchskritik, Antijüdisches. Obszönitäten gibt es am laufenden Band, daneben Fäkalscherze, zeittypische Grobheiten, Sex- und Ehebruchgeschichten. Die Struktur folgt dem Prinzip der einfachen Reihung, doch sind auch Themen (z. B. Faulheit) oder Handlungsträger (z. B. Soldaten, Landsknechte, Geistliche) zusammengestellt.

Die Vorlagen für M.' Schwänke hat vor allem J. → Bolte ermittelt[18]. Außer mit Boccaccio (22mal) und Hans → Sachs sind stoffliche Parallelen z. B. mit Geschichten aus den → *Gesta Romanorum*, den *Cento novelle antiche* (→ *Novellino*), der → *Mensa philosophica* und mit solchen von → Caesarius von Heisterbach, → Poggio, Laurentius → Abstemius, Heinrich → Bebel, Burkart → Waldis, Frey, Wickram und Michael → Lindener erkennbar. Möglicherweise griff M. z. T. auf mündl. umlaufendes Schwankgut zurück.

Verschiedene Schwänke sind in der Spätphase der humanistischen Unterhaltungsliteratur ins Lateinische übertragen, aber zugleich auch gestrafft und neu gewichtet worden (Nicodemus → Frischlin, bes. Johannes → Hulsbusch), andere haben Valentin → Schumann, Jakob → Ayrer, der Schmalkaldener Dietrich Mahrold oder der Meistersinger Benedikt von Watt tradiert. Auch die Predigtliteratur (z. B. L. → Wolff) und die anonym erscheinende Schwankliteratur des 17./18. Jh.s nutzten M.' Texte als Vorlagen[19]. Im 19. Jh. griff Clemens → Brentano den M.-Stoff vom *Tapferen Schneiderlein* (AaTh 1641) auf und gestaltete daraus (ca 1809–12) innerhalb seiner (posthum erschienenen) *Rheinmärchen* das *Märchen vom Schneider Siebentot auf einen Schlag*[20]. Die Brüder → Grimm[21] wie auch L. → Bechstein[22] haben Stoffe aus M. entlehnt und bearbeitet.

Erzähltypen und -motive (Ausw.)[23]: *Wegkürtzer*, num. 3 = Unglücklicher Freier entmannt sich selbst (→ Kastration). – 5 = AaTh 1640: *Tapferes Schneiderlein*. – 6 = AaTh 785: → *Lammherz*. – 7 = AaTh 1848 D: *Priest Confuses Easter and Christmas*. – 9 = AaTh 1565: → *Kratzverbot*. – 10 = Betrüger will nicht bezahlen, weil Wirtin ihm nichts geborgt hat. – 14 = AaTh 200 B: *Warum → Hunde einander beriechen*. – 16 = Student wird aus Geldmangel Henker. – 18 = Faule verspottet: schläfrige Magd im Schlitten spazierengefahren. – 19 = Faule verschläft 24 Stunden im Wald. – 20 = Köchin versalzt alle Suppen. – 22 = Schwängerung im Schlaf. – 23 = Gottlob, der → Korb ist fertig! – 29 = Stummer Gärtner beschläft bis zur Erschöpfung Nonnen und Äbtissin. – 30 = Mönch beschläft Frau im Namen des Erzengels Gabriel. – 31 = cf. AaTh 1424: → *Nasenmacher*. – 32 = AaTh 1419 H: *Woman Warns Lover of Husband by Singing Song*. – 33 = Pfaffe ermordet Frau um gefundener Geldtasche willen. – 39 = Wirtin meint, Gast hätte zwei Glieder. – 41 = AaTh 1354: → *Tod der Alten*.

Das Ander theyl der Garten gesellschafft, num. 3 = Narr weint, wenn die Sonne scheint, lacht, wenn es regnet. – 5 = AaTh 511: *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*. – 6 = AaTh 1381 D: cf. *Die geschwätzige → Frau*. – 11 = Kindersegen allzu reichlich. – 13 = Mitgift vorgetäuscht: Heiratslustige behauptet, sie hätte einen Tisch für 100 Gulden (ihren Schoß).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

– 14 = AaTh 1663: → *Teilung der Eier.* – 17 = AaTh 6: cf. → *Überreden zum Sprechen, Singen etc.* (Fuchs und Eichhörnchen). – 25 = Musterung: Bewerber scheint dem Hauptmann zu jung, bis er kräftig flucht. – 26 = Landsknecht scheißt Wirt in den Garten. – 29 = Armer macht Kinder rußig, als sie um Brot betteln. – 30 = Armer droht hungrigen Kindern mit Bürste. – 34 = AaTh 1862 C: *Die einfältige → Diagnose.* – 39 = Schlechte Bewirtung: Gast verlangt, der Wirt solle ihm das Fleisch aufschneiden, das nicht in der Suppe ist. – 43 = Hochzeitsnacht: Braut läßt einen Furz. – 47 = Sparsamkeit eines Meisters verspottet: dem Gesellen geht es nicht besser, als er verheiratet ist. – 48 = AaTh 1446: *Laßt sie → Kuchen essen!* – 50 = AaTh 1696: → *„Was hätte ich sagen (tun) sollen?"* – 56 = AaTh 1410: → *Beichte der Ehefrau.* – 61 = Schwängerung: Bauer und Sohn verführen Magd, zwingen Knecht, sie zu heiraten. – 68 = Zechprellerin setzt Laus auf den Teller. – 70 = AaTh 1288 A: *Numskull cannot Find Ass he is Sitting on.* – 72 = AaTh 1380: → *Blindfüttern.* – 73 = AaTh 1563: → *„Beide?"* – 74 = AaTh 331: → *Geist im Glas.* – 76 = AaTh 1678: → *Junge weiß nichts von Frauen.* – 77 = AaTh 785: *Lammherz.* – 79 = AaTh 1377: → *Puteus.* – 86 = AaTh 1363: *Die Erzählung von der → Wiege.* – 89 = AaTh 1365 B: cf. *Die widerspenstige → Ehefrau.* – 102 = AaTh 1420 E: → *Pfand des Liebhabers.* – 108 = AaTh 1735: *Die zehnfache → Vergeltung.*

[1] M., M.: Schwankbücher (1557–1566). ed. J. Bolte. Tübingen 1899 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1972), VII–XL; Schmidt, E.: M., M. In: ADB 22 (1885) 180–182; Brüggemann, T. (ed.): Hb. zur Kinder- und Jugendlit. Vom Beginn des Buchdrucks bis 1570. Stg. 1987, 1131 sq., num. 322, 323; Bachorski, H.-J.: M., M. In: Lit. Lex. Autoren und Werke dt. Sprache 8. ed. W. Killy. Gütersloh/Mü. 1990, 1291–1293; Diecks, T.: M., M. In: NDB 18 (1997) 41–43. – [2] Kuttner, G.: Wesen und Formen der dt. Schwanklit. des 16. Jh.s. B. 1934. – [3] Monostory, D.: Der Decamerone und die dt. Prosa des XVI. Jh.s. Den Haag/P. 1971; cf. Verflex. 8 ([2]1992) 752 sq. – [4] cf. Angaben und Teilabdrucke bei M. (wie not. 1) 133–252, 582–590. – [5] Santoli, V.: Aspetti della tradizione scritta e orale nella poesia. In: Demologia e folklore. Studi in memoria di G. Cocchiara. Palermo 1974, 31–49. – [6] cf. Beschreibung bei Brüggemann (wie not. 1) 1131, num. 332. – [7] Ausführliche Bibliogr. bei M. (wie not. 1) XXIII–XL. – [8] ibid., 3–9, hier 4 sq.; cf. Schwitzgebel, B.: Noch nicht genug der Vorrede. Tübingen 1996, 118–141. – [9] M. (wie not. 1) 255–257, hier 255; wegen „lautter weibertheding oder kindermerlin" wurde der „Wegkürtzer" allerdings gleich nach Erscheinen in einer Schmähschrift (1558) getadelt, cf. M. (wie not. 1) 457–475, hier 474. – [10] cf. Schmitz, H.-G.: Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jh. Hildesheim 1972; Moser-Rath, Schwank, bes. 52–55; Klibansky, R./Panofsky, E./Saxl, F.: Saturn und Melancholie. Ffm. 1964 (1990). – [11] Schwitzgebel (wie not. 8) 137. – [12] Stambaugh, R.: Proverbs and Proverbial Phrases in the Jestbooks of Lindener, Montanus and Schumann. Diss. Raleigh, N. C. 1963; ead.: Proverbial Material in Sixteenth Century German Jestbooks (Lindener, Montanus, Schumann). In: Proverbium 11 (1968) 257–267. – [13] M. (wie not. 1) 4; cf. auch Schwitzgebel (wie not. 8) 123–127. – [14] M. (wie not. 1) 260–266, num. 5. – [15] ibid., 19–24, num. 5. – [16] ibid., 259 sq., num. 4. – [17] ibid., 256. – [18] ibid. – [19] cf. Nachweise ibid., 457–658; ergänzend Moser-Rath, E.: Kl. Schr. zur populären Lit. des Barock. ed. U. Marzolph/I. Tomkowiak. Göttingen 1994, 43, 64. – [20] Brentano, C.: Märchen. 1: Die Rheinmärchen. Ffm. 1949, 327–362. – [21] KHM/Uther 4, 43–46 (zu KHM 20), 246 sq. (zu KHM 130). – [22] Bechstein, L.: Märchenbuch. ed. H.-J. Uther. Mü. 1997, 381 (num. 1, 3). – [23] Ausführliche Klassifikation im EM-Archiv, Göttingen.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Montenegriner. Das heutige Gebiet von Montenegro (M.), in röm. Zeit Teil der Provinz Prevalitana (Preavalis), dann später in byzant. Einflußbereich, hatte die ma.-serb. Bezeichnung Dioklitija (Duklja) und vom 11. Jh. an die Benennung Zeta. Es war das erste Kerngebiet serb. Staatlichkeit. Von der 2. Hälfte des 12. Jh.s an bildete es zusammen mit Raška (lat. Rascia, Raxia) einen einheitlichen serb. Staat, der zunächst dem byzantin. Erzbistum von Ochrid, dann dem selbständigen serb.-orthodoxen von Žiča unterstand. Die Stadt Bar (Antivari) ist seit dem 11. Jh. röm.-kathol. Bischofssitz und stellte das ma. kathol. Zentrum Serbiens dar (Titel des Erzbischofs Archiepiscopus diocliensis atque antibarensis ecclesiae, seit dem 16. Jh. Serbiae primas). Die Benennung Crna Gora (Schwarzer Berg; ital.: M.) findet sich erst im 15. Jh. unter der lokalen Crnojević-Dynastie. Nach der türk. Eroberung 1499 und den Befreiungskämpfen in den folgenden Jh.en erhielt Crna Gora nach dem Berliner Kongreß (1878) die Unabhängigkeit und erweiterte sein Territorium. Nach dem Ersten Weltkrieg vereinigte es sich mit Serbien (1918) im Rahmen des ersten (1918–41) und des zweiten Staates Jugoslawien (1945–91). Seit 1992 bildet es mit Serbien eine neue staatliche Gemeinschaft, die Bundesrepublik Jugoslawien. M. (ca 600 000 Einwohner, Stand 1991) grenzt an Kroatien, Bosnien-Herzegowina, Serbien und Albanien.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Die Erzählüberlieferungen Crna Goras, an der Grenze zwischen östl. und westl. Christentum, weisen neben Eigentümlichkeiten auch Gemeinsamkeiten mit balkan., mitteleurop., mediterranen, antiken und oriental. Traditionen auf. Die zentrale montenegrin. Institution auch für Folkloristik, Istorijske Arhiv (Hist. Archiv), befindet sich in Kotor.

Die ersten Zeugnisse mündl. Prosa stellen die lokalen ätiologischen Überlieferungen in dem Werk *De administrando imperio* des byzant. Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos (10. Jh.) dar[1]. Für die Chronik des Priesters Dukljanin (12. Jh.), vermutlich eines Benediktiners aus der Stadt Bar, können Einflüsse der mündl. Überlieferung vermutet werden: Dies betrifft die Liebeserzählung über Vladimir und Kosara bei den Motiven der Befreiung aus dem väterlichen Gefängnis (cf. AaTh 880: cf. → Frau in Männerkleidung) und der Vertreibung der Feinde durch Lärm (→ Kriegslist) ebenso wie bei den Erzählungen vom Mord auf der Jagd, über die Herkunft des Namens für den Felsen Radaslavi camich (cf. → Jungfernsprung) sowie verschiedener anderer Orte, über Schutzheilige, über die Giftentnahme bei Schlangen etc.[2] In Orig.werken, geschrieben meist in der serb. Variante des Kirchenslavischen, und in der Übers.sliteratur, darunter auch in historiographischen Werken und Apokryphen, sind verschiedene Motive und Erzählungen erkennbar, zu denen sich Parallelen in der mündl. Tradition zeigen, z. B. in Hss. vom 14.–17. Jh. der montenegrin. Klöster Savina, Nikoljac und Sveta Trojica in der Stadt Plevlje[3]. So finden sich in einer Hs. aus dem 17. Jh. des Klosters Sveta Trojica in Übers.en von Marienmirakeln aus dem Werk *Hē hamartōlōn sōtēria* ([Die Erlösung der Sünder]. Venedig 1641) des Athos-Mönchs Agapios Landos die Erzählungen von einem Menschen, der sich dem Teufel versprochen hat (→ Teufelspakt)[4], und vom → *Mädchen ohne Hände* (AaTh 706)[5]. Die bereits vor dem 14. Jh. übers. und in serb.-slav. Fassung aus dem 15. Jh. erhaltene Version von → *Barlaam und Josaphat* enthält eine Erzählung über einen Jüngling, der zum ersten Mal eine Frau sieht (AaTh 1678: → *Junge weiß nichts von Frauen*)[6], und die aus dem 14. und 15. Jh. vorliegenden Übers.en von → *Fiore di virtù* bringen eine vereinfachte Fassung der bibl. Erzählung über → Sodom und Gomorrha[7], die bes. mit der Entstehung eines Sees verbunden ist. In der literar. Bearb. von Stjepan Mitrov Ljubiša ähnelt eine aus dem 15. Jh. erhaltene Hirtenerzählung (Kampf zwischen dem kleinwüchsigen Bauern Kanjoš und einem mächtigen Friauler) einem Abschnitt der serb. ma. Version von → *Tristan und Isolde* aus dem 15. Jh.[8] Dualistische Strukturen zeigen die Erzählungen über den Zaren Dukljanin sowie den Diebstahl der Sonne von Gott[9] und über den gefesselten Dukljanin, der seine Ketten nicht zerreißen kann[10].

In der ersten systematischen Sammlung serb. Volkserzählungen, in V. S. → Karadžićs *Srpske narodne pripovijetke* (Serb. Volkserzählungen [Wien 1853]), die schon 1854 ins Deutsche übersetzt wurde[11], stammen 19 der 50 veröff. Erzählungen aus dem reichen Material der Küstengegend von Kotor, das Karadžić von V. Vrčević, einem serb. Schriftsteller und Beamten, und V. Popović, einem orthodoxen Priester aus Risan, erhalten hatte. Darunter befinden sich z. B. die Märchen AaTh 303: *Die zwei* → *Brüder*, AaTh 313: cf. → *Magische Flucht*, AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau* (cf. Christiansen, *Migratory Legends*, num. 4080; die gestörte → Mahrtenehe), Legendenmärchen (AaTh 760: *Das unruhige* → *Grab*; AaTh 810: → *Fallstricke des Bösen*), Novellenmärchen und Schwänke (AaTh 875: *Die kluge* → *Bauerntochter*) oder Var.n zu AaTh 2014: *Chains Involving Contradictions or Extremes*, Erzählungen über → *Polyphem* (AaTh 1137), versteckte Schätze (Christiansen, *Migratory Legends*, num. 8010; cf. Mot. N 550) und → Inzest[12].

Ausgehend von den Ideen der Brüder → Grimm über die ursprüngliche Verbindung der Sprache und der Volksliteratur und über die Gleichwertigkeit von Hoch- und Volksliteratur sah Karadžić diese Erzählungen, wie auch die übrigen in der Sammlung, als ein ‚Vorbild der Volkssprache in der Prosa' an, die ihm als Grundlage für eine neue Schriftsprache dienen sollte. Neben internat. Charakteristika tragen sie den Stempel des Milieus, in dem sie aufgezeichnet wurden (z. B. in AaTh 760 die patriarchalische Beziehung zwischen Vater und Söhnen, orthodoxe kirchliche Requisiten; in AaTh 875 die materielle Kultur etc.).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Die Erzählungen in Vrčevićs Publ.en sind hauptsächlich schwankhafter Natur[13]. Die Figur des Schlaukopfs Vuk Dojčević, einer hist., als Erzähler bekannten Persönlichkeit Ende des 15./Anfang des 16. Jh.s am Hofe der Crnojević-Dynastie, wurde durch die literar. Bearb. erhalten[14]. Über die Dynastie existieren hist. und lokale Überlieferungen, z. B. in Zusammenhang von Hochzeiten und Besitztümern (Quellen der ‚Ivanbego va Korita' und die Klosterbesitze der ‚Ivanbegovina')[15]. Verbreitet sind Überlieferungen über die Schlacht auf dem Amselfeld (Kosovo polje; 28. 6. 1389)[16] und über die Person des Miloš Obilić (14. Jh.), der sein Leben für die nationale Freiheit opferte und zu einem Nationalsymbol wurde[17].

Außer in speziellen Sammlungen[18] wurde Erzählmaterial auch in Zss. publiziert, B. in *Bosanska vila* (Die bosn. Fee), *Zeta*, *Luča*, *Srpsko-dalmatinski magazin* (Serb.-dalmatin. Magazin), *Zapisi* (Notizen), *Slobodna misao* (Der freie Gedanke) und in den *Srpski etnografski zbornici* (Serb. ethnograph. Sammelbände). Reiche Angaben über Folklore im weitesten Sinn wurden in hist. und literarhist. Werken gemacht[19].

Als eine Besonderheit des montenegrin. (und ostherzegowin.) Gebietes ist die ‚kriegerisch-patriarchalische Anekdote' herauszuheben. Zwischen der einfachen Anekdote, der humoristischen Erzählung und der hist. Überlieferung stehend, wurde sie seit Ende des 17. bis zur Mitte des 19. Jh.s im Rahmen aufständischer und hajdukischer Aktionen zur Befreiung von den Türken gepflegt. Zentrale Themen sind Männlichkeit und Heldentum: Der Mutter ist ein Heldentod des Sohnes lieber als ein Leben in Schande; wie Regulus rät eine Geisel den Aufständischen, auszuhalten statt sie zu beruhigen, und kehrt in den sicheren Tod zurück. Kurzgefaßt und dramatisch, gewissermaßen den antiken Modellen ähnlich, stellt die ‚kriegerisch-patriarchalische Anekdote' ein psychol. Dokument dar[20]. Die klassische Zusammenstellung solcher heldischen Geschichten ist die literar. geformte Sammlung von Marko Miljanov[21]. Zu diesem Themenkomplex gehört auch als zentrale Gattung des südslav., bes. montenegrin. Raumes seit dem 16. Jh. das Heldenlied[22], in dem die eng mit der patriarchalischen Stammesorganisation und der unwirtlichen Gegend zusammenhängende heldische Lebensform besungen wird[23]. Es schildert häufig hist. Ereignisse (z. B. Schlacht auf dem Amselfeld) und Persönlichkeiten (von serb. Königen bis zu kleinen montenegrin. Stammeshelden) in übersteigerter Form[24].

[1] Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije (Die byzant. Qu.n in der Geschichte des jugoslaw. Volkes) 2. ed. B. Ferjančić. Belgrad (1959). – [2] cf. Bošković-Stulli, M.: Usmena književnost (Die mündl. Lit.). Zagreb 1978, 70–74; cf. Milošević-Đorđević, N.: Istorijska predanja na međi književnosti i istorije (Hist. Sagen an der Grenze zwischen Lit. und Geschichte). In: Festschr. V. Đurić. Belgrad 1992, 29–41. – [3] Kloster Savina: Hs. num. 29 (14. Jh.); Nikoljac: Hs. num. 52 (15. Jh.), num. 82, 83 (16. Jh.); Sveta Trojica: Hs. num. 4, 46 (15. Jh.); Jovanović, T.: Apokrifni rukopisi (Die apokryphen Hss.) (im Druck). – [4] Kloster Sveta Trojica: Hs. num. 52; Stevanović, P.: Pripovetka o čoveku koji se prodao đavolu (Die Erzählung vom Menschen, der sich an den Teufel verkaufte). Belgrad 1934; cf. die Erzählung von V. Vrčević: Pobratimski darovi (Verbrüderungsgeschenke). In: Karadžić, V. S.: Sabrana dela (G. W.). t. 3: Srpske narodne pripovijetke (Serb. Volkserzählungen). ed. M. Pantić. Belgrad 1988, 106 sq., num. 20. – [5] cf. Popović, P.: Pripovetka o devojci bez ruku (Die Erzählung vom Mädchen ohne Hände). Belgrad 1905, 28, 63; cf. Karadžić (wie not. 4) num. 28. – [6] cf. ibid. t. 2: Srpski rječnik (1818) (Das serb. Wb. [1818]). ed. P. Ivić. Belgrad 1966, s. v. Đavolak; cf. Bošković-Stulli (wie not. 2) 114 sq. – [7] cf. Šaulić, N.: Srpske narodne priče (Serb. Volkserzählungen) 1,2. Belgrad 1925, 21 sq.; cf. Milošević-Đorđević, N.: Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije (Die gemeinsame thematisch-stoffliche Grundlage der serbokroat. nichthist. epischen Lieder und der Prosatradition). Belgrad 1971, 266–281. – [8] Banašević, N.: Od Tristana do Kanjoša (Von Tristan bis Kanjoš). In: Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 24,1–2 (1958) 5–16; Graciotti, S.: „Srpska" istorija Tristana i njegov italijansko-venetski original (Die „serb." Geschichte von Tristan und ihr ital.-venet. Original). In: Naučni sastanak slavista u Vukove dane 7 (1979) 15–29. – [9] cf. Milošević-Đorđević (wie not. 7) 163–175. – [10] cf. ibid., 165; Oinas, F.: Tragedija Kalevipoega i južnoslovenskih junaka (Die Tragödie Kalevipoegs und der südslav. Helden). In: Naučni sastanak slavista u Vukove dane 4,1 (1974) 203–216. – [11] cf. Mojašević, M.: Srpske narodne pripovetke u nemačkim prevodima od Grima i Vuka do Leskina (1815–1915) (Die serb. Volkserzählungen in den dt. Übers.en von Grimm und Vuk bis Leskien [1815–1915]). Belgrad 1950. – [12] Karadžić (wie not. 4) t. 11,1: Srpski rječnik (1852) (Serb. Wb. [1852]). ed. J. Kašić. Belgrad 1986, s. v. Vukova međa; Var. in: Srpski etnografski zbornik 17 (1911) 344; cf.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Rank, O.: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Lpz./Wien 1926, 409–419. – [13] z. B. Vrčević, V.: Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive (Serb. Volkserzählungen, meistens kurze und schwankhafte) 1,2. Belgrad 1868 (Dubrovnik 1882); cf. id.: Narodne satirično-zanimljive podrugačice (Volkstümliche, satirisch-merkwürdige Spotterzählungen). Dubrovnik 1883. – [14] Ljubiša, S. M.: Pričanja Vuka Dojčevića (Die Erzählungen Vuk Dojčevićs). In: id.: Celokupna dela 2. Belgrad 1967, 3–261. – [15] Karadžić (wie not. 4) t. 18: O Crnoj Gori. Razni spisi (Über Montenegro. Verschiedene Schr.). ed. G. Dobrašinović. Belgrad 1972, 639. – [16] cf. Cvijić, J.: Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje (Die balkan. Halbinsel und die jugoslaw. Länder). Belgrad 1966, 389–399; Pantić, M.: Knez Lazar i kosovska bitka u staroj književnosti Dubrovnika i Boke Kotorske (Fürst Lazar und die Kosovoschlacht in der alten Lit. Dubrovniks und der Bucht von Kotor). In: Zbornik o knezu Lazaru. Belgrad 1975, 337–407; Ređep, J.: Priča o boju Kosovskom (Die Erzählung über die Kosovoschlacht). Zrenjanin 1976. – [17] Karadžić (wie not. 4) t. 17: Etnografski spisi (Ethnogr. Schr.). ed. S. Filipović. Belgrad 1972, 422 sq. (der Wurf des Streitkolben über die Kirche des hl. Trifun in Kotor; die mythische Herkunft von Miloš); cf. ibid., 48–58. – [18] Grđić-Bjelokosić, L.: Stotina šaljivih priča (100 Schwänke). Mostar 1902; Šaulić, N.: Srpske narodne priče (Serb. Volkserzählungen) 1,1–3. Belgrad 1921/25/31; Lakićević, D.: Vuk i hajduk. Srpske narodne priče u novim zapisima (Der Wolf und der Hajduke. Serb. Volkserzählungen in neuen Aufzeichnungen) 1–3. Belgrad 1978/79/92 (mit Angabe der Erzähler). – [19] [Karadžić, V. S.]: M. und die Montenegriner. Ein Beitr. zur Kenntniss der europ. Türkei und des serb. Volkes. Stg./Tübingen 1837 (= Karadžić [wie not. 15] 25–128); Rovinskij, P. A.: Černogorija v eja prošlom i nastojaščem (M. in Vergangenheit und Gegenwart) 1–6. SPb. 1888–1915; cf. Perišić, D.: Dt. Reisebeschreibungen über M. im 19. Jh. 1: Von Vuk Karadžić bis Johann Georg Kohl. In: Zs. für Slawistik 26 (1981) 279–285. – [20] Slijepčević, P.: Anegdota kao umetničko delo (Die Anekdote als künstlerisches Werk). In: Zapisi 4,4 (1929) 193–199; Medenica, R.: Crnogorska anegdota (antologija) (Die montenegrin. Anekdote [Anthologie]). Titograd 1967; Pešut, P.: Ratničko-patrijarhalna anegdota (Die kriegerisch-patriarchalische Anekdote). Belgrad 1989. – [21] Miljanov, M.: Primjeri čojstva i junaštva (Beispiele von Menschen- und Heldentum). In: Sabrana djela 1. ed. M. Stojović. Titograd 1967, 37–130; Gesemann, G.: Helden, Hirten und Hajduken. Montenegrin. Volksgeschichten. Mü. 1935; cf. auch Pavićević, M.: Crnogorci u pričama i anegdotama (Die Montenegriner in Erzählungen und Anekdoten) 1–25. Zagreb 1928–40; Cerović, S.: Primjeri iz života Crnogoroca (Beispiele aus dem Leben der Montenegriner) 1–3. Nikšić 1929/32/36; Vujačić, M.: Znameniti crnogorski i hercegovački junaci (Berühmte montenegrin. und herzegowin. Helden) 1–5. Belgrad 1951–56 (literar. Interpretation). – [22] Gesemann, G.: Das serbokroat. Heldenlied [1924]. In: id.: Gesammelte Abhdlgen. ed. W. Gesemann/H. Schaller. Mü. 1981, 225–230. – [23] Braun, M.: Zur Frage des Heldenliedes bei den Serbokroaten. In: Beitr.e zur Geschichte der dt. Sprache und Lit. 59 (1935) 261–288, hier 261. – [24] ibid., 266.

Belgrad Nada Milošević-Đorđević

Moral

1. Allgemeines – 2. Fabel und Tiermärchen – 3. Schwank – 4. Sprichwort – 5. Sage, Legende, Exempel, moralische Geschichte – 6. Märchen

1. Allgemeines. M. (von lat. moralis: sittlich) ist derjenige Ausschnitt aus dem Bereich der ethischen Werte (→ Ethik), dessen Anerkennung und Verwirklichung bei jedem erwachsenen Menschen angenommen wird[1]. Dabei muß man die sittliche Haltung der Erzählfiguren und den sittlichen Gehalt (Nutzanwendung) einer Geschichte auseinanderhalten. Letztere soll zu Handlungen anregen, die im Interesse von Tugenden und Idealen ausgeführt werden. Zur M. gehören soziale und religiöse Werte (cf. → Fleiß und Faulheit, → Barmherzigkeit, → Gehorsam und Ungehorsam, → Religiöse Motive), Normen im Sexualverhalten (→ Ehe; → Erotik, Sexualität; → Homophilie; → Keuschheit), Verhaltensnormen der → Natur gegenüber. Die jeweiligen → Normen sind hist. Wandlungen unterworfen.

Obwohl verschiedene Gesellschaften unterschiedliche moralische Werte besitzen, fällt die ubiquitäre Volkstümlichkeit der amoralischen oder zumindest moralisch ambivalenten → Trickster- und → Schelmenfiguren (→ Ambivalenz) in den Erzählungen auf. In ihrer mythischen Ausprägung (→ Demiurg, → Kulturheros) verkörpern sie unpersönliche Mächte, welche göttlichen Figuren eigen sind. Sie sind oft Tiere (cf. → Anansi, → Brer Rabbit, → Coyote Stories) oder gelegentlich auch → Kinder[2]. Nach W. → Wundt geht die im Zaubermärchen oft vorhandene moralische Indifferenz auf ‚Mythenmärchen' zurück[3]. Das narrative Weiterleben des göttlichen Schelms erklärt C. G. → Jung mit der psychotherapeutischen Funktion dieser Gestalt[4]. In der Schelmenfigur verkörpert sich auch eine ge-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

sellschaftskritische Komponente, wenn sie die von den Mächtigen verletzte Gerechtigkeit wiederherstellt (cf. → List; → Räuber, Räubergestalten).

Eine wichtige Funktion verschiedener Volkserzählungen besteht gleichwohl in der Festigung moralischer, von der Gesellschaft sanktionierter Normen.

2. Fabel und Tiermärchen. Als Vehikel moralischer Lehren, als ästhetisches Gebilde und didaktisches Instrument ist die → Fabel seit dem Altertum beliebt. Der moralische Lehrsatz ist nach G. E. → Lessing ihr Endzweck[5]. Die äsopischen Fabeln wie die Parabeln des A. T.s sowie die Gleichnisse Jesu, hatten ursprünglich ihren ‚Sitz im Leben'. Aus ihrer dramatischen und dialogischen Form sollte eine allg. M. deduziert werden. Da jedoch der Erzählkontext nicht überliefert worden ist, schrumpfte die intendierte M. oft zu einem Pro- oder Epimythion[6]. Diese bieten Interpretationshilfe, notwendig sind sie jedoch nicht: Die M. sollte in der Erzählung selbst erkennbar sein[7]. Das Verhältnis zwischen dem Darstellungsteil und der applicatio moralis verschiebt sich je nach pädagogisch-didaktischer Autorenposition[8]; in zeitgenössischen Fabeln überlebt die pointierte ‚Moral der Geschichte' allenfalls noch als → Parodie[9].

Die M. der Fabel und vieler → Tiermärchen wirkt oft resigniert und skeptisch: Ihre Protagonisten sind nicht selten unmoralische Tiere (→ Fuchs), Schlauheit geht immer wieder über die M. und Gewalt vor Recht, während die übermoralischen Tiere nicht immer Sympathie erheischen[10]. Da M. hist. (und kulturell) bestimmt ist, findet sich in der langen Fabeltradition keine einheitliche M.lehre, vielmehr gibt es höchst verschiedene Ratschläge, Warnsprüche und Mahnungen. Darin spiegelt sich auch die Komplexität der M.vorstellungen der jeweiligen Gesellschaft wider[11]. Die äsopische Fabel wollte Zuhörer/Leser vornehmlich für eine kluge Lebensführung gewinnen (auch das ind. Fabelbuch → *Pañcatantra* lehrt Regentenklugheit, propagiert eine Erfolgsethik[12]). In ihrer Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte zeigt sich aber ein Wechsel in der Tendenz zwischen kluger Pragmatik und mehr oder weniger ausgeprägten moralisch-pädagogischen Anliegen, ferner zwischen Anpassung und Widerstand[13]. Auch verschieben sich die Gewichtungen zwischen ‚prodesse' und ‚delectare': In der lutherischen Orthodoxie etwa oder in der ‚pädagogisierten' der Fabel des 18. und 19. Jh.s zeigt sich oft eine starre Lehrhaftigkeit[14].

3. Schwank. Im → Schwank hängt die implizite oder angehängte M., noch mehr als bei der Fabel, von den jeweiligen hist. und sozialen Vorstellungen über → Tugenden und Laster ab.

Nach M. → Lüthi steht der Schwank der Kategorie des Moralischen weitgehend indifferent gegenüber[15]. Allerdings wird das unterschiedlich beurteilt. Nach H. → Bausinger z. B. wird der Schwank erst im 16. Jh. manifest, als seine Autoren keine geistliche Entschuldigung mehr brauchen; die M. hängt sich nun vielfach nur noch als funktionsloser Appendix an die Geschichte an[16]. Für W. Deufert hingegen gehört die M. im 16. Jh. zum Wesensmerkmal des Schwanks[17]. Diese Widersprüche entsprechen wohl den Tendenzen der Schwänke selbst: Bald bezwecken die Erzähler die Erhaltung, bald die Störung, ja Zerstörung einer Ordnung. Aus moralischen Erzählungen können unmoralische Schwänke werden, doch ist auch eine gegenläufige Entwicklung ebenfalls möglich: Aus einem obszönen europ. Fabliau etwa hat sich z. B. in Afrika eine normstabilisierende Erzählung entwickelt (AaTh 1537: *Die mehrmals getötete → Leiche*)[18].

Viele Schwänke wollen → Tabus verletzen. In dieser Eigenschaft wollen sie unterhalten, die M. witzig außer Kraft setzen oder zumindest M.lehren u. a. durch Perspektivenwechsel relativieren. Schwankerzähler wollen oft entlasten, indem sie Erholung von der Idealität der Tugenden bieten. Sie lehren außerdem Toleranz menschlichen Schwächen gegenüber und feiern den Sieg des Verstandes und des Einfallsreichtums über die → Dummheit[19]. Und doch gehört zum Schwank – im Gegensatz zum → Witz, in dem beliebig viele komische → Konflikte mit der M. denkbar sind[20] – fast immer ein didaktisches, oft sozialkritisches Moment (→ Sozialkritik)[21].

4. Sprichwort. Das → Sprichwort als Ausdruck von Weisheit und M. wird gern als Lehrmittel eingesetzt[22]. Seine Funktionen und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Eigenschaften rücken es in die Nähe von Fabel und Schwank. Öfters werden Sprichwörter gar als M.lehren den Erzählungen vorausgeschickt oder ihnen angehängt. Sprichwörter können außerdem den Keim zu einer Erzählung bieten, wobei zwischen narrativem Gehalt und Sprichwortmoral mitunter ein Widerspruch besteht[23].

5. Sage, Legende, Exempel, moralische Geschichte. Zentrale Themen vieler Glaubenssagen und von Sagen mit sozialkritischer Tendenz sind → Frevel und deren Bestrafung: Durch den Sagenerzähler will die Gesellschaft den einzelnen erziehen, wobei das Hereinragen einer geistigen Welt mit ihren Strafwundern (→ Strafe) der didaktisch-moralisierenden Absicht der Sagen sehr zustatten kommt[24]. Warnsagen spiegeln bald eine Volks-, bald eine Herrenmoral: Sie üben ‚Sozialkritik' von oben, indem sie das Interesse der Besitzenden sowie der weltlichen und kirchlichen Macht wahren, und Sozialkritik von unten, indem sie die hartherzigen und geizigen Herren und Meister warnen[25]. Lüthi hat neben den Begriff Warnsage den Begriff Leitbildsage gestellt: in dieser sei die → Erlösung wichtiger als die Besitzermoral[26]. So gehört nach ihm die Warnsage eher dem Umkreis der Profanmoral an, während die Leitbildsage in den Bereich einer höheren Ethik emporragt[27].

Während Warnsagen mit → Schreckmärchen (z. B. AaTh 334: → *Haushalt der Hexe*, AaTh 333: → *Rotkäppchen*)[28] funktionelle Ähnlichkeiten aufweisen, sind Leitbildsagen, was ihr episch formendes Prinzip moralisch-erbaulicher Betrachtung betrifft, mit → Legenden und → Exempeln verwandt und wirken als Vermittler sittlicher und religiöser Lehren[29]. Ihnen allen liegt der Gedanke der imitatio zugrunde[30]. In Legende und Exemplum wird u. a. frommes und moralisches Leben in seiner typischen Erscheinung veranschaulicht, abstrakte Glaubenssätze werden im Sinne einer christl. M. erläutert[31]. Diesen Erzählgattungen mit → Wahrheitsanspruch bietet die Geschichte das moralische Leitbild. Da es jedoch bei der Vermittlung religiöser M.lehren eher auf das Beispiel als auf die geschichtliche Treue ankommt, liegt die Verdrängung der hist. Wahrheit zugunsten des fiktiv-wunderbaren Moments nahe[32].

Während sich die Märchen in der Aufklärung als moralische Erzählungen legitimieren mußten, schließen sich die Kinderunglücksgeschichten und moralische Schriften für die Jugend, die noch weit in das 19. Jh. hinein publiziert werden, nach D. Richter an die Tradition von Legenden, Mirakelbüchern und Votivtafel-Geschichten an[33] und sind ein Teil der → moralischen Geschichten als Gattung volkstümlicher Aufklärung (cf. auch → Kalender, Kalendergeschichte)[34]. Die Geschichte der moralischen Kinderliteratur (und der Lit. für das ‚Volk') geht freilich auf das Spätmittelalter zurück: Christl. Lehr- und → Erbauungsbücher, → Predigtexempel, Predigtmärlein sowie Hausbücher mit Exempeln und Fabeln (→ Hausväterliteratur) standen im Mittelpunkt der moralischen Kinder- und Volkserziehung[35].

6. Märchen. Während die psychol. Märchenforschung nach einer Symbolsprache des individuellen und des kollektiven Unbewußten in den → Märchen sucht, sich für Entwicklungsmodelle und nicht für moralische Fragen interessiert (obwohl sie das Problem der → Grausamkeit sehr wohl thematisiert), gehört für die hist. und vergleichende Erzählforschung M., die Frage nach → gut und böse, nach → Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und ähnliches zu den erzähltheoretischen Kategorien (→ Didaktisches Erzählgut, → Erziehung)[36]. Im Mittelpunkt des theoretischen und pädagogisch-didaktischen Interesses steht die Zeit seit der → Aufklärung mit ihrem moralisch-utilitären Grundzug, in welcher die Lit. für Kinder durch eine Philosophie und Poetik der Vernunft und M. geprägt ist[37], seit jener Epoche also, in der nach W. → Brückner „das Märchen schließlich erst entdeckt, literarisch gepflegt und im Nachhinein quasi als volkstümliche Gattung erfunden worden ist"[38]. Obwohl den Theologen und Gebildeten die Zaubermärchen im 18. Jh. ‚Kapellen des Aberglaubens' bedeuteten, fand das literar. → Kindermärchen als didaktisches Instrument und moralische Erzählung bald Anerkennung[39]. Bereits im *Pentamerone* von → Basile sind nach Richter jedoch die moralischen Elemente nicht nur angehängt, sondern die Geschichten selbst auf deutlich erkennbare Lehren hin ausgerichtet. Dabei besteht Basiles moralisches

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Programm für Kinder und junge Leute aus Weisheitslehren und Klugheitsregeln der Popularkultur[40].

Der Herausgeber des → *Cabinet des fées* (1785–89) bestimmte das Märchen gar als „morale mise en action et présentée sous les traits da la fiction"[41]. So spielte in Marie-Jeanne → L'Héritier de Villandons (1664–1734) Auffassung von Volkserzählungen die moralische und erzieherische Funktion der Märchen eine herausragende Rolle[42]. 1756/57 veröffentlichte Jeanne-Marie → Le Prince de Beaumont ihr *Magasin des enfans*, dem sie eine stark moralische Prägung gab[43]. Die größte Nachwirkung freilich hatten Perraults *Histoires ou contes du temps passé*, die 1697 ‚avec des moralitez' erschienen und vor allem auf die → Sozialisation junger Mädchen zielten, deren M. Perrault weniger in den bürgerlichen als in den höfischen Tugenden des Absolutismus, in Anmut, Geduld, Bildung und Liebenswürdigkeit sah. Wenn jedoch die M.aussagen der Geschichten oft auch Warn- und Schreckfunktionen haben, sind die contes zugleich Gegenstand höfischen Vergnügens[44]. Dieser Widerspruch ist ebenfalls für die dt. Feenmärchen des 18. Jh.s charakteristisch: sie verstehen sich als „leichte heitere Poesie mit mehr und minder schelmischer Nutzanwendung"[45].

Obwohl die pädagogisch-moralische Absicht der → *Kinder- und Hausmärchen*, die u. a. ein Erziehungsbuch sein sollten, ein Erbe des 18. Jh.s ist[46], bedurften sie keiner Rechtfertigung mehr durch explizite M.[47] J. → Grimm meinte sogar, daß ein „Buch mit rohen moralischen Kinderexempeln [...] nicht nur etwas langweiliges, sondern auch inschädliches" sei. Freilich wollten die Brüder Grimm auf moralische Erziehung keineswegs verzichten, sondern „die Körner unbewußt [...] streuen, daß sie über kurz oder lang aufgehen können [...] oder gar nicht, nach des Menschen Freiheit"[48]. Den bürgerlichen Lesern waren der schlichte volkstümliche Stil der KHM und die impliziten M.vorstellungen willkommen. Denn die Ausmerzung der Erotik und Sexualität, die Betonung der christl. M., die Abschwächung sozialkritischer Momente und die sittlich untermauerte geschlechtsspezifische Rollenverteilung zeigen, daß die Märchen moralisierend bearbeitet wurden[49]. Gleichwohl mußten die Brüder Grimm ihre KHM gegen eine Kritik bezüglich der M. verteidigen, wie dies etwa aus der Vorrede zur 2. Aufl. 1819 ersichtlich ist[50]. Diese Widersprüchlichkeit zeigt sich auch in der literaturwiss. und pädagogischen Rezeption der KHM: Man kann heute eine Abneigung gegen die Moralisierung, gegen den erhobenen Zeigefinger – im Text und in der → Illustration – beobachten[51], auch wenn andererseits betont wird, daß man in jedem Zaubermärchen auf eine moralische Handlung stößt. Man weiß indessen genau, daß Märchen allg. und die KHM bes. keinen Tugendspiegel abgeben, daß sie vielmehr eine Welt darstellen, in der manchmal auch weniger moralisches Handeln erforderlich ist. Nach Lüthi herrscht im Märchen eine Ethik der Selbstentfaltung, die aber letzten Endes zu einer Sozialethik führt[52].

Die pädagogische Diskussion seit 100 Jahren zeigt, daß Märchen immer wieder von der Gesinnungs-, Erlebnis- und Gemütspädagogik (→ Pädagogik) instrumentalisiert wurden, wobei durch Auswahl, Abwandlung und durch zusätzliche Kommentare den Kindern abwechselnd christl., völkische, bürgerliche oder sozialistische M. eingeprägt werden sollte[53]. Ende des 20. Jh.s entwickelt sich eine didaktische Richtung, welche eine M. anvisiert, die die mutige Fortsetzung des einmal eingeschlagenen Weges propagiert und sich gegen herrschende Autoritäten richtet[54].

Ebenso widersprüchlich wie in der pädagogischen wird die Frage der M. in der erzähltheoretischen Diskussion gehandhabt. Während es etwa nach D.-R. → Moser primär unmoralische Märchen nicht gibt, da in der Popularisierung der jeweils zeittypischen M.- und Sittengesetze eine ihrer wichtigsten Funktionen besteht[55], scheint für Bausinger das Märchen im Prinzip amoralisch, weil im dargestellten Märchenglück die Wirklichkeit überwunden sei[56]. Diese Auffassung ist nicht weit von A. → Jolles' ‚naiver M.' entfernt (cf. → Einfache Formen)[57]. Während aber Lüthi Jolles vorwirft, daß er das Märchen zur Ersatzphantasie erniedrige, indem er dessen Geistesbeschäftigung in der Erwartung sehe, wie es in der Welt zugehen müßte[58], meint Bausinger, daß im Märchen sich die Phantasie selbst feiere[59]. Eine bemerkenswerte Definition liefert auch L. Santucci, wonach im Märchen die M. der Sympathie herrsche[60]. Diese Eigenschaft der

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Märchenmoral, die Konvergenz von → Glück und M. sowie der Sieg des Kleinen über das Große machen die Märchen bei Kindern beliebt und im Zusammenhang damit zu einer pädagogisch respektierten Gattung[61].

Im Mittelpunkt der theoretischen Diskussionen steht vornehmlich das → Buchmärchen. Weniger untersucht sind die Unterschiede im moralischen → Weltbild verschiedener Typen von Erzählern (→ Frauenmärchen, → Männermärchen), ferner in den verschiedenen Landschaften und Völkern[62].

[1] Phil. Wb. Begründet von H. Schmidt. ed. G. Schischkoff. Stg. [17]1965, 402. – [2] Görög, V.: Les Enfants terribles Mandé. In: Calame-Griaule, G. u. a. (edd.): Histoires d'enfants terribles (Afrique Noire). P. 1980, 13–72. – [3] cf. Lüthi, Märchen, 66. – [4] Jung, C. G.: Zur Psychologie der Schelmenfigur. In: Radin, P./Kerényi, K./Jung, C. G.: Der göttliche Schelm. Zürich 1954, 183–207. – [5] Lessing, G. E.: G. W. 4. ed. P. Rilla. B. 1955, 25. – [6] EM 1, 890; EM 4, 735. – [7] Siegrist, C.: Fabel und Lehrgedicht. In: Hasubek, P. (ed.): Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung. B. 1982, 106–118, hier 108 sq.; Grubmüller, K.: Meister Esopus. Mü. 1977, 21. – [8] Hasubek, P.: Grenzfall der Fabel? Fiktion und Wirklichkeit in den Fabeln des Erasmus Alberus. In: id. (wie not. 7) 43–58, hier 56. – [9] Koch, R.: Erneuerung der Fabel in der 2. Hälfte des 20. Jh.s. ibid., 253–271, hier 262. – [10] Bausinger, H.: Die moralischen Tiere. Anmerkungen zu Märchen und Fabel. In: Esterl, A./Solms, W. (edd.): Tiere und Tiergestaltige im Märchen. Regensburg 1991, 162–175, hier 165 sq.; Solms, W.: Die Gattung Grimms Tiermärchen. ibid., 195–215, hier 209–212; id.: Märchen vom Lügen, vom Stehlen und von anderen Künsten. In: Heindrichs, U. und H.-A. (edd.): Das Märchen und die Künste. Wolfsegg 1996, 54–68, hier 56 sq.; Röhrich, L.: Tiererzählungen und Menschenbild. In: Nøjgaard, M. u. a. (edd.): The Telling of Stories. Odense 1990, 13–33, hier 16. –

[11] Doderer, K.: Fabeln. Formen, Figuren, Lehren. Mü. 1977, 114. – [12] Meuli, K.: Herkunft und Wesen der Fabel. Basel 1954, 20; Ruben, W.: Das Pañcatantra und seine M.lehre. B. 1959. – [13] Grubmüller (wie not. 7) 348; Doderer (wie not. 11) 114 sq. – [14] Rehermann, E. H./Köhler-Zülch, I.: Aspekte der Ges.s- und Kirchenkritik in den Fabeln von Martin Luther, Nathanael Chytraeus und Burkart Waldis. In: Hasubek (wie not. 7) 27–42, hier 30–32; Kaiser, H.: Die Pädagogisierung der Fabel am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jh.s. ibid., 163–179, hier 169. – [15] EM 2, 629; Weber, L. F.: Märchen und Schwank. Diss. Kiel 1904, 54. – [16] Bausinger, 145 sq.; cf. jedoch id.: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967) 118–136, hier 119 (im Schwank sei die „moralische Anwendung insgesamt als populär" zu bezeichnen). – [17] Deufert, W.: Narr, M. und Ges. Grundtendenzen im Prosaschwank des 16. Jh.s. Bern/Ffm. 1975, 115–119. – [18] Röhrich, L.: Die M. des Unmoralischen. Zwischen Schwank und Exempel. In: Rhein. Jb. für Vk. 26 (1985/86) 209–219. – [19] Bausinger 1967 (wie not. 16) 119; Beyer, J.: Schwank und M. Unters.en zum altfrz. Fabliau und verwandten Formen. Heidelberg 1969, 124, 135–137, 149, 156 sq.; Solms, W.: Die M. der unmoralischen Schwänke. In: Kuhlmann, W./Röhrich, L. (edd.): Witz, Humor und Komik im Volksmärchen. Regensburg 1993, 112–124. – [20] Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 140. –

[21] ibid., 8; Neumann, S.: Der mecklenburg. Volksschwank. B. 1964, 47–61. – [22] Röhrich, L./Mieder, W.: Sprichwort. Stg. 1977, 104–107; Tomkowiak, I.: Lesebuchgeschichten. Erzählstoffe in Schullesebüchern 1770–1920. B./N. Y. 1993, Reg. s. v. Gattungen/Sprichwort. – [23] Burkhart, S.: Das Sprichwort als Faktum der Kommunikationswiss. und der Semiotik. In: Lares 47 (1981) 335–356, hier 344; Röhrich/Mieder (wie not. 22) 88 sq.; Deufert (wie not. 17) 93 sq.; Beyer (wie not. 19) 121 sq., 124, 141. – [24] Lüthi, M.: Warnbild und Leitbild in der Volkssage. In: id.: Volkslit. und Hochlit. Bern/Mü. 1970, 38–47, hier 38 sq.; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 17–28. – [25] Lüthi (wie not. 24); Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. ed. R. Schenda (unter Mitarbeit von H. ten Doornkaat). Bern/Stg. 1988, Reg. s. v. M.; Burde-Schneidewind, G.: Hist. Volkssagen zwischen Elbe und Niederrhein. B. 1969, Reg. s. v. Strafe bei Lebzeiten, Strafe nach dem Tode, Talion. – [26] Lüthi (wie not. 24) 40 sq. – [27] ibid., 47. – [28] Röhrich (wie not. 10) 16; Bausinger, 200 sq.; KHM/Uther 4, 369 sq. – [29] Bausinger, 197 sq.; Wolpers, T.: Die engl. Heiligenlegende des MA.s. Tübingen 1964, 287. – [30] Bausinger, Reg. s. v. imitatio. –

[31] Wolpers (wie not. 29) 349; Alsheimer, R.: Das Magnum Speculum Exemplorum als Ausgangspunkt populärer Erzähltraditionen. Bern/Ffm. 1971, 81. – [32] Wolpers (wie not. 29) 260; Moser, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. B. 1981, 45 sq.; EM 8, 857. – [33] Richter, D.: Das fremde Kind. Ffm. 1987, 44–83; id.: Erzählte Aufklärung. Die Geschichte vom Nadelschlucker-Kind und die verhexten Gufen. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern u. a. 1995, 585–598; Pape, W.: Das literar. Kinderbuch. B./N. Y. 1981, 201–235. – [34] Brückner, W.: Moralische Geschichten als Gattung volkstümlicher Aufklärung. In: Jb. für Vk. N. F. 10 (1978) 109–134, hier 116 sq.; Weilenmann, C. (unter Mitarbeit von J. Cetlin): Annotierte Bibliogr. der Schweizer Kinder- und Jugendlit. von 1750 bis 1900. Stg./Weimar 1993, 18, Reg. s. v. Moralisch belehrende Schr.; Tomkowiak (wie not. 22) Reg. s. v. Gattungen, Moralische Beispielgeschichten. – [35] Pape (wie not. 33) 59–65. – [36] Brückner (wie not. 34) 110–114. – [37] Rehle, B.: Aufklärung und M. in der Kinder- und Jugendlit. des 18. Jh.s. Ffm. u. a. 1989. – [38] Brückner (wie not. 34) 111. –

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[39] ibid., 113; Richter (wie not. 33) 176 sq. – [40] Richter (wie not. 33) 209. –
[41] Le Cabinet des fées [...] 37. Amst./P. 1789, 40; cf. EM 2, 1125. – [42] Francillon, R.: Une Théorie du folklore à la fin du XVIIème siècle: Mlle L'Héritier. In: Festschr. Schenda (wie not. 33) 205–217. – [43] Frey, C./Griffith, J.: The Literary Heritage of Childhood. N. Y./Westport/L. 1987, 15. – [44] Richter (wie not. 36) 199–213; Mazenauer, B./Perrig, S.: Wie Dornröschen seine Unschuld gewann. Archäologie der Märchen. Lpz. 1995, 240–246. – [45] Richter (wie not. 33) 213. – [46] KHM/Uther 3, 242–249. – [47] Richter (wie not. 33) 227 sq. – [48] Steig, R./Grimm, H. (edd.): Achim von Arnim und Jacob Grimm. Stg./B. 1904, 269 sq.; Grimm, W.: Kl.re Schr. 1. B. 1881, 335 sq. – [49] KHM/Uther 3, 233–242; Bottigheimer, R. B.: Grimms' Bad Girls and Bold Boys. The Moral and Social Vision of the Tales. New Haven/L. 1987; Zipes, J.: Fairy Tales and the Art of Subversion. Nachdr. N. Y. 1991; cf. auch die Kritik an H. C. Andersen: Pulmer, K.: Vom Märchenglück zum Bürgeridyll. In: Skandinavistik 10 (1980) 104–117, hier 109–111. – [50] KHM/Rölleke 1, 16 sq. –
[51] Scherf, W.: Die Herausforderung des Dämons. Form und Funktion grausiger Kindermärchen. Mü. u. a. 1987, Reg. s. v. M.; Kaiser, M.: Der Wolf und die sieben jungen Geißlein. Tiere im Märchenbild. In: Librarium 32, 1–2 (1989) 49–108, hier 71 sq. – [52] EM 4, 503; Solms 1996 (wie not. 10) 54, 60–63; Gerstl, Q.: Der erzieherische Gehalt der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen. Mü. 1963, 38; Bausinger (wie not. 10) 169. – [53] Bastian, U.: Die „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm in der literaturpädagogischen Diskussion des 19. und 20. Jh.s. Ffm. 1981. – [54] EM 3, 622 sq.; Bausinger, H.: Märchenglück. In: Zs. für Lit.wiss. und Linguistik 13, 50 (1983) 17–27, hier 26. – [55] EM 3, 622 sq.; Moser, D.-R.: Christl. Märchen. In: Janning, J. u. a. (edd.): Gott im Märchen. Kassel 1982, 92–113, hier 94. – [56] Bausinger (wie not. 54) 26. – [57] Jolles, 240 sq. – [58] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [6]1978, 84; zur Kritik an Jolles, die aber selbst eine ähnliche Theorie anbietet, cf. Paukstadt, B.: Paradigmen der Erzähltheorie. Fbg 1980, 317–353. – [59] Bausinger (wie not. 54); cf. Schmitt, C.: Adaptationen klassischer Märchen im Kinder- und Familienfernsehen. Ffm. 1993, 140. – [60] Santucci, L.: Das Kind, sein Mythos und sein Märchen. Hannover 1964, 56. –
[61] ibid., 15; Bausinger (wie not. 54) 24. – [62] EM 2, 390; EM 4, 327; Dégh, L.: Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. B. 1962, 216; Klintberg, B. af: Moral Attitudes in Traditional Narratives about Childlessness and Childbirth. In: Nøjgaard u. a. (wie not. 10) 35–46; Sparing, M. W.: The Perception of Reality in the „Volksmärchen" of Schleswig-Holstein. Lanham/N. Y./L. 1984, 151–173; Okanlawon, T.: Volkserzählungen aus Nigeria. Ffm./Bern/Las Vegas 1977, 222 sq.; Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 499–575.

Basel Katalin Horn

Moralische Geschichten

1. Begriff und Geschichte – 2. Strukturmerkmale – 3. Inhalte und Motive – 4. Autoren

1. Begriff und Geschichte. M. G. sind neu komponierte Beispielgeschichten (→ Exemplum), die im 18. Jh. als didaktisches Instrument zur Exemplifizierung der aufklärerischen Tugendlehre (→ Aufklärung) entstanden. Sie wurden im 18./19. Jh. als eigene Slgen herausgegeben[1], fanden aber auch – vermischt mit anderen Gattungen – durch Volkskalender (cf. Johann Peter → Hebel)[2], Schulbücher[3], moralische Wochenschriften[4] und Predigtliteratur weite Verbreitung. Sie wirken in der → Kinder- und Jugendliteratur z. T. bis Ende des 20. Jh.s nach. Von den Fabeln → Gellerts oder → Lessings unterscheiden sie sich durch ihre pragmatischen Inhalte. H. → Bausinger beschrieb das Genre erstmals 1968[5], W. → Brückner prägte 1987 den Gattungsbegriff[6]. Die Verf. selbst – meist Geistliche und Lehrer – bezeichneten ihre Texte als Sittengeschichten, ländliche Gespräche, Beitr.e zum nützlichen Zeitvertreib, Fragmente aus dem häuslichen Leben, gemeinnützige ‚Kalenderlesereyen', moralische Erzählungen etc. (→ Hausväterliteratur; → Kalender, Kalendergeschichten).

Geschichten mit einer → Moral zu versehen, ist ein allg. Merkmal des → didaktischen Erzählguts. Die von → Kuriositäten und → Sensationen berichtenden Beispielerzählungen des 16. und 17. Jh.s wurden von den Aufklärern als abgeschmackt, einfältig und häßlich, daher unmoralisch (und somit unschön) abqualifiziert. Die M.n G. dagegen entsprachen mit ihren utilitaristischen Inhalten der neuen Auffassung von Ästhetik, wonach alles Vernünftige zugleich auch schön ist. Moral sciences heißen seitdem die Geisteswissenschaften. Die Autoren empfahlen eine rationale Lebensführung, die sich in bürgerlichen Tugenden wie Ordnung, Fleiß, Sparsamkeit, Reinlichkeit, Ehrlichkeit, Zufriedenheit, Mäßigung, Häuslich-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

keit, Gottesfurcht und Toleranz manifestieren sollte. Durch die bes. Pflege dieser ‚Sekundärtugenden', wie sie später abschätzig bezeichnet wurden, lösten sie erzähltechnisch die alten mnemotechnisch konstituierten Kataloge der → Tugenden und Laster der humanistischen → Loci communes ab. Eine Slg derartiger literar. Lehrtexte hat P. Münch zusammengetragen[7].

2. Strukturmerkmale. M. G. sind nach einem schlichten Schema konstruiert: Der Held/die Heldin ringt sich gegen große innere und/oder äußere Widerstände zu einer ‚schönen That'[8] durch, ohne auf eine Belohnung zu spekulieren, und wird von Gott oder einem obrigkeitlichen Gönner mit dauerhaftem Wohlleben belohnt bzw. für ein Vergehen mit lebenslangem Leid gestraft. Der Begriff ‚schön' ist in dieser Textgattung derart zentral, daß er sogar in Form von sprechenden Namen auftaucht, wie z. B. Junker Franz von Schönhausen[9]. Üblicherweise ist die Erzählung → dreigliedrig strukturiert: Versuchung des Helden, Schwäche/Standhaftigkeit, → Strafe/→ Belohnung. Dabei gerät das erzählte Unglück zur Warnung für den Leser/Zuhörer bzw. animiert die Belohnung des Protagonisten zur Nachahmung. Darüber hinaus sind die M.n G. im wesentlichen durch vier Merkmale gekennzeichnet:

(1) Erzählerische Zubereitungsart: Um die Aufmerksamkeit ihrer Leser/Zuhörer über längere Zeit zu erhalten, sind die Autoren um Überraschungsmomente bemüht. Dazu zählen die Schilderung einer ausweglos erscheinenden Situation und deren plötzliche Wendung zum Guten, das Herausstellen der großen Wirkung kleiner Taten oder die Verlegung alltäglicher Konflikte in eine exotische Szenerie.

(2) Aufforderung zu Nachahmung und Geschmacksbildung: Die M.n G. verstehen sich als ‚Beispiele gelebten Lebens', weltliche Gegenstücke zu den Heiligenviten des MA.s und der Barockzeit (→ Vita) oder den erbaulichen Glaubenszeugnissen protestant. Promptuarien (cf. Johannes → Herolt). Die vorbildhafte Tat wird nun nicht mehr von einem weit über das Normalmaß hinausgehobenen frommen Protagonisten vorgeführt, sondern von einer gewöhnlichen Person, mit der sich jedermann leicht identifizieren kann. Sie ist lebensnah, um die nachahmende Wiederholung in der Realität vorstellbar zu machen. Es findet also ein Säkularisierungsprozeß auf dem Weg von der Heiligenlegende und den Glaubenszeugnissen (→ Hagiographie, → Legende) zur Lebensgeschichte ‚moralischer' Personen der bürgerlichen Gesellschaft statt. Dahinter steht der alte rhetorische Dreischritt doctrina – exemplum – imitatio im Gewand der → Pädagogik des 18. Jh.s. Die moralisch ‚schönen' Handlungen geschehen im Alltagsleben und sollen selbstverständlich werden.

(3) Nützlichkeitsrelevanz für die Praxis: Mit dem Utilitaritätsprinzip vermitteln die Autoren die Botschaft, daß tugendhaftes Handeln sich auszahlt. In diesem Moment liegt der Kern der M.n G. und zugleich der Rückgriff auf Legende und Exempel. Es soll der Beweis angetreten werden, daß es sich lohnt, ‚moralisch' gebildet zu sein und danach zu handeln. Protagonisten, Schauplätze und Begriffe sind zwar andere als in den vorangegangenen Epochen geistlicher Zielsetzungen, Erzählmotive und Aufbauschemata aber bleiben vergleichbar. Das Nützlichkeitsprinzip ist nun ganz klar diesseitig ausgerichtet auf den Erfolg in der und für die Gesellschaft.

(4) Anspruch von → Faktizität: Ähnlich wie die Sage und das protestant. Exemplum erheben die M.n G. als → Historie den Anspruch, für wahr gehalten zu werden (→ Glaubwürdigkeit). Zahlreiche Erzählmotive sind als Fakten wiederzufinden in → Mirakelberichten, auf Votivtafeln, die von Unglücksfällen berichten, in Gerichtsprotokollen oder in der → Memorabilienliteratur. Es dominiert aber nicht mehr der Autoritätsbeweis, darum besitzen die M.n G. keine Herkunftsbelege mehr; vielmehr steht die Plausibilität der Erzählung im Vordergrund, die Wahrscheinlichkeit der Faktizität ergibt sich aus der inneren Wahrhaftigkeit der Geschichte. Darum sind die M.n G. in der Regel unspektakulär.

3. Inhalte und Motive. Die aufklärerischen Autoren schreiben – quasi aus eigener Autorität oder ‚höherer' rationaler Kompetenz – über alles: Aderlaß, Betteln, Stallfütterung, Einführung der Kartoffel, gesunde Ernährung, Errichtung von Blitzableitern, kluge Haushaltsführung, Lotteriespiel, Verhalten von Ehepartnern zueinander, gegenüber Dienstboten und Kindern, Armen, Fremden und Andersgläubigen. Bes. gern befassen sie sich mit dem sog. Aberglauben, d. h. allen Vorstellungen und Handlungsweisen, die sie für nicht rational begründbar halten. Immer wiederkehrende Motive sind[10]:

Gerücht, es habe Blutwasser geregnet, das sich in der Pferdeschwemme am Dorfrand gesammelt habe; Mann weist nach, daß die rote Färbung auf Wasserflöhe zurückgeht[11]. – Mann geht freiwillig anstelle eines Familienvaters ins Gefängnis, Strafe wird daraufhin aufgehoben[12]. – Armer erläßt noch Ärmerem die Schulden[13]. – Knabe verletzt sich mit gestohlenem Messer[14]. – Knabe erhält Goldstück, glaubt, der Spender habe sich getäuscht und will es zurückgeben: zum Lohn für seine Aufrichtigkeit wird er lebenslang gefördert, seine kranke Mutter wird gepflegt[15]. – Treuer Dienstbote riskiert bei Feuers-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

brunst das Leben für seinen ehemaligen Herrn, aus Dankbarkeit für früher erwiesene Wohltaten[16]. – Armer Soldat erbt größere Summe, heiratet mittelloses Mädchen, das er schon viele Jahre liebt; die Freunde sind unzufrieden mit seiner Wahl, da er jetzt doch eine bessere Partie hätte machen können, er aber bleibt bei seiner Entscheidung[17]. – Frau stellt sich aus Faulheit wiederholt krank; als sie wirklich erkrankt, stirbt sie allein und ohne letzte Ölung (cf. AaTh 1333: *Der lügenhafte → Hirt*)[18]. – Knabe beeindruckt reichen Mann, weil er die Hälfte seines Wochenlohns freiwillig an seine bedürftigen Eltern abgibt; er nimmt ihn zu sich, finanziert seine Ausbildung, gibt ihm seine Tochter zur Frau und vererbt ihm sein gesamtes Vermögen[19]. – Magd verliert all ihr Erspartes durch Lotteriespiel[20]. – Bestechlicher Richter wird entlassen und muß betteln gehen[21]. – Frau wird entführt, ihr treuer Mann sucht und findet sie unter großen Gefahren; aus Achtung vor dieser Anstrengung erhält er von Dritten eine große Belohnung[22]. – Offizier wird beleidigt, nimmt seinen Abschied, um ein Duell zu vermeiden; er hat nämlich Schulden und will nicht sterben, bevor er sie nicht beglichen hat[23].

4. Autoren. M. G. stammen mehrheitlich aus der Feder protestant. Geistlicher und Lehrer[24]. Bes. fruchtbar waren Johann Christoph Adelung (1732–1806), Rudolf Zacharias Bekker (1752–1822), Joachim Heinrich Campe (1746–1818), Johann Andreas Christian Löhr (1764–1823), Friedrich Eberhard von Rochow (1734–1805), Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811), Johann Georg Schlosser (1739–99), Georg Friedrich Seiler (1733–1807), Christian Felix Weiße (1726–1804) und Johann Adam Wening (1735–1800). Marie Sophie von La Roche (1730–1807), die einzige Frau, die mit M.n G. erfolgreich gewesen ist, wandte sich vor allem an die weibliche Leserschaft. Der kathol. Schriftsteller Christoph von → Schmid (1768–1854) gehörte im 19. Jh. zu den meistgelesenen Autoren auf dem Gebiet der M.n G.

[1] cf. Alzheimer-Haller, H.: Volksaufklärung im Spiegel M.r G. [Arbeitstitel]. Habilitationsschrift Würzburg (in Vorbereitung); ead.: „M. G.". Tugenderziehung und Geschlechterrollen. In: Universitas 53,630 (1998) 117–128. – [2] z. B. Hebel, J. P.: Der Rheinländ. Hausfreund. Faks. ed. L. Rohner. Wiesbaden 1981; cf. Franz, K.: Kalendermoral und Deutschunterricht. J. P. Hebel als Klassiker der elementaren Schulbildung im 19. Jh. Tübingen 1995. – [3] cf. Tomkowiak; Brüggemann, T./Ewers, H.-H.: Hb. der Kinder- und Jugendlit. Von 1750 bis 1800. Stg. 1982. – [4] Martens, W.: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der Moralischen Wochenschriften. Stg. 1968; Meißl, U.: Erziehung und Rollenbilder in den „Moralischen Wochenschriften" des 18. Jh.s. In: Vavra, E. (ed.): Familie. Ideal und Realität. Ausstellungskatalog Horn 1993, 63–67. – [5] Bausinger, H.: Zum Beispiel. In: Volksüberlieferung. Festschr. K. Ranke. Göttingen 1968, 9–18. – [6] Brückner, W.: M. G. als Gattung volkstümlicher Aufklärung. In: Jb. für Vk. N. F. 10 (1987) 109–134. – [7] Münch, P. (ed.): Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der „bürgerlichen Tugenden". Mü. 1984. – [8] Wening, J. A.: Hist.- und moralische Erzählungen für den gemeinen Mann und die Jugend. Mü. 1784, 116. – [9] Götze, J. A. E.: Zeitvertreib und Unterricht für Kinder vom dritten bis zehnten Jahr in kleinen Geschichten 2. Lpz. 1783, 140. – [10] Umfangreicher Motivkatalog bei Alzheimer-Haller (in Vorbereitung; wie not. 1). – [11] Götze (wie not. 9) 256–271. – [12] Löhr, J. A. C.: Materialien zur Erweckung und Uebung des Verstandes und der Urtheilskraft der Kinder sowohl zum Gebrauch beim öffentlichen als häuslichen Unterricht. Lpz. [3]1810, 136–138. – [13] ibid., 135. – [14] Allg. Lesebuch für kathol. Bürger und Landleute für Stadt und Landschulen eingerichtet von einem kathol. Geistlichen in Franken. Verb. und vermehrte Aufl. Hildesheim/Paderborn 1793, 154. – [15] Löhr, J. A. C.: Kleine Geschichten und Erzählungen für Kinder zur Bildung des sittlichen Gefühls zunächst zum Gebrauch beim häuslichen Unterricht. Lpz. 1799, 97 sq. – [16] id. (wie not. 12) 130. – [17] Geiger, F. X.: Neuestes Sitten- und Beyspielbuch für den Bürger und Landmann. Mü. (1798) [2]s. a., 120 sq. – [18] ibid., 204 sq. – [19] Allg. Lesebuch (wie not. 14) 113. – [20] Geiger (wie not. 17) 195 sq. – [21] Löhr (wie not. 15) 91 sq. – [22] Geiger (wie not. 17) 138 sq. – [23] Löhr (wie not. 12) 150 sq. – [24] Datenbank für Veröff.en zwischen 1730 und 1850 am Inst. für dt. Philologie der Univ. Würzburg, cf. Alzheimer-Haller (in Vorbereitung; wie not. 1); zu Kinder- und Jugendbuchautoren cf. Brüggemann/Ewers (wie not. 3); Böning, H./Siegert, R. (edd.): Volksaufklärung. Biobibliogr. Hb. zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im dt. Sprachraum. Von den Anfängen bis 1850. t. 1 sqq. Stg.-Bad Cannstatt 1990 sqq.

Würzburg Heidrun Alzheimer-Haller

Mord

1. Zur Rechtsgeschichte – 2. M. als literar. Thema – 3. Märchen – 4. Erzählungen mit religiösem oder lehrhaftem Hintergrund – 5. Schwank – 6. Exempla, Sagen, Gerüchte und moderne Mythen

1. Zur Rechtsgeschichte[1]. Alle Rechtssysteme differenzieren zwischen verschiedenen

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Arten von Tötungsdelikten; dementsprechend variiert je nach Absicht des Täters, Gefährlichkeit seines Vorgehens und den Tatumständen das Strafmaß von der Todesstrafe bis zu einer Mindestzeit des Freiheitsentzugs (→ Strafe; → Hinrichtung). Vor dem Übergang der Strafverfolgung auf den Staat wurden im Altertum wie im MA. Blutrache (→ Rache; → Talion, Antitalion) und Fehdewesen praktiziert, wobei Ablösezahlungen möglich waren.

Vorsätzlichkeit ist das wichtigste Kriterium zur Unterscheidung zwischen den mehr und den minder schweren Fällen der Tötung. Schon das alttestamentliche Gesetz beurteilt eine Tötung ohne Feindseligkeit und Vorsatz (z. B. Unfall beim Holzfällen: Dtn. 19,4–10; cf. Ex. 21,13 und 18–22; Num. 35,22–28) weit milder als die durch → Haß motivierte und durch Hinterlist, Nachstellung oder Auflauern bewerkstelligte Tötung (Ex. 21,14; Num. 35,20–21; Dtn. 19,11–12); eine Rolle spielt bei der Beurteilung auch die Gefährlichkeit der → Waffen (Num. 35,16–18). Bestimmungen zur Verfolgung der nichtvorsätzlichen Tötung sind ebenfalls bereits aus dem Gesetz des Atheners Drakon (um 621 a.Chr.n.) erhalten. Auch das röm. Recht grenzte den M. von der erst seit Hadrian (117–138) bestraften unabsichtlichen Tötung ab. Dagegen bezeichnete das alte germ. Wort mord ursprünglich die heimliche (hinterlistige) und verleugnete bzw. verdeckte Tötung im Gegensatz zum offenen Totschlag; erst später kam Vorsätzlichkeit als erschwerendes Moment hinzu, bis Ende des 15. Jh.s M. und vorsätzliche Tötung weitgehend deckungsgleich wurden.

Es differieren juristische Nomenklaturen, Definitionen und gesetzliche Bestimmungen einerseits und die populären oder religiös-ethischen Auffassungen andererseits, wie auch hist. Entwicklungen unterschiedlich verliefen. Nicht immer hatte jedes Menschenleben den gleichen Wert: in Athen etwa wurde die Tötung eines Sklaven oder Fremden anders behandelt als die eines Bürgers, ähnliches galt im germ. Recht für Bettler und Unfreie gegenüber den Freien. In der Vergangenheit vielfach erlaubt war die Tötung der Ehefrau (und ihres Geliebten) nach einem → Ehebruch oder der Tochter durch den Vater wegen Schändung der Familienehre; Kindestötung war teils erlaubt, teils wurde sie als minder schwerer, teils als erschwerter Fall der Tötung behandelt; Vergleichbares gilt für die Abtreibung. Als weitere Tötungsdelikte neben M. und Totschlag sind Tötung auf Verlangen, fahrlässige Tötung und der inzwischen meist nicht mehr strafbare → Selbstmord zu nennen.

2. M. als literar. Thema. Als elementarprimitive Form der Auseinandersetzung, als extreme Form des → Sterbens (→ Tod) und als traumatisch in Haß, → Fluch und Rachegedanken weiterwirkendes Ereignis ist der M. (bzw. Totschlag oder Tötungsversuch) seit frühen Zeiten in Mythologien und religiösen Schriften faßbar (cf. die griech. Kosmogonie als Abfolge von Vatermord [→ Vater-Sohn-Motiv], die von → Herakles im → Zorn oder Wahnsinn begangenen Tötungen oder die blutige Geschichte des Geschlechts der Tantaliden von → Tantalus [cf. → Pelops] bis zu Orestes; in der Bibel → Kains Brudermord an → Abel, der Totschlag des → Moses an einem Ägypter, Sauls M.anschlag auf David [1. Sam. 19, 9–17], der von David heimtückisch veranlaßte Tod Urias [2. Sam. 11], der Kindermord des Herodes [Mt. 2, 16–18]; dagegen positiv als Befreiungstat gewertet der M. Judiths an Holofernes [deuterokanonisches *Judithbuch*]). Seit Aischylos, Euripides und Sophokles haben sich Dichter mit schicksalhafter Verstrickung oder Ausweglosigkeit der Täter, Schuld und Sühne, dem Wirken der Leidenschaften, mit Tötungsinstinkt, mörderischem Kalkül und Zerstörungsbesessenheit auseinandergesetzt (cf. → Shakespeare, Dostoevskij, Zola [*Thérèse Raquin*, 1867; *La Bête humaine*, 1890]). Volkstümliche poetische Formen, in denen M. ein zentrales Thema bildet, sind Ballade[2] und Heldenepos[3]; auch die Prosagattungen Märchen, Schwank und Sage haben tödliche → Konflikte verarbeitet (cf. Kap. 3–6). Einer vordergründigen Lust des Massenpublikums an der → Sensation entgegen kamen die → M.geschichten (cf. AaTh 939 A: → *M.eltern*; AaTh 1066, 1343: → *Hängen spielen*; AaTh 2401: → *Kinder spielen Schweineschlachten*; → Rache des Kastrierten) in frühen Druckerzeugnissen wie Flugblättern, Flugschriften und der Kolportageliteratur, in den Schilderungen der causes célèbres[4] oder im Bänkelsang (→ Moritat); im 20. Jh. hat diese Funktion eine Flut von →

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Kriminalromanen und -geschichten, Kriminalfilmen und Fernsehserien übernommen.

3. Märchen. Bes. von Pädagogen ist das Märchen häufig wegen der → Grausamkeit seiner Inhalte getadelt worden; eine solche Kritik berücksichtigt nicht, daß hier innerhalb einer irrealen Gattung → Gefahren, die sowohl phantastischer als auch realer Art sein können, in positiver und glückbringender Weise bewältigt werden und die Brutalität des Geschehens vielfach in der → Abstraktheit der Darstellung zurücktritt[5].

Bedrohungen phantastischen Charakters gehen von jenseitigen Gegnern und anderen übernatürlichen Wesen aus, z. B. dem unsterblichen Koščej (AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*), mächtigen Riesengestalten oder Drachen. Als Personifikationen des → Bösen oder Sinnbilder feindlicher Naturgewalten stehen sie außerhalb der menschlichen Gesetze, die Verfolgung des Menschen liegt in ihrer Natur, und sie können daher nicht als Mörder bezeichnet werden; folglich fällt auch der Kampf der Protagonisten gegen solche Mächte nicht in die Kategorie Tötungsdelikte. Andererseits sind gerade im Märchen die Grenzen fließend, z. B. bei der Einordnung der zauberkundigen Stiefmütter oder der Schwiegermutterhexen (→ Hexe). Als Kriterium könnte gelten, daß jede Person, die in eine menschliche Gemeinschaft eingebunden ist, den menschlichen Gesetzen unterliegt, wohingegen jede Existenz außerhalb davon sowie ihre Bekämpfung nicht nach solchen Maßstäben beurteilt werden darf (z. B. auch in Kindermärchen wie AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*, AaTh 327 B: → *Däumling und Menschenfresser* oder AaTh 328: → *Corvetto*). Trotzdem muß vieles der Interpretation überlassen bleiben, bes. bei den Blaubartmärchen (AaTh 311, 312: → *Mädchenmörder*; cf. auch AaTh 955: → *Räuberbräutigam*), in denen nicht immer deutlich zwischen menschlicher und jenseitiger Gestalt zu trennen ist, der unheimliche Ehemann teils als psychopathischer Mörder, teils als Räuber, teils als → Teufel, Menschenfresser, Leichenfledderer auftritt; dementsprechend sind diese Erzählungen auch auf unterschiedlichen Stufen der Realität zu deuten.

Andere Gefahren, denen sich die Märchenhelden ausgesetzt sehen, sind dagegen diesseitiger Natur. In der Realität ereignet sich ein hoher Prozentsatz der Tötungsdelikte im engsten Verwandten- oder Freundeskreis[6], und das Märchen spiegelt ein Stück Wirklichkeit, wenn auch hier fast alle lebensgefährdenden Gewalttaten innerhalb der → Familie stattfinden. Die → Tötungsversuche, mit deren Hilfe etwa die → Brüder in AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter* und AaTh 551: → *Wasser des Lebens*, die → Schwester in AaTh 315: *Die treulose → Schwester*, der → Vater in AaTh 923: → *Lieb wie das Salz*, die → Mutter in AaTh 590: *Die treulose → Mutter* oder der künftige Ehemann in AaTh 930 A: *Die vorbestimmte → Frau* die Heldin oder den Helden aus dem Weg räumen wollen, schlagen allerdings meistens fehl. Durch bes. Dramatik zeichnen sich Märchen aus, in denen M.versuch auf M.versuch folgt, allen voran der Erzähltyp AaTh 709: → *Schneewittchen*, in dem neben der → Stiefmutter auch Mutter, Vater, Schwestern oder Schwiegermutter (→ Schwiegereltern), die Nebenfrau oder der Ehemann in der Rolle der Übeltäter erscheinen können[7], sowie AaTh 930: → *Uriasbrief* bzw. AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels* mit dem Schwiegervater als Verfolger.

In einer Reihe von Märchen gelingt der M. an den Protagonisten – er wird jedoch fast immer am Ende auf wunderbare Weise rückgängig gemacht (→ Wiederbelebung; → Wiedergeburt):

Mit einer Affekttat enden zahlreiche Var.n von AaTh 303: *Die zwei → Brüder*: Der verheiratete Bruder erschlägt den anderen aus Eifersucht, bereut aber meist sofort seine Tat[8]. Hier erfolgt am Ende ebenso eine Wiederbelebung des Getöteten wie im Erzähltyp AaTh 612: *Die drei → Schlangenblätter*, der vom gemeinschaftlichen M. eines Liebespaars an dem im Wege stehenden Ehemann der Frau berichtet (v. auch AaTh 590 A: cf. *Das ägypt. → Brüdermärchen*), in der sog. M.redaktion des Zweibrüdermärchens, in der ein Betrüger dem Drachentöter nach bestandenem Kampf heimtückisch den Kopf abschlägt[9], oder in AaTh 665: → *Mann, der wie ein Vogel flog und wie ein Fisch schwamm*. In AaTh 720: → *Totenvogel*, aber auch in vielen Var.n von AaTh 403 B: *Die schwarze und die weiße → Braut* erleben die Getöteten eine Reinkarnation als Vögel (→ Seelenwanderung) und zum Schluß die Rückverwandlung in ihre menschliche Gestalt (cf. auch ost-und südostasiat. Var.n von AaTh 510 A: → *Cinderella*[10]).

Bes. bedroht sind neben den Hauptfiguren selbst die Kinder unschuldig verfolgter junger → Frauen (Kap. 3. 1. 2).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Der Wöchnerin und ihren Neugeborenen wird sehr oft die Schwiegermutter gefährlich: Diese behauptet, die Schwiegertochter habe Tiere (z. B. Hunde) zur Welt gebracht (→ Tiergeburt) oder ihre Kinder getötet bzw. aufgefressen; gleichzeitig befiehlt sie entweder, die neugeborenen Kinder umzubringen, oder läßt sie beiseite schaffen und entlockt durch ihre → Verleumdung dem Sohn einen Tötungsbefehl für Frau und Kinder (AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*; AaTh 710: → *Marienkind*) – eine Rolle, die aber auch die Schwestern der Heldin (AaTh 707: *Die drei goldenen → Söhne*), Bedienstete (AaTh 652: → *Prinz, dessen Wünsche in Erfüllung gingen*) oder ein männlicher Widersacher übernehmen können (cf. dän. Var.n von AaTh 433, 433 A–C: → *König Lindwurm*[11]). Ein blut- und rachedurstiger Vater verfolgt in AaTh 706 C: *Lecherous Father as Queen's Persecutor* die vor seinem → Inzestwunsch geflohene Tochter: Er schleicht sich unerkannt im Schloß der jungverheirateten Frau ein, ermordet ihr Kind und schiebt ihr das blutbefleckte Messer unter (ähnlich AaTh 706 A: *Help of the Virgin's Statue* mit einem Geistlichen als Verfolger; cf. AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*). Im 2. Teil von AaTh 883 A: *Das unschuldig verleumdete → Mädchen* erpreßt der Schurke die Heldin mit der Drohung, er wolle ihre Kinder umbringen, wenn sie sich nicht von ihm verführen lasse, und macht den M. wahr, als er nicht an sein Ziel gelangt.

M. mit → Gift, der als typisch weibliche Form des M.es gilt, scheint im Märchen hauptsächlich von den Gegenspielerinnen in AaTh 709 angewandt zu werden. Sonst gehen auch weibliche Antagonisten eher mit brachialer Gewalt vor (Ertränken in AaTh 403 B und in AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*; Erschlagen und Bereitung eines kannibalistischen Mahles in AaTh 720). In eine mit Kohlen gefüllte Grube unter der Türschwelle lockt die Stiefmutter ihre Stieftochter in dem fast ausschließlich in Litauen bekannten, meist unglücklich endenden Erzähltyp AaTh 452 C*: *The Sister as Duck*[12]. M. mit seelischer Grausamkeit kombiniert erscheint in den vorwiegend literar. tradierten Erzähltypen AaTh 992: → *Herzmäre* und AaTh 992 A: → *Buße der Ehebrecherin*, in denen der Ehemann seine Frau zu Kannibalismus oder Leichenfrevel an ihrem Geliebten zwingt.

Das Märchen wird oft als eine Gattung verstanden, in der das → Gute über das Böse siegt; es ist aber eher moralisch indifferent zu nennen, da es als → Wunschdichtung ganz auf seine Helden und Heldinnen, mit denen sich das Publikum identifiziert, und auf deren Glücksanspruch bezogen ist; im Märchen geht es daher nicht so sehr um den Triumph des Guten als um den Sieg der Protagonisten (→ Moral). Dementsprechend neigen die Leser und Hörer dazu, deren Übeltaten zu übersehen, selbst wenn es sich um schwere Verbrechen bis hin zum heimtückischen M. handelt. Wie sehr sich Gewaltakte der Protagonisten und ihrer Partner im Empfinden der Rezipienten von selbst rechtfertigen, wird in zahlreichen Märchen deutlich:

Die kluge, schöne und unbarmherzig grausame Rätselprinzessin läßt alle erfolglosen Bewerber umbringen und oft die → Köpfe auf Pfählen als Trophäe aufstellen (AaTh 851, 851 A: cf. → *Rätselprinzessin*; AaTh 329: → *Versteckwette*; v. auch AaTh 519: cf. → Heldenjungfrau)[13]. Als schurkisch und verräterisch dargestellt werden der ungetreue Gefährte und der König in AaTh 531: → *Ferdinand der treue und Ferdinand der ungetreue*; das Handeln der Prinzessin – die sich zur Heirat mit dem Helden durch einen Trick des Herrschers entledigt (die zum Zweck der Verjüngung vorgenommene Wiederbelebung nach vorheriger Tötung wird nicht vollzogen) – dagegen wird gewöhnlich als legitim akzeptiert[14]. In AaTh 562: → *Geist im blauen Licht* ist die Tötung der alten Frau (in einem Teil der Var.n, darunter KHM 116, als widerliche Hexe bezeichnet) durch den Helden entweder als Handeln aus nichtigem Anlaß (wenn der Protagonist den Wert des Streitgegenstands nicht ahnt), als M. aus Habgier oder bestenfalls als Tötung im Affekt interpretierbar; sie steht im Einklang mit dem weiteren kriminellen Verhalten des Helden im Laufe der Erzählung. Bei AaTh 304: *Der gelernte → Jäger* wiederum ist zu fragen, ob das Vorgehen des Helden in der zentralen Episode ein Akt der Notwehr und eine Befreiungstat ist oder ein heimtückischer M. an seinen Kameraden, wenn er beim Betreten des Schlosses einem nach dem anderen den Kopf abschneidet (cf. auch AaTh 676 + 954: → *Ali Baba und die vierzig Räuber*). Eindeutig um Notwehr handelt es sich dagegen in dem Novellenmärchen AaTh 956 B: *Das tapfere → Mädchen und die Räuber*, dessen Heldin ihr nacktes Leben gegen gemeingefährliche Verbrecher verteidigt.

Eine Sonderstellung nehmen der ital. Märchentyp AaTh 512 B*: *The Ghost is Avenged*[15] und ein türk. Märchentyp[16] ein, die ganz dem (als moralisch empfundenen) Prinzip der Blutrache verpflichtet sind. Auch andere positiv bewertete Tötungen durch Märchenhelden erscheinen eher fragwürdig. In AaTh 516: *Der treue → Johannes* und AaTh 516 C: → *Amicus und Amelius* wird Freundestreue, → Treue bis in den Tod hinein, über alles andere gestellt[17], die Tötung der eigenen Kinder als geringes → Opfer gerechtfertigt, wohl unter dem Einfluß

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

einer ma. Heldenideologie (der im übrigen ein großer Teil der mündl. tradierten Var.n von AaTh 516 nicht folgt: Sie ersetzen die Abschlachtung der Kinder durch Heilmittel wie Lebenswasser, Tränen oder Tierblut). Eine ähnliche Übersteigerung der Freundestreue, die andere ethische Grundsätze mißachtet[18], begegnet in AaTh 893: → *Freundesprobe*: Wer sich der Vertuschung eines (probeweise vorgetäuschten) Tötungsdelikts entzieht, könne kein Freund sein.

Während M.taten und M.absichten weder für Helden und Heldinnen noch für deren Partner Konsequenzen haben, werden alle anderen Mörderfiguren des Märchens meistens mit dem Tod bestraft.

4. Erzählungen mit religiösem oder lehrhaftem Hintergrund. In einem Teil der Erzählungen religiös-phil. oder didaktischen Charakters, die einen M. zum Thema haben, steht die Warnfunktion im Vordergrund. AaTh 981: → *Altentötung* und AaTh 922 A: → *Achikar* mahnen, alte Leute nicht zu mißachten, und rühmen die Weisheit des Alters. Die Gefahren übereilter Handlungen illustriert AaTh 910 B: cf. *Die klugen* → *Ratschläge*: Der Ehemann will den vermeintlichen Liebhaber seiner Frau in der ersten Erregung töten, befolgt aber doch den Rat, nichts im Zorn zu tun, und erfährt, daß der Mann im Bett der Ehefrau sein ihm unbekannter Sohn war[19]. Der Rat, stets das Ende zu bedenken, bringt den Barbier des Herrschers im letzten Moment vom M. an seinem Herrn ab (AaTh 910 C: → *Barbier des Königs*). Vor Zauber und Wahrsagerei warnt AaTh 737: cf. → Orakel: Ein abgedankter Soldat tötet seine Frau mit dem Degen, der zurückgeblieben war, als sie vor Jahren das Bild ihres Zukünftigen herbeibeschworen hatte.

Erzählungen über Kindesmord und Kindestötung stellen meist den Aspekt übernatürlicher Strafe (cf. → Kindsmörderin, Kap. 3) oder Rettung (→ Mehrlingsgeburten; AaTh 765 B*: *The Father who Wanted to Kill his Children*[20]) in den Mittelpunkt. Durch die Behandlung des Themas Empfängnisverhütung einzig steht AaTh 755: → *Sünde und Gnade* dar: Die von der Heldin praktizierte magische Form der Kontrazeption wird als → Sünde verurteilt, doch erlangt die Frau Verzeihung von ihren ungeborenen Kindern[21]. Göttliche Vergebung für den M. an den Eltern (Vater) erlangen der hl. Julianus Hospitator, Ursius und Albanus (→ Elternmörder, Kap. 3 und 4; cf. auch AaTh 756 F*: *The Parricide Forgiven*[22]), für den M. an seinen Bräuten der Tote in AaTh 760: *Das unruhige* → *Grab*, und – obwohl er 99 M.e begangen hat – der Verbrecher in AaTh 756 A: *Der selbstgerechte* → *Eremit* und AaTh 756 B: → *Räuber Madej*.

Von jeher populärer als Verständnis und Verzeihung war jedoch der Vergeltungsgedanke, der in einem breiten Spektrum von Erzählungen Ausdruck findet. Wie M. sich von selbst rächt, veranschaulichen AaTh 763: → *Schatzfinder morden einander*, AaTh 837: → *Brot des Bettlers* oder AaTh 939 A. Verbreitet sind Erzählungen von der schicksalhaften Enthüllung mörderischer Taten (cf. Mot. N 270 – N 271.11) wie AaTh 780: → *Singender Knochen* und die Nebenformen AaTh 780 A: *The Cannibalistic Brothers* und AaTh 780 B: *The Speaking Hair*, in denen aus den Knochen des Ermordeten ein Instrument gefertigt wird oder eine Grabpflanze erwächst, die das Geheimnis verraten. Ein (Seelen-)Vogel verkündet den M. in AaTh 720 ebenso wie in AaTh 781: cf. Kindsmörderin (Kap. 3) oder in verschiedenen afrik. Erzählungen[23]. Daß die Wahrheit zwangsläufig ans Tageslicht kommen müsse, ist eine Vorstellung, die sowohl volkstümlicher Auffassung entspricht als auch ein psychol. Moment in sich trägt (der von seiner Tat besessene Mörder muß immer wieder zum Ort des Verbrechens zurückkehren, kann die Umstände nicht vergessen etc.); erzählerischen Niederschlag hat sie u. a. in AaTh 960 A: → *Kraniche des Ibykus* oder AaTh 960, 960 B: → *Sonne bringt es an den Tag* gefunden.

→ Schicksalserzählungen hingegen stellen den prophezeiten M. (→ Prophezeiungen) nicht als Untat eines Schurken oder Ungeheuers dar, sondern als ein tragisches Verhängnis, dem durch kein Mittel zu entkommen ist; sie demonstrieren die Unausweichlichkeit des → Schicksals und die schuldig-schuldlose Verstrickung als Grundbedingung menschlicher Existenz. Das bekannteste Beispiel ist die antike Schicksalstragödie des → Ödipus (AaTh 931), der unwissentlich seinen Vater tötet und mit seiner Mutter Inzest begeht. Dem *Ödipus*-Stoff und den ma. Legenden über die Eltern-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

mörder gemeinsam ist, daß die Protagonisten zwar den vorhergesagten Vater- bzw. Elternmord nicht begehen oder sogar vermeiden möchten, sich aber schuldig machen, weil sie im Zorn wissentlich einen Totschlag begehen. Die ma. Legenden berichten von einer Erlösung durch Buße, allerdings erst im oder kurz vor dem Tod; → Judas Ischarioth dagegen ist nach ma. Legendenüberlieferung dazu verdammt, von Grund auf böse zu sein und der Menschheit Unheil zu bringen; auch kurzzeitige Reue kann ihm letztlich nicht helfen. Demgegenüber zeigen einige Märchen anstatt fatalistischer Ergebenheit Auswege, mit denen das Schicksal überlistet werden kann, in Zusammenhang mit vorbestimmtem M. vor allem der nord. Märchentyp AaTh 934 E, 934 E**: cf. → *Todesprophezeiungen*.

Schließlich sind noch die Theodizeelegenden zu nennen, die zeigen wollen, daß göttliche → Gerechtigkeit nicht mit den Möglichkeiten menschlicher Logik und Erkenntnis erfaßt werden kann, und somit auch die Rechtfertigung von Verbrechen behandeln. So tötet in AaTh 759: → *Engel und Eremit* der aus dem Himmel verbannte Engel scheinbar grundlos mehrere Menschen, bewahrt sie aber dadurch davor, einen M. oder ein anderes Verbrechen zu begehen. Ähnlich bringt der Büßer in AaTh 756 C: *Die zwei* → *Erzsünder*, der seine Verbrechen (Massenmord [99 M.e], Elternmord oder Hostienschändung) zutiefst bereut, im Affekt einen weiteren Menschen um, erfährt jedoch gerade durch diese Tat Vergebung, weil er durch den ‚gottgefälligen Totschlag'[24] ein anderes Verbrechen verhindert hat.

5. Schwank. Schwankhafte Erzählungen über M. und Totschlag zeichnen sich gewöhnlich durch amoralische Haltung und Zynismus aus. In fiktionaler Überzeichnung geht es hauptsächlich darum, die turbulente Handlung in Schwung zu halten und durch verblüffende Wendungen für ein maximales Amüsement der Hörer/Leser zu sorgen; menschliche Aspekte bleiben dabei weitgehend ausgeblendet.

In den teilweise deckungsgleichen Episodenschwänken AaTh 1535: → *Unibos*, AaTh 1539: → *List und Leichtgläubigkeit* und AaTh 1542: → *Peik* verleitet der Trickster seine Gegner durch Vorspiegelung falscher Tatsachen (cf. Fatale und närrische → Imitation) u. a. dazu, ihre Frauen (Mütter) umzubringen und sich selbst zu ertränken; aus einem Sack befreit er sich auf Kosten eines Unbeteiligten, der an seiner Stelle ums Leben kommt. Durch Unfall, Totschlag oder brutalen M. herbeigeführte Todesfälle und die anschließende, mit vielen Komplikationen verbundene Beseitigung der → Leiche(n) zur Vertuschung der Vorgänge schildern AaTh 1536 A: *Die* → *Alte in der Kiste*, AaTh 1536 B: *Die drei* → *Buckligen*[25], AaTh 1536 C: *The Murdered Lover*[26] und AaTh 1537: *Die mehrmals getötete* → *Leiche*. Von Verdeckungsabsichten handelt noch eine Reihe weiterer Schwänke: In AaTh 950: → *Rhampsinit* möchte der in der königlichen Schatzkammer gefangene Dieb seine Familie schützen und verlangt zur Geheimhaltung seiner Identität von seinem Komplizen, ihm den Kopf abzuschneiden; oder der Komplize tut dies von sich aus, um die Spuren zu verwischen. Als der Tölpel in AaTh 1381 B: cf. *Die geschwätzige* → *Frau* und AaTh 1600: *Der begrabene* → *Schafskopf* einen Totschlag begeht, bringen seine Mutter oder seine Brüder ihn durch schlaue Manöver dazu, sich bei seiner Aussage dermaßen zu diskreditieren, daß man ihn wegen Unzurechnungsfähigkeit laufen läßt; dagegen täuscht der Ehemann in AaTh 1381 C: cf. *Die geschwätzige Frau* die Vertuschung eines M.s zu dem Zweck vor, die Verschwiegenheit seiner Frau auf die Probe zu stellen. Implizit als gerechtfertigt beurteilt wird der Totschlag eines Ehemanns an seiner Frau, nachdem er einen Streit um Belanglosigkeiten nicht zu seinen Gunsten entscheiden kann; die Frau, die noch im Tode auf ihrem Standpunkt beharrt, wird als boshaft und starrsinnig hingestellt (AaTh 1365 B, C: cf. *Die widerspenstige* → *Ehefrau*). Ebenso ist in AaTh 1380: → *Blindfüttern* der M. des Ehemanns am Liebhaber seiner Frau, an ihr selbst oder an beiden als legitimes, nicht strafwürdiges Vorgehen aufgefaßt; doch will auch die Frau eingangs z. T. den Tod ihres Manns in Kauf nehmen.

6. Exempla, Sagen, Gerüchte und moderne Mythen. Predigtexempel bedienen sich neben literar. Quellen, die bis in die Antike zurückreichen, z. T. auch der Sensationsberichte und der populären Sagentradition; ebenso lassen sich in den Sagenaufzeichnungen des 19./20. Jh.s wieder Themen der Exempelüberlieferung nachweisen. Ein Beispiel dafür ist die teilweise märchenhafte Züge tragende Wandersage über den Raubmörder Pape Döne (→ Räuber, Räubergestalten)[27], deren bislang frühester Nachweis sich ca 1578 bei Christoph → Irenaeus findet[28].

Zu den zentralen Themen der Exemplaliteratur gehören Familien- und Eifersuchtsdramen – letztere u. a. verbunden mit der Warnung vor gegenseitigem Argwohn und übler Nachrede[29] –, M.e aus Leidenschaft und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

grausame Racheakte. Berichtet wird von wundersamer Bewahrung vor M.[30] oder davon, wie geringere Vergehen zur Strafe M. nach sich ziehen[31]; ein bes. perfider Mörder will sein Opfer im Tode auch noch um die ewige Seligkeit bringen[32]. AaTh 839: *Die drei → Sünden des Eremiten* demonstriert, daß sich aus der Trunksucht (→ Trunkenheit), anscheinend der geringsten unter den Lastern, weitere Sünden, darunter auch M., ergeben[33]. Angeprangert wird M. aus Ehrgeiz[34], Ruhmsucht[35] oder zur Erlangung der Macht[36] bzw. ihrer Erhaltung[37]. Neben Herrschern, die individuelle Schuld auf sich geladen haben[38], stehen → Tyrannen und Christenschlächter wie Nero, der sich zuletzt aus Verzweiflung des Gewissens in sein Schwert stürzt[39]. Schreckliche Strafe trifft auch andere Massenmörder auf dem Thron[40]; Kaiser Valens hingegen erkennt, daß die Tötung Wehrloser unmenschlich ist, und stellt die Christenverfolgungen ein[41].

Viele Exempla sind multifunktional, so die verbreitete Geschichte vom Gesellen (Knecht), der seinen Meister und dessen gesamte Familie umbringt[42]: Im Mittelpunkt stehen teils Abscheu vor Grausamkeit, teils Warnung vor Einflüsterungen des Teufels[43], aber auch die Ermahnung, das Gesinde besser zu behandeln[44], oder die Beschreibung der → Reue des Mörders bei der Erinnerung an das Bitten der kleinen Tochter, sie leben zu lassen[45]. Das Gottscheer Lied von der Kindsmörderin Ursula wiederum warnt nicht nur vor dem Bruch des Beichtgeheimnisses[46], sondern bestätigt auch die Wirkung von Beichte und Reue.

Ein wichtiges Thema ist die Entdeckung der Mörder. Z. T. verraten sie sich selbst[47] oder ein anderer kommt ihnen auf die Schliche[48]; doch öfter werden Mörder auf übernatürliche Weise dingfest gemacht, z. B. durch eine Bahrprobe (→ Gottesurteil, Kap. 3)[49], andere Blut-[50] und Wunderzeichen[51] (wie die Verwandlung eines Tierkopfs in das Haupt des Ermordeten [AaTh 780 C: *The Tell-tale Calf's Head*[52]]) oder durch einen → Traum[53]. Weitverbreitet sind Geschichten über den treuen Hund, der zeigt, wer der Mörder ist[54], oder die Entlarvung durch Vögel (cf. auch AaTh 960 A)[55]. Die größte Aufmerksamkeit gilt im Exempel jedoch dem Komplex Strafe, Sühne, Reue und Vergebung. Einerseits wird die Verstocktheit des Mörders geschildert[56], vor mildem Strafmaß oder Verschonung des Verbrechers gewarnt, da dies zwangsläufig weitere M.e nach sich ziehe[57]. Im Sinne der christl. Lehre stehen aber in den Exempla weniger Rufe nach Recht, Ordnung und strenger Vergeltung im Mittelpunkt als die Verheißung, daß den Sündern durch aufrichtige und tiefe Reue göttliche Vergebung zuteil werden kann[58]; aus kathol. Sicht wird in diesem Zusammenhang bes. die Rolle des Beichtsakraments betont[59], doch bleibt trotz Beichte zur Sühnung manchmal die Vollstreckung der Todesstrafe notwendig[60]. Als Christen sind aber auch die Angehörigen der Opfer dazu aufgerufen, dem Mörder zu verzeihen[61] (cf. AaTh 756 D*: *More Devout*) – eine Selbstüberwindung, die Rettung aus Hölle oder Fegefeuer bewirken kann[62].

In der protestant. Kompilationsliteratur aus der 2. Hälfte des 16. Jh.s sehr verbreitet ist die Interpretation von M.taten als Werke oder Einflüsterungen des Teufels[63], bes. in bezug auf die zahlreichen Familien- und Leidenschaftsdramen. Daneben kommt u. a. öfter die Erzählung von der → Versuchung eines Wüstenvaters, Einsiedlers oder Mönchs vor, den der Satan in der Gestalt → Christi oder eines lichten Engels zu einem M. oder Totschlag, etwa nach dem Vorbild der Opferung Isaaks, verführen will[64]. Spezifisch protestant. Themen sind ferner die wunderbare Rettung → Luthers vor Anschlägen[65] und die evangel. Märtyrer[66]; zur antikathol. Propaganda zählen u. a. die Geschichten von Kinderleichen im Klosterteich[67] und von dem sechsfachen Papstmörder Gerhardus Brazudus[68]. Themen von Reformationssagen des 19. Jh.s sind M. oder versuchter M. an luther. Predigern[69]. Die kathol. Antilegende wiederum stellt Luthers Vater als Totschläger dar[70].

In den Sagensammlungen des 19./20. Jh.s ist M. kein zentraler, aber doch ein häufig belegter Gegenstand. Aus der Fülle des Materials stechen u. a. folgende Themen hervor[71]: Brudermord, z. B. wegen Erbstreitigkeiten oder aus Eifersucht; M.e an Geistlichen, manchmal direkt am Altar, die oft von in ihrem Adelsstolz oder Herrschaftsrecht gekränkten Adligen begangen werden[72]; Raubmorde, bei denen manchmal nur ein paar Pfennige erzielt werden, bzw. M.e aus Habgier oder um das Geheimnis eines Schatzverstecks zu wahren;

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

lang ausgesponnene Erzählungen über Mörderwirtshäuser (→ Wirt, Wirtin, Wirtshaus)[73], die sich teilweise auch mit AaTh 939 A verbinden[74]. Vor allem nehmen hier aber dämonologische Aspekte breiten Raum ein[75]. Nach Volksglaubensvorstellungen finden vor Ablauf ihrer natürlichen Lebenszeit Verstorbene nach ihrem Tod keine Ruhe (→ Wiedergänger)[76]. Ermordete spuken, z. B. als Irrlicht, Schimmelreiter, Kopfloser oder feurige Erscheinung, u. a. weil sie Bestattung in geweihter Erde oder Sühne erlangen wollen[77]. Mörder müssen nach dem eigenen Tod, oft am Tatort, umgehen[78], spuken mit der M.waffe[79] oder müssen ihre Untat nächtlich (jährlich) wiederholen[80]. Manchmal können sie durch spiegelnde Bestrafung[81], manchmal durch Gebete oder Bannung zur Ruhe kommen. Kindsmörderinnen[82] kehren bisweilen nach dem Tod wieder, um ihre Schuld zu offenbaren und geistlichen Beistand zu erhalten[83]; andere halten nachts blutige Wäsche[84] oder manifestieren sich als bösartige bis mörderische Gespenster[85]. Eine der bekanntesten Sagengestalten Mexikos und der ehemals mexikan. Gebiete der USA ist die Llorona, teils Kinderschreckfigur, teils ein für Männer bedrohlicher Geist. Sie hat ihre Kinder (aus Armut; weil ihr Mann [Liebhaber] sie verlassen hat; sie sich nicht um ihre Kinder kümmern wollte) umgebracht und aus Trauer und Gewissensnot Selbstmord begangen[86]. Das Motiv, daß eine lebende oder tote Mörderin oder ein Mörder vergeblich versucht, sich von Blut reinzuwaschen[87], übertrug Shakespeare auf Lady Macbeth (*Macbeth* 5,1).

Anderen Sagen liegt ein eher hist. Interesse zugrunde. Eine Kartographie der Gewalt bilden die M.kreuze, die als Erinnerung oder Sühne von M.taten erklärt werden und an denen es angeblich häufig auch spukt[88]. Viele dt. Sagen erinnern an Kriegs- und Besatzungszeiten, an Massenmetzeleien und Einzelmorde der Türken[89], Schweden, Franzosen und Russen bzw. Kosaken; mehr als über Notwehrakte der Bevölkerung berichten sie aber auch über heimtückische M.e Einheimischer an arg- oder wehrlosen Besatzern, bes. häufig an Franzosen. Noch weiter in die Vergangenheit (14. Jh.) zurück greifen sagenhafte Erinnerungen an die sog. M.nächte, in denen es um gewaltsame Überfälle auf verschiedene Schweizer Städte (z. B. Solothurn, Luzern, Zürich) bzw. Städte aus dem Schweizer Umfeld geht, die im letzten Moment vereitelt werden konnten. Die Berichte sind z. T. mit märchenhaften Elementen ausgeschmückt (Ofenbeichte) und bieten Ätiologien für Feste oder Rufe der Nachtwächter[90]. Beispiele einer ‚Geschichtsschreibung von unten' bietet die im kroat. Adriagebiet sowie bei Lope de → Vega nachgewiesene Motivik von der Ermordung eines ausbeuterischen Vertreters der Obrigkeit, für die die gesamte Gemeinschaft die Verantwortung übernimmt[91].

Auf abschreckende Wirkung für jugendliche Liebespaare zielt eine Reihe moderner Sagen vermutlich amerik. Ursprungs, wie der erstmals 1964 in Ohio dokumentierte Sagentyp *The Boyfriend's Death*[92]. Die Bestrafung von unerlaubtem Sex ist auch Thema des Horror-Kultfilms *Halloween*[93], der auf Motiven von Teenager-Schauergeschichten basiert, vor allem *The Entrapped Babysitter*[94]. In *The Roommate's Death* verwandelt sich ein Studentenheim in ein Horrorszenario[95]. Auch das amerik. Halloweenfest selbst ist Gegenstand von Warnsagen: So soll es vielfach (z. T. mit Todesfolge) vorgekommen sein, daß heischende Kinder mit Rasierklingen präparierte Äpfel oder vergiftete Bonbons geschenkt bekamen[96]. Mit der Ausbreitung des Aidsvirus erfuhren Geschichten über willentliche Infizierung mit Seuchen, wie sie schon im 17. Jh. umliefen, eine Neuauflage; sie sind hier meist durch Rache der Todgeweihten an den Gesunden motiviert[97].

Im Gegensatz zu den harmloseren europ. Variationen der Sage vom Nierenraub hatte die seit Ende der 1980er Jahre kursierende südamerik. Ausprägung, nach der Kinder als menschliche Ersatzteillager bedenkenlos ab- und ausgeschlachtet werden, massive Auswirkungen in der Realität, u. a. eine gegen die USA gerichtete Kampagne, die mehrfach das Europaparlament und die Menschenrechtskommission der UNO beschäftigte[98]. Im Umkreis der Geschichten über Todesautos[99] ist M. zum Zweck des Organraubs u. a. 1990/91 aus Italien in Gerüchten über Kindesentführungen in einer schwarzen Amubulanz dokumentiert[100]; aus dem 18. Jh. ist die Antwerpener Kinderschrecksage von der Blutkutsche bekannt, in die eine vornehme Dame Kinder lockte, damit der kranke König in deren Blut

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

(→ Kinderblut) baden konnte[101]. Derartige Vorstellungen führten 1750 in Paris und 1768 in Lyon zu Volksaufständen[102]. Zu den folgenreichsten Gerüchten der Weltgeschichte gehören die Ritualmordbeschuldigungen, die jahrhundertelang Anlaß oder Vorwand für Pogrome und Verfolgungen der Juden (→ Jude, Judenlegenden) bildeten; Ritualmordbeschuldigungen wurden aber auch gegen die frühen Christen, die Bogomilen oder gegen christl. Missionare in Afrika und Asien, also immer gegen Andersgläubige bzw. der Ketzerei Beschuldigte, erhoben[103]. Den → Freimaurern schrieb man Meuchelmorde, symbolischen M. bei der Initiation und Tötung Abtrünniger durch Bildzauber zu. Der Vorwurf der Menschenfresserei (→ Kannibalismus), der in den Ritualmordbeschuldigungen mitenthalten ist, diente darüber hinaus bei der Entdekkung und Kolonialisierung fremder Erdteile nicht nur als Abgrenzung gegen die Barbaren, sondern vor allem als Vorwand für Ausbeutung, Versklavung und Völkermord[104].

Während solche (z. T. gelenkten) Gerüchte über massenhaft begangenen organisierten, ritualisierten oder institutionalisierten M. zu einer kollektiven Erregung mit oft weitreichenden und verhängnisvollen Folgen führte, haben M.taten an hochgestellten und verehrten Persönlichkeiten (→ Thomas Becket, 1170; Inez de Castro, 1355[105]) tiefe Erschütterung mit anschließender Legendenbildung ausgelöst. Ebenso stark haben berühmte Mördergestalten der Geschichte (Gilles de Rais[106], Iwan der Schreckliche, Pedro der Grausame[107]) die Gedanken beschäftigt. Der Massenmörder F. Haarmann aus Hannover (1879–1925) lebt in Schauergeschichten und in einem in ganz Norddeutschland bekannten unheimlichen Kinderlied („Warte, warte nur ein Weilchen …")[108] fort; die Identität des Frauenmörders Jack the Ripper (Whitechapel-M.e 1888) gibt bis heute Anlaß zu Spekulationen[109]. Die M.e an US-Präsident J. F. Kennedy (1963)[110] und dem schwed. Ministerpräsidenten O. Palme (1986)[111] brachten ebenso wie der plötzliche Tod der amerik. Schauspielerin Marilyn Monroe (1962)[112], des schleswig-holstein. Ministerpräsidenten U. Barschel (1987)[113] oder der engl. Prinzessin Diana (1997)[114] sensationelle M.theorien hervor; legendenumrankt ist der vom ‚Volk' als M. deklarierte Tod des bayr. ‚Märchenkönigs' Ludwig II. im Starnberger See (1886)[115].

[1] cf. u. a. Scherer, R. von: M. In Wetzer und Welte's Kirchenlex. 8. Fbg [2]1893, 1898–1902; Realenc. für protestant. Theologie und Kirche 6. Lpz. [3]1899, 579; Cohn, M.: M. In: Jüd. Lex. 4,1. B. 1927, 287–289; Dt. Rechtswb. 9, H. 5/6. Weimar 1994, 862–888; Schmidt-Wiegand, R.: M. (sprachlich). In: HWb. zur dt. Rechtsgeschichte 3. B. 1984, 673–675; Meurer, D.: Tötungsdelikte. ibid., Lfg 34 (1982) 286–290; Thomas, S.: Die Geschichte des M.paragraphen. Bochum 1985; Unruh, C.: Der Giftmord. Tat, Täter, Opfer. B./Neuwied 1965, 18–36; Pentikäinen, J.: The Nordic Dead-Child Tradition (FFC 202). Hels. 1968, 68–100. – [2] cf. Würzbach, N./Salz, S. M.: Motif Index of the Child Corpus. B./N. Y. 1995, Reg. s. v. murder; Armistead, S. G.: El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal 3. Madrid 1977, Reg. s. v. beheading, murderer, murderess, punishment; Šapkaliska, T.: Murder and Suicide in Macedonian Folk Ballads. In: Arv 48 (1992) 119–125; Stein, H.: Zur Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade (DVldr Nr. 76 und Nr. 77). Die Schwiegermutter beseitigt die ihr anvertraute Schwiegertochter (FFC 224). Hels. 1979. – [3] Schirmunski, V.: Vergleichende Epenforschung 1. B. 1961, 35 sq., 66–73, 89, 96, 104, 106; Lauer, R.: Das Wüten der Mythen. Kritische Anmerkungen zur serb. heroischen Dichtung. In: id./Lehfeldt, W. (edd.): Das jugoslaw. Desaster. Hist., sprachliche und ideologische Hintergründe. Wiesbaden 1995, 107–148, hier 110, 127–129, 134–138, 143–145; Krstić, B.: Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena (Motif Index for the Epic Poetry of the Balkan Slavs). Belgrad 1984, Q 7,5–Q 7,14. – [4] cf. Lüsebrink, H.-J.: Kriminalität und Lit. im Frankreich des 18. Jh.s. Mü./Wien 1983. – [5] v. auch Wulffen, E.: Das Kriminelle im dt. Volksmärchen. In: Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik 38 (1910) 340–370, hier 342, 362–370; cf. zu strafrechtshist. Aspekten Ludwig, O.: Richter und Gericht im dt. Märchen. Bühl 1935; Jessen, J. C.: Das Recht in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Diss. Kiel 1979, 141–145; Mueller, G. O. W.: The Criminological Significance of the Grimms' Fairy Tales. In: Fairy Tales and Society. ed. R. B. Bottigheimer. Phil. 1986, 217–227. – [6] Unruh (wie not. 1) 150–152; Becker, I.-S.: Täter-Opfer-Beziehung bei Tötung durch scharfe Gewalt. Diss. Tübingen 1988. – [7] Böklen, E.: Sneewittchenstudien 1–2. Lpz. 1910/15, hier t. 1, 66–70. – [8] Ranke, K.: Die zwei Brüder (FFC 114). Hels. 1934, 300–306. – [9] ibid., 317–319. – [10] Ting, N.-T.: The Cinderella Cycle in China and Indo-China (FFC 213). Hels. 1974, 12 sq., 15, 18, 27–29, 33, 41–47; Tangherlini, T. R.: Cinderella in Korea. Korean Oikotypes of AaTh 510. In: Fabula 35 (1994) 282–304, hier 293–297. –

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[11] Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 460–465 (Var. 1–3). – [12] z. B. Kerbelytė, B.: Litau. Volksmärchen. B. 1982, num. 51; ibid., num. 53 (positives Ende als individuelle Variation); Cappeller, C.: Litau. Märchen und Geschichten. B. 1924, num. 14; cf. ferner Kallas, O.: Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. Jurjew (Dorpat) 1900, num. 44. – [13] Frenzel, Stoffe, 767–769; Geißler, F.: Brautwerbung in der Weltlit. Halle 1955, 110 sq. – [14] cf. jedoch die ambivalente Charakterisierung bei Straparola 3,2. – [15] Ergänzend zu AaTh 512 B*: Cirese/Serafini. – [16] Eberhard/Boratav, num. 279. – [17] cf. Lauer (wie not. 3) 145. – [18] cf. ibid., 147. – [19] Pichette, J.-P.: L'Observance des conseils du maître (FFC 250). Hels. 1991. – [20] Ergänzend zu AaTh 765 B*: Ó Súilleabháin/Christiansen; SUS. –

[21] Klintberg, B. af: Die Frau, die keine Kinder wollte. In: Fabula 27 (1986) 236–264. – [22] Ergänzend zu AaTh 756 F*: SUS; SUS 756 F**; BFP 756 F**. – [23] Arewa, num. 900 (Tierfabel), 3046; Lambrecht, num. 3070; cf. auch Haboucha **780 E (drei Tauben als Seelenvögel und ein übernatürliches Kind enthüllen den Totschlag). – [24] cf. Moser, D.-R.: Die Tannhäuser-Legende. B./N. Y. 1977, 59 sq. – [25] cf. auch González Sanz 1536 D. – [26] Ergänzend zu AaTh 1536 C: Hoffmann; Rausmaa; Kekskeméti/Paunonen; Cirese/Serafini; Stroescu, num. 3467; BFP; Ting; Flowers; Haring, num. 3.2.1536 C; cf. auch Lőrincz 1536 B*. – [27] Ranke, K.: Die Sage vom Räuber Pape Döne [1954]. In: id.: Die Welt der Einfachen Formen. B./N. Y. 1978, 110–134. – [28] Rehermann, 500, num. 1; cf. 160, num. 52. – [29] ibid., 418, num. 22. – [30] Brückner, 250 sq., 277; Hahner, G.: Der Exempelgebrauch im Lauretanum Mariale des Laurentius Lemmer, Würzburg 1687. Würzburg 1984, num. 68, 83. –

[31] Hofmann, L.: Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielkatechismus von 1724. Würzburg 1987, num. 310; Vollmer, R.: Die Exempel im „Wunderspiegel" des P. Benignus Kybler S. J. von 1678. Würzburg 1989, num. 362. – [32] Rehermann, 321, num. 11; 346 sq., num. 3. – [33] Tubach und Dvořák, num. 1816; Brückner, 728; 471, num. 428; 478, num. 490; 492, num. 607e; Rehermann, 142. – [34] Tubach, num. 656, 3434. – [35] ibid., num. 1973. – [36] ibid., num. 191; Rehermann, 320, num. 9. – [37] Brückner, 679 sq.; Rehermann, 318, num. 4. – [38] ibid., 424 sq., num. 5; 345, num. 29; 470, num. 31; Brückner, 71; Hofmann (wie not. 31) num. 293; cf. Vollmer (wie not. 31) num. 827. – [39] Rehermann, 461, num. 11; 469, num. 29; cf. Legenda aurea/Benz, 429–436; zu Julian Apostata cf. Brückner, 489, num. 583. – [40] Tubach, num. 3433; Rehermann, 339 sq., num. 16; Schneider, A.: Exempelkatalog zu den „Iudicia Divina" des Jesuiten Georg Stengel von 1651. Würzburg 1982, num. 744. –

[41] ibid., num. 598. – [42] Brückner, 470, num. 420; Rehermann, 170, num. 100. – [43] Brückner, 421. – [44] Rehermann, 353 sq., num. 20. – [45] Brückner, 662; Rehermann, 471, num. 33. – [46] Moser, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. B. 1981, 255. – [47] Rehermann, 428, num. 12; 477 sq., num. 48; 472, num. 35; Pauli/Bolte, num. 229; cf. auch Marzolph, Arabia ridens 2, num. 446. – [48] Pauli/Bolte, num. 258. – [49] Tubach, num. 5395; Rehermann, 332, num. 33; 339, num. 15; Müller/Röhrich D 2. – [50] Tubach, num. 2730; Müller/Röhrich D 3. –

[51] Tubach, num. 5282; Brückner, 471, num. 423; Müller/Röhrich D 1, D 6. – [52] Ergänzend zu AaTh 780 C: Rehermann, 140; 345, num. 29; 470, num. 31; 479, num. 51; Dömötör, num. 353; Schneider (wie not. 40) num. 729–731; Hofmann (wie not. 31) num. 295, 296; Vollmer (wie not. 31) num. 850; Köhler/Bolte 1, 154 sq.; BFP (nur in Verbindung mit AaTh 960 B); Klipple Q 551.5; Nowak, num. 310; Espinosa, A. M. hijo: Cuentos populares de Castilla. Buenos Aires 1946, num. 32; El-Shamy, H.: Folktales of Egypt. Chic./L. 1980, num. 37 (Heiligenlegende); cf. auch SUS 781*. – [53] Rehermann, 158, num. 42. – [54] Pauli/Bolte, num. 434; Rehermann, 299, num. 39, 40; 341, num. 20 a, b; 469, num. 28; 319, num. 7 (verrät M.absicht); Tubach, num. 5348 (Wolf); cf. Marzolph, Arabia ridens 2, num. 85. – [55] Rehermann, 345, num. 30; Vollmer (wie not. 31) num. 848; Hofmann (wie not. 31) num. 294. – [56] Rehermann, 520, num. 10. – [57] ibid., 519, num. 8; 319, num. 7; Hofmann (wie not. 31) num. 298. – [58] Tubach, num. 973; Vollmer (wie not. 31) num. 392, 688, 838; Hahner (wie not. 30) num. 68, 80, 83, 141; Hofmann (wie not. 31) num. 554. – [59] Tubach, num. 1189; Hahner (wie not. 30) num. 91; Vollmer (wie not. 31) num. 741, cf. num. 691; Hofmann (wie not. 31) num. 664; Brückner, 223 sq., 250; Warnung vor Bruch des Beichtgeheimnisses: Tubach, num. 1203; Moser (wie not. 46). – [60] Vollmer (wie not. 31) num. 285; Hofmann (wie not. 31) num. 292, 747; Zingerle, I. V.: Sagen aus Tirol. Innsbruck [2]1891, num. 1006. –

[61] Tubach, num. 3438, 3882; Pauli/Bolte, num. 692, 693; Brückner, 219, 235 sq.; Hofmann (wie not. 31) num. 420; Chevalier, M.: Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 42; cf. Tubach, num. 982 (das Opfer selbst). – [62] ibid., num. 3439; Vollmer (wie not. 31) num. 122; Hofmann (wie not. 31) num. 421. – [63] cf. z. B. Brückner, 451 sq., 469–471, 492 sq. – [64] ibid., 442, num. 116; 468, num. 397, 400; 494, num. 629; 495, num. 631. – [65] ibid., 277; 300, num. 40. – [66] ibid., 376, num. 8; 377, num. 15, 17; 315, num. 184. – [67] ibid., 212. – [68] ibid., 438, num. 64. – [69] ibid., 314 sq., num. 176–180. – [70] ibid., 280; 322, num. 250. –

[71] Soweit im einzelnen nicht belegt, basieren die folgenden Aussagen zur Sagenüberlieferung auf den Belegen im Peuckert-Archiv, Seminar für Vk., Göttingen, sowie auf der Auswertung der Reg.einträge (s. v. M., Mörder etc.) bei Zender, M.: Sagen und Geschichten aus der Westeifel. Bonn 1966; Fischer, H.: Erzählgut der Gegenwart. Mündl. Texte aus dem Siegraum. Köln 1978; id.: Sagen des Westerwaldes. Montabaur 1983; Büchli, A.: Mythol. Landeskunde von Graubünden 1–4. ed. U. Brunold-Bigler. Disentis 1989–92; Böck, E.: Sagen aus Niederbayern. Re-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

gensburg 1977. – [72] z. B. auch Sébillot, P.: Le Folk-Lore de France 4. P. 1907, 187, 270 sq., 383 sq. – [73] cf. Petzoldt, L.: Der absurde M. Zur Interdependenz von Lit. und Volksdichtung am Beispiel einer Ztgssage. In: id.: Märchen, Mythos, Sage. Marburg 1989, 194–212, hier 205–212; Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. [3]1988, 385 sq. – [74] ibid., 385, cf. 384; Petzoldt (wie not. 73) 206, cf. 194–204. – [75] Fehr, H.: M. In: HDA 6 (1934–35) 567–574. – [76] cf. Müller/Röhrich E 1. – [77] ibid. G 6, cf. M 2. – [78] ibid. H 14. – [79] ibid. H 15. – [80] ibid. H 24; Sébillot (wie not. 72) 197. – [81] Müller/Röhrich J 34, J 44. – [82] cf. Büchli (wie not. 71) Reg. s. v. Kindsmord/Abtreibung. – [83] Müller/Röhrich H 38; Pentikäinen (wie not. 1) 134 sq. – [84] Müller/Röhrich H 32; Sébillot (wie not. 72) t. 2 (1905) 425 sq. – [85] O'Connor, A.: Child Murderess and Dead Child Traditions (FFC 249). Hels. 1991, 90–96, 103 sq. – [86] Robe, S. L.: Mexican Tales and Legends from Veracruz. Berk./L. A./L. 1971, num. 45–53; Arora, S. L.: La Llorona. The Naturalization of a Legend. In: Southwest Folklore 5 (1981) 23–40; Glazer, M.: „La Llorona" in South Texas. In: Papers I. The 8th Congress for the Internat. Soc. for Folk Narrative Research. ed. R. Kvideland/T. Selberg. Bergen 1984, 205–212. – [87] Müller/Röhrich H 32; HDA 6, 572; O'Connor (wie not. 85) 87. – [88] Jeggle, U.: Tödliche Gefahren. Ängste und ihre Bewältigung in der Sage. In: ZfVk. 86 (1990) 53–66; Fehr, H.: M.kreuz. In: HDA 6 (1934/35) 574. – [89] Haiding, K.: Alpenländ. Sagenschatz. Wien/Mü. 1977, num. 208. – [90] Müller-Bergström, W.: M.nacht. In: HDA 6 (1934–35) 574 sq.; cf. auch Haiding (wie not. 89) num. 210. – [91] Bošković-Stulli, M.: Erzählungen vom kollektiven M. In: Fabula 33 (1992) 245–253. – [92] Dégh, L.: The Boy Friend's Death. In: Indiana Folklore 1,1 (1968) 101–106; Glazer, M.: The Cultural Adaptation of a Rumour Legend. ‚The Boyfriend's Death' in South Texas. In: Bennett, G./Smith, P./Widdowson, J. D. A. (edd.): Perspectives on Contemporary Legend 2. Sheffield 1987, 93–108. – [93] Regie: John Carpenter (USA 1978); cf. Danielson, L.: Folklore and Film. Some Thoughts on Baughman Z 500–599. In: Bennett, G./Smith, P. (edd.): Contemporary Legend. A Reader. N. Y./L. 1996, 55–67, bes. 60–67. – [94] Brunvand, J. H.: The Vanishing Hitchhiker. N. Y./L. 1981, 53–57, 70 sq. – [95] Dégh, L.: The Roommate's Death and Related Dormitory Stories in Formation. In: Indiana Folklore 2,2 (1969) 55–74; Brunvand (wie not. 94) 57–61, 71 sq. – [96] Best, J./Horiuchi, G. T.: The Razor Blade in the Apple. The Social Construction of Urban Legends. In: Bennett/Smith (wie not. 93) 113–131. – [97] Smith, P.: ‚Aids – Don't Die of Ignorance'. In: Bennett, G./Smith, P. (edd.): A Nest of Vipers. Perspectives on Contemporary Legend 5. Sheffield 1990, 113–141; Schneider, I.: Geschichten über Aids. Zum Verhältnis von Sage und Wirklichkeit. In: ÖZfVk. 95, N. S. 46 (1992) 1–27; Goldstein, D.: Welcome to the Mainland, Welcome to the World of Aids. Cultural Variability, Localization and Contemporary Legend. In: Bennett/Smith (wie not. 93) 209–224. – [98] Campion-Vincent, V.: La Légende des vols d'organes. P. 1997; Sågänger, J.: Organhandel – kroppsdelar till salu. Sth. 1994, 277–358; Burger, P.: De gebraden baby. Amst. 1995, 40–48. – [99] Sudetendt. Zs. für Vk. 6 (1933) 100; Fabula 28 (1987) 272 sq. – [100] Toselli, P.: La famosa invasione delle vipere volanti e altre leggende metropolitane dell'Italia d'oggi. Mailand 1994, 158–160. – [101] Burger (wie not. 98) 50. – [102] Campion-Vincent (wie not. 98) 65–74; Farge, A./Revel, J.: Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris 1750. [P.] 1988. – [103] Campion-Vincent, V.: Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories. In: Fabula 34 (1993) 238–251, hier 246–248; Le Quellec, J.-L.: Alcool de singe et liqueur de vipère. Vouillé 1991, 170. – [104] Arens, W.: The Man-Eating Myth. L./N. Y. 1979. – [105] Fonseca, F. da: Historia e lenda de Inez de Castro. Lissabon 1910. – [106] Sébillot (wie not. 72) 354 sq.; Bossard, E.: Gilles de Rais, maréchal de France, dit Barbe-Bleue, 1404–1440. Diss. Poitiers 1895. – [107] Cruz, A. J.: The Politics of Illicit Love in the ‚Pedro el cruel' Ballad Cycle. In: Arv 48 (1992) 1–16. – [108] Pozsár, C./Farin, M. (edd.): Die Haarmann-Protokolle. Reinbek 1995, 7, 28. – [109] Wolff, C. (ed.): Who Was Jack the Ripper? L. 1995; Fairclough, M.: The Ripper & The Royals. L. 1991 ([2]1992). – [110] cf. Oliver Stones Film JFK (USA 1991); Mailer, N.: Marilyn. [N. Y.] 1973, 242, 244; Freyermuth, G. S.: Das Internetz der Verschwörer. In: Kursbuch 124 (1996) 1–11, hier 3. – [111] Tunander, O.: Die unsichtbare Hand und die weiße Hand. Der vielfache M. an Olof Palme. ibid., 49–79. – [112] Mailer (wie not. 110) 227, 237–244, 261 sq. – [113] Bommarius, C.: Das Ehrenwort ging baden. In: Kursbuch 124 (1996) 91–104. – [114] Sancton, T./MacLeod, S.: Der Tod einer Prinzessin. Die Wahrheit über Dianas Ende. Mü. 1998. – [115] Merta, F.: König Ludwig II. im Spiegel der Neuerscheinungen zum 100. Todestag. In: Zs. für bayer. Landesgeschichte 49 (1986) 719–743, hier 728–730; Albrecht, D.: König Ludwig II. von Bayern. ibid. 50 (1987) 153–166, hier 162–165; Schreibmüller, W.: Die bayer. Königskatastrophe 1886. In: Genealogisches Jb. 35 (1995) 43–66, hier 58 sq.

Göttingen Christine Shojaei Kawan

Mordeltern (AaTh 939 A) ist eine seit dem frühen 17. Jh. zunächst in Europa, später auch in Amerika und Afrika verbreitete Horrorgeschichte folgenden Inhalts:

Der Sohn eines Wirtsehepaares ist in der Fremde zu Reichtum gelangt und kehrt nach langer Abwesenheit in seine Heimat zurück. Er gibt nur seinen Geldschatz, nicht aber seine Person zu erkennen und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

wird in der Nacht von Vater und Mutter aus Habgier ermordet. Durch eine dritte Person (meistens die Schwester) oder durch einen Erinnerungsgegenstand wird die Tat aufgedeckt; die Eltern begehen → Selbstmord.

Diese → Mordgeschichte kann als eine tragische Parallele zur bibl. Parabel von der → Heimkehr des verlorenen Sohnes (AaTh 935) aufgefaßt werden. Was ihre Überlieferungsgeschichte[1] bemerkenswert macht, ist die Tatsache, daß die Erzählung von Anbeginn als tatsächliches Ereignis kolportiert wurde, das allerdings der Überprüfung nicht standhielt. Trotzdem ist die Geschichte 250 Jahre lang in vielen Ländern immer wieder neu aufgegriffen, von zahlreichen Medien aktualisiert und aufs neue lokalisiert worden. Durch Nacherzählen[2] der Medienberichte hat die Geschichte sekundär auch eine – jedoch nicht allzu dichte – mündl. Verbreitung erfahren[3]. AaTh 939 A kann als Prototyp einer ‚modernen' Sage betrachtet werden. Die Geschichte erfüllt die Kriterien der Aktualität, der Glaubwürdigkeit, der Kürze, der Einbettung in den Alltag und der Pointierung. Aufgrund der starken Affinität zu den Medien könnte man auch von einer hist. Mediensage[4] oder von einer Zeitungssage[5] sprechen. O. Görner[6] benutzte für Geschichten dieser Art auf A. → Jolles basierend den Begriff des Memorabile.

Die Überlieferung von AaTh 939 A ist gut dokumentiert. Die wichtigsten literar. und volksliterar. Quellenzeugnisse liegen in einer Monogr. von M. Kosko in frz. Übers. vor[7]. Die internat. Überlieferungen in Liedform wurden von E. Seemann in der dt. Balladenausgabe erfaßt[8]. Die Textgeschichte von AaTh 939 A beginnt mit dem Jahr 1618; auf dieses Jahr beziehen sich gleichzeitig in England[9] und Frankreich[10] zwei der Kolportage- bzw. Prodigienliteratur zuzurechnende Quellen. Von dort führt der literar. Weg des Stoffes in die Exempel-[11] und Predigtsammlungen[12], in die Kompilationsliteratur[13], ins Drama[14], in die Ballade[15], schließlich in den Stummfilm[16] und das Fernsehspiel[17]. Auf dem Gebiet der populären Lit. trugen in vielen Teilen Europas u. a. Lesehefte[18], Volksballaden[19], Zeitungs- und Bänkellieder[20] zur ständigen Reaktualisierung dieser Heimkehrergeschichte bei, die bes. nach den beiden Weltkriegen wieder Aktualität erlangte und sich bis zur Gegenwart immer wieder erneuerte[21].

Die zugrundeliegende Erzählung vom Mordwirtshaus ist mehr als nur ein → Sensationsbericht; sie enthält so etwas wie eine dramatische Ursituation und wurde von den einzelnen Bearbeitern in den verschiedenen Epochen und literar. Medien mit unterschiedlichen Aussagen versehen. Sie verlangt vom Leser bzw. Hörer u. a. richtendes, wägendes Denken[22], denn dem heimkehrenden Sohn kommt aufgrund der Verheimlichung seiner Identität eine gewisse Mitschuld an dem tragischen Geschehen zu. Die Erzählung läßt auch eine symbolische Interpretation zu: „Notre conte est symbolique, il voile ce qu'il a pour fonction d'exprimer. Comme tout symbole, il est polyvalent et rayonne en différentes directions, à différents degrés de profondeur"[23].

[1] Krejčí, K.: Putování sujetu o „synu, zavražděném rodiči" (Das Wandermotiv vom von den Eltern ermordeten Sohn). In: Slavia 18 (1947–48) 406–437; Kosko, M.: L'Auberge de Jérusalem à Dantzig. In: Fabula 4 (1961) 81–98; Fabre, D./Lacroix, J.: Sur la Production du récit populaire, à propos du Fils assassiné. In: Tenèze, M.-L. (ed.): Approches de nos traditions orales. P. 1970, 91–140; Frauenrath, M.: Le Fils assassiné. L'influence d'un sujet donné sur la structure dramatique. Mü. 1974. – [2] cf. Brednich, R. W.: Nacherzählen. Moderne Medien als Stifter mündl. Kommunikation. In: Röhrich, L./Lindig, E. (edd.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen 1989, 177–186. – [3] Ergänzend zu AaTh: Baughman; van der Kooi; de Meyer, Conte; Arājs/Medne; SUS; BFP; Coetzee; Schmidt. – [4] Erzählungen auf ihrem Weg durch die unterschiedlichen Print-und Bildmedien sind bisher nicht allzu häufig erforscht worden; als Beispiel kann gelten Brednich, R. W.: Der Edelmann als Hund. Eine Sensationsmeldung des 17. Jh.s und ihr Weg durch die Medien der Zeit. In: Fabula 26 (1985) 29–57. – [5] Petzoldt, L.: Mord-Herbergen: Zu Text- und Überlieferungsgeschichte einer Ztgssage (AaTh 939 A) und verwandter Erzählungen. In: Sichtweisen der Vk. Festschr. G. Lutz. B./Hbg 1988, 367–379. – [6] Görner, O.: Ulrich von Lichtenstein in Zerbst: Ein methodologischer Versuch. In: Mitteldt. Bll. für Vk. 5 (1930) 33–48; id.: Vom Memorabile zur Schicksalstragödie. B. 1931. – [7] Kosko, M.: Le Fils assassiné (AT 939 A). Étude d'un thème légendaire (FFC 198). Hels. 1969. – [8] DVldr 4, num. 85. – [9] Kosko (wie not. 7) 40–52 (Newes from Perin in Cornwall. L. 1618). – [10] ibid., 62 sq. (Histoire admirable et prodigieuse d'un Père. P. 1618). – [11] ibid., 79–83 (Balinghem, A. de: Zoopaidea, seu Morum a Brutis [...] Saint Omer/Antw. 1621). – [12] Moser-Rath, Predigtmärlein, num. 204. – [13] Happel, E. W.: Gröste Denkwürdigkeiten der Welt 1. Hbg 1683, 351. – [14] Kosko (wie not. 7) 268–278

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

(George Lillo, Fatal Curiosity, 1737), 281–297 (Zacharias Werner, Der vierundzwanzigste Februar, 1810), 324–331 (Albert Camus, Le Malentendu, 1942); Köhler, R.: Über den Stoff von Zacharias Werners „Vierundzwanzigster Februar". In: Köhler/Bolte 3, 185–199. – [15] Bisanz, A. J.: Robert Penn Warren: The Ballad of Billie Potts. In: Fabula 14 (1973) 71–90. – [16] Richepin, Jean, 1918. – [17] Bausinger, 221 sq. – [18] Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. [3]1988, 383–386. – [19] DVldr 4, num. 85; Röhrich, L./Brednich, R. W.: Dt. Volkslieder 1. Düsseldorf 1965, num. 44. – [20] Petzoldt, L.: Der absurde Mord. Zur Interdependenz von Lit. und Volksdichtung am Beispiel einer Ztg.ssage. In: id.: Märchen, Mythos, Sage. Marburg 1989, 194–212; Cheesman, T.: The Shocking Ballad Picture Show. Ox./Providence 1994, 90–95; id.: The Return of the Transformed Son. A Popular Ballad Complex and German Cultural History 1500–1900. In: Oxford German Studies 18/19 (1989/90) 60–91. – [21] Campion-Vincent, V./Renard, J.-B.: Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui. P. 1992, 216–222; Fischer, H.: Der Rattenhund. Sagen der Gegenwart. Köln/Bonn 1991, num. 94; Shojaei-Kawan, C.: Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries. In: Folklore 106 (1995) 103–110, hier 104. – [22] Schenda (wie not. 18) 384. – [23] Kosko (wie not. 7) 348.

Göttingen Rolf Wilhelm Brednich

Mordgeschichten

1. Allgemeines – 2. Bes. gefährdete Opfer – 3. Emotionale Aufladung – 4. Tragische Kumulation – 5. Verwickelte Umstände – 6. Verurteilung von Unschuldigen – 7. Ergebnisse

1. Allgemeines. Unter → Mord verstehen die Strafgesetzbücher die vorsätzliche und mit Überlegung ausgeführte ungesetzliche Tötung eines Menschen[1]. In mündl. und schriftl. überlieferten Erzählungen wird jedoch nicht immer zwischen den verschiedenen Tötungsdelikten (Mord, Totschlag, → Selbstmord), fahrlässiger Tötung, Tötung mit Einwilligung des Opfers, Mordversuch, Körperverletzung mit Todesfolge) unterschieden; auch können Art (Banditenmord, Giftmord, Meuchelmord, kollektiver Mord[2]), Zweck (politischer Mord [Attentat, Königsmord, Tyrannenmord][3], Raubmord, Notwehr) oder Motivation (Mordlust, Habgier, sexuelle Befriedigung) nicht immer juristisch differenziert werden, zumal die Rechtsprechung zeitlich und räumlich unterschiedlich gehandhabt wurde und wird und der Wahrheitsbeweis für viele dieser Geschichten gar nicht erst angetreten werden kann.

Unter M. seien im folgenden, im Gegensatz zu Erzählungen über Morde in den traditionellen Erzählgattungen, Geschichten über tatsächliche (angebliche) Morde verstanden, die hier vornehmlich anhand von Quellenwerken des 16.–19. Jh.s aus dem germ. und rom. Raum besprochen werden[4]. Grundlage für das Entstehen von M. ist die immer und überall gegebene[5], wenngleich variable Frequenz von Tötungsdelikten[6], die in krassem Widerspruch zum allg. Menschenrecht auf Unversehrtheit des Körpers und entsprechenden altüberlieferten Tötungsverboten (Ex. 20,13) steht und in jedem Einzelfall Gefühle des Entsetzens, des Abscheus, der Angst (aber auch: Angstlust; → Sensation) und des persönlichen bzw. gesellschaftlichen Verlustes verursacht. Neben der kriminaljuristischen Ahndung von Tötungsdelikten werden diese der Öffentlichkeit bes. in publizistischen Medien aller Art (Epen des Spätmittelalters[7], Chroniken, Exempelsammlungen[8], → Flugblättern[9] und Flugschriften[10], theol. Moraltraktaten[11], → Kuriositätenliteratur[12], → Moritaten, Neuen → Zeitungen; in der Neuzeit: → Schauerromanen[13], → Kolportageliteratur[14], Boulevardblättern[15], ‚Gerichtszeitungen'[16], → Illustrierten, Radio [→ Rundfunk], Fernsehen [→ Television]) bekanntgegeben und diskutiert sowie im privaten Bereich (wie aus Volksliedern[17], Autobiographien und Tagebüchern[18] ersichtlich) weiterberichtet und kommentiert. Thema von M. ist nicht nur der in zahlreichen Variationen teilweise minutiös und drastisch dargestellte Mord, sondern auch die kriminalistische Aufdeckung des Verbrechens sowie die nachfolgende Bestrafung (→ Schuld und Sühne). Das Muster der Kumulierung von schrecklichen Ereignissen (bes. beliebt: der Massenmörder) darf dabei auch hier als Grundprinzip der populären M.-Lesestoffe gelten.

Die Strafen für Körperverbrechen wurden bis zum Ende des 18. Jh.s öffentlich vollzogen[19] und oft als Rituale inszeniert[20]. Mordfälle regen durch die Berichterstattungen und die → Hinrichtungen die Phantasie von Schreibenden und Erzählenden zur Ausmalung solcher Berichte und/oder zum Nacherzählen (vor allem im Bereich der Sagen) oder zur Neuerfindung fiktiver M. (→ Kriminalroman)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

an. Die Verabscheuungswürdigkeit von Mordtaten schließt nicht aus, daß populäre literar. Texte und einzelne Volksmeinungen in einem bestimmten Rezeptionsklima ausgewählte Verbrecher oder Verbrecherinnen (Typus: Jack the Ripper [1888][21]), bes. → Räuber[22] (Typus: Schinderhannes[23]), Attentäter und Attentäterinnen (wie Charlotte Corday[24]) oder Giftmischerinnen[25], zu Helden hochstilisieren[26].

Berichte von Mordtaten wurden seit dem 16. Jh. zu Slgen oder Anthologien zusammengefaßt, deren Texte mehr oder weniger literar. verarbeitet oder aus dem Juristenjargon der Gerichtsprotokolle übersetzt sind. Hierzu gehören Novellen (M. → Bandello, F. de → Belleforest, G. P. → Harsdörffer), Tragica[27] oder Histoires tragiques[28] (P. → Boaistuau, H. Grosse, J.-P. Camus, F. de Rosset, Misander [i. e. J. S. Adami]) oder, seit der Aufklärung[29], Kollektaneen von Causes célèbres, die nach ihrem ersten systematisch arbeitenden Sammler, dem frz. Rechtsgelehrten F. Gayot de Pitaval (1673–1743)[30], kurz ‚Pitaval'[31], *Der neue Pitaval*[32], *Merkwürdige Rechtsfälle*[33] oder ähnlich heißen. Solche Anthologien[34] und bes. die täglichen Mordberichte der Massenpresse sind bis heute beliebt[35], unabhängig von der von George Orwell 1946 gestellten Frage, ob die Bewertungsqualität der Mordtaten durch die Greuel des 2. Weltkrieges abgenommen habe[36].

Einzelne Mordtaten erlangten hohe Aufmerksamkeit: (1) wegen der sozial schwachen und gefährdeten Stellung mancher, vor allem weiblicher Opfer; (2) wegen einer stark emotional geladenen oder zu einer Identifikation einladenden Relation zur Motivation des Täters, zum Schicksal des Mordopfers oder zur Durchführung der Mordtat; (3) wegen einer Verkettung und Kumulation von tragischen Ereignissen; (4) wegen sensationeller Umstände beim Tathergang oder dessen Aufdekkung; (5) wegen Verurteilung oder Hinrichtung eines Unschuldigen. Dieses Ordnungsprinzip ist allerdings willkürlich; es gibt häufig Überschneidungen zwischen den genannten Kategorien. Aus Hunderten von Mordgeschichten, die in der frühen Neuzeit einen gewissen Bekanntheitsgrad, ja sogar Popularität erreichten, können hier nur einige wegen ihrer Traditionsrelevanz erwähnt werden.

2. Bes. gefährdete Opfer. In Basel erstach 1531 ein betrunkener Säger seine Frau zusammen mit ihrem Kind im Leib[37]. In Schweden lieferte ein Bauer 1649 seine schwangere Frau Mördern aus[38]. Ein Augsburger ill. Flugblatt von 1687 berichtet von einem tyrannischen Obristen in Löwenfeld, der seine hochschwangere Frau ermordete[39]. In Meckenhausen ermordete 1806 Johann Hahn eine Schwangere[40]. Eine Steigerung erfährt die Serie solcher Mordtaten in der Geschichte von dem mörderischen Geistlichen in Graubünden, der zudem der Vater des Kindes im Leib des Opfers ist[41]. Das Thema Kindsmord ist im Art. → Kindsmörderin behandelt.

Bei weitverbreiteten Geschichten wie AaTh 2401: → *Kinder spielen Schweineschlachten*[42] oder AaTh 1066, 1343: → *Hängen spielen*[43] handelt es sich nicht nur um Fiktionen bzw. Einzelfälle: Ein sechsjähriger frz. Knabe erstach 1547 seinen Bruder aus Brotneid mit einem Messer[44]. In Stade ermordete 1649 ein Kind sein Geschwisterchen in der Wiege; darauf erschlug die Mutter den Mörder mit einem Waschholz und wollte sich selbst erhängen[45].

Die hist. Qu.n legen die Vermutung nahe, daß die Frequenz und Scheußlichkeit[46] von Fällen (sexuellen) Kindesmißbrauchs in früheren Jh.en nicht geringer gewesen ist als gegen Ende des 20. Jh.s. 1597 ermordete Peter Wegener von Königsberg in der Neumark seine eigene Tochter[47]. Ein engl. Liedflugblatt des 19. Jh.s berichtet von einem sechsjährigen Schulmädchen, das von seinem Lehrer vergewaltigt und erdrosselt wurde[48]. 1893 vergewaltigte in Hamburg ein Bäckerlehrling ein fünfjähriges Mädchen und stopfte es in einen ‚Closettrichter'; bei der Beurteilung des Falles wurde der schädigende Einfluß der Lektüre von Schauerromanen in Betracht gezogen[49].

3. Emotionale Aufladung. Der Mord an Verwandten und bes. an den Eltern (cf. auch christl. Legenden wie die von → Johannes Chrysostomus oder Julianus Hospitator [→ Elternmörder])[50] gilt weltweit als bes. abscheulicher Verstoß gegen das Sittengesetz; Geschichten dieser Art sind jedoch keineswegs tabuiert. In Königsberg ermordete 1550 ein Nagelschmied seine Eltern mit einer Mörserkeule[51]. Ein Sohn, der schon einmal 1605 wegen Mordversuchs an seinem Vater öffentlich

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

bestraft worden war, tötete den Vater bei einem zweiten Angriff[52]. Daniel → Schneider erzählt die schon bei → Plutarch (*Moralia*, 509 F) angeführte Geschichte vom Vatermörder, der glaubte, die Schwalben verrieten durch ihr Zwitschern seine Tat: Dadurch, daß er ihre Nester zerstört, macht er sich verdächtig und wird überführt (cf. AaTh 960 A: → *Kraniche des Ibykus*)[53]. Ein Flugblatt aus Palermo berichtete 1723, eine 19jährige junge Frau habe ihre adligen Eltern im Schlaf erdolcht, weil sie ihrer Heirat mit einem Kaufmannssohn nicht zustimmen wollten[54]. In Frankreich waren zwischen 1857 und 1884 ‚canards' beliebt, die vom jeweils gleichen Mord einer Tochter an ihren Eltern, aber an unterschiedlichen Orten lokalisiert, erzählten[55]. Der von dem Kriminalisten und Rechtspolitiker Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775–1833) ausführlich erzählte Fall eines reichen und grausamen Müllermeisters (fiktiv: Friedrich Kleinschrot) im ‚Sittenthal', den seine Familie kollektiv ermordet, wurde durch den Roman *Via Mala* (1934) von John (Hermann) Knittel (1891–1970) und dessen Verfilmungen allg. bekannt[56].

Das Thema Brudermord[57] fand nach dem Vorbild der Bruderzwiste in der altgriech. Mythologie und der bibl. Geschichte von → Kain und → Abel immer wieder neue Aufmerksamkeit und abenteuerliche Variationen in der Lit. und in populären Lesestoffen[58]. Internat. Aufmerksamkeit erregte der konfessionelle Zwist zwischen den span. Brüdern Alfonso (kathol., in Rom) und Juan (protestant., in Neuburg an der Donau) Díaz[59]: Alfonso ließ, nach einer dt. zeitgenössischen Flugschrift von 1546, dem Juan in Neuburg das Haupt mit einem Beil spalten[60]. Als in Lausanne eine Frau ihr Erbe dem jüngsten Sohn vermachte, erschlug der älteste Sohn jenen mit der Axt[61]. Sowohl Martin → Zeiller[62] als auch Misander[63] verweisen auf Slgen von Brudermorden. Feuerbach erinnert ausführlich an M. Lenzbauer, der 1807 in Altötting seinen jüngeren Stiefbruder im Wald mit einem Holzprügel erschlug und ihm den Bauch aufschlitzte[64].

Ein Liedflugblatt von 1573 schildert, wie ein Bruder seine Schwester notzüchtigen wollte (→ Inzest), sie ermordete und in 16 Stücke zerhaute (→ Zerstückelung)[65]. François de Rosset berichtet von einem grausamen Bruder, der seine verheiratete Schwester aus Eifersucht bei ihrer Morgentoilette erdolchte[66]. Der Zimmergeselle Kühn tötete 1829 seine eigene Schwester[67].

Hundertfache Verbreitung und immer wieder neue Variationen und Lokalisierungen fand der Kasus von den Eltern, die aus Habgier ihren unerkannten Sohn (Tochter) in einem ‚Mörderwirtshaus' um Börse und Leben brachten (AaTh 939 A: → *Mordeltern*).

Morde an Ehepartnern erscheinen laut Kriminalstatistiken bes. häufig. Schriftl. Lebenserinnerungen und populäre Lesestoffe bevorzugen Berichte von Morden an Ehefrauen. Im Jahre 1503 erstickte ein Mann seine Frau; da er die Tat leugnete, wurde er 20 Tage nach dem Mord zu der exhumierten Leiche geführt (Bahrprobe; → Gottesurteil); als diese aus dem Mund zu schäumen und am Körper zu bluten begann, legte er ein Geständnis ab[68]. In Basel erstach 1539 ein Betrunkener seine Frau im Kirschgarten und ließ ihre Leiche nackt liegen[69]. In Zofingen ermordete 1559 ein junger Mann seine Ehefrau, zerstückelte ihre Leiche und wusch mit Wasser die Blutspuren und die Körperteile, die er in einen Sack steckte[70]. I. Hueber hat 1717 mehrere solcher Untaten zusammengestellt[71].

Geschichten von ermordeten Ehebrecherinnen[72] sind stark mit misogynen Tönen und moralischen Ermahnungen vermischt. Seit langem überliefert[73] und bis ins 18. Jh. weit verbreitet[74] war das Exempel von dem Adligen aus Piemont, der seine untreue Ehefrau dazu zwingt, ihren Geliebten zu erhängen, und der sie dann mit der Leiche einmauert und verhungern läßt[75]. Graf Friedrich Leopold von Stolberg verwendete den makabren Vorwurf noch 1777 in seiner Ballade *Die Büßende*[76].

4. Tragische Kumulation. Johannes → Manlius erzählt nach Philipp → Melanchthon, in Colgarten bei Leipzig habe einer eine ganze Familie ermordet; er habe zuvor drei Tage unter einer Treppe gesessen und dabei die Stimme des Teufels gehört[77]. Aus dem Umkreis → Luthers stammt ebenso die Geschichte von dem ‚Beckenknecht', der seinen Meister, dessen Eheweib und drei Kinder ums Leben brachte[78]. 1532 mordete ein Kaufmann seine Ehefrau wegen vermuteten Ehebruchs, danach das vermeintlich uneheliche Kind; zuletzt

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

stürzte er sich selbst aus dem Fenster zu Tode[79]. Eine ital. Flugschrift berichtet aus Korsika: Nach seinem Mord an zwei Kindern und der Ehefrau wurde Herr Mutio zum Tode verurteilt. Sein schon zur Todesstrafe verdammter Sohn wird mit ihm zum Podestà gerufen: Wenn einer von ihnen den anderen hänge, solle er frei sein. Der Sohn knüpft den Vater auf; als er aber zu Hause die Leichen sieht, ersticht er sich[80]. Fritz Conrad erhängte 1881 in Berlin seine Frau und fünf Kinder; die Technik eines ‚perfekten Mordes' (Tür von außen verriegeln) entnahm er angeblich dem Roman *Nena Sahib* (1858–59) des Sir John Retcliffe (i. e. Hermann Goedsche, 1816–78)[81].

Familientragödien lassen sich auf unterschiedliche Weise intensivieren: Die Todesfälle werden vermehrt, die Umstände durch sich überstürzende Folgeereignisse spannender gestaltet. Ein ill. Kölner Liedflugblatt von 1591 zeigt, wie sich eine Mutter samt ihren drei Kindern ‚durch Hungers Noth' am Dachbalken erhängt; den geizigen Junker, der ihnen das Brot verwehrt hatte, verschluckt der Erdboden[82]. Ein Alkoholiker verspielt seinen Quartalslohn, kehrt betrunken heim, ermordet drei seiner Kinder, dann seine Frau, schließlich ein viertes Kind, läuft fort, und fluchend ersticht er sich selbst[83]. Ein Bauer wirft auf dem Feld seinem Sohn einen Erdklumpen an den Kopf und tötet ihn, danach erhängt er sich selbst; die Frau läßt vor Schreck ein Kind im Bade ertrinken, dann erhängt sie sich neben dem Gatten[84]. Eine Mutter badet ihr Kind in einer Mulde; währenddessen verletzt sich ein zweites Kind mit einem Messer. Als die Mutter diesem zu Hilfe eilt, ertrinkt das erste Kind. Der Vater kehrt heim, denkt, seine Frau habe das Kind ‚verwahrloset', erstickt seine Frau und erhängt sich selbst[85]. Während eine Bauersfrau Feuer holen geht, frißt eine Sau das Kind in der Wiege, die anderen Kinder flüchten in den Backofen; als die Frau Feuer macht, ersticken die Kinder. Der Bauersmann kehrt heim und erschlägt die Frau; die Brüder der Frau töten den Mann; zuletzt werden die Mörder hingerichtet[86].

Auch Simon → Goulart war die weite Verbreitung der Geschichte von der → Rache des Kastrierten (Mot. K 1465) bekannt: Zuerst in der arab. Lit. des 10. Jh.s[87] wird von einem gemaßregelten (kastrierten) schwarzen Diener (Sklaven, Knecht) erzählt, der grausame Rache übt: er vergewaltigt die Frau, tötet die Kinder, zwingt den Herrn, sich zu verstümmeln und stürzt sich schließlich selbst in den Tod[88]. Diese Kumulationstragödie findet sich über diverse ital., frz., engl. und dt. Slgen noch 1811 bei Philipp Joseph Rehfues[89].

Jean-Pierre Camus erzählt 1630 von der gemeinschaftlichen → Vergewaltigung einer Bauerntochter durch einen Offizier zusammen mit Leutnant und Fähnrich; als der Offizier volltrunken ist, ersticht ihn die junge Frau, dafür wird sie von anderen Soldaten in Stücke gehauen. Die Bauern der Gegend erheben sich darauf gegen die Obrigkeit[90].

5. Verwickelte Umstände. Jean de Marconville bringt 1564 den Fall eines Kaufmanns, der einen Geschäftskonkurrenten in einem eigens entwickelten Mordstuhl umbrachte; der Mörder wurde in seiner eigenen Mordmaschine verbrannt[91]. Eine reichgeschmückte junge Frau wird 1551 in Paris beim Kirchgang mit einem Schmiedehammer erschlagen und ausgeraubt. Der unschuldige Besitzer des Hammers gesteht auch unter der → Folter die Tat nicht, wird als Krüppel freigelassen, stirbt nach 20 Jahren und hinterläßt eine mittellose Witwe. Der tatsächliche Mörder wird später nach einem weiteren Mord gefaßt und gehängt, sein Vermögen dem zweiten Opfer zugesprochen. Nach einem von der Witwe des unschuldig Verurteilten angestrengten Gerichtsprozeß wird das Vermögen des Mörders gleichmäßig auf beide Parteien verteilt[92]. Erasmus → Francisci erzählt 1679, wie ein Diener seinen Herrn ermordete, wobei ein Blinder Zeuge der Tat war; als der Mörder sich durch Eröffnung eines Geschäftes verdächtig macht und die Leiche gefunden wird, identifiziert der Blinde den Mörder an seiner Stimme[93]. Es dürfte sich bei diesem Kasus, lange vor Edgar Allan → Poe, um die früheste Detektivgeschichte der Kriminalliteratur handeln[94].

Philippe d' → Outreman erzählt von einem Ratsherrn, der beim Anblick eines ihm als Speise servierten Kalbskopfes einen menschlichen Totenschädel zu erkennen glaubt und einen früher begangenen Mord bekennt[95]. Zumeist in Windsheim (Mittelfranken), aber

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

auch in Osnabrück lokalisiert wird die folgende Geschichte: Ein Mann, der schon mehrere Frauen umgebracht hatte, kaufte sich drei Kalbsköpfe und steckte sie in ein Einkaufsnetz. Auf dem Marktplatz erblickten alle Leute blutige Menschenköpfe in dem Netz, bei der Tortur bekennt der Mörder die Morde. Nach seiner Hinrichtung verwandeln sich die Schädel wieder in Kalbsköpfe[96]. Blutige Kalbskopf-Motive erscheinen auch in Var.n von AaTh 960: cf. → *Sonne bringt es an den Tag*[97].

Weitere kuriose Fälle betreffen etwa den eines armlosen Schaustellers und Kasualmörders oder den des Brudermörders von Lausanne[98]. Die weitverbreiteten Mord- und Unrechtssagen, die mit dem Thema der → Vorladung (des ungerechten Richters) vor Gottes Gericht vermischt sind, erfordern eine eigene Studie; gleiches gilt für die Fälle von vorgeblichem Ritualmord (cf. → Jude, Judenlegenden).

6. Verurteilung von Unschuldigen. Valerius Anshelm schildert unter dem Jahr 1530 den Fall eines Mannes, der unter Folter den Mord an seinem Neffen gestand; nach der Hinrichtung des vermeintlichen Mörders tauchte der Knabe, der von zu Hause weggelaufen war, unverletzt wieder auf[99]. Fälle von Verurteilung oder gar Hinrichtung eines Unschuldigen haben die öffentliche Meinung oft stark erregt. Weite Verbreitung fand z. B. der Fall eines Basler Bürgers, der nach dem Fund einer weiblichen Leiche im Rhein beschuldigt wurde, seine Ehefrau ermordet und ertränkt zu haben; nach seiner Hinrichtung tauchte die Frau, die sich bei Verwandten aufgehalten hatte, wieder auf. Der Fall ist hist. nicht nachweisbar; er zeugt jedoch, wie mehrere andere Historien aus diesem Umkreis, von einer weitverbreiteten Beunruhigung städtischer Bürger vor allzurascher Aburteilung durch eine strenge Obrigkeit oder durch ungerechte → Richter aufgrund von unbewiesenen oder erpreßten Beschuldigungen[100].

Das Phänomen des ‚Justizmordes' – der Begriff selbst wurde erst 1784 von dem Aufklärer A. L. Schlözer [1735–1809] in bezug auf die Hinrichtung der ‚letzten Hexe' der Schweiz, Anna Göldi, geprägt[101] – fand schon vorher Beachtung und Kritik. Goulart widmet ein Kapitel seiner Exempelsammlung den vorschnellen → Urteilen[102]. Der Berner Stadtarzt Wilhelm Fabricius tadelt in seinem anatomischen Traktat (1624)[103] sowohl die Anwendung der Tortur zum Zwecke der Geständniserpressung als auch Todesurteile, die auf solchen Geständnissen basieren; dabei erzählt er von einem 1520 unschuldig hingerichteten Mann, der wegen eines blutigen Tüchleins in Verdacht geraten war, seinen Kameraden ermordet zu haben[104]. Aus eigener Erfahrung berichtet Fabricius den Fall einer mit dem Geld des Vaters verschwundenen Bauerntochter, derentwegen ein verdächtiges Schlosserehepaar gefoltert und hingerichtet worden war; das Mädchen kehrte später unversehrt zu den Eltern zurück[105].

7. Ergebnisse. Die im Zusammenhang mit Morden vielfach berichteten Fälle von falschen Urteilen, die sich nicht selten nach Struktur und Motivik ähneln, haben nicht nur dazu beigetragen, die Sagensammlungen des 19. Jh.s zu bereichern; sie haben vor allem die aufgeklärte Diskussion um Folter, Rechtsprechung und Todesstrafe[106] bis hin zu dem bedeutenden Traktat des Marchese C. Beccaria (1738–94)[107] vorangetrieben. Das Faktum des Justizirrtums wird bis heute heftig diskutiert[108]. Bei Durchsicht der reichlich vorhandenen hist. Materialien über Mordfälle und -berichterstattung ist nicht zu übersehen, daß sich Tendenz und Funktion des Erzählens von M. von einer zunächst moralisch-didaktischen (Exempla der frühen Neuzeit) über eine juristisch-informierende (Kasus-Lit. der Aufklärung) zu einer im 19./20. Jh. mehr und mehr vorherrschenden Befriedigung von Sensationslust und Unterhaltungshunger einer immer breiter werdenden Rezipientenschicht verändert haben.

M. gehören zu den unerfreulichen Kapiteln der Kulturgeschichte und der Erzählforschung. Sie zeugen von einer gewaltigen Last überlieferter ‚Unordnungen'[109] und erweisen die Notwendigkeit, neben der Rechtsvolkskunde eine durchaus dynamische ‚Unrechtsvolkskunde' bis hin zur Erforschung der Massenmorde des 20. Jh.s ernsthaft in Betracht zu ziehen.

[1] cf. Meurer, D.: Tötungsdelikte. In: Hwb. zur dt. Rechtsgeschichte. 34. Lfg. B. 1992, 286–290. – [2] Bošković-Stulli, M.: Erzählungen vom kollektiven

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Mord. In: Fabula 33 (1992) 245–253. – [3] Villemard, A.: Princes et assassins. In: La Famille 40 (1899) 217–223, 243–248, 271–274; cf. Wilson, C./Pitman, P.: Enc. of Murder. L./Sidney/Auckland 1984, 61–67. – [4] Zahlreiche weitere Belege im Archiv R. Schenda, Zürich. – [5] cf. Luther, M.: Werke. Tischreden 5. Weimar 1919, num. 6338. – [6] cf. z. B. Hübner, E./Rohlfs, H.-H.: Jb. der Bundesrepublik Deutschland 1985/86. Mü. 1986, 65. – [7] Guerreau-Jalabert, 184. – [8] cf. z. B. Manlius, J.: Locorum communium collectanea. Basel 1590, 282–308; Hondorff, A.: Promptuarium exemplorum. ed. V. Sturm. Lpz. 1585, fol. 272–371 und bes. 298v°–302v° (Ausg. Ffm. 1574, fol. 232v°–235v°); Schneider, D.: Titius continuatus et illustratus. Wittenberg 1680, 675–698; cf. auch Klapper, Reg. s. v. Mord; Brückner, Motivreg. s. v. Mord, Mörder. – [9] z. B. Wahrhafftige Beschreibung von einer schröcklichen Mordthat, so geschehen 1652 [...]. Neisse 1653; cf. Brednich, R. W.: Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jh.s 2. Baden-Baden 1975, Abb. 121; cf. Schenda, R.: Saintes en buste, têtes de fantaisie. In: Festschr. R. Wildhaber. Basel 1973, 597–612, hier 609 und 799, Abb. 4 (elsäss. ill. M.flugblatt von 1852). – [10] z. B. Histoire prodigieuse de l'assassinat commis en la personne d'un jeune Advocat [...]. Lyon 1609; cf. auch Schenda, R.: Tausend frz. Volksbüchlein aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 9 (1968) 779–952, hier num. 572. –

[11] z. B. Paciuchelli, A.: Lectiones morales in prophetam Jonam 1. Mü. 1672, 745–779 (Kap. 25). – [12] cf. z. B. Goulart, S.: Thrésor d'histoires admirables et mémorables de nostre temps 1,1–2. Genf 1610, 90–100, 359–373, 877–885; Huber, R.: Florilegium historicum, oder Hist. Lust- und Blumengarten. Schaffhausen 1665, 576–602; Ernst, J. D.: Die neue hist. Schaubühne der menschlichen Thorheit und göttlichen Gerechtigkeit. Lpz. 1702, 660–688, 1048–1071. – [13] Tracy, A. B.: The Gothic Novel 1790–1830. Plot Summaries and Index to Motifs. Lexington 1989, Reg. s. v. assassination, murder. – [14] cf. Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. (1970) [3]1988, 356–360; Cheesman, T.: The Shocking Ballad Picture Show. German Popular Literature and Cultural History. Ox./Providence 1994. – [15] Le Fait divers. Ausstellungskatalog P. 1982. – [16] cf. Hügel, H.-O.: Untersuchungsrichter – Diebsfänger – Detektive. Theorie und Geschichte der dt. Detektiverzählung im 19. Jh. Stg. 1978, 161–170. – [17] cf. z. B. Nigra, C.: Canti popolari del Piemonte. Turin 1888, num. 21. – [18] cf. z. B. Burckhardt, P. (ed.): Das Tagebuch des Johannes Gast. Basel 1945, 252 sq.; Recke, E. von der: Tagebuch einer Reise durch einen Theil Deutschlands und durch Italien, in den Jahren 1804 bis 1806 t. 2. ed. K. A. Böttiger. B. 1815, 150–152. – [19] cf. Sererhard, N.: Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden [1742]. Neu bearb. O. Vasella [Chur 1944]. 2. Aufl. ed. R. Schenda. Chur 1994, 116; Schmid, C. von: Erinnerungen aus meinem Leben. ed. H. Schiel. Fbg 1953, 147–149; cf. auch Schenda (wie not. 14) 364–366. – [20] Dülmen, R. van: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. Mü. 1988. –

[21] Wilson/Pitman (wie not. 3) 345–353. – [22] Riccio, S. (ed.): Brigantaggio, lealismo, repressione nel Mezzogiorno, 1860–1870. Ausstellungskatalog Neapel 1984; cf. ferner Schenda, R./Tomkowiak, I.: Istorie bellissime. Ital. Volksdrucke des 19. Jh.s aus der Slg Reinhold Köhlers in Weimar. Wiesbaden 1993, pass.; Reumaux, F.: L'Aventure du héros de l'ombre. In: Cahiers de littérature orale 15 (1984) 61–80. – [23] cf. Causes criminelles célèbres du XIXe siècle 2. P. 1827, 65–218. – [24] Wilson/Pitman (wie not. 3) 184–186. – [25] z. B. die Marquise Marie Madeleine de Brinvilliers (1630–76); Wilson/Pitman (wie not. 3) 115–119; cf. auch Schenda, R.: Das Gift, das Böse und das Fremde. Stereotypen in populären Texten. In: unizürich (Okt. 1988) H. 6, 15–17. – [26] Senelick, L.: The Prestige of Evil. The Murderer as Romantic Hero from Sade to Lacenaire. N. Y./L. 1987. – [27] Schenda, R.: Jämmerliche Mordgeschichte. Harsdörffer, Huber, Zeiller und frz. Tragica des 16. und 17. Jh.s. In: Harmening, D./Wimmer, E. (edd.): Volkskultur – Geschichte – Region. Festschr. W. Brückner. Würzburg 1990, 530–551. – [28] Vaucher Gravili, A. de: Loi et transgression. Les histoires tragiques au XVIIe siècle. Lecce 1982. – [29] Schönert, J.: Kriminalgeschichten in der dt. Lit. zwischen 1770 und 1890. In: Geschichte und Gesellschaft 9 (1983) 49–68; id.: Erzählte Kriminalität. Tübingen 1989; Dainat, H.: Der unglückliche Mörder. Zur Kriminalgeschichte der dt. Spätaufklärung. In: Zs. für dt. Philologie 107 (1988) 517–541. – [30] Gayot de Pitaval, F. (ed.): Causes célèbres et intéressantes 1–20. P. 1744–45 (dt.: Causes célèbres oder Erzählung sonderbarer Rechtshändel, sammt deren gerichtlicher Entscheidung 1–8. Lpz. 1747–50); Forts.en z. B. Richer, F.: Causes célèbres et intéressantes [...] 1–22. Amst. 1773–88. –

[31] cf. Hügel (wie not. 16) 82–88. – [32] Der neue Pitaval 1–36. ed. J. E. Hitzig/G. W. H. Häring [i. e. W. Alexis]. Lpz. 1842–65 ([2]1857–72); N. S. 1–24. Lpz. 1866–91; Ausw.: Der neue Pitaval. Ffm. 1986. – [33] So die durch Friedrich von Schiller mit einem Vorw. versehene Slg Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit 1–4. Jena 1792–95; Freund, W.: Die dt. Kriminalnovelle von Schiller bis Hauptmann. Paderborn 1975; cf. auch Eisenhart, J. F.: Erzählungen von bes. Rechtshändeln 1–10. Halle/Helmstedt 1767; Feuerbach, P. J. A.: Merkwürdige Criminal-Rechtsfälle 1–2. Gießen 1808/11. – [34] Mühlberger, R. T.: Das Verbrechen des Mordes. Stg. 1834. – [35] cf. etwa Lord Birkett (ed.): The New Newgate Calendar. L. 1960; Dürwald, W. (ed.): Ein gerichtsmedizinischer Pitaval. Zusammengestellt aus Fachzss. des 19. Jh.s 2. Basel/Mü./P. 1990. – [36] Orwell, G.: Decline of the English Murder and Other Essays. Harmondsworth 1968, 9–13. – [37] Burckhardt (wie not. 18) 130 sq. – [38] Schneider (wie not. 8) 681, 1655. – [39] Erschröck-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

liche Mord-That [...] geschehen den 6. Julij 1687. s.l. s. a. – [40] Feuerbach (wie not. 33) t. 1, 87–110. – [41] Sererhard (wie not. 19) XXXIII, 28 sq. – [42] cf. Goulart, S./Richter, C.: Spectaculum historicum [...]. Jena 1661, 717 sq.; Camus, J.-P.: Les Spectacles d'horreur [...]. P. 1630, 202–206; Schneider (wie not. 8) 683 sq.; Misander: Theatrum tragicum, oder: Eröffnete Schau-Bühne allerhand sonder- und wunderbarer Trauer- und Todes-Fälle [...] 1. Dresden 1699, 788–791; cf. Görner, O.: Volkslesestoff. In: Spamer, A. (ed.): Die dt. Vk. 1. Lpz. 1934, 388–399, hier 396. – [43] Gerstner-Hirzel, E.: Aus der Volksüberlieferung von Bosco Gurin. Basel 1979, 87 sq.; ead.: Schweizer Volkserzählungen aus dem Nachlass von Albert Schott. Basel 1984, 14, num. 11. – [44] Huber (wie not. 12) 581. – [45] Zeiller, M.: Hb. von allerley nützlichen Erinnerungen, [...] Exempeln oder Beyspielen [...] 1–2. Ulm 1655/56, hier t. 2, 53. – [46] cf. Hondorff 1574 (wie not. 8) fol. 235r° (zum Mädchenschlächter Hans von Berstadt). – [47] Engel, A.: Annales Marchiae Brandenburgicae. Frankfurt (Oder) 1598, 450 sq. – [48] Shepard, L.: The History of Street Literature. Newton Abbot 1973, 193. – [49] Dürwald (wie not. 35) 296–306, bes. 299. – [50] Wachsler, A. A.: Parricide and Treason for Love. The Study of a Motif-Complex in Legend and Folktale. In: J. of Folklore Research 24 (1987) 57–96. – [51] Hondorff, A./Lonicer, P.: Theatrum historicum, sive Promptuarium illustrium exemplorum [...]. 2. Ffm. 1590, 284; Richter, G.: Editio nova axiomatum oeconomicarum. Görlitz 1604, 178, num. 7. – [52] Charondas le Caron, L.: Œuvres 2. P. 1637, 115. – [53] Schneider (wie not. 8) 692. – [54] Nuova istoria d'una diabolica risolutione seguita nella città di Nizza di Provenza [...]. Palermo 1723. – [55] Seguin, J.-P.: Les „Canards" de faits divers de petit format en France, au XIXe siècle. In: Arts et traditions populaires 4 (1956) 30–45, 113–135, hier 33. – [56] Feuerbach, P. J. A.: Aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. 1. Gießen 1828, 358–439. – [57] Daemmrich, H. S. und I.: Themen und Motive in der Lit. Tübingen 1987, 72–74. – [58] Tracy (wie not. 13) Reg. s. v. fratricide; Braungart, W.: Bänkelsang. Texte – Bilder – Kommentare. Stg. 1985, 93–97, 348. – [59] cf. Ranke, L. von: Dt. Geschichte im ZA. der Reformation 4. Lpz. [7]1894, 279 sq.; Roth, F.: Zur Verhaftung und zu dem Prozeß des Dr. Alfonso Díaz (27.3.–14. 4. 1546). In: Archiv für Reformationsgeschichte 7 (1909/10) 413–438. – [60] Newe Zeitung Wie newlich zu Newburg in Beiern einer genandt Alphonsus Diasius seinen Bruder Johannem, grawsamlich ermordet hat [...]. s.l. 1546. – [61] Goulart (wie not. 12) 121 sq. (dt. bei Goulart/Richter [wie not. 42] 40–42); Harsdörffer, G. P.: Der grosse Schau-Platz jämmerlicher Mordgeschichte. Hbg [3]1656, 325–327; Huber (wie not. 12) 595 sq. – [62] Zeiller (wie not. 45) t. 1, 85. – [63] Misander (wie not. 42) 342–345. – [64] Feuerbach (wie not. 33) t. 1, 125–176; id. (wie not. 56) 54–96. – [65] Ein warhafftig und erbermliche Geschicht von einem ungeratnen Son, welcher seine leibliche Schwester hat notzwingen wöllen [...]. Eger 1573. – [66] Rosset, F. de: Les Histoires tragiques de nostre temps. Rouen [4]1620, 223–250. – [67] Hitzig, J. E. (ed.): Annalen der dt. und ausländischen Criminal-Rechts-Pflege 16. B. 1833, 69–111. – [68] Die Berner Chronik des Valerius Anshelm 2. Bern 1886, 393. – [69] Gast, J.: Convivales sermones 2. Basel (1543) 1566, 139–141. – [70] Archiv des Hist. Vereins des Kantons Bern 23/2 (1917) 290, num. 104. – [71] Hueber, I.: Theatrum annuum historico-morale heroinarum oder: jährliche sittliche Geschichts-Schau-Bühne der Heldinnen. Augsburg/Grätz 1717, 189–202. – [72] cf. z. B. Goulart (wie not. 12) 19–32. – [73] Lecoy, F.: Un Épisode du Protheselaus et le conte du mari trompé. In: Romania 86 (1955) 477–518. – [74] Lebègue, R.: De Marguerite de Navarre à Honoré de Balzac. In: Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1957) 251–256. – [75] Goulart/Richter (wie not. 42) 20–23; Zeiller (wie not. 45) t. 2, num. 542; Schneider (wie not. 8) 721; Wenz, D.: Lehrreiches Exempelbuch. Augsburg [4]1793, 363 sq. – [76] Müller-Fraureuth, C.: Die Ritter- und Räuberromane. Halle 1894, 83. – [77] Manlius (wie not. 8) 300; Huber (wie not. 12) 579; cf. Luther (wie not. 5) num. 6345. – [78] ibid., num. 6342; Misander (wie not. 42) t. 2 (1699) 354 sq.; zu der Berner Flugschrift „Bartle Beckenknechts Geschicht von 1563" cf. Bloesch, H.: Dreißig Volkslieder aus den ersten Pressen des Apiarius. Bern 1937, num. 30. – [79] Luther (wie not. 5) t. 6, num. 6933; Stumpf, J.: Schweizer und Reformationschronik. ed. E. Gagliardi/H. Müller/F. Büsser. Basel [2]1955, 287–290. – [80] Narratione d'un horrendo et compassionevole caso occorso in Corsica [...]. Venedig s. a. – [81] Wilson/Pitman (wie not. 3) 181. – [82] Brednich (wie not. 9) Abb. 60. – [83] Camus, J.-P.: Trente Nouvelles. ed. R. Favret. P. 1977, 90–93; Harsdörffer (wie not. 61) 335–337. – [84] Goulart (wie not. 12) 100 sq. (dt.: Goulart/Richter [wie not. 42] 714–716); Bissel, J.: De pestiferis peccatorum mortalium fructibus exempla tragica [1652]. Dillingen [2]1679, 122 sq. – [85] Luther (wie not. 5) num. 6340; Manlius (wie not. 8) 307; Schneider (wie not. 8) 684. – [86] ibid., 682 sq. – [87] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 422. – [88] Goulart (wie not. 12) 507 sq. (dt.: Goulart/Richter [wie not. 42] 105–108). – [89] [Rehfues, P. J.:] Warnende Sage aus der Vorzeit von Majorka. In: Süd-Dt. Miscellen für Leben, Lit. und Kunst 1 (1811) 41–43. – [90] Camus (wie not. 83) 127–135; Harsdörffer (wie not. 61) 73–76; cf. Discours merveilleux d'une acte remarcable [sic] et déplorable [...]. P. [1578]. – [91] Marconville, J. de: Recueil mémorable des cas merveilleux advenus de nos ans. P. 1564, Kap. 64. – [92] Pasquier, E.: Les Recherches de la France. P. 1607, 811–813; Huber (wie not. 12) 596–599; Schneider (wie not. 8) 696; Clarke, S.: A Mirrour or Looking-Glasse both for Saints and Sinners [...]. L. [3]1657, 381, num. 9; Wanley, N.: The Wonders of the Little

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

World. L. 1678, 90 sq., num. 9; Richer (wie not. 30) t. 5, 444–449, num. 7; Gayot von Pitaval [, F.]: Sonderbare und merkwürdige Rechtsfälle [...] 3. ed. C. W. Franz. Jena 1783, 437–441. – [93] Francisci, E.: Der lustigen Schau-Bühne vielerhand Curiositäten [...] 2. Nürnberg 1679, 681–685; Harsdörffer (wie not. 61) 626–629, num. 175; Pasquier (wie not. 92) 808–811; Goulart (wie not. 12) 359–363; Schneider (wie not. 8) 680 sq. – [94] Lonhardt, U.: Mord ist ihr Beruf. Eine Geschichte des Kriminalromans. Mü. 1990, 29. – [95] D'Outreman, P.: Le Pédagogue chrestien 2,1. P. [2]1625, Kap. 3; Camus, J.-P.: Les Événemens singuliers 4. (Lyon 1628) P. 1631, 430–440; Schneider (wie not. 8) 687 sq.; Rauscher, W.: Marck der Cederbäum 1. Dillingen 1689, 193 sq.; Wenz (wie not. 75) 97–99; cf. auch Buxtorf-Falkeisen, K.: Basler. Stadt- und Landgeschichten 1. Basel 1872, 163, Beilage X. – [96] Manlius (wie not. 8) 308; Hondorff 1574 (wie not. 8) fol. 233r°; Richter (wie not. 51) 178; Goulart (wie not. 12) 368 sq.; Titius, C.: Loci theologici historici, oder theol. Exempel-Buch. Wittenberg 1657, 474 sq., num. 13; Camus (wie not. 42) 263–273. – [97] cf. BP 1, 276; BP 2, 535. – [98] Schenda (wie not. 27) 541 sq., 544 sq. – [99] Berner Chronik (wie not. 68) 6 (1901) 47. – [100] Schenda, R.: Der Basler Mörder, der keiner war und den es auch nicht gab. Eine Studie zum Verhältnis von Sage und Geschichte. In: Dona Folcloristica. Festschr. L. Röhrich. Ffm./Bern/N. Y. 1990, 213–224. – [101] Korrodi-Aebli, E.: Auf den Spuren der ‚letzten Hexe' Anna Göldi. Lizentiatsarbeit (masch.) Zürich 1996. – [102] Goulart (wie not. 12) 193–298. – [103] Fabry, W. (Fabricius Hildanus): Von der Fürtrefflichkeit und Nutz der Anatomy. ed. F. Quervain/H. Bloesch. Aarau/Lpz. 1936. – [104] cf. Chambrier, F.: Histoire de Neuchâtel et Valangin [...]. Neuchâtel 1840, 288 sq.; Fabry (wie not. 103) 194. – [105] ibid., 196. – [106] cf. Gayot von Pitaval (wie not. 92) 427–455. – [107] Beccaria, C.: Von den Verbrechen und Strafen. Ulm 1767. – [108] Brandon, R./Davies, C.: Wrongful Imprisonment. Mistaken Convictions and Their Consequences. L. 1973. – [109] cf. Schmidt, L.: Die Vk. als Geisteswiss. [1947]. In: Gerndt, H. (ed.): Fach und Begriff „Vk." in der Diskussion. Darmstadt 1988, 55–91, hier 61 sq.

Jona Rudolf Schenda

Mordversuch mit dem Beil (AaTh 1115), als Erzähltyp nur im Kontext der schwankhaften Episodenketten des Themenbereichs → *Wettstreit mit dem Unhold* (AaTh 1049, 1060–1063 B, 1070, 1071, 1083–1090, 1095, 1096) belegt, enthält das Motiv eines heimtückischen Anschlags auf den Protagonisten, den dieser vereitelt:

Nachdem ein Riese (Teufel) im Wettkampf unterlegen ist, will er den Helden im Schlaf töten. Dieser bemerkt das Vorhaben und hüllt einen Gegenstand in die Decke seines Nachtlagers, auf den der Unhold mit einer Waffe (häufig Axt) einschlägt. Am Morgen erklärt der Held, er sei im Schlaf von Ungeziefer belästigt worden.

Schon das A. T. berichtet von einem ähnlichen M. König Sauls an David: Nachdem Saul seinen Konkurrenten beim Saitenspiel mit dem Spieß verfehlt hat, flieht David in sein Haus, wo ihn die Boten des Königs töten sollen. Michal legt ein Götzenbild in das Bett ihres Gatten (1. Sam. 19,13) und gibt vor, David (der inzwischen entkommen ist) sei krank (→ Täuschung). Es ist die Frage, ob die dem M. vorausgehende Goliatherzählung, in der David den riesenhaften Philister im Wettkampf besiegt (→ David und Goliath), damit im Zusammenhang steht. In der Koranexegese des Ṭabarī (gest. 923)[1] haut Saul mit einem vergifteten Schwert auf Davids Bett, in das dieser einen Schlauch Wein gelegt hat. Als der Wein herausfließt, meint Saul, David habe am Vortag zuviel getrunken.

Eine vergleichbare Geschichte ist im 1. Teil der *Snorra Edda* (→ *Edda*), in der *Gylfaginning* (Kap. 45)[2], belegt:

→ Thor schlägt dreimal mit seinem Hammer Mjölnir auf den schlafenden Riesen Skrymir, der jedesmal aufwacht und meint, ein Laubblatt, eine Eichel oder ein Reisig seien ihm auf den Kopf gefallen. Später (Kap. 47) erfährt Thor, daß der Riese seine Sinne getäuscht (→ Sinnestäuschung) und Mjölnir drei Täler in einen Berg getrieben hat.

Die Kommentare des Riesen entsprechen denen bei AaTh 1115[3], im Schlaf von Flöhen, Mücken, Läusen, einem Regentropfen[4], dem Schwanz einer Ratte[5], der Pfote einer Katze (statt eines Tigers)[6] oder durch einen Kuß[7] belästigt worden zu sein. Auch steht die eddische Episode in Verbindung mit einem trickreichen, hier nachgestellten Wettstreit mit dem Riesen Útgarðaloki (Kap. 46), der mit Skrymir identisch ist. Deutliche Kontur gewinnt der M. in der Fassung des → Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 8, 295)[8]: König Gormo gibt Befehl, Thorkillus, der dem Riesen Ugarthilocus ein Barthaar entrissen hat, nachts umzubringen (cf. AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels*). Die Schergen stechen in einen Holzstamm, den Thorkillus auf seinem Lager hinterlassen hat.

AaTh 1115 ist in vielen europ. Ländern, vor allem in Nordwest-, Nord- (bes. Finnland) und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Südosteuropa, belegt, sporadisch aber auch in anderen Ländern nachgewiesen[9]. Der M. stellt eine fakultative, die Stärkeproben des Tricksters steigernde und oft abschließende Episode dar (→ Stark und schwach). Kommt der Gegenspieler um, wie durch Aufschlitzen des Bauches (cf. → Gastrotomie) beim Eßwettbewerb (AaTh 1088: *Eating Contest*)[10], kann der M. von der Frau des Dämons verübt werden. Im übrigen endet die Erzählung häufig mit AaTh 1149: cf. → *Kinder begehren das Fleisch des Unholds*. Das Schelmenstück, den Oger zum Tragen des voluminösen Schatzes zu bewegen, knüpft an den vorangegangenen Kraftbeweis von AaTh 1049: *The Heavy Axe* an, indem der Held droht (wie dort Wald und Brunnen), das den Schatz umgebende Haus fortzuschleppen (→ Kraftproben). Ein viel belegtes Grundschema bildet daher die Reihung AaTh 1049 + AaTh 1115 + AaTh 1149, in die weitere Episoden, vornehmlich AaTh 1050–1052: → *Baum biegen, fällen, tragen* sowie die Wettkämpfe vom Zerquetschen, Kauen und Werfen von Steinen (AaTh 1060: *Squeezing the [Supposed] Stone*, AaTh 1061: *Biting the Stone*, AaTh 1062: *Throwing the Stone*), eingebunden werden (AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein*[11]; AaTh 1000, 1002: cf. → *Zornwette*[12]).

In manchen Belegen wird der M. formelhaft verdreifacht[13] oder variiert, z. B. durch Hinabstürzen[14] oder Verbrühen[15] der Attrappe. Wie beim Anschlag durch → Verbrennen (AaTh 1116), der häufig dem M. mit dem Beil folgt[16] oder diesen ersetzt, prahlt der Held damit, im Schlaf geschwitzt zu haben. Das Überlistungsschema durch Substitution des Helden liegt auch AaTh 1119: cf. → *Teufel tötet Frau und Kinder* zugrunde. Daneben sind ähnliche, bisweilen groteske Tötungsversuche nachweisbar (cf. → Bettplatztausch, → Kopfbedeckungen vertauscht).

Ökotypische Ausprägungen sind allenfalls am vielgestaltigen Personal- und Requisitenbestand ablesbar: Als Gegenspieler sind Riese, Drache, Teufel, Räuber[17], Löwe, Bär und Tiger[18], als Held ein junger (fauler, dummer, starker) Bursche, ein Kinderreicher[19], Greis[20], Zigeuner, Hirte, Schneider, Schuster und seine Ehefrau[21], an Mordwaffen Axt, Eisenstange, zentnerschwere Keule[22], Schwert, Lanze, Dolch und Schmiedehammer[23] sowie an Attrappen Holz- oder Steinblock, Eisentopf, Schweinetrog[24], Sattel[25], Kürbis[26], Melone, Butterfaß, mit Blut gefüllte Schweinsblase[27], Strohpuppe[28] und Leiche[29] belegt. Als Bestätigung des vermeintlichen Taterfolgs deutet der Gegenspieler z. B. das zerschlagene Holz als Brechen der Knochen[30] und das zertrümmerte Butterfaß als spritzendes Gehirn[31]. Der Dev in einem großruss. Märchen meint, als er beim Hauen auf einen verwesten Baumstamm Staub aufwirbelt, sein Opfer sei doch sehr alt gewesen (cf. auch das Zuckerpuppenmotiv in AaTh 879: → *Basilikummädchen*)[32].

[1] Wesselski, Theorie, 14. – [2] Neckel, G./Niedner, F.: Die jüngere Edda. Jena 1925, 92–94. – [3] cf. BP 1, 164. – [4] Berze Nagy 1115 (Var. 10). – [5] Hartland, E. S.: English Fairy and Other Folk Tales. L. 1890, 3–17, hier 7; Köhler/Bolte 1, 329. – [6] Taube, E.: Tuwin. Volksmärchen. B. 1978, num. 16. – [7] Topper, U.: Märchen der Berber. MdW 1986, num. 17. – [8] Jantzen, H.: Saxo Grammaticus. Die ersten neun Bücher der dän. Geschichte. B. 1900, 460 sq. – [9] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Liungman, Volksmärchen; Kecskeméti/Paunonen; Arājs/Medne; SUS; Ergis, num. 279; Soboleva; Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; van der Kooi; Pujol; Cirese/Serafini; Gašparíková, num. 123, 132, 476; MNK; BFP; Stroescu, num. 4584; Jason, Types; Schwarzbaum, 41; Marzolph; Lőrincz; Ting; Baughman; Robe; Haring; Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 3. Hels. 1990, num. 1, 3, 11, 12, 14, 15, 18, 27, 40, 41; Wisser, W.: Plattdt. Volksmärchen. MdW 1914, 123–125; Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 610; cf. Grannas, G.: Volk aus dem Ordenslande Preußen erzählt Sagen, Märchen und Schwänke. Marburg 1960, num. 67; Nimtz-Wendlandt, W.: Erzählgut der Kur. Nehrung. Marburg 1961, num. 44; Hahn 1, num. 18, 23; Spies, O.: Türk. Märchen. MdW 1967, num. 55; Levin, I.: Märchen aus dem Kaukasus. MdW ^{2}1989, num. 6; Bgažba, C. S.: Abchazskie skazki. Suchumi 1959, 179–183; Taube (wie not. 6) num. 16, 53; Sakya, K./Griffith, L.: Tales of Kathmandu. Brisbane 1980, 156–159; Tauscher, R.: Volksmärchen aus dem Jeyporeland. B. 1959, num. 76; Lemieux, G.: Les Vieux m'ont conté 15. Montréal/P. 1980, num. 10 (frankokanad.). – [10] Cox-Leick, A. M. A. und H. L.: Märchen der Niederlande. MdW 1973, num. 53. –
[11] Rausmaa (wie not. 9) num. 18; Gašparíková, num. 123, 132, 476; Cirese/Serafini; Stroescu, num. 4584; Mode, H.: Zigeunermärchen aus aller Welt 3. Lpz. 1984, num. 165. – [12] z. B. Pujol; Jason, Types; Viidalepp, R.: Estn. Volksmärchen. B. 1980, num. 127; Rausmaa (wie not. 9) num. 1, 3, 11, 40. – [13] Meier, E.: Dt. Volksmärchen aus Schwaben. Stg. 1852, num. 37 (mit AaTh 1640); Kovács, A.: Ung. Volks-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

märchen. MdW 1966, num. 51; Viidalepp (wie not. 12). – [14] BFP 1115*. – [15] Özbek, B.: Erzählungen der letzten Tscherkessen auf dem Amselfeld. Bonn 1986, num. 3; Zbornik za narodni život i običaje Juznih Slavena 10,1 (1906) 130–132 (dalmatin.). – [16] z. B. Rausmaa (wie not. 9) num. 1, 12, 14, 40; Hodne. – [17] Gašparíková, num. 123, 132. – [18] Lorincz; Taube (wie not. 6); Heissig, W.: Mongol. Märchen. MdW [4]1993, num. 17,1. – [19] Kremnitz, M.: Rumän. Märchen. Lpz. 1882, 1–16 (100 Kinder). – [20] Džimbinov, B.: Kalmyckie skazki. M. 1962, num. 10. –
[21] Sakya/Griffith (wie not. 9). – [22] Berze Nagy 1115 (Var. 2). – [23] Germania 15 (1870) 181–183 (lapp.). – [24] Kremnitz (wie not. 19). – [25] Schütz, J.: Volksmärchen aus Jugoslawien. MdW 1960, num. 15. – [26] Lo Nigro. – [27] z. B. Schier, K.: Schwed. Volksmärchen. MdW [6]1994, num. 31; Berze Nagy 1115 (Var.n 1, 7); Coulomb, N./Castell, C.: La Barque qui allait sur l'eau et sur la terre. Carcassonne 1986, num. 14. – [28] Todorović-Strähl, P./Lurati, O.: Märchen aus dem Tessin. MdW 1984, num. 80. – [29] Tegethoff, E.: Frz. Volksmärchen 2. MdW 1923, num. 59. – [30] Berze Nagy 1115 (Var. 6). –
[31] Ambainis, O.: Lett. Volksmärchen. B. 1977, num. 58. – [32] Zelenin, D. K.: Velikorusskie skazki Permskoj gubernii. Petrograd 1914, num. 104.

Rostock Christoph Schmitt

Mordwinen. Die Gebiete der finn.-ugr. Völker liegen mit Ausnahme derjenigen der Ungarn, Finnen und Esten sowie der im Norden Skandinaviens ansässigen Samen (Lappen) auf russ. Staatsgebiet. Die M. sind das größte zu dieser Sprachgruppe gehörende Volk in Rußland. Nach der Volkszählung von 1989 gibt es 1 154 000 M., von denen jedoch nur 67% Mordwinisch als Muttersprache angaben. Die M. haben auf dem Gebiet der Russ. Föderation eine eigene Titularrepublik in Mittelrußland südl. der Wolga, in der aber nur ca 27% der M. wohnen, die übrigen leben innerhalb der Russ. Föderation in den Gebieten von Nižnij Novgorod, Samara, Penza, Orenburg und Simbirsk, in der tschuwasch., baschkir. und tatar. Republik sowie in den asiat. Teilen Rußlands. Ihr Siedlungsgebiet ist also sehr zerstreut. Zudem haben sich die M. schon im Laufe des 1. Jahrtausends p.Chr.n. in zwei kulturell und sprachlich, ja in gewisser Weise sogar anthropol. voneinander unterschiedene Gruppen gespalten: die Erza- und die Mokschamordwinen.

Den Hauptteil der mündl. Überlieferung der M. macht die liedhafte Folklore aus, die im Kern episch ist. Aufgezeichnet wurden auch Märchen, Sagen und kleine Formen wie Rätsel, Sprichwörter und Omina sowie archaische Gebete und Zaubersprüche, die seit 1830 zusammen mit Volksliedern Eingang in russ. Lokalzeitschriften fanden. Die älteste Sammlung mordwin. Folklore erschien 1882/83 in zwei Bänden mit vor allem erzan. Texten und russ. Übers., um Übersetzern Wortmaterial und Stilmuster des Mordwinischen zu bieten[1]. 1910 publizierte der russ. Gelehrte A. A. Šachmatov einen umfangreichen Sammelband mordwin. Folklore[2]. Untersucht und dokumentiert wurden auch die Volksglaubensvorstellungen der M.[3]

Der Finne H. Paasonen (1865–1919) zeichnete als Stipendiat der Soc. Finno-ougrienne auf verschiedenen Forschungsreisen (1889–90, 1890, 1898–99, 1901) eine wertvolle Sammlung mordwin. Folklore auf. Er selbst konnte nur einen kleinen Teil des erzan. Materials veröffentlichen[4], der größte Teil wurde erst nach seinem Tod von der Soc. Finno-ougrienne durch P. Ravila publiziert[5]. Paasonen hatte während seiner Forschungsreisen M. zur Aufzeichnung ihrer eigenen Folklore angeleitet, und von diesen, den sog. ‚Bauernstipendiaten' der Soc. Finno-ougrienne, zusammengetragenes Material wurde später von M. Kahla herausgegeben[6].

Makar Evsev'ev (1864–1931), der Vater der Erforschung seiner mordwin. Muttersprache, der mordwin. Volkspoesie, Vk. und Geschichte und Bewahrer der Tradition, sammelte auch mordwin. Volksdichtungen. In den 60er Jahren wurde eine Ausw. seiner Arbeiten in fünf Bänden herausgegeben: Die beiden ersten Bände enthalten Texte der Volksdichtung, der dritte Märchen und Rätsel, der vierte eine Grammatik und der fünfte Band die von Evsev'ev ein Jahr vor seinem Tod fertiggestellte Beschreibung mordwin. Hochzeitsriten und -lyrik, bes. von Brautklagen, die er nach dem Vortrag seiner Mutter aufgenommen hatte (Texte jeweils in mordwin. Sprache mit russ. Übers.)[7]. Allg. sind Märchentexte relativ wenig publiziert worden[8].

Im mordwin. Forschungsinstitut der nationalen Wiss.en in Saransk wurde 1963 die Publ.sreihe *Ustno-poėtičeskoe tvorčestvo mordovskogo naroda* (Das mündl. poetische Schaffen des mordwin. Volkes) begonnen, von der

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

12 Bände (18 Teile) erschienen sind. Man nahm auch ältere Sammlungen, wie die von Paasonen, Evsev'ev und anderen, in die Reihe auf, doch zum großen Teil ist das Material hier zum ersten Mal veröffentlicht worden[9]. Die Märchen wurden vor allem in den 1930er und 1940er Jahren aufgezeichnet, u. a. von A. I. Karasek, L. S. Kavtas'kin, V. K. Radaev und A. I. Maskaev, die z. T. schon mit eigenen Textausgaben hervorgetreten waren[10].

Die in den Publ.en der Soc. Finno-ougrienne sowie in einigen anderen Sammlungen veröff. Märchen wurden neben denen anderer Ethnien von I. Kecskeméti und H. Paunonen nach dem AaTh-Typenkatalog klassifiziert[11]. Unter den Märchen, die, soweit die Gewährsperson genannt wurde, etwa in gleicher Zahl von Männern und Frauen[12] erzählt wurden, sind die Zaubermärchen am stärksten vertreten. Kecskeméti und Paunonen weisen für die M. ca 60 Erzähltypen nach, unter denen AaTh 315: *Die treulose → Schwester* und AaTh 590: *Die treulose → Mutter* sowie AaTh 327: *The Children and the Ogre* (bes. AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*) und AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen* die größte Anzahl von Var.n aufweisen. An Tiermärchen (34 Erzähltypen) sind fast nur solche überliefert, in denen zumindest einer der Partner ein Waldtier ist, meist der → Fuchs. Unter den Schwänken ist am stärksten die Gruppe AaTh 1525–1639: *The Clever Man* vertreten[13]. Charakteristisch für die vor allem von Männern überlieferten Sagentraditionen sind die Erzählungen über den durch Losentscheid bestimmten Anführer der M., Fürst Tjuštjan, und über die Eroberung Kazans durch Iwan den Schrecklichen.

Die bisherigen Forschungen galten vor allem dem Gebiet der Volksdichtung[14]. Die Überlieferung in Versform[15] wird gesungen, die von Frauen vorgetragenen Klagen und Wiegenlieder als Einzelvortrag, die restliche Überlieferung meist als Chorgesang. Aufgezeichnet wurde der Gesang sowohl von Männer- als auch von Frauenchören; gemischte Chöre gibt es nicht[16]. Das mordwin. Lied kann ein-, zwei- und mehrstimmig sein; bes. die Dreistimmigkeit ist häufig anzutreffen[17].

Totenklagen werden auf Beerdigungen und Gedenkfeiern vorgetragen. In den mordwin. Dörfern werden sie heute noch gesungen[18]. Auf Motiven der Totenklage basiert die Rekrutenklage, mit der die zur Armee Einberufenen von zu Hause verabschiedet wurden. Dutzende von Brautklagen wurden in der Verlobungszeit, bei der Hochzeit und noch nach der Hochzeit im neuen Heim von erzan. Bräuten gesungen, bis sie dort ihren neuen Namen erhielten[19]. Das Klageliedrepertoire einer mokschan. Braut war kleiner, oft begann sie mit ihren Klagen erst am Hochzeitstag. Auf Hochzeiten wurden auch eigentliche Hochzeitslieder und Spottlieder gesungen.

Die epischen Gesänge der M. erzählen von der mythischen Urzeit: vom Baum, dessen Zweige den Mond und die Sonne zuwucherten (→ Weltenbaum), von Göttern und Naturgeistern, Urmüttern, der Geburt der Erde und des Menschen, von Ehen zwischen Göttern und Menschen und vom halbmythischen Helden, dem Fürsten Tjuštjan[20].

Zum Themenkreis des mordwin. balladenartigen Liedes gehören auch internat. Balladenthemen, z. B. die Ballade vom Bauopfer (→ Einmauern). Es bestehen strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen dem balladenartigen Lied und dem russ. lyrischen Lied, gemeinsame Motive existieren jedoch erstaunlich wenige[21]. In lyrischen wie auch balladenartigen Liedern werden häufig Dialoge verwendet: Auch Tiere, Pflanzen, ja sogar der Schnee können in einen Dialog mit dem Menschen treten.

Die Volksdichtung bildet einen wichtigen Faktor für den Aufbau der mordwin. Nationalidentität. Vom erzan. Dichter Vasilij Kuz'mič Radaev stammt die zum Nationalepos erhobene Dichtung *Sijažar* (1960), für die er Themen der Volksdichtung verwendete[22]. 1994 erschien das neue erzan.sprachige Epos *Mastorava* (Erdmutter), dessen Autor Aleksandr Markovič Šaronov von Kennern der Volksdichtung und Dichtern unterstützt wurde[23]. Das Werk soll auch in mokschan. und russ. Sprache veröffentlicht werden. In beiden Epen spielt der Fürst Tjuštjan eine bes. Rolle, und beide Autoren verwenden Metren der Volksdichtung.

[1] Obrazcy mordovskoj narodnoj slovesnosti (Proben mordwin. Volksschaffens) 1–2. Kazan' 1882/83; cf. Feoktistov, A. P.: Očerki po istorii formirovanija mordovskich pis'menno-literaturnych jazykov (rannij period) (Studien zur Formierung der mordwin. literar. Schriftsprachen [frühe Periode]). M. 1976,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

102–114, 150–153. – [2] Šachmatov, A. A.: Mordovskij ėtnografičeskij sbornik (Mordwin. ethnogr. Sammelband). SPb. 1910. – [3] Harva, U.: Die religiösen Vorstellungen der M. (FFC 142). Hels. 1952. – [4] Paasonen, H.: Proben der mordwin. Volkslitteratur. 1, 1–2: Erzjan. In: JSFO 9 (1891) 1–237; ibid. 12 (1894) 1–154 (18 Nummern). – [5] id.: Mordwin. Volksdichtung 1–4. ed. P. Ravila. (MSFO 77/81/84/91) Hels. 1938/39/41/47. – [6] ibid. 5–8. ed. M. Kahla. (MSFO 161/162/176/178) Hels. 1977/77/80/81. – [7] Evsev'ev, M. E.: Izbrannye trudy (Ausgewählte Arbeiten) 1–5. Saransk 1961/63/64/63/66. – [8] cf. Anikin, S.: Mordovskie narodnye skazki (Mordwin. Volksmärchen). SPb. 1909; Kirillov, P./Kavtas'kin, L./Samorodov, K.: Erzja-mokšen' morot, skazt dy balladat (Erzan. und mokschan. Lieder, Märchen und Balladen). Saransk 1958. – [9] cf. Ustno-poėtičeskoe tvorčestvo mordovskogo naroda. 3,1: Mokšanskie skazki (Mokschan. Märchen) (1966), 368–381 (Kommentar von A. I. Maskaev); ibid. 3,2: Ėrzjanskie skazki (Erzan. Märchen) (1967), 369–380 (Kommentar von A. I. Maskaev); ibid. 10: Legendy, predanija, bylički (Legenden, Sagen, Mythen) (1983), 233–245 (Kommentar von L. V. Sedova). – [10] Ėrzjan' fol'klor (Erzan. Folklore). ed. L. S. Kavtas'kin. Saransk 1939; Mokšen' jovkst (Mokschan. Märchen). ed. A. Maskaev/S. Potapkin. Saransk 1940. –

[11] Kecskeméti, I./Paunonen, H.: Die Märchentypen in den Publ.en der Finn.-ugr. Ges. In: JSFO 73 (1974) 205–265, 210 sq. (Qu.nangaben). – [12] cf. Fetisov, M. I.: Mordovskie narodnye skazitel'nicy (Mordwin. Volkserzählerinnen). Saransk 1953. – [13] cf. auch Maskaev, A. I.: Mordovskaja narodnaja skazka (Das mordwin. Volksmärchen). Saransk 1947. – [14] id.: Mordovskaja narodnaja ėpičeskaja pesnja (Das mordwin. epische Volkslied). Saransk 1964; Samorodov, K. T.: Mordovskaja obrjadovaja poėzija (Mordwin. rituelle Poesie). Saransk 1980; Rüütel, I.: Die Geschichte des Volkslieds der Setukesen und ihre ethnokulturellen Hintergründe. In: Finn.-ugr. Forschungen 49 (1990) 85–128; Dugántsy, M.: Erzä-mordwin. rituelle Klagegesänge. Uppsala 1991. – [15] Paasonen, H.: Über den Versbau des mordwin. Volksliedes. In: Finn.-ugr. Forschungen 10 (1910/11) 153–192; Jakobson, R./Lotz, J.: Axioms of a Versification System Exemplified by the Mordvinian Folksong. In: Jakobson, R.: Selected Writings 5. The Hague u. a. 1979, 160–166; Korhonen, M.: Kalevalamitan varhaishistoriaa (Die frühe Geschichte des Kalevalametrums). In: JSFO 81 (1987) 175–191. – [16] Väisänen, A. O. (ed.): Mordwin. Melodien. (MSFO 92) Hels. 1948, XIV. – [17] Bojarkin, N.: Tradicionnye stili moksa-mordovskogo mnogogolosija (Traditionelle Stile der moksha-mordwin. Mehrstimmigkeit). In: Finno-ugorskij muzykal'nyj fol'klor i vzaimnosvjazi s sosednimi kul'turami. ed. I. Rjujtel. Tallinn 1980, 89–100, 101 sq. (engl. Zusammenfassung). – [18] Kas'janova, I. A.: Mordovskie ėrzjanskie pochoronnye pričitanija (Die erzan.-mordwin. Totenklagen). In: Soomeugri rahvaste muusikapärandist. ed. I. Rüütel. Tallinn 1977, 385–401; Čuvašev, M. I.: Mordovskie ėrzjanskie pričitanija (Erzan.-mordwin. Klagelieder). ibid., 353–384; Vikár, L.: Mordvinian Laments. In: Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum 8 (1981) 303–309. – [19] Vorw. A. Borisov in: Ustno-poėtičeskoe tvorčestvo (wie not. 9) t. 6,1 (1972) 7–27; Vorw. K. T. S. Samorodov ibid. 6,2 (1975) 5–41; Devjatkina, T. P.: Mokšanskie svadebnye obrjady i pesni (Mokschan. Hochzeitsriten und -lieder). Saransk 1992; Bartens, R.: Die Todesmotive der mordwin. Brautklage. In: Ural-Altai. Jbb. N. F. 9 (1990) 107–123. – [20] ead.: Ersäläinen ja mokšalainen kansanrunous (Erzan. und mokschan. Volksdichtung). In: ead. (ed.): Omenakasvoinen morsian. Mordvalaista kansanrunoutta. Hels. 1993, 178–193. –

[21] ibid., 189; cf. auch Alekseev, N. N.: Istoričeskie svjazi mordovskogo fol'klora i fol'klora slavjanskich narodov (Hist. Beziehungen zwischen der mordwin. Folkore und der Folklore slav. Völker). In: Problemy izučenija finno-ugorskogo fol'klora. ed. V. Ja. Evseev u. a. Saransk 1972, 33–40; Ravila, P.: Muuan mordvalainen balladi (Eine mordwin. Ballade). Hels. 1935; Oinas, F.: Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations (FFC 205). Hels. 1969, 29 sq., 160–177. – [22] Radaev, V.: Sijažar. Saransk 1960 (erw. Fassung Saransk 1973; russ. Übers. M. 1976; ung. Bud. 1984); Dugántsy, M.: Adalék a mordvin Szijazsar vitához (Ein Beitr. zum mordwin. Sijažar-Streit). In: Urálisztikai tanulmányok 2. Bud. 1988, 111–116. – [23] Šaronov, A. M.: Mastorava. Saransk 1994.

Göttingen Hans-Hermann Bartens
Raija Bartens

Morgana → Fee, Feenland

Morgen → Tageszeit

Morgenstern und Abendstern → Stern

Mörike, Eduard, *Ludwigsburg 8. 9. 1804, †Stuttgart 4. 7. 1875, dt. Dichter. Sohn eines Arztes und einer Pfarrerstochter, ab 1818 Seminarist in Urach, 1822–26 Theologiestudium im Tübinger Stift, danach Vikariatszeit in verschiedenen Orten, 1834–43 Pfarrer in Cleversulzbach; nach der Heirat 1851–66 Lehrer für Lit. am Stuttgarter Katharinenstift; 1847 (u. a. auf Vorschlag der Brüder → Grimm) Preis der Tiedge-Stiftung für seine *Idylle vom Bodensee*,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

1852 Ernennung zum Dr. phil. h.c. der Univ. Tübingen[1].

Obwohl M. seine schwäb. Heimat nie verließ und in scheinbar biedermeierlicher Idylle lebte, ist seine Biogr. geprägt von steter Unruhe (an die 20 Umzüge; 1873 Trennung von seiner Frau) und persönlichen Katastrophen (plötzlicher Tod seiner Lieblingsgeschwister, lebenslange Erschütterung durch sein kurzes leidenschaftliches Verhältnis zur somnambulen Maria Meyer und das tragische Ende des Freundes Friedrich Wilhelm Waiblinger [1804–30], Zerbrechen des Verlöbnisses mit Luise Rau). Auch die Freundschaften mit Justinus → Kerner (den er mit Spukgeschichten aus schwäb. Pfarrhäusern versorgte), Ludwig → Uhland, Friedrich Theodor Vischer und Moritz von Schwind waren durch M.s launenhaftes Wesen gefährdet. Die Genannten wie auch z. B. Theodor Storm, Gottfried → Keller oder Ivan Turgenev schätzten seine Dichtungen hoch, doch allg. erfuhr er zu Lebzeiten kaum Anerkennung. Erst durch Hugo Wolfs Vertonungen (Wien 1889) wurde M. bekannter.

M. schätzte die → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm „als einen goldnen Schatz wahrhafter Poesie“[2] und nannte sie vielfach liebevoll in seinen Gedichten: „ein Büchlein vor mir, das mir das lieblichste bleibt./Alle die Märchen erzählt's, von der Gänsemagd und vom Machandel-/Baum und des Fischers Frau; wahrlich, man wird sie nicht satt“ (*Wald-Idylle*)[3].

M. beherrschte alle poetischen Gattungen. 1822–63 schuf er ein lyrisches Œuvre von Weltrang, in dem er u. a. zahlreiche Motive aus der populären Vorstellungswelt seiner schwäb. Heimat verarbeitet hat. Insgesamt sind seine Gedichte allerdings stärker der Sage als dem Märchen verpflichtet, z. B. *Der Feuerreiter*, *Die traurige Krönung* (→ Wiedergänger), *Die Geister am Mummelsee* (cf. Grimm DS 58 und 331), *Storchenbotschaft* (→ Storch als Kinderbringer), *Die schlimme Greth und der Königssohn*[4]. 1826 dramatisierte M. den von ihm geschaffenen *Orplid*-Mythos; zugleich verfaßte er als Ergänzung zu Ludwig → Tiecks Märchendrama das Dramolett *Rotkäppchen und Wolf* (cf. AaTh 333: → *Rotkäppchen*); seit 1828 schrieb er am Gedichtzyklus der neckischen, aber meist tragisch endenden *Schiffer- und Nixen-Märchen* (cf. → Wassergeister); 1838 vollendete er das Hexameterepos *Märchen vom sichern Mann* (eine ätiologische Kosmogonie in grotesken Szenen und Motiven). Für die Erzählforschung relevant sind bes. die Märchennovelle *Der Schatz* (1839) sowie die Kunstmärchen *Das Stuttgarter Hutzelmännlein* (1853) und *Die Hand der Jezerte* (1853; 2., den Märchencharakter stärker betonende Fassung 1856).

Der Schatz setzt die romantische Märchendichtung E. T. A. → Hoffmanns in biedermeierlichem Gewand fort. In kunstvoller Erzählstruktur werden novellistische Rahmen- und märchenhafte Binnenerzählungen verknüpft, so daß sich Wunderbares und Reales wechselseitig durchdringen, relativieren, aber letztlich auch in ihrem Eigenrecht bestätigen; ähnlich wie in Wilhelm → Hauffs Märchendichtungen werden in einer Schlußdiskussion die als selbstverständlich vorgestellten Wunder des Feenreichs, des Geschlechterfluchs und seiner Lösung akzeptiert.

Das Stuttgarter Hutzelmännlein vereint romantische und realistische Motive und Handlungspartikel zu einer neuen, humorvoll vorgestellten Wirklichkeit; Märchen-, Sagen- und Legendenelemente erscheinen unbedenklich gemischt[5]. Der Stuttgarter Kobold (→ Hausgeister) lenkt die abenteuerlichen Wege der Liebenden. Dabei spielen Motive aus KHM 36, AaTh 563: → *Tischleindeckdich* (das nie endende Hutzelbrot, der den Dieb fangende Stiefelknecht) eine dem Schwankmärchen entsprechende Rolle. Das symbolreiche Binnenmärchen *Die Historie von der schönen Lau*[6] ist u. a. durch das Motiv des → unsichtbar machenden Krackenzahn eng mit dem Haupttext verknüpft. Hier steht das Problem der Kinderlosigkeit (→ Unfruchtbarkeit) der Nixe des Blautopfs im Mittelpunkt; erst wenn sie fünfmal (seit der Antike belegte Erotikzahl)[7] gelacht[8], also ein menschliches Spezifikum gewonnen hat (cf. Zum → Lachen bringen), löst sich der Fluch.

Ganz im Gegensatz zum gemüthaften und teilweise mundartlich geprägten Duktus dieses Kunstmärchens steht die gewollt kühle Diktion im Märchen *Die Hand der Jezerte*, dessen Atmosphäre oriental. gezeichnet ist: Die Liebe des Königs manifestiert sich über den Tod der Jezerte hinaus in deren Steinbild (→ Statue). Dessen Schändung durch eine Nebenbuhlerin führt zu magischer Bestrafung, doch im Stil des Erlösungsmärchens kommt es durch die Großmut der Verstorbenen zur märchenhaften Entsühnung und Versöhnung[9].

Das Fehlurteil von R. Benz, M. erzähle seine Märchen wie ein „treuherziger Bauernbursch“[10], ist inzwischen zwar in der Lit.wissenschaft widerlegt, doch eine zureichende Monogr. über M.s Märchenauffassung und -dichtung steht noch aus.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[1] cf. allg. Maync, H.: E. M. Lpz. 1902 ([5]1944); Meyer, H.: E. M. Stg. 1961 ([3]1969) (Bibliogr.); Storz, G.: E. M. Stg. 1967; Steinmetz, H.: E. M.s Erzählungen. Stg. 1969; Holthusen, H. E.: M. Reinbek 1971; E. M. 1804–1875–1975. Ausstellungskatalog Marbach 1975; Aley, P.: M., E. In: LKJ 2 (1977) 490 sq.; Wührl, P.-W.: Das dt. Kunstmärchen. Heidelberg 1984, 89 sq., 204–215; Klotz, V.: Das europ. Kunstmärchen. Stg. 1985, 223–233; Müller, H.: Die Bedeutung des Volksmärchens für E. M.s Märchendichtung. In: Beitr.e zur schwäb. Lit.- und Geistesgeschichte 3 (1985) 93–144; Mayer, B.: E. M.s Prosaerzählungen. Ffm. u. a. 1985; Mayer, M./Tismar, J.: Kunstmärchen. Stg./Weimar 1997, 104–107. – [2] Brief vom März 1842 an Karl M., cf. Krummacher (v. Ausg.n) 14 (1994) 34. – [3] Maync (v. Ausg.n) 1 ([2]1914) 103. – [4] ibid., 56, 46, 62, 23, 24; cf. Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 104 sq. – [5] Landmann, H.: M.s Märchen „Das Stuttgarter Hutzelmännlein" im Verhältnis zum Volksmärchen. Diss. B. 1961; Popp, W.: E. M.s „Stuttgarter Hutzelmännlein" zwischen Volksmärchen und Kunstmärchen. In: Wirkendes Wort 20 (1970) 313–320. – [6] Mörike, E.: Die Historie von der schönen Lau. Stg. 1873 (Prachtausg. mit Moritz von Schwinds Zeichnungen). – [7] Kaiser, H.: Betrachtungen zu den neapolitan. Wasserspielen in M.s Mozartnovelle. In: Jb. des Freien Dt. Hochstifts (1977) 364–400, hier 377. – [8] cf. Rölleke, H.: „Und lachte überlaut und sprach". Formen und Funktionen des Lachens in den Märchen der Brüder Grimm. In: Witz, Humor und Komik im Volksmärchen. ed. W. Kuhlmann/L. Röhrich. Regensburg 1993, 45–56, hier 52 sq. – [9] Trümpler, E.: Die Hand der Jezerte. In: Monatshefte für dt. Unterricht (1955) 105–111. – [10] Benz, R.: Märchen-Dichtung der Romantiker. Gotha 1908, 201.

Ausg.n: M., E.: Werke 1–3. ed. H. Maync. Lpz./Wien 1909 (verb. Aufl. [2]1914). – M., E.: Werke und Briefe. Hist.-kritische Gesamtausg. t. 1 sqq. ed. H.-H. Krummacher u. a. Stg. 1967 sqq.

Wuppertal Heinz Rölleke

Moritat

1. Allgemeines – 2. Etymologie – 3. Gattungsmerkmale – 3.1. Inhaltliche Merkmale – 3.2. Stilistische Merkmale – 4. ‚Primäre' und ‚sekundäre' M.en – 5. M.en und Balladen

1. Allgemeines. Der Terminus M. bezeichnet: (1) billig gedr., erzählende, strophische Lieder (z. T. mit Begleittext), die ein gewalttätiges Ereignis als moralisches → Exemplum darstellen (cf. → Bänkelsang[1]; → Flugblatt, Flugschrift; → Zeitung; → Lieddrucke); (2) humoristische, satirische und andere literar., populärliterar. (→ Lesestoffe, → Trivialliteratur, → Komik) und volkstümliche Nachahmungen solcher Lieder; (3) geeignete Erzählstoffe über → Sensationen wie z. B. → Mordgeschichten (als Liedbegriff des 18. Jh.s ein Vorläufer von M.en) und andere Ereignisse[2].

Trotz vielfacher Überschneidungen mit anderen Textsorten (erzählende lyrische Lieder, Erzählungen) besitzt die M. in der Liedpublizistik vom 16. bis ins 20. Jh. eine relativ klar umrissene Traditionslinie bzw. bildet eine Art feststehendes Markenzeichen. Der Lieddruck hat in einem komplizierten Prozeß von vielschichtiger Vermittlung und wechselseitiger Beeinflussung Kunst- wie → Volkslieder (cf. auch → Ballade) stets aufgenommen und nachgeahmt und bei der Popularisierung von Liedern diverser Herkunft eine Schlüsselrolle gespielt. Am Beispiel der M. – dem Wort M. entspricht keine Wortbildung in anderen Hochsprachen – läßt sich die Überlappung mündl., publizistischer und literar. Liedtraditionen für den dt. Sprachraum[3] bes. gut veranschaulichen, doch gibt es analoge Phänomene in vielen europ. Ländern und Amerika[4]. Volks-, Kunst- und Straßenballade lassen sich zwar poetologisch, nach den jeweiligen soziokulturellen und medialen Kontexten unterscheiden[5]. So trennt L. → Petzoldt den ‚hist. Bänkelsang' als Gewerbe scharf von seiner kreativen Rezeption in anderen Kontexten, vom ‚stilisierten Bänkelsang' (Kunstballaden, Chansons u. a.)[6]; für ihn gilt als M. nur die (studentische) grotesk-komische Bänkellied-Parodie[7]. Aber Lieder und deren stilistische, motivische und musikalische Elemente überschreiten leicht soziale wie mediale Grenzen[8].

2. Etymologie. „Ihr Leute hört die Morothat [!] / Drei Knaben haben abends spat / Zum Fenster heraus gesungen / Da wurden sie beigedungen": Neben der Jahreszahl [18]87 rußschwarz an die Wand im Heidelberger Karzer gemalt, bezeugen diese Verse die große Popularität der Liedsorte M. in der Unterhaltungskultur dt. Studenten, in der das Wort einige Jahrzehnte früher vermutlich als eine scherzhafte Latinisierung von ‚Mordtat' entstanden war. Die Etymologie ist umstritten[9]. Die Existenz einer Volksetymologie beweist das Verbum ‚moritieren' (ermorden) in einer

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

überarbeiteten Var. der Volksballaden zu AaTh 939 A: → *Mordeltern*[10], erschienen 1854 in einer humoristischen Zs.[11] Der früheste bekannte Beleg für M. ist auf 1841 datiert (Augsburger Flugblatt)[12] in der Bedeutung von ‚Mordt(h)at' nach folgender Definition: ‚auf jahrmärkten heiszt eine mordthat die zur schau gebrachte abbildung eines begangenen mordes und die erklärung eines solchen bildes durch bänkelsänger'[13].

Die ‚Erklärung' bestand aus einem Prosavortrag und einem Erzähllied. Im 19. Jh. wurden beide (früher meist nur das Lied) als Flugblatt, -schrift oder Heftchen verkauft. So umfaßt das Wort M. im Kontext der kleinformatigen → Kolportageliteratur und des Schaustellergewerbes alle wesentlichen Elemente des Bänkelsangs, miteinander oder getrennt: das Bild, den erzählenden Vortrag und Gesang sowie den gedr. Text zum Lesen, Vorlesen oder zum Auswendiglernen.

3. Gattungsmerkmale

3. 1. Inhaltliche Merkmale. Es handelt sich nicht nur um Mordtaten, sondern um ‚Mordgeschichten' im erw. Sinn, im Alltag angesiedelte menschliche Gewalttaten aller Art, und die Gewalt der Elemente. Die Kategorisierung nach Inhalten ist schwierig, zumal das gewerbliche Repertoire hist. Wandlungen unterworfen war[14]. In den Jahrzehnten um 1800 wurde es unter dem Einfluß der Volksaufklärung grundsätzlich revidiert (säkularisiert, modernisiert): Die früher häufigen ‚abergläubischen' Motive (etwa Bestrafung durch den → Teufel) verschwinden, an die Stelle Gottes als oberste Instanz treten die Vorsehung und das → Schicksal. Trotzdem wurde Kontinuität bewahrt. Hauptthemen sind → Mord und Mordgefahr, → Ehebruch und andere Familienkonflikte (darunter tragische Liebesgeschichten), Konflikte zwischen → Arm und Reich, Geschichten über → Frevel, Frevler, → Räuber etc., Unfälle und Naturkatastrophen (→ Erdbeben und andere → Katastrophenmotive), auch (vor allem vor 1800) → Prodigien und → Wunder, die meisten davon göttliche → Strafen (geistlicher Bänkelsang[15]).

Die Geschichten basieren meist auf schriftl. Quellen, bes. auf Exempelsammlungen, Predigtexempeln, seit ca 1800 mehr auf Zeitungen, Kolportage- und Trivialliteratur. Das Geschehen kann in der Nähe des Entstehungsortes lokalisiert sein und auf örtlich bekannten Tatsachen (bes. → Rechtsfälle, → Hinrichtung) bzw. Traditionen beruhen. Es spielt aber auch oft in der Fremde: im 19./20. Jh. häufig im europ. und ferneren Ausland (→ Exotik, Exotismus), im 16.–18. Jh. oft an Grenzorten des dt.sprachigen Europa (etwa Ungarn, Flandern). Es wird meist als aktuell berichtet; alte Texte wurden öfter durch Änderung einer Jahreszahl scheinaktualisiert, oder es heißt: ‚Gedruckt in diesem Jahr'.

Eine bes. ergiebige Quelle für die mentalitätsgeschichtliche Forschung bieten z. T. jahrhundertelang tradierte Geschichten: die ‚Dauerbrenner' im Repertoire des Gewerbes. Häufig stellten diese Verwandtenmorde dar. In vielen Fällen sind sie auch mündl. überliefert, wobei die zu rekonstruierenden Kriterien der Auswahl aus dem kommerziellen Repertoire ebenso interessant sind wie die Änderung von Texten in der mündl. Überlieferung[16]. Modethemen sind symptomatisch für kulturgeschichtliche Konjunkturen, etwa das Motiv vom → Vielfraß um 1700[17], von der Mordbrennerin im frühen 19. Jh.[18] oder vielfache Behandlungen der Auswandererthematik im späteren 19. Jh.[19] Hs. Liederbücher und spätere Aufzeichnungen beweisen, daß Lieder über lange Zeiträume hinweg privat tradiert wurden, solange man im hist. Fall einen moralischen Wahrheitsgehalt erkannte[20].

3.2. Stilistische Merkmale. Merkmale sind (1) Wahrheitsbeteuerung (→ Glaubwürdigkeit); (2) Publikumsbezogenheit, Intention der affektiven (→ Affektive Funktion) und moralischen Wirkung (→ Moral), also Sensation (drastische Schilderung von → Grausamkeiten, Gebrauch von extremen → Kontrasten), Rhetorik und → Didaktik[21], seit dem 18. Jh. auch → Sentimentalität; (3) Stilmischung[22]. Typische M.entexte stellen diskursive Elemente nebeneinander, die aus literar. Hochsprachen unterschiedlicher Sphären (etwa religiöse und säkulare, prosaische und lyrische, archaische und neuere), aus diversen Alltagshochsprachen (inklusive Volkslieddiskurs) und aus dem Dialekt stammen, zusammen mit Wendungen, die speziell in der M. tradiert sind (am Anfang die Bitte um Aufmerksamkeit: ‚Kommt ..., Höret ..., Ihr ...', die allerdings

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

im 19. Jh. im gewerblichen Bänkellied seltener werden; am Schluß die formelhafte Moral von der Geschicht').

4. ‚Primäre' und ‚sekundäre' M.en. Auf gebildetere Leser wirkt vor allem die Stilmischung unfreiwillig komisch. Die parodistische M. übertreibt diese Eigenschaft bis ins Groteske. Anstelle der naiv affirmativen, moralisierenden Rhetorik der Straßenmoritat strebt man Witzigkeit (z. T. auch politische Brisanz) an. So bieten die Sammlungen von M.en, die seit den 1930er Jahren immer wieder (häufig in Form von Liederbilderbüchern)[23] erschienen sind, meist ein Nebeneinander von hist. Bänkelsängertexten, literar. Parodien und volkstümlichen Liedern[24].

‚Sekundäre' bzw. ‚stilisierte' M.en im weiteren Sinn haben einen festen Platz in der Kunstdichtung seit Johann Wilhelm Ludwig → Gleims, Ludwig Heinrich Christoph Höltys und Gottfried August → Bürgers ‚Romanzen' und ‚Balladen' und (z. T. eng damit verwandt) in der humoristischen und politischen Kleinkunst seit Christian Friedrich Daniel Schubart, über Zss. wie *Kladderadatsch* und *Fliegende Blätter*, Kommersliederbücher etc. im 19. Jh., Dichter wie Friedrich Theodor Vischer, Heinrich → Heine, Frank Wedekind, Erich Mühsam, Bertolt Brecht bis hin zu den Liedermachern Franz Josef Degenhardt, Wolf Biermann, ferner in der festlichen Gelegenheitsdichtung und Alltagsdichtung sowie im volkstümlich tradierten Gesang. Kunst- bzw. Kleinkunstlieder dieser Sorte werden ebenso häufig wie Bänkellieder in der Volksüberlieferung vorgetragen.

Das gilt vor allem für das ausgehende 18., das 19. und die 1. Hälfte des 20. Jh.s, obwohl die sekundäre Tradition längst nicht ausgestorben ist. Als die Kunstballade als ‚beliebteste Dichtart der Deutschen galt'[25], waren die parodistische M. vom Typ des heute noch allg. bekannten *Sabinchen war ein Frauenzimmer*[26] oder die politische vom Typ „War wohl je ein Mensch so frech" (zum Attentatsversuch auf den preuß. König 1844 durch L. Tschech)[27] wohl die beliebteste Erzählliedsorten. Dies zumindest in dem Sinne, daß sich viele durchaus trauen, eine M. zu schreiben oder auf ein lokales Ereignis umzumünzen. Balladen rezipiert man, M.en macht man. „Heute werden Moritaten gern noch bei Hochzeiten, privaten Festlichkeiten oder Betriebsfeiern verfertigt zu scherzhafter Verulkung bestimmter Personen aus dem Zuhörerkreis" (1943)[28]. Und: „Immer wenn ‚Volkstümlichkeit' beschworen werden sollte [...] wird der Bänkelsänger bemüht" (1978)[29]. In der bürgerlichen Gelegenheitsdichtung, auf der Theaterbühne und in anderen Kontexten hatten sich diese Traditionen der Nachahmung des Bänkelsangs bereits im frühen 18. Jh. herausgebildet[30].

5. M.en und Balladen. Die Trennung zwischen primärer und sekundärer M. ist keine saubere. Flugblattlieder, die die textuellen Normen des Zeitungsliedes parodieren und pointiert mit einer subversiven (häufig erotischen) Unmoral schließen, gibt es mindestens seit ca 1700[31]. Als die grotesk-parodistische M. im frühen 19. Jh. in studentisch-kleinbürgerlichen Kreisen populär wurde, verkauften Bänkelsänger auf Jahrmärkten und Messen mitunter Texte, die zwei Sorten von Rezipienten anvisierten: solche, die naiv konsumierten, und solche, die versteckte Lachsignale wahrnehmen konnten, so etwa bei *Die drei unglücklichen Franzosen, Duprée, Laporte, Mensonge, welche als Jünglinge Frankreich verließen, 24 Jahre in der Sklaverei schmachteten, und in ihr Vaterland zurückkehrten* (Lpz. 1833)[32]. Auch komische M.en behandeln meist ernste Konfliktstoffe; eine Ambivalenz von Komik und Ernst ist typisch für solche Texte[33]; bei der Popularisierung manifestiert sie sich häufig in schichten- und geschlechtsspezifisch gegensätzlichen Rezeptionsweisen.

So erzählt *Einst ein Mann, der Cords sich nannte* von einer Frau, die den trunksüchtigen, brutalen Ehemann ermordet. Das war ein originelles Thema im Repertoire, als der Liedruck zuerst um 1823 in Hamburg erschien; es wird komisch behandelt (er ‚schlug auf seinem Weib', sie ‚gedachte die Gefahr', ‚aufs Schaffott stand sie erschrocken' etc.). Wie spätere Aufzeichnungen zeigen, sangen Frauen der Arbeiterklasse das Lied stark gekürzt und dem ‚Volkston' angeglichen als ein ernsthaft rührendes Frauenschicksal. Eine Nachdichtung im *Weltlichen Gesangbuch*, das kleinbürgerliche Männer ca 1850 zusammenstellten, behält die Eingangs- und Schlußstrophen des Liedrucks, erzählt aber eine Ehebruchs- und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Mordgeschichte, wie sie jahrhundertelang zur Stützung patriarchaler Familien- und Herrschaftsverhältnisse immer wieder in Zeitungs- und Bänkelliedern kolportiert wurde[34].

Viele volkstümliche Erzähllieder, die zu diversen Zeiten entstanden und diverse Wege durch die Medien gingen und/oder mündl. tradiert wurden, sind unter einem erweiterten Begriff der M. zu ordnen. Das betrifft natürlich Balladen, deren direkte Abstammung vom Zeitungslied/Bänkellied erwiesen ist, wie die von E. Seemann[35] diskutierten exemplarischen Mord- und Frevellieder (zwei wurden von W. → Steinitz in seine Edition von Liedern ‚demokratischen Charakters' aufgenommen[36]). Einige der geistlichen Zeitungslieder, die im 17. und 18. Jh. von kathol. Orden zum Zweck der → Katechese in populären Medien lanciert wurden[37], gelangten später auch ins Repertoire von nichtreligiösen Druckern wie Sängern und hatten Einfluß auf die schnell popularisierten Kunstballaden etwa Bürgers (man vergleiche z. B. seine Ballade *Des Pfarrers Tochter von Taubenhain*[38] mit *Des Kommandanten Tochter von Großwardein*[39] im Hinblick auf die Thematik der → Verführung bzw. → Vergewaltigung)[40]. Viele der erzählenden unter den zahllosen Kunstliedern, die ca 1770–1850 für das Volk gedichtet und über Flugblätter und Liederbücher fürs Haus oder für die Schule popularisiert wurden[41] und die die Melodien, den Stil und die ideologische Richtung des Bänkelliedes nach etwa 1800 entschieden prägten[42], sind wenigstens insofern ‚moritatenhaft', als sie die ‚primäre' M. nachahmten. Im sog. ‚Küchenlied'[43] des späten 19. und 20. Jh.s mischen sich der sentimentale Ton dieses ‚Kunstvolkliedes' und der der populären bis volkstümlichen M.: Es stellen sich vielfach entsprechende Probleme, die rührselige Ernsthaftigkeit bzw. komisch-parodistische Intention solcher Lieder für ihre Sänger je nach Fassung und Gesangskontext herauszuarbeiten[44].

Auch noch ältere Balladen ‚im Volkston' dürfen als M.en gelten. *Die Frau von Weißenburg*[45], eine Mordgeschichte aus dem 13. Jh. über einen Fall von 1085, haben A. Hruby und G. Weißert als eine der ersten Volksballaden im eigentlichen Sinne (im Gegensatz zur popularisierten Kunstdichtung) bezeichnet: „Man könnte sagen, daß hier eine erste Moritat (Bänkelsang) vorliegt"[46]. Das erzählende Volkslied hat nach dem Ideal der Beschäftigung mit Volksdichtung unter Gebildeten seit → Herder und → Goethe möglichst frei von ‚bänkelsängerischen', ‚moritatenhaften' Zügen zu sein: solche Bezeichnungen haben einen ästhetisch (und ethisch und soziokulturell) abwertenden Sinn. Doch W. Braungart hat bei der Diskussion vom Kitsch in der Volksballade[47] gezeigt, daß einige der Mordgeschichten, die Goethe im Elsaß aus einem hs. Liederbuch abschrieb[48], durchaus als M.en anzusehen sind (drastische Gewaltschilderungen, banal wirkende Schlußmoral etc.)[49].

Es ist wohl nicht zu klären, ob Volksballaden wie *Der eifersüchtige Knabe*[50] oder *Graf und Nonne*[51] ursprünglich in den relativ spärlich belegten Flugblättern des früheren 18. Jh.s publiziert wurden oder zuerst mündl. und hs. umgingen. Für die heutige Forschung ist die → Urform sowieso kein Erkenntnisziel an sich: Lieder sind in ihren Gesangskontexten zu verstehen. Das Beispiel des im frühen 20. Jh. sehr verbreiteten Liedes von der Hamburger → Kindsmörderin (*Die grausame Mutter*, „Sollte einem das Herz nicht bluten"[52]), dessen Entstehungszeit relativ gut dokumentiert ist, beweist, daß sich volkstümliche M.en intertextuell auf bekannte kommerzielle Bänkellieder beziehen können, ohne direkt (i. e. durch Umsingeprozesse) von diesen abhängig zu sein und auch ohne jemals in populären Medien zu erscheinen. Dieses Lied bot den herrschenden Moralvorstellungen über die Rolle der Mutter, die in gedr. Bänkelliedern verbreitet wurden, einen impliziten Widerstand von unten, obwohl es die Sänger und Sängerinnen verschiedentlich parodistisch oder ernsthaft aufnahmen.

Viele Lieder unterschiedlichen Ursprungs und Alters können je nach Var. mehr oder weniger an die ‚kitschige' Ästhetik und Rhetorik des kommerziellen Bänkelliedes erinnern. Das beweist nur, daß das Gewerbe einen vorhandenen, allerdings sich hist. wandelnden Publikumsgeschmack zu befriedigen suchte. Die Liedpublizistik hat diesen Geschmack im Zuge der jahrhundertelangen Kommerzialisierung und Industrialisierung von Populärkultur sicherlich mit gebildet. Das Vorkommen des ‚moritatenhaften Tons' oder ‚bänkelsängerischer Züge' in Erzähllliedern sollte aber nicht

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

vorschnell einer Kontamination durch den Bänkelsang zugerechnet werden, sofern damit eine einfache Übernahme von stilistischen oder inhaltlichen Elementen gemeint ist. Einige der textuellen Merkmale, die so abgestempelt werden, sind eher Gemeingut diverser kommerzieller und nichtkommerzieller, mediatisierter und mündl. Traditionslinien, deren Interdependenz und hist. Ausdifferenzierung noch weitgehend unerforscht sind.

[1] Braungart, W.: Bänkelsang. Texte – Bilder – Kommentare. Stg. 1985; id.: Bänkelsang. In: Die Musik in Geschichte und Gegenwart 1. Sachteil 1. Kassel u. a. [2]1994, 1199–1208; Cheesman, T.: Bänkelsang. Studies in German Street Balladry in the 18th and 19th Centuries. With a Select Annotated Catalogue of Mss. and Printed Sources, 1580–1950. t. 1–2. Diss. Ox. 1989 (unveröff.; ein Exemplar im Dt. Volksliedarchiv, Fbg; der Katalog [t. 2] erstrebt Vollständigkeit für den Zeitraum 1700–1840 und die Bestände des Dt. Volksliedarchivs); id.: The Shocking Ballad Picture Show. German Popular Literature and Cultural History. Ox./Providence 1994; Koolman, E.: Bänkellieder und Jahrmarktdrucke. Oldenburg 1990; Petzoldt, L.: Die freudlose Muse. Texte, Lieder und Bilder zum hist. Bänkelsang. Stg. 1978; id.: Forschungen zum Bänkelsang im europ. Rahmen. In: Ballades et chansons folkloriques. Actes de la 18[e] session de la Commission pour l'étude de la poésie de tradition orale de la SIEF. Celat 1989, 115–124; Schenda, R.: Tausend dt. populäre Drucke aus dem 19. Jh. In: Börsenblatt für den dt. Buchhandel (25. 5. 1977) 1083–1176 (Katalog mit vielen Bänkellieddrucken); Schilder, Bilder, M.en. Ausstellungskatalog B. [1987]; Top, S./Tielemans, E. (edd.): Aspects of the European Broadside Ballad and Other Problems of Actual Song Research. Proc. of the 12th Internat. Folk Ballad Conference, Alden Biesen (Belgium), 22–26 July 1981. Brüssel 1982. – [2] z. B. M.en aus Hollywood. In: Der Spiegel 41 (1987) H. 8, 212; Janda, E./Nötzoldt, F. (edd.): Die M. vom Bänkelsang oder das Lied der Straße. Mü. 1959; Nesselhut, B.: Die ehrsame Mörderin. Die Geschichte der Gesche von Bremen als M. Bonn 1983 (Hörspiel: Buch und Tonkassette); Zuckmayer, C.: Die Mainzer M. vom Schinderhannes. Mainz 1991. – [3] Hier wird der internat. Vergleich bis auf die Hinweise in not. 4 ausgespart; cf. auch EM-Art. „Lieddrucke", not. 29–47 und zusätzlich dazu, mit Beiträgen zu mehreren Ländern/Sprachgebieten: Top/Tielemans (wie not. 1); dt./engl.: Wiltenburg, J.: Disorderly Women and Female Power in the Street Literature of Early Modern England and Germany. Virginia 1992. – [4] Neuere Lit. zu M./Flugblattlied: finn.: Asplund, A.: The Oldest Finnish Broadside Ballads and Their Influence on the Oral Tradition. In: Leino, P./Kaivola-Bregenhøj, A./Vento, U.: Finnish Folkloristics 2. Hels. 1974, 116–138; dän.: Buchholz, P./Piø, I.: En publikumsorientieret visegenre. In: Folk og kultur (1980) 19–30; ir.: Neilands, C. W.: Irish Broadside Ballads and Their Social and Historical Contexts 1–2. Diss. Belfast 1989; engl.: Carnell, P.: Broadside Ballads and Song-sheets from the Hewins Mss. Collection in Sheffield Univ. Library. A Descriptive Catalogue with Indexes and Notes. Sheffield 1987; Day, W. G. (ed.): The Pepys Ballads 1–5. Cambr. 1987; Holloway, J./Black, J. (edd.): Later English Broadside Ballads 1–2. L. 1975/79; Johnson, C. R./Thiedeman, C. P.: Street Literature. Altrichan 1980; Livingstone, C. R.: British Broadside Ballads of the 16th Century. A Catalogue of the Extant Sheets and an Essay. N. Y. 1991; Myrtz, B.: Das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Textkonstitution und Tradierung der Balladen des Child-Corpus. Ffm. 1991; Palmer, R.: The Sound of History. Songs and Social Comment. Ox. 1988; Porter, G.: The English Occupational Song. Umeå 1992; Preston, C. L. und M. J.: The Other Print Tradition. Essays on Chapbooks, Broadsides and Related Ephemera. N. Y. 1995; Roud, S. (ed.): Broadside Index. Hisarlik Press Electronic Indexes 2. Enfield Lock 1994; Stahl, K.: Broadside Ballads of the English Renaissance. The Politics of Celebration and Social Criticism. Diss. Claremont 1989; Würzbach, N.: The Rise of the English Street Ballad 1550–1650. Cambr. 1990; ndl./fläm.: Braekman, W. L.: Hier heb ik weer wat nieuws in d'hand. Marktliedern, rolzangers en volkse poëzie van Weleer. Gent 1990; Vuyst, J. de: Marktzangersliederen uit Erpe-Mere. Erpe-Mere 1984; Martin, F.: Bänkelsänger und Straatzanger. Vergleiche zwischen dt. und ndl. Bänkelliedern [...]. Diss. Amst./Utrecht 1979; Top, S.: Komt vrienden, luistert naar mijn lied. Aspecten van de marktzanger in Vlaanderen 1750–1950. Lannoo 1985; dt.: Coupe, W. A.: Text and Illustration, or Picture and Commentary? Hans Sachs and the 16th-Century Tradition. In: Carleton Germanic Papers 22 (1994) 46–58; Schütz, E./Sachs, M.: Der Ztgssänger Philipp Keim (1804–84) aus Diedenbergen. Wiesbaden 1993; ung.: Pogány, P.: A magyar konyvar tüköre (Der ung. Triviallit.spiegel). Bud. 1978; bulg.: Roth, K.: Der bulg. Bänkelsang heute. Zum Wandel des Liedrepertoires eines Sängers. In: Festschr. E. Klusen. Bonn 1984, 417–434; id./Roth, J.: Die Darstellung von Mord und Greueltaten in den Erzählliedern bulg. Bänkelsänger. In: Tod und Jenseits im europ. Volkslied. 16. Internat. Balladenkonferenz Kolympari, Kreta, 19.–22. Aug. 1986. ed. W. Puchner. Jannina 1986 [1989], 97–109; kroat.: Kovačić, J.: Kramarski pjevači i njihova pojava u Hrvatskoj (Das Phänomen der Bänkelsänger in Kroatien). In: Zbornik radova 33 (1985) 534–539; ital.: Schenda, R. und S.: Eine sizilian. Strasse. Volkskundliche Beobachtungen aus Monreale. Tübingen 1965, 45; Schenda, R./Tomkowiak, I. (edd.): Istorie bellissime. Ital. Volksdrucke des 19. Jh.s aus der Slg Reinhold Köhlers in Weimar. Wiesbaden 1993; tschech.: Beneš, B.: Poslyšte písničku hezhou (Hört das schöne

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Liedchen). Prag 1983; Scheybal, J. V.: Senzace pěti století v kramářské písni (Sensationen aus 5 Jh.en im Bänkellied). Kruh 1990; span.: Askins, A.: Pliegos poéticos del seculo XVI de la Biblioteca Rodríguez-Moñino 1–2. Madrid 1981; Rodríguez Cepeda, E.: Romancero impreso en Cataluña 1–3. Madrid 1984; Segura, I.: Romances horrorosos. Selección de romances de ciego [...]. Barcelona 1993; Wilson, E. M./Kish, K.: Some Spanish Dick Turpins. In: Hispanic Review 52 (1984) 141–162; sephard.: Armistead, S. G./Silverman, H./Hassán, I. M.: Seis romancerillos de cordel sefardíes. Madrid 1981; chilen.: Canepa, G.: La poesía popular de pliegos sueltos y folletos del siglo XIX en Chile como periodismo popular. In: Anales del Instituto Ibero-Americano Goteborg 2 (1990) 149–168; Verba, E. K.: Las hojas sueltas (Broadsides): 19th-C. Chilean Popular Poetry as a Source for the Historian. In: Studies in Latin-American Popular Culture 12 (1993) 141–158; brasilian.: Slater, C.: Stories on a String. The Brazilian Literatura de Cordel. Berk. 1982; mexikan.: Herrera-Sobek, M.: The Mexican Corrido. A Feminist Analysis. Bloom. 1990. – [5] Würzbach, N.: An Approach to a Context-oriented Genre Theory in Application to the History of the Ballad. Traditional Ballad – Street Ballad – Literary Ballad. In: Poetics 12 (1983) 35–70. – [6] Döhl, R.: Bänkelsang und Dichtung – Dichtung und Bänkelsang. In: Eichler, U. (ed.): Bänkelsang und M. Ausstellungskatalog Stg. 1975, 64–81; Petzoldt, L.: Bänkelsang. Vom hist. Bänkelsang zum literar. Chanson. Stg. 1974, 105–133; Sternitzke, E.: Der stilisierte Bänkelsang. Würzburg 1933; Riha, K.: M., Bänkelsong, Protestballade. Kabarett-Lyrik und engagiertes Lied in Deutschland. Königstein 1979. – [7] Petzoldt (wie not. 6) 110. – [8] cf. z. B. Andersen, F. G.: From Tradition to Print. Ballads on Broadsides. In: id./Holzapfel, O./Pettitt, T.: The Ballad as Narrative. Odense 1982, 39–58; Wehse, R.: Broadside Ballad and Folksong. Oral versus Literary Tradition. In: Folklore Forum 8 (1975) 2–12; Cheesman, T.: Ballads and the Ethnography of Writing. Some Reflections. In: Herrera-Sobek, M. (ed.): Gender and Print Culture. New Perspectives on Internat. Ballad Studies [SIEF Kommission für Volksdichtung]. [Irvine, Cal.] 1991, 85–97. – [9] Ausführliche Diskussion bei McLean, S.: The Bänkelsang and the Work of Bertolt Brecht. The Hague 1972, 55 sq. – [10] DVldr num. 85–I. – [11] Fliegende Bll. 20 (1854) 142 sq. (Nachdr. bei Riha, K./Geimer-Stangier, M. [edd.]: Das M.enbuch. Ffm. 1981, 380 sq.). – [12] McLean (wie not. 9) 55. – [13] Mordthat. In: DWb. 6, 2554 (‚M.' hier nicht verzeichnet). – [14] Cheesman 1994 (wie not. 1) 53 sq. – [15] Brednich, R. W.: Liedkolportage und geistlicher Bänkelsang. Neue Funde zur Ikonographie der Liedpublizistik. In: Jb. für Volksliedforschung 22 (1977) 71–79. – [16] Cheesman 1989, 1994 (wie not. 1); Dugaw, D.: Warrior Women and Popular Balladry 1650–1850. Cambr. 1989; Watt, T.: Cheap Print and Popular Piety 1550–1650. Cambr. 1991; cf. Andersen, F. G./Pettitt, T.: ‚The Murder of Maria Marten'. The Birth of a Ballad? In: Edwards, C. L./Manley, K. E. B. (edd.): Narrative Folksong. New Directions. Festschr. W. E. Richmond. Boulder, Col. 1985, 132–178; Dittmar, J.: Zur Textkohärenz von Zeitungslied und Ballade. In: Cheesman, T. (ed.): Recent Ballad Research. Proc. of the 19th Internat. Folk Ballad Conference [...] 1, Freiburg i. Br., 1–6 May 1989. L. 1990, 44–56. – [17] Cheesman, T.: Gluttony Artists. Carnival, Enlightenment and Consumerism in Germany on the Threshold of Modernity. In: DVLG 66 (1992) 641–666. – [18] id. 1994 (wie not. 1) 136. – [19] Thiel, P.: Vom Schiffsunglück zur M. Entstehungsweise, Verbreitung und Zensur anonymer Lit. In: Schilder, Bilder, M.en (wie not. 1) 56–62. – [20] Brednich, R. W.: Erziehung durch Gesang. Zur Funktion von Ztgsliedern bei den Hutterern. In: Jb. für Volksliedforschung 27–28 (1982/83) 109–133; cf. Cheesman 1989 (wie not. 1) 459 sq. (zu einer Hs. der 1760er Jahre, mit vielen Ztgsliedern des 17. und frühen 18. Jh.s). – [21] Braungart, W.: Emblematische Strukturen im Bänkelsang. Argumentation als Affirmation. In: Philobiblon 25 (1981) 97–116. – [22] Beneš, B.: Svetská kramárská písen (Bänkellieder weltlichen Inhalts). Ein Beitr. zur Poetik der halbvolkstümlichen Poesie). Brno 1970. – [23] Neuestes Beispiel: Hansen, W. (ed.): Sabinchen war ein Frauenzimmer. M.en und Jahrmarktlieder. Mü. 1996. – [24] Wiss. am ergiebigsten: Braungart 1985 (wie not. 1); Fraenger, W. (ed.): Schock schwere Not! Drei Dutzend M.en. Hbg 1936; Kohlmann, T. (ed.): Traurige Schicksale der Liebe. M.entafeln. Dortmund 1982; Müller-Waldeck, G. (ed.): Unter Reu' und bitterem Schmerz. Rostock 1977 (u.d.T. In des Gartens dunkler Laube. M.en und Bänkelsang aus vier Jh.en. Düsseldorf 1977; u.d.T. Die tote Braut und andere M.en von dem jetzigen Übelstand in der Welt. Reinbek 1984); Neunzig, H. A. (ed.): Das ill. M.en-Lesebuch. Geschichten und Lieder, Parodien und Fundsachen. Mü. 1973 (mit M.en aus mündl. Überlieferung, 177–191) (Neuausg. Mü. 1979); Petzoldt 1978 (wie not. 1); Pinson, R. W. (ed.): Liebe, Mord und Schicksalsschlag. M.en, Bänkel-, Gassen- und Küchenlieder aus drei Jh.en. Bayreuth 1982. – [25] So M. W. Götzinger (1824) und I. Hub (1849) in den Vorw.en zu ihren Kunstballadensammlungen, zitiert nach Weißert, G.: Ballade. Stg. [2]1991, 89, 100. – [26] [anonym:] Musenklänge aus Deutschlands Leierkasten. Lpz. (1848/49) (Nachdr. Köln/B. 1962). – [27] Steinitz, W. (ed.): Dt. Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jh.en 1–2. B. 1954/62, hier t. 2, num. 199. – [28] M. In: Trübners Dt. Wb. 3. B. 1943, 679. – [29] Petzoldt 1978 (wie not. 1) 7; neueres Beispiel: Rost, G.: Die M. von zwei Schwestern, die der Zeitgeist zerrüttete und dann wieder zusammen kittete [...] auf dem ersten gemeinsamen Bibl.sfest der Bediensteten in der Bundesanstalt Die dt. Bücherei am 15. Mai 1992 [...]. Lpz. 1992. – [30] Cheesman 1989 (wie not. 1) 329–347. – [31] id. 1994 (wie not. 1) 33–37, 53 sq. – [32] Böhme, G.: Bänkelsängermoritaten, vornehmlich solche zu

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Anfang des 19. Jh.s. Diss. (masch.) Mü. 1920, 22, 75; dazu Cheesman 1989 (wie not. 1) 267–270. – [33] cf. Trumpke, U.: Balladendichtung um 1770. Ihre soziale und religiöse Thematik. Stg. 1975, 42 und pass. – [34] Cheesman, T.: Intersubcultural Dialogue on Husband-killing. ‚Elise', a Popular Ballad in 19th-century Germany. In: Ballads and Boundaries. Narrative Singing in an Intercultural Context. ed. J. Porter. L. A. 1995, 87–100. – [35] Seemann, E.: Newe Ztg und Volkslied. In: Jb. für Volksliedforschung 3 (1932) 87–119. – [36] Steinitz (wie not. 27) hier t. 1, num. 35, 36. – [37] Moser, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. B. 1981. – [38] Schröder, E.: Die Pfarrerstochter von Taubenhain. Kiel 1933; Trumpke (wie not. 32) 88–91. – [39] Erk/Böhme, num. 2129; Holzapfel, O.: Balladenindex. In: DVldr 10, 171–239, num. 019; Meisen, K.: Das Lied von der Kommandantentochter von Großwardein oder der ung. Braut. Geschichte einer als Ztgslied, Volkslied und Volkserzählung überlieferten Legende. In: Rhein. Jb. für Vk. 8 (1957) 115–196; Moser (wie not. 37) 448–453; Tarnoi, L.: Verbotene Lieder und ihre Var.n auf fliegenden Blättern um 1800. Bud. 1983, num. 19. – [40] Cheesman 1994 (wie not. 1) 38–43. – [41] Meier, J.: Kunstlieder im Volksmunde. Halle 1906; Schmidt, L.: Lieder für den Landmann. Ein Kap. Aufklärung und Volkslied. In: Zeman, H.: Die österr. Lit. Ihr Profil an der Wende vom 18. zum 19. Jh. Graz 1979, 873–890; Weißert, G.: Das Mildheim. Liederbuch. Studien zur volkspädagogischen Lit. der Aufklärung. Tübingen 1966. – [42] z. B. ‚In Myrtills zerfallner Hütte', cf. Cheesman 1994 (wie not. 1) 85–118. – [43] Goertz, H.: Mariechen saß weinend im Garten. 171 Lieder aus der Küche. Mü. 1963; Fügen, H. N.: Triviallyrik – Küchenlieder. In: Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie 21 (1969) 106–122; Schenda, R.: Noch einmal: Triviallyrik – Küchenlieder. ibid. 22 (1970) 129–134; Fügen, H. N.: Antwort auf die Kritik von Schenda. ibid., 135–139. – [44] Zu dieser Problematik beim Lied ‚Ein Mädchen kam einst von dem Lande' cf. Fuchs, M./Hoffmann, F./James, B.: Dt. Volkslied. Das allzubekannte Unbekannte. Stg. 1983, 41 sq. – [45] DVldr num. 30. – [46] Hruby, A.: Zur Entstehungsgeschichte der ältesten dt. Balladen. In: Orbis litterarum 7 (1949) 1–30, hier 23; Weißert (wie not. 25) 58 (Zitat). – [47] Braungart, W.: ‚Aus denen Kehlen der ältesten Müttergens'. Über Kitsch und Trivialität, populäre Kultur und Elitekultur, Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Volksballade, insbesonders bei Herder und Goethe. In: Jb. für Volksliedforschung 41 (1996) 11–32. – [48] Holzapfel, O.: [Kommentar zu ‚Graf und Nonne', Überlieferung aus dem] Elsaß. In: DVldr 8, 177–179; cf. Braungart, W.: Die Volksballade als populäres Lied. Einige Interpretationsperspektiven. ibid., 254–271. – [49] Holzapfel, O.: Dokumentation und Kommentar [zu DVldr num. 166: 'Der eifersüchtige Knabe']. In: DVldr 10, 51, 57, 59, 64 und pass.; Braungart, W.: Kitsch in der Volksballade? ibid., 80–84. – [50] DVldr num. 166. – [51] DVldr num. 155. – [52] Meier, J.: Balladen 2. Lpz. 1935 (Nachdr. Darmstadt 1964), num. 109; Holzapfel (wie not. 39) num. H 4; ausführliche Diskussion bei Cheesman 1994 (wie not. 1) 119–160.

Swansea Tom Cheesman

Morlini, Girolamo, ital. Novellist des späten 15./frühen 16. Jh.s. In der Vorrede zu seiner erstmals 1520 in Neapel in lat. Sprache erschienenen Ausg. *Morlini novellae*, die 81 Novellen (num. 72 zweimal gezählt)[1], 20 Fabeln und ein allegorisches Gedicht in Dialogform (Commedia sine titulo[2]) enthält, gibt M. einige Selbstauskünfte zur Person. Danach war er Doktor beider Rechte und in Neapel zu Hause.

Die von M. zeittypisch als „scherzhaft und nützlich"[3] bezeichneten Novellen spielen zumeist in Neapel und Umgebung. Sie sind eine einzige Ansammlung von Obszönitäten jeglicher Art, Skatologisches wird nicht ausgespart. M. treibt seinen Spott mit Vertretern der Stände und Zünfte und des hohen und niederen Klerus, schildert deren Exzesse und thematisiert durchgängig – beobachtet aus der Männerperspektive und in bes. Maße misogyn – das Alltags- und Eheleben als gekennzeichnet durch Ehebruch und sexuelle Abenteuer.

Der belesene und gelehrte M. brachte auch Kenntnisse über die griech. und röm. Mythologie wie über klassische Bildungsgüter ein (cf. Vorrede; z. B. num. 16, 18, 22, 24, 29, 31, 77, 80). Die Novellen enthalten abschließend Sprichwörter oder Sentenzen, die z. T. aus zwei Gliedern (z. B. num. 1, 11, 33, 47, 60) bestehen. Nicht immer zielt die Spruchweisheit auf den tatsächlichen Inhalt der Novelle; zumeist zeugen die punktuell verdichteten Erkenntnisse von M.s Welterfahrenheit und spiegeln eine resignative Haltung (Fatalismus: num. 37) gegenüber sozialen Verhältnissen wider – einerseits gegenüber dem Verfall moralischer Werte ein Ausdruck der Zeitkritik, andererseits angesichts der anzüglichen Thematik ein Schutzschild gegenüber möglichen Kritikern. M. beklagt die Geringschätzung ethischer Werte (num. 6, 11, 36, 48, 69), das schlechte Ansehen von Wiss. (num. 32) und preist die Bedürfnislosen (num. 78), zu denen er sich offenbar auch zählte[4]. Eingestreut sind

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

kleinere auktoriale Bemerkungen, die sich auf die Handlung beziehen und ironisch Distanz zum Geschehen halten (z. B. num. 22, 24, 38, 57, 62, 68, 72, 76).

M.s Stoffe entstammen der internat. Erzählungsliteratur. Für manche Novellen lassen sich stoffliche Vorlagen ermitteln: So gehen num. 32, 68, 70, 77 mit Sicherheit auf → Poggio zurück, num. 50 auf Giovanni (Gioviano) Pontano (1426–1503) und num. 24 und 66 auf → Masuccio Salernitano, doch hat M. die Handlung in allen Fällen erweitert. Ein breiter Erzählstil ist auch kennzeichnend für die anderen Novellen[5].

Gut 25% von M.s Novellen hat → Straparola für seine *Piacevoli notti* übersetzt. Wieweit andere M.s Novellen nutzten, ist erst ansatzweise erforscht[6].

Nach A. → Wesselski erschien 1799, mit nur 56 Exemplaren, ein Neudruck der *Novellae*, herausgegeben von P. S. Caron in Paris. Eine von E. T. Simon vorgenommene Übertragung ins Französische, ergänzt um weitere 19 (von D. Francesconi [1] und Simon [18]) auf die Rundzahl von einhundert Novellen, wurde nicht veröffentlicht (*Traduction des cent contes de Jérôme M.*, 1800). Unter Benutzung dieser Übers. kam 1855 eine von E.-F. Corpet rev. Ausg. heraus[7], zwei weitere erschienen 1878 und 1904[8], eine kommentierte Übertragung der 81 Novellen ins Deutsche besorgte Wesselski 1908[9]. Einzelne Novellen sind darüber hinaus ins Französische und Deutsche übertragen worden[10]. Eine Übers. ins Italienische legte G. Villani 1983 vor[11].

In einschlägigen literaturhist. Handbüchern und Überblicksdarstellungen ist M. selten oder gar nicht vertreten und wenn, dann sind seine Novellen nur am Rande erwähnt, obwohl ihm als Vermittler traditioneller Erzählstoffe und bedeutende Quelle für Straparola größere Aufmerksamkeit zuteil werden müßte.

Erzähltypen und -motive (Ausw.)[12]: num. 4 = Verschuldeter Kaufmann erlangt erneut Glaubwürdigkeit bei seinen Gläubigern, als der Herrscher ihn in seinem Gefolge mitreiten läßt (Tubach, num. 4091; cf. auch AaTh 1617: → *Kredit erschwindelt*). – 8 = Sohn zwingt Mutter zum Koitus (→ Inzest, → Vergewaltigung). – 9 = Buhlerischer Doktor wird von Bäckersknechten im Backofen entdeckt, entkleidet und vor den Richter geführt. Kommt durch schlagfertige Antwort frei. – 10 = AaTh 778*: → *Kerzen für den Heiligen und den Teufel* + AaTh 1645 B: *Der gesiegelte* → *Schatz*. – 11 = Bestechung: Frau täuscht Richter (Tubach, num. 2421). – 12 = Narr verschafft einem Bauern Audienz beim König (Mot. K 477). – 13 = AaTh 1526 A: cf. → Zechpreller. – 20 = cf. AaTh 958 C*: *Robber in Shroud*. – 21 = AaTh 1586: → *Fliege auf des Richters Nase* + AaTh 1600: *Der begrabene* → *Schafskopf*. – 23 = AaTh 1350: *Die rasch getröstete* → *Witwe*. – 26 = Eifersüchtiger Ehemann von Frau und Liebhaber genarrt (Rotunda T 257. 4. 2). – 27 = Söhne erfüllen letzten Wunsch ihres sterbenden Vaters nicht, sein Vermögen für fromme Stiftungen zu verwenden (Mot. M 256.1). – 28 = Ehemann genarrt: Frau gibt Liebhaber als Hausgeist aus. Dieser ohrfeigt den Ehemann. – 29 = AaTh 1641: → *Doktor Allwissend*. – 30 = AaTh 1355 A: cf. → *Herr über uns*. – 32 = AaTh 1862 C: *Die einfältige* → *Diagnose*. – 35 = Liebhaber im Faß versteckt. Frau macht heimkehrendem Ehemann weis, ein Käufer prüfe die Qualität des Fasses (Mot. K 1517.3). – 37 = Räuber kommt frei, als der Galgenstrick reißt, wird erneut straffällig und gehenkt. – 38 = Katze verbeißt sich in Penis. – 40 = Vorgeblich sittenstrenge Äbtissin mit Hosen ihres Liebhabers auf dem Kopf (Mot. K 1273). – 42 = AaTh 763: → *Schatzfinder morden einander*. – 43 = → Schatz des Blinden (Mot. K 1667. 1. 1). – 44 = AaTh 1828*: → *Weinen und Lachen bei der Predigt*. – 47 = Kaufmann wässert Wein. Affe raubt den Geldbeutel auf hoher See, wirft erschwindelte Goldstücke ins Wasser, die anderen dem Kaufmann vor die Füße, so daß jener nur den Erlös für den Wein behält (Tubach, num. 5309). – 49 = AaTh 1681 B: cf. → Mißverständnisse (AaTh 1218: cf. → *Eierbrüter*, AaTh 1408: → *Hausarbeit getauscht*) + AaTh 1313: cf. → *Mann glaubt sich tot*. – 50 = → Gonnella trifft in Neapel auf schlagfertige Bauersfrauen und Mägde. – 52 = Mann kastriert sich wegen Impotenz (Mot. K 1233). – 59 = AaTh 1775: *Der hungrige* → *Pfarrer*. – 60 = Landstreicher wird tiersprachenkundig, als er sich den Hintern mit Pflanzen reinigt, findet Schatz (Mot. D 217, B 215.1, B 216, B 580). – 61 = Als Gebete wirkungslos bleiben, vertreibt reicher Priester einen Feigendieb durch Steinewerfen (Tubach, num. 4657). – 66 = Überraschend heimkehrender Ehemann verprügelt Frau und Liebhaber (Mot. K 1569). – 68 = Scharlatan (Advokat) urteilt nach dem Zufallsprinzip (cf. Mot. K 1955.9). – 70 = cf. AaTh 1347: *Lebendes* → *Kruzifix gewünscht*. – 71 = AaTh 670: cf. → *Tiersprachenkundiger Mensch*. – 73 = AaTh 1730: cf. → *Liebhaber bloßgestellt*. – 74 = AaTh 1562 B: → *Pflichtenzettel* (hier Herr und Diener). – 77 = Arzt kuriert Verrückte durch Wasserbäder (Mot. J 1434). – 79 = AaTh 1379: *Wife Deceives Husband with Substituted Bedmate*. – 80 = AaTh 653: *Die vier kunstreichen* → *Brüder*.

[1] Die Novellen G. M.s. ed. A. Wesselski. Mü. [1908], 18 (ausführliche Kommentare p. 265–332). – [2] Stäuble, A.: La commedia umanistica del Quattrocento. Florenz 1968, 129–131. – [3] M. (wie not. 1)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

19. – [4] ibid., 18 sq. – [5] ibid., 10 sq., cf. allg. 265–332. – [6] ibid.; cf. Kasprzyk, K.: Nicolas de Troyes et le genre narratif en France au XVI[e] siècle. W./P. 1963, Reg. s. v. M. – [7] Hieronymi M. Parthenopei novellæ, fabulæ, comœdia. P. [3]1855, hier vij, not. 1. – [8] Contes et nouvelles de Jérôme M. Übers. M. W. [Ribeaucourt]. Brüssel 1878; Les Nouvelles de Girolamo M. Übers. F. Caussy. P. 1904. – [9] M. (wie not. 1). – [10] ibid., 3–9; cf. Stäuble (wie not. 2) 131. –
[11] M., G.: Novelle e favole. ed. G. Villani. Rom 1983. – [12] Nach M. (wie not. 1).

Göttingen Hans-Jörg Uther

Morphologie des Erzählguts

1. Allgemeines – 2. Propps Märchenmorphologie – 3. Methodik des Werkes – 4. Nachleben – 5. Anwendungen

1. Allgemeines. M., die Formenlehre, bezeichnet im Rahmen der Erzählforschung die Unters. der → Motive innerhalb der → Strukturen und der Komposition von Volkserzählungen, mit bes. Rücksicht auf deren Veränderungen[1].

Mit dieser Problematik beschäftigten sich zuerst die Anhänger der → anthropol. Theorie, wie S. → Baring-Gould (story radicals = Grundelemente der Volkserzählung), G. W. → Cox (1881), und später M. E. R. → Cox, S. → Hartland und J. → Jacobs. Sie wollten die Entstehung und Verbreitung der Volkserzählungen anhand der → Varianten verschiedener Märchen-, Sagen- und Mythenthemen veranschaulichen (→ Anordnungsprinzipien)[2]. Bes. wichtig war die Gruppierung der einzelnen Märchentypen (tabulation of folktales) durch G. L. → Gomme (1889), der Var.n desselben → Typus zusammengestellt hatte[3]. Diese positiven Anregungen zu einer Formenlehre wurden durch die spätere → geogr.-hist. Methode einigermaßen weitergeführt, aber im Prinzip vernachlässigt.

Der frz. Lit.forscher J. → Bédier (1893) assimilierte die Ideen seines Lehrers G. → Paris („distinguer dans un conte entre les éléments qui le constituent réellement et les traits qui n'y sont qu'accessoires, récents et fortuits"[4]) seiner → agnostischen Theorie. Er akzeptierte eine mögliche Rekonstruktion der Erzähltexte nur bis zu einer gewissen Stufe, bis zum Omega-Punkt (Ω = Endform als → Urform), ‚une forme organique', wozu alle Var.n (a, b, c, ...) zufällig sind. Obwohl diese Kritik der Textphilologie berechtigt war, führte Bédiers Skeptizismus nicht zu einer M., sondern eher zur Kaleidoskopisierung der Var.n[5].

Die dt. ‚morphologische Poetik' hat keinen direkten Kontakt zur Folkloristik[6]. In einigen Werken zur Erzählforschung ist das Wort ‚M.' eine Umschreibung für eine Beschäftigung mit Formen[7].

2. Propps Märchenmorphologie. Die Märchenkommission (skazočnaja komissija) der Russ. Geogr. Ges. hatte kurz vor 1924 N. P. → Andreev, einen Schüler von W. → Anderson, mit der Erstellung eines russ. Typenkatalogs (nach A. → Aarnes System; → Typenkataloge) beauftragt, der Anfang 1927 fertiggestellt und (mit Einarbeitung des rev. Katalogs durch S. → Thompson) 1929 veröffentlicht wurde. Im Jahresbericht 1926 der Märchenkommission berichtete ein junger Germanist und Slavist, V. Ja. → Propp, darüber, daß er an einer M. des russ. Zaubermärchens arbeite[8]. Er erstellte drei Fassungen: eine traditionelle, ‚lange', eine zweite ‚kurze', fast nur Tabellen enthaltende (beide sind nicht erhalten), und die heute bekannte dritte Fassung mit Unterstützung V. M. → Žirmunskijs. Dieser strich im Titel das Wort ‚russ.' und redigierte das Buch *Morfologija skazki* (M. des Märchens) für das Organ der ‚formalistischen Lit.theorie', die Reihe *Voprosy poėtiki* (Fragen der Poetik); unabhängig davon erschien ein weiterer Teil von Propps Arbeit, über die Transformationen des Zaubermärchens, in einem Lit.jahrbuch der Formalisten[9].

Das Buch wurde positiv aufgenommen, blieb jedoch zunächst ohne weiterführende Rezeption[10]. Über seine methodische Bedeutung sprach zuerst R. → Jakobson[11], auf dessen Initiative die erste engl. Übers.[12] zurückgeht. Diese Ausg. hat Strukturalisten in Anthropologie und Lit.wissenschaft maßgeblich beeinflußt.[13] Nach Erscheinen weiterer Übers.en[14] wurde das Werk als Wendepunkt der modernen Folkloristik bewertet. Die wichtigste Buchreihe der neuen sowjet. komparativ-strukturalistischen Erzählforschung, *Issledovanija po fol'kloru i mifologii Vostoka* (Unters.en der oriental. Folklore und Mythologie),

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

begann mit der Neuauflage (1969) von Propps *Morphologie*[15] mit unverändertem Text und einem Nachwort E. M. → Meletinskijs, das einen Übergang von der Proppschen M. zum → Strukturalismus beinhaltet[16]. Die neueren Übers.en folgen dieser Ausg. (und ihren Druckfehlern, bes. in Tabellen, Zitaten und Hinweisen). Die jeweiligen Vor- und Nachworte sowie die Rez.en geben ein umfassendes Bild der die Märchenmorphologie betr. Forschungsgeschichte der jeweiligen Länder.

Propp hat seine M. nie weitergeführt. Er sprach zwar von seiner Monogr. *Istoričeskie korni volšebnoj skazki* (Die hist. Wurzeln des Zaubermärchens)[17] als einer direkten Forts. seines Frühwerks, jedoch ist diese Behauptung nur lebensgeschichtlich berechtigt, aber methodisch unwahrscheinlich. Propps russ. Märchentypenkatalog (nach dem AaTh-System)[18] ist traditionell, und auch in seinen Univ.svorlesungen über das Märchen[19] fehlen direkte ‚morphologische' Aspekte.

3. Methodik des Werkes. Über Entstehung und Zielsetzung der M. herrschen verschiedene Ansichten. Lit.forscher heben die dem ‚russ. Formalismus' (cf. Thematik bei B. V. Tomaševskij, Komposition der Kunstprosa bei V. Šklovskij etc.) ähnliche Textanalytik hervor[20]. Ausländische und außenstehende Fachleute betonen Propps ‚Isolation' in seinem eigenen Land, als ob Propp für die M. nur die Mittel der ‚europ.' Textphilologie benutzt hätte[21]. Dagegen ging die offizielle sowjet. Forschungsgeschichte davon aus, daß Propps Lebenswerk tief in der russ. Philologie wurzelt[22].

Propp selbst führt im 1. Kap. seiner M. die ihm wichtigen Forschungen zum Märchen an[23]. Er verknüpft die Einteilung der Märchen in Gattungen, wie z. B. auch W. → Wundt und Aarne, mit der Analyse der Var.n, wie Bédier und R. M. Volkov[24], deren Ergebnisse er aber für unbefriedigend hält. Propp kannte die Werke der engl. Folkloristen oder dt. Lit.wissenschaftler offenbar nicht. Er ist mit der knappen Formulierung von A. N. → Veselovskij: „Eine Reihe von Motiven bildet ein Sujet" völlig einverstanden[25]. Ein Sujet ist danach also die Summe des Märcheninhalts. Propp weist auf Šklovskijs Var.nbetrachtung hin, erwähnt dagegen nicht die bahnbrechende ‚morphologische' Studie von A. I. → Nikiforov, die einen eher generativen als deskriptiven Charakter hat und erst später durch Propp als Beschreibung der Kreativität von Märchenerzählern gewürdigt wurde[26].

Die instabilen Elemente der Märchen sind nach Propps Auffassung die wechselnden → Handlungsträger. Dagegen bleibt die → Funktion, also die Rolle, die die (praktisch sieben) handelnden Personen des Märchens spielen, immer die gleiche. Die Zahl der wiederkehrenden Funktionen ist außerordentlich klein. Dagegen ist die Zahl der wechselnden Personen sehr groß. Die Reihenfolge der Funktionen ist stets ein und dieselbe. Daraus zieht er seine berühmte Schlußfolgerung: „Alle Zaubermärchen bilden hinsichtlich ihrer Struktur einen einzigen Typ"[27].

Unter Märchen versteht Propp nur eine Gattung: das russ. Zaubermärchen (AaTh 300–749)[28]. Er hat aus A. N. → Afanas'evs Slg (1855–63) zwischen num. 50 und 151 etwa 100 Märchen ausgesucht, die der festgestellten Struktur gut entsprechen. Davon hat er etwa 83 Märchen eingehend mit Tabellen analysiert. Das Forschungsmaterial ist also eine bewußte Auswahl aus einer klassischen russ. Märchenanthologie.

Dem Aufbau des Zaubermärchens entsprechend beschreibt er 31 Funktionen[29], danach auch die Nebenformen und die Variierung. Zum Schluß erfolgt die Zergliederung eines beliebigen Textes in seine Bestandteile[30], d. h. eine Darstellung der Sequenzen (Handlungsschemata). Die M. dient hier einer Gattungsbegrenzung und einer Erforschung der Metamorphose im Märchen (→ Verwandlung). Die morphologische Definition des (Zauber-)Märchens lautet also: „Das Zaubermärchen ist eine Erzählung, die auf einer regelmäßigen Aufeinanderfolge der angeführten Funktionen in verschiedenen Formen beruht, wobei in einzelnen Fällen bestimmte Funktionen fehlen, andere mehrmals wiederholt werden können."[31]

Diese knappe, sorgfältige und minutiöse Definition der russ. Märchen ist bis heute gültig und nicht überholt. Die analysierten Märchen bilden (dank Afanas'evs geschickter Stilisierung) eine inhaltlich-strukturelle Einheit. Die internat. Folkloristik konnte nachweisen,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

daß die ‚Funktionen' auch in der Volksdichtung anderer Völker vorkommen (v. Kap. 5).

Man kann die Regelmäßigkeiten im Aufbau der Märchen (und anderer Gattungen) mit strukturellen, semantischen (→ Semantische Analyse) Methoden etc. weiter untersuchen. Es besteht auch die Möglichkeit einer vergleichenden Erzählmorphologie, indem man die Gesetze der Form und deren Wandlungen in der Folklore der Völker kontrastiert. Und noch ein weiterer Schritt wäre, solche Befunde gattungsgeschichtlich, kreativitätspsychologisch oder informationstheoretisch zu untersuchen. Propps poetische Hinweise auf → Goethes Pflanzenmorphologie weisen auf diese Möglichkeit hin[32]. Aber Propp selbst hat sich dieser Aufgabe nie unterzogen. Er bleibt auch die Antwort darauf schuldig, warum und wieso gerade diese morphologischen Regeln und Gesetze entstanden sind. Propp beschreibt alles mit Goethes Worten als „Operation des Geistes"[33]. Sein Modell ist morphologisch (statisch und beschreibend) und nicht strukturell (dynamisch und verallgemeinernd), jedoch gibt es innerhalb seines Systems viele weitere Forschungsmöglichkeiten.

4. Nachleben. Vielleicht benutzte schon A. Stender-Petersen (1949) Propps Modell[34]. Nach der ersten Übers. schätzte C. → Lévi-Strauss (1960) Propp sehr hoch ein, war jedoch mit den Methoden des ‚Formalismus' unzufrieden, weil → Kontext- und Strukturfragen vernachlässigt und die verschiedenen Erzählgattungen (Mythen, Erzählungen der Naturvölker etc.) nicht in die Analyse einbezogen wurden[35]. Dagegen ging Propp in seiner Erwiderung (1966)[36] davon aus, daß die Strukturalisten den Formalismus (und deswegen auch die M.) automatisch ablehnten. Über Gattungsentwicklung sprach er in seinen späteren Veröff.en (und zitiert sein Buch über Agrarfeste[37] als ein morphologisches Werk[38] – was aber nicht zutreffend ist). A. → Dundes formte Propps Methode um und beschrieb die viel einfacher strukturierten Erzählungen der nordamerik. Indianer[39]. E. R. Leach fand nur die strukturalistische Methode für Mythenanalysen geeignet[40]. E. K. Köngäs und P. Maranda[41] erwähnten in ihrer Gattungssystematisierung (1962) zwar die Proppsche M., sie selbst aber folgten mehr den Transformationsmodellen des Strukturalismus (bes. denen von Lévi-Strauss). A. J. → Greimas (1965, 1966)[42] gestaltete ebenfalls die M. Propps stark um. Seine Analyse beginnt mit den Transformationsmodellen (den Prinzipien der strukturallogischen Semantik entsprechend) und schafft ein ‚Aktantenmodell', d. h. er geht in die Gegenrichtung von Propp. R. Barthes (1966)[43] und T. Todorov (1968, 1969)[44] verwandten die Methode für die Lit.analyse, die sich bald als ein eigenes Fachgebiet entwickelte[45]. W. O. Hendrichs (1969)[46] verknüpfte die Methode mit der strukturalen Sprachwissenschaft (und mit der Folkloristik). Seitdem sind praktisch in allen modernen Erzählanalysen die Spuren der Proppschen M. festzustellen[47].

In der eigentlichen Erzählforschung benutzen Gattungstheoretiker (D. Ben-Amos, H. → Jason[48] u. a.) die M. kontinuierlich. Eine vielseitige und detaillierte Aktantenklassifikation arbeitete C. Bremond (1964, 1973)[49] aus, die die frz. Forschung (einschließlich der Afrikanistik) stark beeinflußte[50]. Diese Forschungen reflektieren bereits Meletinskij und seine Schüler (ab 1966)[51] bei der Ausarbeitung einer eigenen, aber schon strukturellen Märchentheorie. Hier werden die Texttransformationen, die Handlungen der Aktanten und auch einige generative Aufbauschemata analysiert. Die rumän. Folkloristik unter M. → Pop hat die M. in weitem Sinne aufgefaßt und auch die Analyse von Märchenformen und die auf linguistischer Mathematik aufbauende Folkloristik eingegliedert[52].

Alle diese Forschungen gehen direkt von Propps M. aus (oft werden auch seine Funktionsbenennungen verwendet), sind aber im engsten Sinne des Wortes nicht mehr morphologisch, sondern bereits strukturell orientiert. Den Unterschied haben nur die kleinlichen Kritiker[53] mißverstanden. Die M. wirft neues Licht auf einige Grundprobleme der Märchenforschung (→ Gattungsprobleme, → Einfache Form[en], → Variation).

5. Anwendungen. Es gibt viele Werke, in denen die morphologische Methode mehr oder weniger benutzt wurde, z. B. in Analysen von dän.[54], ital.[55], norw.[56], bulg.[57], litau.[58], serb.[59], frz.-kanad.[60], Nahua-Indianer-[61], Yagua-Indianer-[62], afrik.[63] Märchen sowie ausgewählten Märchen[64], Märchen einer Erzählerin[65],

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Sagen[66], Legenden[67], bibl. Erzählungen[68], Balladen[69], ma. Versromanzen[70], Heldenliedern[71], Anekdoten[72], Comic strips[73], Lit.werken[74] etc. Einige theoretische Studien greifen auch über die engen Gattungsgrenzen hinaus[75]. Deren Ergebnisse sind für eine vergleichende Erforschung der M. der Volksdichtung sehr wichtig. In diesen Arbeiten finden sich ständige Verbesserungen und Ergänzungen der eigentlichen, Proppschen M., aber kaum eine neue Theorie. Propps klassisches Buch – das weltweit bekannteste Werk eines Folkloristen – blieb bis heute wirksam und auch unwiederholbar[76].

[1] cf. als Einl. Haubrichs, W.: Ausw.bibliogr. zur Erzählforschung. In: id. (ed.): Erzählforschung 1. Göttingen 1976, 257–331 (2188 Titel); Holbek, B. u. a.: Formal and Structural Studies of Oral Narrative. A Bibliography. In: Unifol 1977 (1978) 149–194 (700 Titel); Jason, H./Segal, D. (edd.): Patterns in Oral Literature. The Hague/P. 1977; Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the ISFNR (SF 20). Hels. 1976, 75–147; Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [7]1981, 115–121; Lüthi, Märchen, 119–121, 124–128; Berthelsen, J. u. a.: Fortælleteori. Viborg 1974; Titzmann, M.: Strukturale Textanalyse. Mü. 1977, bes. 166–169; Simonsen, M.: Le Conte populaire français. P. 1981, 54–67. – [2] Zusammenfassend Dorson, R.: The British Folklorists. Chic. 1968, pass. – [3] Gomme, L. G.: Tabulation of Folktales. In: FLJ 7 (1889) Suppl. 1–122; FL 1 (1890) Suppl. 123–254. – [4] G. Paris in Revue critique 4 (Dez. 1875), zitiert nach Bédier, J.: Les Fabliaux. P. 1893, XVII. – [5] ibid., 48–58. – [6] cf. Müller, G.: Morphologische Poetik. Mü. 1968. – [7] z. B. Honti, H.: Märchenmorphologie und Märchentypologie. In: Folk-Liv 3 (1939) 307–318; Krzyżanowski, J.: Morfologia bajki (Märchenmorphologie). In: Lud 37 (1947) 3–31, 537–539; Amades, J.: Morfología del cuento folklórico hispánico. In: Folklore Americas 16 (1956) 13–31; Sirovátka, O.: Zur M. der Sage und Sagenkatalogisierung. In: Acta Ethnographica 13 (1964) 99–106. – [8] Propp, V. Ja.: Morfologija russkoj volšebnoj skazki (M. des russ. Zaubermärchens). In: Skazočnaja komissija v 1926 g Gosudarstvennogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Otdelenie Ėtnografii. Len. 1927, 48 sq. – [9] id.: Morfologija skazki (M. des Märchens). Len. 1928; id.: Transformacii volšebnych skazok (Die Transformationen des Zaubermärchens). In: Poėtika 4 (1928) 70–89. – [10] cf. Bibliografija trudov V. Ja. Proppa (Bibliogr. der Arbeiten V. Ja. Propps). In: Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru. Sbornik statej pamjati Vladimira Jakovleviča Proppa (1895–1970). M. 1975, 16–25; einzige ausländische Erwähnung Vries, J. de: Over het russische sprookjesonderzoek der laatste jaaren. In: Mensch en Maatschappij 6 (1931) 330–341 (aufgrund der Rez. D. K. Zelenins in Slaw. Rundschau [1929] H. 4, 286 sq.). –

[11] z. B. Jakobson, R.: On Russian Fairy Tales. In: Guterman, N. (ed.): Russian Fairy Tales. N. Y. 1945, 631–656. – [12] Propp, V.: Morphology of the Folktale. Bloom. 1958. – [13] cf. z. B. Voigt, V.: Towards Balancing of Folklore Structuralism. In: Acta Ethnographica 18 (1969) 247–266; Chatman, S.: Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca/L. 1978; Rimmon-Kenan, S.: Narrative Fiction. Contemporary Poetics. L./N. Y. 1983; Martin, W.: Recent Theories of Narrative. Ithaca/L. 1986. – [14] Nach der 1. russ. Aufl. z. B. Propp, V.: Morphologie du conte. P. 1965; id.: Morfologia della fiaba. Torino 1966; id.: Morfologija bajki. Wrocław u. a. 1968; nach der 2. Aufl.: zwei frz. (1970), je eine rumän. (1970), slovak. (1971), dt. (1972) etc. – [15] id.: Morfologija skazki. M. [2]1969. – [16] Meletinskij, E. M.: Strukturno-tipologičeskoe izučenie skazki (Die strukturtypol. Erforschung des Märchens). In: Propp (wie not. 15) 134–166; erste dt. Publ.: Meletinskij, E.: Zur strukturell-typol. Erforschung des Volksmärchens. In: DJbfVk. 15 (1969) 1–30. – [17] Propp, V.: Istoričeskie korni volšebnoj skazki. Len. 1946 (dt.: Die hist. Wurzeln des Zaubermärchens. Mü./Wien 1987). – [18] id.: Ukazatel' sjužetov (Typenverz.). In: Afanas'ev 3, 454–502; id.: Ukazatel' predmetov (Motivverz.). ibid., 520–562. – [19] id.: Russkaja skazka (Das russ. Märchen). Len. 1984. – [20] Erlich, V.: Russ. Formalismus. Mü. 1964, bes. 278 sq.; Siegel, H.: Sowjet. Lit.theorie (1917–1940). Stg. 1981; cf. in Tomaševskij, B. V.: Sjužetnoe postroenie (Aufbau des Sujets) (in: id.: Teorija literatury. Poėtika. M./Len. 1925, 131–165) die Gegenüberstellung von zwei Grundbegriffen: „Als Fabel wird die Gesamtheit der im Werk erzählten Ereignisse, wie sie miteinander zusammenhängen, bezeichnet", und als Handlung: „die Ereignisse in ihrer tatsächlich im Werk gegebenen Anordnung", zitiert nach Segre, C.: Literar. Semiotik. Stg. 1980, 78. –

[21] Levin, I.: Vladimir Propp. An Evaluation on His Seventieth Birthday. In: JFI 4 (1967) 32–49; Breymayer, R.: Vladimir Jakovlevič Propp (1895–1970). Leben, Wirken und Bedeutsamkeit. In: Linguistica Biblica 15–16 (1972, April) 36–78; die beste Zusammenfassung: Liberman, A. (ed.): Introduction. In: Propp, V.: Theory and History of Folklore. Manchester 1984, IX–LXXXI. – [22] cf. bes. Čistov, K. V.: V. Ja. Propp – issledovatel' skazki (V. Ja. Propp – ein Märchenforscher). In: Propp (wie not. 19) 3–22; Chistov, K.: V. Ya. Propp – Legend and Fact. In: Internat. Folklore Review 4 (1987) 8–17; die Akten des Symposiums: Nasledie Vladimira Jakovleviča Proppa v sovremennoj nauke (V. J. Propps Nachlaß in der heutigen Wiss.). SPb., 15–20 maja 1995 goda. – [23] Propp, V.: M. des Märchens. ed. K. Eimermacher. Ffm. 1975, hier 11–24. – [24] Volkov, R. M.: Skazka: Razyskanija po sjužetsloženiju narodnoj skazki (Märchen: Forschungen zum Inhaltsaufbau des Volksmärchens) 1. Odessa 1924 (t. 2 nicht erschienen). – [25] Propp (wie not. 23) 19. – [26] Nikifo-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

rov, A. I.: K voprosu o morfologičeskom izučenii narodnoj skazki (Zur Frage über die morphologische Unters. des Volksmärchens). In: Festschr. A. I. - Sobolevskij. Len. 1928, 173–178 (engl.: On the Morphological Study of Folklore. In: Linguistica Biblica 27–28 [1973, Sept.] 25–35 = Towards a Morphological Study of the Folktale. In: Oinas, F./Soudakoff, S. [edd.]: The Study of Russian Folklore. The Hague/P. 1975, 155–161); es ist ziemlich unwahrscheinlich, daß Propp seine M. diesem Aufsatz entnommen hat; zur Würdigung durch Propp cf. Severnorusskie skazki v zapisjach A. I. Nikiforova (Nordruss. Märchen in den Aufzeichnungen A. I. Nikiforovs). ed. V. Ja. Propp. M./Len. 1961, bes. 12 sq. – [27] Propp (wie not. 23) 29. – [28] cf. ibid., 25–30. – [29] ibid., Kap. 3 (Die russ. Benennungen und Abkürzungen sind alle logisch durchdacht im Gegensatz zu denen in den meisten Übers.en). – [30] ibid., 91–115. – [31] ibid., 98. – [32] Eimermacher, K.: Nachwort des Herausgebers. In: Propp (wie not. 23) 277–286, bes. 278–281 (Betonung des Unterschieds zwischen Statik und Dynamik, M. und Phänomenologie in der Gattungsgeschichte, die aber sehr fern von der eigentlichen M. liegt). – [33] ibid., 9 (Hinweis auch auf Goethes Aussage zur Wichtigkeit der Veränderungen, jedoch ohne Entwicklung eines Modells), cf. auch 11, 25, 87, 91. – [34] cf. Stender-Petersen, A.: Esquisse d'une théorie structurale de la littérature. In: Travaux du cercle linguistique de Copenhague 5 (1949) 277–287. – [35] Zuerst Lévi-Strauss, C.: L'Analyse morphologique des contes russes. In: Internat. J. of Slavic Linguistics and Poetics 3 (1960) 122–149; id.: La Structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. In: Cahiers de l'Institut de science économique appliquée 99 (1960) 3–36; id.: Anthropologie structurale deux. P. 1973, 139–173 (ital., cf. Propp 1966 [wie not. 14] 163–199). – [36] Propp, V. Ja.: Struttura e storia nello studio della favola. In: id. 1966 (wie not. 14) 201–227 (russ.: Propp, V. Ja.: Fol'klor i dejstvitel'nost' [Folklore und Wirklichkeit]. M. 1976, 132–152). – [37] Propp, V. Ja.: Russkie agrarnye prazdniki (Russ. Agrarfeste). Len. 1963. – [38] id. 1976 (wie not. 36) 137. – [39] Nach einigen Aufsätzen die Monogr. Dundes, A.: The Morphology of North American Indian Folktales (FFC 195). Hels. 1964. – [40] Die meistbenutzte Aufsatzslg Leach, E. (ed.): The Structural Study of Myth and Totemism. L. 1967, bes. VII–XIX (Vorw. von E. Leach). – [41] Köngäs, E.-K./Maranda, P.: Structural Models in Folklore. In: Midwest Folklore 12 (1962) 133–192 (2. erw. Fassung Köngäs Maranda, E.-K./Maranda, P.: Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague/P. 1971). – [42] Zuerst Greimas, A. J.: Le Conte populaire russe: analyse fonctionnelle. In: Internat. J. of Slavic Linguistics and Poetics 9 (1965) 152–175; cf. auch die bekanntere und oft übers. Unters. id.: À la Recherche des modèles de transformation. In: id.: Sémantique structurale. P. 1966, 192–213. – [43] Barthes, R.: Introduction à l'analyse structurale des récits. In: Communications 8 (1966) 1–27. – [44] Todorov, T.: La Grammaire du récit. In: Langages 12 (1968) 94–102; id.: Grammaire du Décaméron. P. 1969. – [45] cf. zusammenfassend Dijk, T. A. van (ed.): Discourse and Communication. B./N. Y. 1985; id. (ed.): Handbook of Discourse Analysis 1–4. L. 1985; Voigt, Chatman, Rimmon-Kenan, Martin (wie not. 13). – [46] cf. zusammenfassend Hendricks, W. O.: Essays on Semiolinguistics and Verbal Art. The Hague/P. 1973. – [47] cf. zusammenfassend Koch, W. A. (ed.): Simple Forms. An Enc. of Simple Text-Types in Lore and Literature. Bochum 1994. – [48] cf. zusammenfassend Ben-Amos, D. (ed.): Folklore Genres. Austin/L. 1976, bes. 221; mit Hinweisen auf ihre früheren Publ.en zum Thema Jason, H.: Ethnopoetry – Form, Content, Function. Bonn 1977; ead.: Precursors of Propp. Formalist Theories of Narrative in Early Russian Ethnopoetics. In: PTL. A J. for Descriptive Poetics and Theory of Literature 3 (1977) 471–516; cf. Volkov (wie not. 24). – [49] Bremond, C.: Le Message narratif. In: Communications 4 (1964) 4–32; id.: Postérité américaine de Propp. ibid. 11 (1968) 148–164; id. (wie not. 5); id.: Postérité soviétique de Propp 1–2. In: Cahiers de littérature orale 2 (1977) 25–59; 3 (1977) 118–168. – [50] cf. z. B. die Werke von C. Chabrol, J. Courtés, A. de Félice, J. Géninasca, M.-L. Tenèze etc., bes. Richard, P./Lévy, F./de Virville, M.: Essai de description des contes merveilleux. In: Ethnologie française 1 (1971) 96–120; Chabrol, C. (ed.): Sémiotique narrative et textuelle. P. 1973; Courtés, J.: Introduction à la sémiotique narrative et discoursive. P. 1976; zusammenfassend Arrivé, M./Coquet, J.-C. (edd.): Sémiotique en jeu. À partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas. P./Amst./Phil. 1987, bes. 85–103, 179–192, 265–297; als Weiterführung Perron, P./Collins, F. (edd.): Paris School Semiotics. 1: Theory. Amst./Phil. 1989; zur Anwendung der Methode Lee, J.-O.: Eine Möglichkeit generativer Narrativik. Versuch einer Anwendung des Greimasschen Narrativikmodells auf A. von Humboldts „Kosmos". Bochum 1992; für Afrika G. Calame-Griaule und ihre Mitarbeiterinnen, bes. Paulme, D.: La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains. P. 1976; ead./Bremond, C.: Typologie des contes africains du décepteur. Principes d'un index des ruses. Urbino 1976. – [51] cf. z. B. Meletinskij, E. M.: O strukturno-morfologičeskom analize skazki (Über die strukturell-morphologische Analyse des Märchens). In: Tezisy dokladov po vtoroj letnej škole po vtoričnym modelirujuščim sistemam. Tartu 1966, 37–40; id. (wie not. 16); id./Nekljudov, S. Ju./Novik, E. S./Segal, D. M.: Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki (Probleme der strukturellen Beschreibung des Zaubermärchens) 1–2. In: Trudy po znakovym sistemam 4 (1969) 86–135, 5 (1971) 63–91; vielfach übers., z. B. Maranda, P. (ed.): Soviet Structural Folkloristics 1. The Hague/P. 1974 (t. 2 nicht erschienen); Meletinsky, E. u. a.: Travaux de sémiotique

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

narrative. Québec 1992; id.: O literaturnych archetipach (Über literar. Archetypen). M. 1994. – [52] Zuerst Pop, M.: Aspects actuels des recherches sur la structure des contes. In: Fabula 9 (1967) 70–77; Roşianu, N.: Stereotipia basmului. Buk. 1973 (= id.: Tradicionnye formuly skazki. M. 1974); Marcus, S. (ed.): Semiotica folclorului abordare lingvistico-matematică. Buk. 1975 (erw. Aufl.: La Sémiotique du folklore. P. 1978). – [53] cf. Nathhorst, B.: Formal or Structural Studies of Traditional Tales. The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach. Sth. 1969. – [54] Hansen, B.: Folkeeventyr. Kop. 1971. – [55] cf. Analysen von G. L. Bravo, A. M. Cirese, A. Pasqualino, z. B. Trocchi, C. G.: La fiaba italiana di magia. Rom 1972. – [56] Engelstad, I.: Fortellingens mønstre. En strukturell analyse av norske folkeeventyr. Oslo/Bergen/Tromsø 1976. – [57] Neben früheren Studien z. B. Parpulova, L.: Bŭlgarskite vŭlšebni prikazki (Bulg. Zaubermärchen). Sofia 1978. – [58] Kerbelitė, B.: Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok (na materiale litovskich volšebnych skazok) (Die hist. Entwicklung der Struktur und Semantik der Märchen [anhand des Materials litau. Zaubermärchen]). Vilnius 1991. – [59] Antonijevič, D.: Značenje srpskih bajki (Die Bedeutung serb. Märchen). Belgrad 1991. – [60] La Follette, J. E.: Étude linguistique de quatre contes folkloriques du Canada français. Morphologie et syntaxe. Québec 1969. – [61] Campos, J.: Le herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas. México 1982. – [62] Powlinson, P. S.: The Application of Propp's Functional Analysis to a Yagua Folktale. In: JAFL 85 (1972) 3–20. – [63] Arewa, O./Shreve, G. M.: The Genesis of Structures in African Narrative. 1: Zande Trickster Tales. N. Y./L. 1975; Okpehwo, I.: African Oral Literature. Backgrounds, Character, and Continuity. N. Y. 1992. – [64] Riemersma, T.: Morfology fan in trijatal folksferhaaltypen yn 'e samling folksverhalen fa Ype Poortinga. Amst. 1988. – [65] Apo, S./Pentikäinen, J.: Saturepertuaarin rakennekaavoista. Marina Takalon ihmesatujen rakennekuvaus Proppin struktuurikaava soveltaen (Aufbauprinzipien eines Märchenrepertoires. M. Takalos Märchenaufbau nach Proppschem Strukturalismus). In: Kalevalaseuran vuosikirja 54 (1974) 18–45; allg. zum finn. Märchengut Apo, S.: Ihmesadun rakenne (Aufbau des Zaubermärchens). Hels. 1986, 72–193 (= The Narrative World of Finnish Fairy Tales [FFC 256]. Hels. 1995, 54–161). – [66] Neben früheren Studien z. B. Beneš, B.: Zur Frage der morphologischen Analysen der Volksprosa. In: Fabula 31 (1990) 33–48. – [67] Riehl, C. M.: Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. Göppingen 1993. – [68] Milne, P. J.: Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative. Sheffield 1988. – [69] Beneš, B.: Die Bänkelballade in Mitteleuropa. Ein Beitr. zur morphologischen Typologie. In: Jb. für Volksliedforschung 16 (1971) 9–41; Jagiełło, J.: Polska ballada ludowa (Die poln. Volksballade). Wrocław u. a. 1975, bes. 33–56; Buchan, D.: Propp's Tale Role and Ballad Classification. In: Top, S./Tielemans, E. (edd.): 12de Internat. Volksballadentagung. Brüssel 1982, 198–204. – [70] Dorfman, E.: The Narreme in the Medieval Romance Epic. Toronto 1969. – [71] Barnes, D. P.: Folktale Morphology and the Structure of the Beowulf. In: Speculum 45 (1970) 416–434. – [72] Permjakov, G. L.: Prodelki chitrecov (Schelmentaten). M. 1972, 18–25. – [73] Hünig, W. K.: Strukturen des Comic strip. Hildesheim/N. Y. 1974. – [74] z. B. Bolle, W.: Fórmula e fábula. Teste de uma gramática narrativa, aplicada aos contos de Guimarães Rosa. São Paulo 1973. – [75] Laubscher, A.: Betrachtungen zur Inhaltsanalyse von Erzählgut. In: Paideuma 14 (1968) 170–194; Voigt, V.: Die strukturell-morphologische Erforschung der Sagen. In: Röhrich, L. (ed.): Probleme der Sagenforschung. Fbg 1973, 66–85; Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, bes. 323–389; Liszka, J. J.: The Semiotic of Myth. Bloom./Indianapolis 1989, bes. 99–116; Derungs, K.: Struktur des Zaubermärchens. 2: Transformation und narrative Formen. Hildesheim/Zürich/N. Y. 1994, bes. 91–101. – [76] Für eine allg. Narrativik cf. Janik, D.: Die Kommunikationsstruktur des Erzählwerks. Ein semiologisches Modell. Bebenhausen 1973, bes. 18–38, 44–55; Jackson, B. S.: Law, Fact and Narrative Coherence. Roby, Merseyside 1988, bes. 76–84; Jonnes, D.: The Matrix of Narrative. Family Systems and the Semiotics of Story. B./N. Y. 1990, bes. 143–156, 205–221; die wichtigste Weiterführung der M. ist das Symposiummaterial: Jason, H./Segal, D. (edd.): Patterns in Oral Literature. The Hague/P. 1977 (bes. die eher strukturalistischen Unters.en von C. Bremond, E. Güttgemanns, H. Jason und S. Klein u. a. mit vielen Kommentaren und Diskussionen).

Budapest Vilmos Voigt

Moscherosch, Johann Michael (Pseud.: Philander, Philander von Sittewalt [Anagramm von Wilstaett, dem Geburtsort M.s], Der Träumende)[1], *Willstätt (bei Kehl) 7. 3. 1601, † Worms 4. 4. 1669, Pädagoge, Übersetzer, Epigrammatiker und Satiriker. Aus bäuerlichen Verhältnissen stammend[2], besuchte M. das Gymnasium in Straßburg und studierte nach seinem Bakkalaureat an der dortigen Artistenfakultät, wo ihn vor allem die stark an Justus Lipsius orientierte neostoizistische Geschichts- und Staatstheorie Matthias Berneggers (1582–1640) prägte[3]. Nach seinem Magisterexamen (1624) brach M. zu einer Studienreise auf, die ihn durch die Schweiz nach Frankreich führte, wo er das literar. Leben

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ebenso kennenlernte wie den Frühabsolutismus Ludwigs XIII. Nach seiner Rückkehr begann M. in Straßburg Jura zu studieren, mußte aber wegen des Krieges auf eine Promotion verzichten und statt dessen die Söhne des Grafen Johann Philipp II. von Leiningen-Dagsburg erziehen[4]. 1631 trat er als Hof- und Rentmeister in den Dienst des Grafen Peter Ernst von Kriechingen, wurde nach der Verwüstung der Grafschaft 1636 Amtmann in Finstingen an der Saar, 1643 schwed. Kriegsrat, 1645 Fiskal des Polizeigerichts in Straßburg und 1656 ‚Staatsrat' des Grafen Friedrich Casimir von Hanau-Münzenberg. Der Bereicherung und anderer Amtsverfehlungen angeklagt, mußte M. 1660 aus Hanau fliehen, lebte zeitweilig in Frankfurt und stand bis zu seinem Tod in wechselnden Dienstverhältnissen, die ihn und seine Familie nur mühsam ernährten[5].

Nachdem M. bereits als Epigrammatiker und Verf. moralphil. Meditationen hervorgetreten war[6], veröffentlichte er 1640 die ersten sieben *Gesichte Philanders von Sittewalt* (*Schergen-Teuffel*, *Welt-Wesen*, *Venus-Narren*, *Todten-Heer*, *Letztes Gericht*, *Höllen-Kinder*, *Hoff-Schule*)[7], die rasch Verbreitung fanden und sein Ansehen als Literat und Satiriker begründeten[8]. 1643 folgten weitere vier: *Ala mode Kehrauß*, *Hanß hienüber Ganß herüber*, *Weiber-Lob* und *Thurnier*; 1644 noch einmal zwei: *Pflaster wider das Podagram* und *Soldaten-Leben*; und 1650 schließlich (M. war inzwischen Mitglied der ‚Fruchtbringenden Gesellschaft' geworden) zum Schluß des 7. der *Gesichte* erstmals *Reformation*[9]. Wie die *Sueños* des Spaniers Francisco de Quevedo y Villegas (1580–1645), die M. in einer frz. Übers. als Vorbild dienten[10], stehen auch die *Gesichte* des Ich-Erzählers Philander in der Gattungstradition der menippeischen Satire, indem sie die Form des → Traumes als Mittel der Welterfahrung aufnehmen und damit die Fiktion in den Dienst von Gesellschafts-, Kultur- und Moralkritik stellen[11]. Wie die *Sueños* enthalten auch die *Gesichte* eine Fülle von Epigrammen, Gleichnissen, Exempeln, Sprichwörtern, Flüchen und Schwänken unterschiedlicher Herkunft (u. a. Einflüsse von Sebastian → Brant, Thomas → Murner, Johann → Geiler von Kaysersberg, Martin → Luther, Johann Matthäus Meyfart, Johann → Fischart)[12], aber auch Lieder – später u. a. Aufnahme von fünf Liedern in Achim von → Arnims und Clemens → Brentanos *Des Knaben Wunderhorn*)[13] – und Märchen: so vor allem AaTh 332: → *Gevatter Tod* mit der Variation, daß der Tod seinen Vertragspartner erst holen will, wenn dieser ein Vaterunser zu Ende gebetet hat (cf. auch AaTh 1199: → *Gebet ohne Ende*)[14], und AaTh 85: → *Maus, Vogel und Bratwurst*, das die Brüder → Grimm in die Erstauflage (1812) ihrer → *Kinder- und Hausmärchen* (KHM 23) aufnahmen[15].

Über die pikaresken *Gesichte* hinaus, die schon die Leser des 17. Jh.s erreichten[16] und ihren Autor als einen der wenigen dt. Barockdichter auch im 18. und 19. Jh. nicht in Vergessenheit geraten ließen[17], empfiehlt sich M. der Erzählforschung außerdem als Verf. der 1643 in Straßburg erschienenen *Insomnis cura parentum*, einer erbaulichen Richtschnur für den christl. Ehestand und die Kindererziehung[18]. In der Tradition luther. → Katechismuspredigten und → Hausväterbücher stehend, enthält die *Insomnis cura parentum*, die als väterliches Testament in Briefform konzipiert ist, neben kurzen Morallehren zum Auswendiglernen auch eine Reihe von Verseinlagen, unter denen das Exempel vom undankbaren Sohn in der Schüsselversion (AaTh 980 B: cf. → *Großvater und Enkel*) in Balladenform u.d.T. *Kinderspiegel* hervorzuheben ist[19], das Johann Heinrich → Jung-Stilling bearbeitete und das die Brüder Grimm ohne größere Änderungen als KHM 78 (1812) übernahmen[20]. Obwohl die *Insomnis cura parentum* nie den Bekanntheitsgrad der *Gesichte* erreichte, haben ihre breitangelegten Beschreibungen der bürgerlichen Berufswelt die dt. Kinderpädagogik des 17. und 18. Jh.s maßgeblich beeinflußt[21].

[1] Zum Problem der Identifizierung von Autor und ‚Philander' cf. M., J. M.: Gesichte Philanders von Sittewalt. ed. W. Harms. Stg. 1986, 249 sq. – [2] Die von Söhnen und Enkeln M.s tradierte Selbststilisierung des Satirikers, er stamme väterlicherseits aus aragones. Adel, läßt sich hist. nicht halten; cf. Huffschmid, M.: Beitr.e zur Lebensbeschreibung und Genealogie Hans M. M.s und seiner Familie. In: Zs. für die Geschichte des Oberrheins N. F. 35 (1920) 182–204 (eine Reminiszenz dieser Selbststilisierung findet sich u. a. in Günter Grass' „Treffen in Telgte" [1979]). – [3] Zu Bernegger und seinem Einfluß auf M. cf. die jüngste und zuverlässigste M.-Biogr.: Schäfer, W. E.: J. M. M., Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter. Mü. 1982, 47–52; Kühl-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

mann, W./Schäfer, W. E.: Frühbarocke Kultur am Oberrhein. Studien zum literar. Werdegang J. M. M.s (1601–1669). B. 1983, 66–68. – [4] Schäfer (wie not. 3) 74–79 u.ö. – [5] ibid.; Kühlmann/Schäfer (wie not. 3); Grunwald, S. F. L.: A Biography of J. M. M. (1601–1669). Bern 1969; ferner Scholtze, C. A.: Philander von Sittewald. Chemnitz 1877; Pariser, L.: Beitr.e zu einer Biogr. von Hans M. M. Diss. Mü. 1891; Schlosser, H.: J. M. M. und die Burg Geroldseck im Wasgau. Straßburg 1893; J. M. M. Barockautor am Oberrhein. Satiriker und Moralist. Ausstellungskatalog Karlsruhe 1981; cf. auch Muncker, F.: M., H. M. In: ADB 22 (1885) 351–357; Harms, W.: M., J. M. In: NDB 18 (1997) 166–168; Müller, R.: M., J. M.: In: Dt. Lit.-Lex. 10. Bern [3]1986, 1346–1350; Schäfer, W. E.: M., J. M. In: Lit. Lex. Autoren und Werke dt. Sprache. t. 8. Gütersloh/Mü. 1990, 232–234; Harms (wie not. 1) 251–258. – [6] cf. Bechtold, A.: Kritisches Verz. der Schr. J. M. M.s. Nebst einem Verz. der über ihn erschienenen Schr. Mü. 1922. – [7] Les Visiones de Don Francesco de Qvevedo Villegas. Oder Wunderbahre Satyrische gesichte Verteutscht durch Philander von Sittewalt. Straßburg [1640]. – [8] cf. Schäfer (wie not. 3) 110, 122 u.ö. – [9] Zur Druckgeschichte cf. Harms (wie not. 1) 260 u.ö. – [10] Folgen die ersten sechs „Gesichte" Quevedo auch inhaltlich, weisen die übrigen acht keine thematischen Entsprechungen mehr auf. – [11] cf. Harms (wie not. 1) 258–269; Knight, K.: Die Träume des Simplicius, Philanders und Jan Rebhus. In: Daphnis 5 (1976) 267–274; Koppenfels, W. von: Mundus alter et idem. Utopiefiktion und menippeische Satire. In: Poetica 13 (1981) 16–66. – [12] cf. Hinze, W.: M. und seine dt. Vorbilder in der Satire. Eine Qu.nstudie. Diss. Rostock 1903, bes. 33, 42, 123, 136; Beinert, J.: Dt. Qu.n und Vorbilder zu Hans M. M.s „Gesichten Philanders von Sittewald". Diss. Fbg 1904; Höft, B.: J. M. M.s „Gesichte Philanders von Sittewald". Eine Qu.nstudie zum ersten Teil des Werkes. Diss. Fbg 1964, bes. 63, 66, 82, 99, 143, 173, 182 (Relativierung von Hinze und Beinert). – [13] cf. Rölleke, H.: Die Volksballade von der Wiedervergeltung (DVldr Nr. 123) bei Hans M. M. In: Jb. für Volksliedforschung 18 (1973) 71–76, hier 76. – [14] In der Ausg. Straßburg 1643, 671 sq. („Soldaten-Leben"). – [15] In der Ausg. Straßburg 1650, 927–930 („Reformation"); KHM/Uther 4, 50 sq. – [16] cf. nur Gebauer, H. D.: Bücherauktionen in Deutschland im 17. Jh. Bonn 1981, 106–108. – [17] Harms (wie not. 1) 245, 248 sq. u.ö.; eine Erklärung für die vergleichsweise starke M.-Rezeption des späten 19. Jh.s sind ohne Zweifel die kulturpatriotischen Züge in den „Gesichten". Als Beispiel für eine wilhelminische „Philander"-Deutung: With, J.: M.s „Gesichte Philanders von Sittewalt". Verhältnis der Ausg.n zu einander und zur Qu. Diss. Erlangen 1887. – [18] Niekus Moore, C.: J. M. M. (1601–1669): Insomnis Cura Parentum. In: Hb. zur Kinder- und Jugendlit. Von 1570 bis 1750. ed. T. Brüggemann (in Zusammenarbeit mit O. Brunken). Stg. 1991, 705–712. – [19] In der Ausg. Straßburg 1643, 258–261; cf. Rölleke (wie not. 13). – [20] KHM/Uther 4, 149 sq. – [21] cf. Nickels, M.: Hans M. M. als Pädagog. Ein Beitr. zur Geschichte der Pädagogik des XVII. Jh.s. Diss. Lpz. 1883; Niekus Moore (wie not. 18) 710.

Freiburg/Br. Peter Burschel

Moschos, J. → Johannes Moschos

Moser, Dietz-Rüdiger, *Berlin 22. 3. 1939, dt. Volkskundler, Kultur- und Lit.historiker, Musikwissenschaftler. M. studierte an den Univ.en Berlin, Kiel, Saarbrücken und Göttingen. Nach der Promotion in Musikwissenschaft 1968 trat M. als wiss. Mitarbeiter in das Inst. für ostdt. Vk. in Freiburg ein und habilitierte sich 1978 an der Univ. Freiburg für Vk. 1978–84 hatte M. ein Heisenberg-Stipendium und lehrte an den Univ.en Berlin, Heidelberg und Münster; 1984 wurde er Ordinarius für Bayer. Lit.geschichte an der Univ. München und ist dort seit 1985 Direktor des Inst.s für Bayer. Lit.geschichte sowie Begründer und Herausgeber der Zs. *Lit. in Bayern* (seit 1985, mit wiederholten Beitr.n auch zur Märchenforschung).

M. hat ein umfangreiches wiss. Œuvre vorgelegt. Eine der ersten Veröff.en galt den gesungenen Versen im Märchen[1]. In seiner Habilitationsschrift *Verkündigung durch Volksgesang* (1978)[2] hat M. anhand eines in die Tausende gehenden Liedmaterials zum ersten Mal ein vollständiges Korpus des dt.sprachigen Legendenliedes und des geistlichen Volksliedes überhaupt vorgelegt. Den Oberbegriff der ‚geistlichen Volkslieder' differenziert M. in eine Reihe von inhaltsbezogenen Liedbezeichnungen: ‚Legendenlied', ‚Mirakel- und Exempellied'. Sie alle erfüllen die Funktion des von M. so genannten ‚katechetischen Volksliedes'. M. vertritt die These, daß die Mehrzahl der noch in mündl. Überlieferung anzutreffenden geistlichen Volkslieder als ‚Massenkommunikationsmittel', d. h. zur Beeinflussung breiter Bevölkerungsschichten im Zuge gegenreformator. → Katechese, planmäßig erarbeitet und in Umlauf gesetzt wurden[3]. Die in der Habilitationsschrift konstatierten Befunde hat M. später systematisch auch in andere Forschungsgebiete übertragen und fortgeführt.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Gegenüber der Auffassung älterer Brauchforschung, wonach die Wurzeln der Fastnacht in heidnischen Bräuchen, einem Gemisch von kelt., germ. und spätantiken Elementen lägen, dem der erbitterte Kampf der Kirche gegolten habe, interpretiert M. die Fastnacht ausschließlich vom christl. Festkalender her. Er geht von der These aus, daß der Fastnacht- und der Fastenzeit das Zweistaatenmodell des hl. Augustin zugrunde liege, aus dessen Übertragung auf den Festkalender sich die Grundzüge der Gestaltung der Fastnachtsfeier ergäben. Dabei werde im Gegensatz zu der mit der Fastenzeit identifizierten ‚Civitas Dei' eine ganze ‚Civitas Diaboli' aufgebaut, ein kurzlebiger, vergänglicher Weltstaat der Verfallenheit an den → Teufel, mit dem Ziel, die Gläubigen zur Abkehr von der sündigen Lebensweise und zur Hinwendung an ein christl. Leben zu veranlassen[4]. Die Thesen M.s haben kontroverse Diskussionen ausgelöst[5].

Auch im Bereich der Volksprosa, bes. des Märchens, hat M. auf die Bedeutung der katechetischen Absichten der Missionsorden und ihre Rolle für die Entstehung und Tradierung von Erzählstoffen hingewiesen. Immer – so M. – bot gerade das Märchen als ausgezeichneter Katalysator zur Massenunterweisung die Möglichkeit zur gemeinverständlichen Illustration von Tugenden, Zufriedenheit, Demut und der Bestrafung frevelhaften Tuns oder auch um Begriffe wie Erlösung, Wunder, Wiedergeburt etc. zu konkretisieren[6]. M. plädiert für eine stärkere Berücksichtigung der Intentionalität der Märchen[7]:

Eine Erzählung wie → *Marienkind* (KHM 3, AaTh 710) hält er für eine typische Missionserzählung der Gegenreformation, eine Beispielerzählung zur Exemplifizierung der vollkommenen → Reue. Das Märchen → *Bärenhäuter* (KHM 101, AaTh 361) sei gleichfalls eine christl. Lehrerzählung, die dem Etymachie-Traktat, dem bedeutendsten Todsündentraktat des Spätmittelalters, entspricht, in dessen Luxuria-Abschnitt dargelegt wird, daß der Teufel den Menschen zum Bären macht, um ihn zu Fall zu bringen. Als typisch christl. Missionserzählung erweise sich auch der dualistische Schöpfungsschwank *Des Herrn und des Teufels Getier* (KHM 148, AaTh 1184: *Letztes → Laub*), eine Paraphrase auf die Erläuterung Jesu zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13,36–43). → *König Drosselbart* (KHM 52, AaTh 900) sei als didaktische Erzählung entstanden, die dem Ideal des höfischen Frauenbildes das Bild der dem Mann nachgeordneten Frau entgegensetze; *Der Sperling und seine vier Kinder* (KHM 157, cf. AaTh 157, 157 A: *Tiere lernen → Furcht vor den Menschen*) werfe aus protestant. Sicht die Frage nach der Geborgenheit des Menschen in Gottes Wort auf. Zahlreiche Texte der → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm betrachtet M. als ‚Bibelparaphrasen', z. B. KHM 180, AaTh 758: *Die ungleichen Kinder → Evas*, über 1. Kor. 12 (die Einheit der Glieder des Leibes); → *Meister Pfriem* (KHM 178, AaTh 801) über das Gleichnis vom falschen Richten (Mt. 7,1–28).

Mehrfach hat sich M. zu Theorie- und Methodenproblemen der Märchenforschung geäußert[8]. Immer wieder kritisiert er die ‚Enthistorisierung und Harmonisierung' (→ Historisierung und Enthistorisierung) des Märchens durch die Forschung von der Romantik bis zur Gegenwart. Die scheinbare Einheitlichkeit wie auch die scheinbare Zeitlosigkeit der Märchen machten sie für die kühnsten Alters-, Herkunfts- und Ursprungstheorien verfügbar. Die Auffassung, man könne über die Volkserzählungen gewissermaßen bis in die Kindheitsgeschichte der Menschheit hinabsteigen, hindere die Einsicht, daß viele Geschichten erst kurz vor ihrer Aufzeichnung von christl. Missionaren und Katecheten in die Spinnstubenüberlieferungen eingebracht worden seien. Immer wieder geht es M. darum zu zeigen, daß der ursprüngliche Horizont der Märchen dem → Weltbild des christl. Abendlandes sehr viel näher stehe, als es eine mit extrem langer Überlieferungsdauer rechnende Folkloristik gesehen hat. Er ist skeptisch gegenüber Thesen, die die Existenz von Märchen schon für vor- und frühgeschichtliche Perioden annehmen. Der größte Teil der traditionellen Erzählungen stamme erst aus den letzten Jh.en (→ Altersbestimmung des Märchens). Märchen seien keine zufällig entstandenen Kompositionen, sondern bewußt gestaltete und damit auch hist. bestimmbare Texte einzelner Urheber mit bestimmten kultur- und literarhist. bestimmbaren Intentionen und Wirkungen[9]. Kritik übt M. auch an der → geogr.-hist. Methode, deren Unters.en kaum Einsichten in die kultur- und geistesgeschichtliche Herkunft oder gar in Wesen und Sinn der Gesamtgestalt der Einzelerzählungen vermittelten.

→ Orale Traditionen unterschieden sich von der schriftl. nicht prinzipiell, sondern nur durch ihre geringe Wertigkeit. Da bei der mündl. Überlieferung die Kontroll- und Kor-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

rekturmöglichkeiten beschränkt sind, unterliege sie mit fortschreitender Verbreitung entstellenden Veränderungen. Was als → ‚Variabilität' von den Folkloristen zum Eigenwert erklärt wird, sei in der Hauptsache Ergebnis des übertragungsbedingten Informationsverlustes[10].

[1] Märchensingverse in mündl. Überlieferung. In: Jb. für Volksliedforschung 13 (1968) 85–122. – [2] Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedkatechese der Gegenreformation. Habilitationsschrift Fbg 1978 (B. 1981). – [3] Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen. In: Direkte Kommunikation und Massenkommunikation. ed. H. Bausinger/E. Moser-Rath. Tübingen 1976, 65–74. – [4] cf. zusammenfassend: Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt". Graz/Wien/Köln 1986; Bräuche und Feste im christl. Jahreslauf. Graz/Wien/Köln 1993. – [5] cf. Jb. für Vk. N. F. 5–8, 15, 17, 18 (1982–85, 1992, 1994, 1995). – [6] Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament. B./N. Y. 1977. – [7] Christl. Märchen. Zur Geschichte, Sinngebung und Funktion einiger „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm. In: Janning, J. u. a. (edd.): Gott im Märchen. Kassel 1982, 92–113, 174–178. – [8] Märchen, Märchenbearb. und Märchentheater aus der Sicht der gegenwärtigen Erzählforschung. In: Märchen und Märchentheater in unserer Zeit. Bonn 1980, 7–30; Theorie- und Methodenprobleme der Märchenforschung. Zugleich der Versuch einer Definition des Märchens. In: Jb. für Vk. 3 (1980) 47–64; Märchenforschung. In: Bayer. Jb. für Vk. 10 (1981) 47–64. – [9] Die Homerische Frage und das Problem der mündl. Überlieferung aus volkskundlicher Sicht. In: Fabula 20 (1979) 116–136; Plädoyer für eine hist. Volkserzählungsforschung. In: Ethnologia Europaea 10 (1979/80) 28–35. – [10] Kritik der oralen Tradition. In: SF 20 (1976) 209–221.

Freiburg/Br. Lutz Röhrich

Moser-Rath, Elfriede, *Wien 3. 2. 1926, † Unterhaching (bei München) 1. 11. 1993, österr. Volkskundlerin und Erzählforscherin. Sie studierte ab 1945 in Wien Germanistik und Anglistik, ab 1947 Vk. und wurde 1949 als Schülerin L. → Schmidts mit *Studien zur Qu.nkunde und Motivik obersteir. Volksmärchen aus der Slg Pramberger* promoviert. 1951–55 arbeitete sie am Österr. Museum für Vk. in Wien, zunächst als Volontärin, seit 1952 war sie als Assistentin u. a. mit der Einarbeitung der Bibl. A. → Wesselskis in die Museumsbibliothek betraut. 1955–69 lebte M. in München, wo sie im Auftrag der Dt. Forschungsgemeinschaft verschiedene Unters.en zur populären Lit. der Barockzeit durchführte. 1969–87 war M. am Seminar für Vk. der Univ. Göttingen tätig, zunächst als Assistentin K. → Rankes, von 1973 an als Akademische Rätin, seit 1982 schließlich als Professorin. Der Redaktion der EM, für die sie mehr als 80 Art. verfaßte[1], gehörte M. seit ihrer Gründung 1972 an; 1980–87 war sie Mitherausgeberin der Zs. *Fabula*.

Hatte M. bereits in ihrer Diss. der Vorstellung von der Dominanz mündl. Überlieferungen im Erzählgut den hohen Stellenwert literar. Einflüsse auf das Erzählen entgegengehalten, bearbeitete sie diesen Komplex auf der Grundlage verschiedener Qu.nbereiche stets von neuem[2]. Für ihre Unters. *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdt. Raumes* (B. 1964) wertete sie gegenreformator. Predigtliteratur der Zeit von 1650 bis 1750 auf das darin enthaltene Erzählgut aus und dokumentierte so das Weiterleben ma. und frühneuzeitlicher Erzählmaterialien. Die Prediger des 17./18. Jh.s zeigte M. als bis dahin zu Unrecht vernachlässigte Vermittler von Erzählungen unterschiedlicher Gattung und Provenienz[3] und wies damit die Notwendigkeit nach, sie als bedeutende Schaltstelle innerhalb der vielfältigen kommunikativen Beziehungen zwischen verschiedenen Qu.nbereichen einerseits und schriftl. und mündl. Lit. andererseits ernstzunehmen[4]. Immer wieder setzte sie sich mit Leben, Werk und Wirksamkeit sowie den individuellen sprachlichen und erzählerischen Strategien einzelner Prediger auseinander[5], darüber hinaus untersuchte sie die Predigten als Qu.n für mentalitäts- und sozialgeschichtliche Fragestellungen[6].

Um die Klärung des Verhältnisses von Erzählmaterial und hist. Realität und der bewußtseinsbildenden Funktion und Wirkung von Erzählgut[7] bemühte sich M. bes. auf der Basis der Schwankliteratur des 17. und 18. Jh.s. Im Rahmen der vorbereitenden Arbeiten für die EM war sie 1963–69 mit der Durchsicht der barockzeitlichen Schwankliteratur befaßt, aus der neben einem Archiv mit 22000 Texten[8] u. a. die umfassende Studie *„Lustige Gesellschaft". Schwank und Witz des*

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

17. und 18. Jh.s in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext (Stg. 1984) hervorging. M. behandelte darüber hinaus die in der Schwankliteratur vorherrschende Sichtweise nationaler Stereotypen[9] und des öffentlichen Strafvollzugs[10] und setzte sich mit den frauenfeindlichen Tendenzen auseinander (cf. auch → Frau, Kap. 3.2)[11]. In mehreren Beitr.en thematisierte sie die Rolle der Schwankliteratur im Kontext der Mobilität populärer Lese- und Erzählstoffe[12]. Indem sie die Texte in ihren literarhist., rezeptions-, mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Kontext stellte, zeichnete sie, aus dem reichhaltigen Fundus von 80 Witz- und Schwanksammlungen schöpfend, ein differenziertes Bild der barockzeitlichen Ständegesellschaft[13] und zeigte eindringlich, daß die Gebrauchsliteratur des 17. und 18. Jh.s ein wichtiges Bindeglied zwischen Lit. und Volksüberlieferung darstellt[14].

Ebenso innovativ wie umfassend hat M. wesentlich zur Erhellung hist. Tradierungs- und Kommunikationsprozesse beigetragen; ihr letztes Buch, *Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen* ... (Stg. 1991), bietet eine anschauliche Schilderung barockzeitlichen Alltagslebens im Spiegel süddt. Predigten.

Im Zentrum von M.s Arbeiten stand die populäre Lit. der Barockzeit, wiederholt hat sie sich jedoch auch dem Märchen gewidmet[15]. Für die Reihe MdW besorgte sie eine einbändige bearb., mit kritischem Nachwort und Nachweisen versehene Neuausgabe von P. → Zaunerts *Dt. Märchen seit Grimm 1–2* (1920/21; Neubearb. 1964, ²1981). Aus veröff. Märchenaufzeichnungen vor allem des 20. Jh.s stellte M. ihre mehrfach aufgelegte Ausg. *Dt. Volksmärchen. N. F.* (MdW 1966, ²1979, ³1990) zusammen.

[1] Verz. bei Uther 1991 (v. Lit.) 278–280; cf. auch ibid., 278 (Verz. von M.s Art.n in Meyers Enzyklopädisches Lex. Mannheim 1971 sqq.). – [2] Volksbuch und Volksmund. Zur Qu.nfrage steir. Erzählgutes. In: Zs. des Hist. Vereins für Steiermark 45 (1954) 131–144; Literature and Folk Tradition. Sources for Folk Narrative of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: JFI 5 (1968) 175–186 (auch in: Folklore and Literature. ed. S. K. D. Stahl. Bloom. 1981, 27–38); Kl. Schr. zur populären Lit. des Barock. ed. U. Marzolph/I. Tomkowiak. Göttingen 1994 (enthält 22 1957–88 veröff. Aufsätze). – [3] Predigtmärlein der Barockzeit. Qu.n zur Volkserzählung des 17. und 18. Jh.s [1957]. In: Kl. Schr. (wie not. 2) 25–49; Das streitsüchtige Eheweib. Erzählformen des 17. Jh.s zum Schwanktyp ATh 1365 [1959]. ibid., 271–281; Volkstümliches Liedgut in barocken Predigtwerken [1959]. ibid., 132–153; Die Fabel als rhetorisches Element in der kathol. Predigt der Barockzeit [1982]. ibid., 226–242. – [4] "Schertz und Ernst beysammen". Volkstümliches Erzählgut in geistlichen Schr. des 18. Jh.s [1965]. ibid., 282–317; Lesestoff fürs Kirchenvolk. Lektüreanweisungen in kathol. Predigten der Barockzeit [1988]. ibid., 243–267. – [5] Ein Barockprediger auf der Weihnachtskanzel. In: Erdkreis 6 (1956) 397–406; Erzähler auf der Kanzel [1958]. In: Kl. Schr. (wie not. 2) 50–75; Münchener Volksprediger der Barockzeit [1958]. ibid., 76–105; Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Qu.n des oberdt. Raumes. B. 1964, 93 sq., 108, 118, 133 sq., 156, 179, 213sq., 276, 285 sq., 306, 321, 332, 347 sq., 372, 385 sq., 396 sq., 412; Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen ... Alltag im Spiegel süddt. Barockpredigten. Stg. 1991, 3–24; zahlreiche Art. in Killy, W. (ed.): Lit. Lex. 1–15. Gütersloh/Mü. 1988–93 (cf. hierzu Schenda 1991 [v. Lit.] 149, not. 13). – [6] Geistliche Bauernregeln. Ein Beitr. zum Volksglauben der Barockzeit [1959]. In: Kl. Schr. (wie not. 2) 106–131; Zeugnisse zum Kinderspiel der Barockzeit [1962]. ibid., 154–163; Volksfrömmigkeit im Spiegel der Barockpredigt [1969]. ibid., 177–187; Brauchdokumentation in barocker Homiletik [1970]. ibid., 188–206; Familienleben im Spiegel der Barockpredigt [1981]. ibid., 47–65. – [7] Gedanken zur hist. Erzählforschung. In: Kl. Schr. (wie not. 2) 1–21. – [8] Schwank, Witz, Anekdote. Entwurf zu einer Katalogisierung nach Typen und Motiven. Göttingen (masch.) 1969; das Archiv befindet sich in der EM-Arbeitsstelle, Göttingen. – [9] Der Schweizer in der dt. Schwanklit. [1966]. ibid., 318–339. – [10] Galgenhumor wörtlich genommen [1972/73]. ibid., 367–376. –
[11] Frauenfeindliche Tendenzen im Witz [1978]. ibid., 377–394. – [12] Anekdotenwanderungen in der dt. Schwankliteratur [1968]. ibid., 340–354; ‚Calembourg'. Zur Mobilität populärer Lesestoffe [1972]. ibid., 355–366; Clément Marot als Schwankfigur [1979]. ibid., 395–408. – [13] "Lustige Gesellschaft". Schwank und Witz des 17. und 18. Jh.s in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stg. 1984. – [14] "Burger-Lust". Unterhaltende Gebrauchsliteratur im 17. Jh. [1985]. In: Kl. Schr. (wie not. 2) 409–426. – [15] Austrian Märchen. In: FL 63 (1952) 79–90; Märchen in Tradition und Forschung. Porträt einer Nation 6. Gütersloh 1986, 397–399.

Lit.: Alzheimer, H.: Frauen in der Vk. In: Volkskultur – Geschichte – Region. Festschr. W. Brückner. Würzburg 1990, 257–285, hier 275 sq. – Brednich, R. W.: Zum 65. Geburtstag von E. M. In: Fabula 32, 1–3 (1991) [= Festschr. E. M.] 1–3. – Uther, H.-J.: Schr.verz. E. M. ibid., 275–284. – Schenda, R.: „Schertz und Ernst beysammen". E. M. zu ihrem 65. Geburtstag am 3. Febr. 1991. In: Bayer. Jb. für Vk.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

(1991) 147–149. – Brückner, W.: Zum Tode von E. M. In: Bayer. Bll. für Vk. 21,1 (1994) 52–54. – Tomkowiak, I.: E. M. (1926–1993). In: Fabula 35 (1994) 125–127. – Ude-Koeller, S.: E. M. (1926–1993) in memoriam. In: Vk. in Niedersachsen 11,1 (1994) 46 sq. – Uther, H.-J.: E. M. 1926–1993. In: ZfVk. 90 (1994) 90–93. – Tomkowiak, I.: E. M. In: NDB 18 (1997) 184 sq.

Zürich Ingrid Tomkowiak

Moses, zentrale Figur des A. T.s, der jüngere Bruder → Aarons (Ex. 6,16–20) und Mirjams (Num. 26,59; 1. Chr. 5,29). Der hist. M. ist hinter den vielschichtigen Bildern der bibl. Erzählungen schwer zu erschließen[1]. Er lebte vermutlich im 13. Jh. a.Chr.n. und hat nach der Überlieferung das Volk Israel aus ägypt. Knechtschaft und während einer 40jährigen Wüstenwanderung bis zu den Steppen Moabs geführt. Wenngleich ihm die jüd.-christl. Tradition entscheidende Impulse verdankt, kann M. nicht als Religionsstifter bezeichnet werden. Seit frühchristl. Zeit ist in M. eine Präfiguration Jesu → Christi gesehen worden[2]; die griech. Kirche verehrt ihn als Heiligen.

Entsprechend breit ist bei antiken jüd. und nichtjüd. Autoren das Spektrum der M.bilder[3]: Es reicht von M. als dem idealen Staatsmann und Gesetzgeber (Philon)[4] bis hin zu seiner Gleichsetzung mit Musaeus, dem Schüler/Lehrer des → Orpheus[5], und seiner Identifizierung als ägypt. Magier und Zauberer (cf. Apg. 7,22)[6]. Bei → Josephus Flavius ist er der Heros par excellence[7]. In der rabbinischen Überlieferung lebt er als Mosche Rabbenu, als der alle und alles überragende → Prophet und Lehrer (cf. Dtn. 34,10–12; Sir. 45,1–5), der ‚in 71 Sprachen' (i. e. in allen Sprachen der Welt) ‚prophezeit' und die Thora ‚in 70 Sprachen ausgelegt' habe[8].

Bereits in den bibl. M.geschichten begegnen zahlreiche Erzählmotive, die in der späteren Agada[9] ebenso wie in islam. Prophetenlegenden[10] und in Volkserzählungen[11] in einer Breite ausgemalt worden sind wie für keine andere bibl. Gestalt. Aus der Vielzahl der Motive in Bibel und Koran seien im folgenden die wichtigsten genannt:

(1) Die als Namensätiologie[12] konzipierte Kindheitsgeschichte[13] M.' erzählt von der → Aussetzung und wunderbaren Rettung des Kindes durch die Tochter des Pharao (Ex. 2,1–10; Sure 2,49; Sure 28,7–13; Mot. K 515.1, R 131. 0. 2, R 131. 11. 1, S 302.1)[14].

(2) Die Mutter des M. fühlte während → Schwangerschaft und → Geburt keinen Schmerz[15]. M. kann am Tage seiner Geburt bereits laufen und mit den Eltern sprechen (→ Erwachsen bei Geburt; Mot. F 960.1)[16].

(3) Den brennenden → Dornbusch (Ex. 3,2–3; Mot. D 1672.2, F 979. 5. 1)[17] deutet der Midrasch[18] (cf. Sure 28,29–30) als ‚rauchenden Sinai' (Ex. 19,18; cf. Ex. 3,12); der mit M. aus dem Busch Sprechende ist der vom Berg sprechende Gott (Ex. 3,4 – 4,17; Ex. 19,3–6; Mot. A 182. 3. 0.1, A 182. 3. 0.5).

(4) M.' Aufstieg auf den Berg Sinai (Ex. 19,3 – 25) erscheint als sein Aufstieg in den Himmel[19], von wo er mit strahlendem Angesicht (Ex. 34,29–35; Mot. A 124.4) zurückkehrt; dieses besitzt ein Gegenstück in dem Licht, das von seinem Leichnam[20] im Grab ausgeht[21] und in der islam. Legende als → Stimme aus dem Grab wiederbegegnet[22]. Da die Vulgata qeren (Horn) für qaran (Ex. 34,30) gelesen hat, ist später u. a. auch in der populären Überlieferung aus M., 'strahlendem Angesicht' M., 'gehörntes Angesicht' geworden (cf. auch → Alexander d. Gr., → Midas; → Horn, Kap. 3)[23].

(5) Die Berufung zum Propheten (Mot. M 301. 7. 1) wird zum einen durch das Wunder seiner ‚aussätzigen Hand' (Ex. 4,6–9; Sure 7,107–108; Sure 28,32; → Aussatz)[24] und zum anderen durch das Wunder des → Zauberstabs beglaubigt, der sich in eine → Schlange und wieder in einen Stab verwandelt[25] (Ex. 4,1–5; Sure 20,17–24; Sure 27,10–12; Sure 28,30–31; Mot. D 444.7, H 823)[26].

(6) Die Beglaubigungswunder lassen M. zum vielfältigen Wundertäter werden[27], mit dessen Tod die Wunder allerdings wieder aufhören (Mot. F 900. 3. 1)[28]: Er kann Aussatz heilen (Mot. D 2161. 5. 4)[29]. Mittels des Zauberstabs wirkt er die fünfte bis neunte Plage über Ägypten (Ex. 11,10; cf. Sure 7,133–134; Mot. Z 71. 16. 2.1): Eine Viehseuche befällt die Tiere der Ägypter (Ex. 9,3; Mot. D 2094); Menschen und Tiere leiden an Geschwüren (Ex. 9,9); Hagel, Blitz und Donner gehen nieder (Ex. 9,22–26; Mot. Q 552. 14. 5), andererseits konnte M. auch wieder gutes Wetter werden lassen; eine → Heuschreckenplage bricht über Ägypten herein (Ex. 10,12–15); eine mehrtägige Finsternis erfaßt das Land (Ex. 10,21–23; Mot. Q 552. 20. 1)[30].

(7) Beim Auszug aus Ägypten spaltet M. durch Ausstrecken des Zauberstabs das Meer und läßt das Volk Israel trockenen Fußes hindurchziehen (Ex. 14,16; Sure 20,77; Sure 26,63; Mot. F 931.9)[31], während die Ägypter in den über ihnen zusammenbrechenden Fluten umkommen (Ex. 14,27–28)[32].

(8) Mit Hilfe des Zauberstabs bändigt M. die Löwen vor Pharaos Palast (Mot. B 771. 2. 3)[33], schlägt Wasser aus einem Felsen (Num. 20,11; Sure 2,60; Sure 7,160; Mot. D 2143. 1. 7)[34] und fertigt eine bronzene Schlange an, deren Anblick Schlangenbisse heilt (Num. 21,9)[35].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

(9) Literar. bes. breit entfaltet ist in jüd. und nichtjüd., bes. arab. Überlieferung die Geschichte von M.' Ringen mit dem Todesengel und M.' Tod (Dtn. 34,5–6)[36]: Nach dem Midrasch ist M. – an seinem 120. Geburtstag am 7. Adar[37] – durch einen Kuß Gottes gestorben (Mot. A 185. 6. 1.1, E 722. 2. 12)[38], da selbst der Todesengel, mit dem M. mehrfach gerungen hatte[39], ihm gegenüber machtlos war[40]. Nach dem Tod blieb sein Körper vollkommen und verweste nicht[41].

(10) Gott selbst hat M. auch begraben, damit niemand das Grab kennt (Dtn. 34,6)[42], das seit der Schöpfung bereits für M. bestimmt war[43].

(11) An M. als den treuen, tierliebenden → Hirten seines Schwiegervaters (Ex. 3,1)[44] knüpft ein Märchen an, in dem ein sprechender Wolf M. auffordert, ihm ein Schaf zu überlassen, damit er seine von Gott bestimmte Aufgabe wahrnehmen könne (cf. AaTh 121 B*: *The Wolf Chases the Sheep through a Window*)[45]. In einer islam. Legende will M. sich ein Stück Fleisch herausschneiden (cf. Mot. B 322.1), um hierdurch die vom Habicht verfolgte Taube zu retten[46].

(12) M.' Wanderung zum Horeb/Sinai (Ex. 3,1–2) ist Anknüpfungspunkt für Var.n von AaTh 785: → *Lammherz*[47].

(13) Mit M. verbunden sind auch verschiedene Theodizee-Legenden wie AaTh 759: → *Engel und Eremit*, AaTh 795: *Der bestrafte* → *Engel*. In der islam. Überlieferung wird der im Koran (Sure 18,60–82) erwähnte ‚Diener Gottes', der M. über den verborgenen Sinn seiner scheinbar unverständlichen Taten belehrt, mit → Chadir identifiziert[48].

[1] Abrahams, I. u. a.: M. In: Enc. Judaica 12. Jerusalem [2]1971, 371–411, hier 371–388; Cazelles, H.: M. In: Theol. Wb. zum A. T. 5. Stg. u. a. 1986, 28–46; Schmid, H.: Die Gestalt des Mose. Darmstadt 1986; Bocian, M.: M. In: Lex. der bibl. Personen. Stg. 1989, 374–378; Cazelles, H. u. a.: M. in Schrift und Überlieferung. Düsseldorf 1963; Martin-Achard, R. (ed.): La Figure de Moïse. P. 1978; Zenger, E./Sänger, D./Oberhänsli-Widmer, G.: Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften. In: TRE 23 (1994) 330–357. – [2] Sartori, P.: M. In: HDA 6 (1934/35) 583 sq.; Bocian (wie not. 1) 380; cf. Schlosser, H.: M. In: LCI 3 (1971) 282–297; Martin-Achard (wie not. 1) 99–127. – [3] cf. Silver, D. J.: Images of M. N. Y. 1982, 47–118. – [4] ibid., 99–117. – [5] Ginzberg 5, 401 sq. – [6] Silver (wie not. 3) 70–72; Feldman, L. H.: Jew and Gentile in the Ancient World. Princeton, N. J. 1993, 233–242, 285–287, 530–536, 553. – [7] ibid., 243–285, 537–553; cf. Ginzberg 2, 275–277. – [8] ibid. 2, 322 sq.; 3, 439; Silver (wie not. 3) bes. 193–226. – [9] Abrahams u. a. (wie not. 1) 395–398; Bin Gorion, R. und E.: Mose. Jüd. Sagen und Mythen. Ffm. 1926. – [10] Abrahams u. a. (wie not. 1) 402–404; Heller, B./MacDonald, D. B.: Mūsā. In: EI[2] 7 (1993) 638–640, hier 638 sq.; Speyer, H.: Die bibl. Erzählungen im Qoran. (Gräfenhainichen 1931) Nachdr. Hildesheim 1988, 225–363; Silver (wie not. 3) 229–259; Ritter, H.: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār. Leiden 1955 ([2]1978), Reg. s. v. M.; cf. auch Schwarzbaum, H.: Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature. Walldorf 1982, Reg. s. v. M.; id.: Jewish Folklore between East and West. ed. E. Yassif. Beer-Sheva 1989; Tottoli, R.: Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche. Palermo 1992. –

[11] Grünbaum, M.: Neue Beitr.e zur semit. Sagenkunde. Leiden 1893, 152–185; Halévy, A.: Moïse dans l'histoire et dans la légende. P. 1927; Noy, D.: Be-agadot ʿam (Über Volkserzählungen). In: Mahanayim 115 (1967) 80–99. – [12] cf. Ginzberg 1, 239; 2, 269 sq. – [13] Cohen, J.: The Origins and Evolution of the M. Nativity Story. Leiden 1993. – [14] Ginzberg 2, 265–274. – [15] Bergmann, J.: Die Legenden der Juden. B. 1919, 24. – [16] Ginzberg 2, 264. – [17] ibid. 2, 273 sq. – [18] ibid. 2, 303 sq. – [19] cf. ibid. 2, 305–315. – [20] Günter 1949, 306. –

[21] Ginzberg 3, 93. – [22] Gramlich, R.: Die Wunder der Freunde Gottes. Wiesbaden 1987, 359. – [23] cf. Günter 1949, 216; Suhr, E. G.: The Horned M. In: FL 79 (1963) 387–395. – [24] Ginzberg 2, 321. – [25] Shalit, L.: How M. Turned a Staff into a Snake and back again. In: Biblical Archaeology Review 9 (1983) 72 sq. – [26] Ginzberg 2, 321 sq.; 3, 61; Günter 1949, 215. – [27] Bergmann (wie not. 15) 35. – [28] Gramlich (wie not. 22) 142. – [29] Ginzberg 3, 260; Bergmann (wie not. 15) 28. – [30] Ginzberg 2, 352–361. –

[31] ibid. 1, 50. – [32] ibid. 3, 18–31; cf. Scheiber, A.: Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature. Bud. 1985, 288 sq. – [33] Ginzberg 2, 332. – [34] ibid. 3, 319 sq.; Bergmann (wie not. 15) 15. – [35] Ginzberg 3, 334–336. – [36] ibid. 3, 471–481; Haacker, K./Schäfer, P.: Nachbibl. Traditionen vom Tod des Mose. In: Josephus-Studien. Festschr. O. Michel. Tübingen 1974, 147–173; Schwarzbaum 1989 (wie not. 10) 31–34, 137–139; Kushelevsky, R.: M. and the Angel of Death. N. Y. u. a. 1995. – [37] Ginzberg 2, 269; 3, 439–442; Pavoncello, N.: Il 7 di Adar, nascita e morte del profeta Mosè. In: Rivista biblica 19 (1971) 233–240. – [38] Ginzberg 2, 148; 3, 471–473. – [39] ibid. 3, 466–471, 475–479. – [40] ibid. 3, 436, 448, 452; Bergmann (wie not. 15) 60. –

[41] Ginzberg 2, 148 sq.; 3, 473; cf. Scheiber (wie not. 32) 254. – [42] Ginzberg 3, 473. – [43] ibid. 1, 83. – [44] cf. ibid. 2, 300–302; Bergmann (wie not. 15) 118. – [45] Bin Gorion, M. J.: Der Born Judas 3. Lpz. [um 1918], 16 sq.; Schwarzbaum, 146 sq., num. 103; [46] ibid.; Hatami, M.: Unters.en zum pers. Papageienbuch des Naḫšabī. Fbg 1977, num. 31. – [47] Bin Gorion (wie not. 45) 17–22; Schwarzbaum, 7 sq., 82 sq. – [48] BP 4, 373 sq.; cf. Schwarzbaum, H.: The Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends. In: id.: Jewish Folklore Between East and West. ed. E. Yassif. Beer-Sheva 1989, 75–125.

Tübingen Stefan Schreiner

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Motif-Index → Motivkataloge

Motiv

1. Begriffsgeschichte – 2. Definition – 2.1. Paradigmatische und syntagmatische Dimension – 2.2. Inhalte – 2.3. Abgrenzung – 3. Formulierungsproblematik – 4. Klassifizierung und Katalogisierung – 5. M.e als Bedeutungsträger in soziokulturellen Kontexten

1. Begriffsgeschichte. Die aus mittellat. motivum (Beweggrund, Antrieb, Zweck) stammende Bezeichnung verweist auf das kreative Potential des M.s, ein Aspekt, der auch in den Bedeutungen ‚künstlerischer Vorwurf' und ‚bestimmende Formeinheit eines Musikstücks' enthalten ist. Ein auf die Lit. bezogenes Interesse entstand im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jh. unter Betonung der dynamischen Komponente und des universellen Gehalts des M.s. Wenngleich terminologisch noch keineswegs geklärt, wurde das Konzept in der Romantik von Forschern für den Bereich der Volksliteratur übernommen (z. B. J. und W. → Grimm) und dabei vor allem zum Vergleich und zur Erfassung der hist.-genetischen Zusammenhänge und geogr. Verbreitung von Volkserzählungen eingesetzt[1]. Präzisere literaturwiss. Begriffsbestimmungen erfolgten seit dem letzten Viertel des 19. Jh.s[2]. Nach frühen Überlegungen, so etwa bei S. → Baring-Gould[3], K. von → Spieß (1917)[4] oder K. → Krohn (1926)[5], stammen erste grundlegende Definitionsversuche von M. im Rahmen der volkskundlichen Erzählforschung von A. → Christensen (1925)[6], A. → Wesselski (1931)[7] und S. → Thompson (zuerst 1932)[8].

Christensen bezeichnete die kleinsten Teile, in die sich eine Erzählung gliedern läßt, zunächst neutral als Elemente (éléments de relation). Sofern sich derlei Elemente in Volkserzählungen durch ihre Auffälligkeit (étrangeté), feste Prägung (caractère serré) und Traditionsgebundenheit sowie durch eine potentielle Ungebundenheit und Austauschbarkeit auszeichnen, nannte er sie M.e. Diese wiederum differenzierte er als eigenständige Bausteine, gegenüber M.teilen (motifs partiels) ohne unabhängige Existenz sowie vollständigen und unabhängigen M.en, welche sich gegenseitig ergänzen und eine konstante Verbindung eingehen (motifs correspondants).

Wesselski verstand als M.e gleichfalls Elemente, aus denen sich Erzählungen zusammensetzen. Im Gegensatz zu Christensen war es ihm allerdings ein bes. Anliegen, streng zwischen direkten → Realitätsbezügen und → Fiktionalität zu differenzieren. Um dies zu erreichen, unterschied er mehrere Unterkategorien von M.en (→ Gemeinschafts-, → Kultur-, Mythen-, Wahn-, Wundermotiv), die sich durch unterschiedliche Grade tatsächlicher und empfundener → Faktizität ausweisen. Wesselskis System ist aufgrund seiner schwierigen Nachvollziehbarkeit wenig praktikabel und wurde von der Forschung nicht benutzt.

Weitgehend in der Nachfolge Christensens verstand Thompson ein M. pragmatisch als „the smallest element in a tale having a power to persist in tradition", wobei er die M.e nach → Handlungsträgern (actors), → Requisiten (objects) und (unselbständigen oder selbständigen) → Episoden (incidents) unterschied, aber auch Handlungskonstellationen, → Charaktereigenschaften, → Dekorative Züge etc. hinzuzählte. Die durch eine derart offene und heterogene Definition vorgegebene Flexibilität ermöglichte es zwar, daß Thompsons System in der volkskundlichen Erzählforschung in zahlreichen → M.katalogen praktiziert wurde, andererseits wurde die Definition aber wegen ihrer fehlenden Klarheit sowie zahlreicher Inkonsequenzen in der Anwendung scharf kritisiert[9].

Erst durch strukturalistisch-erzählgrammatische Vorschläge wurde das Forschungsinteresse auch auf textanalytische Aspekte des M.s gelenkt[10]. Darüber hinaus sind Problemstellungen wie terminologische Systematik, Gattungsspezifik von M.verwendung und Intertextualität, soziokulturelle Kontextualisierung und Rezeptionsforschung in Vk. wie Lit.wissenschaft zunehmend in den Blick gerückt[11].

2. Definition

2.1. Paradigmatische und syntagmatische Dimension. M.e sind allg. verfügbar und kommen in unterschiedlichen → Kontexten vor. Diese paradigmatische Rekurrenz in einer größeren Anzahl von Texten ist ein wesentliches Merkmal. Es wird häufig unter Hinweis auf → Tradition, Wiederkehr, → Stereotypie u. a. explizit vermerkt, ist darüber hinaus aber immer implizit mitgedacht. Die jeweils unterschiedliche syntagmatische Integration des M.s in einen konkreten Textzusammenhang (cf. → Syntagmatische Achse) ist Gegenstand der Einzelinterpretation. A. → Dundes' Unterscheidung zwischen etischen (etic) und emischen (emic) Einheiten erfaßt diesen Doppelcharakter von literar. Versatzstücken aus strukturalistischer Sicht[12]. Dabei versteht Dundes unter M. die paradigmatische Einheit und unter → Motivem eine abstrakte syntag-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

matische Handlungseinheit im Sinne von V. Ja. → Propps → Funktion, also nicht ein konkretes Ereignis im Einzeltext (→ Morphologie des Erzählguts, → Strukturalismus). Die paradigmatische Dimension ist bes. relevant für das Sammeln und die Katalogisierung von M.en sowie für die Erfassung von semantisch verwandten M.en, deren → Affinität zum gemeinsamen Auftreten verschiedener M.e in einem Erzähltext führen kann. Aufgrund des jeweils gattungsspezifisch vorherrschenden Themas scheint es ferner z. B. eine M.dominanz von Heirat (→ Hochzeit) im Märchen, von → Mord in der Ballade[13] oder von → Frevel in der Sage zu geben (cf. → Interessendominanz). Die syntagmatische Dimension kommt bei der Analyse der inhaltlichen und erzählstrukturellen Integration eines M.s in einem Textverlauf zum Tragen. Dabei erweist sich das hinsichtlich der → Logik der Handlung funktionslose → blinde M. meist als Zug (→ Detail) ohne syntagmatische Dimension. Das Leitmotiv als wiederkehrendes Element eines Textes ist dagegen bes. durch seine syntagmatische Funktion gekennzeichnet. Das wiederholte Vorkommen eines Gegenstandes oder einer typischen Situation stiftet Kohärenz und trägt Bedeutung. Erzählgrammatikalische Unters.en haben die syntagmatische Dimension des M.s betont[14]. Begriffe wie M.gruppe, M.komplex, M.kette können sowohl auf der syntagmatischen Ebene in einem Erzählzusammenhang funktional aufeinander bezogene M.e bezeichnen[15] als sich auch auf inhaltlich zusammengehörige M.e auf der paradigmatischen Ebene beziehen.

Der Doppelcharakter des M.s gründet einerseits in seinem potentiellen Bedeutungsgehalt und andererseits in der konkreten Realisation im Einzeltext[16]; dies ermöglicht seine Identität als mehrfach verwendbares Versatzstück. Zahllose motivgeschichtliche Unters.en – etwa von T. → Benfey, R. → Köhler, J. → Bolte oder E. → Cosquin – haben die vielgestaltige Verarbeitung einzelner M.e nachgewiesen und das Verhältnis von Potentialität und Realisation unter inhaltlichen, erzählstrukturellen und hist. Gesichtspunkten beschrieben.

2.2. Inhalte. Abgesehen von der weiteren inhaltlichen Konkretisierung stimmen die volkskundlichen Definitionen zunächst darin überein, daß M.e durch grundlegende Merkmale konstituiert werden: Konstanz, Besonderheit im Sinne einer hist. und kulturell unterschiedlich definierten Abweichung vom Alltäglichen sowie Bedeutsamkeit im Sinne von Allgemeingültigkeit und Ausdruck einer traditionellen Lebenserfahrung. Nach der weitgefaßten Definition Thompsons kommen als M.kategorien sowohl Figuren als auch Handlungen, Örtlichkeiten, Gegenstände und Befindlichkeiten[17] in Frage; dabei sind insbesondere Figur und Handlung funktional aufeinander bezogen. Gegenüber dem literaturwiss. Verständnis[18] bevorzugt die volkskundliche Erzählforschung möglichst ausdifferenzierte Kombinationen einzelner sinngebender und handlungsbeeinflußender Komponenten[19].

Übergeordnete M.e wie etwa der Riese (Mot. G 100, F 531) dienen mit ihrer personellen Kennzeichnung eher als theoretische Kategorie; demgegenüber ist etwa im M. der (dominant bösen) Stiefmutter (Mot. P 282) meist bereits auch eine Handlungsausrichtung impliziert. Andere Oberkategorien können durch Örtlichkeiten definiert sein, die in manchen Fällen, wie etwa beim M. der Hölle (Mot. A 671), auch die Art des Personals erkennen lassen oder, wie die Wegkreuzung (cf Mot. D 1786), als Schauplatz einen Handlungsbezug implizieren. Manche Requisiten, wie etwa magische oder verbotene Gegenstände, erlangen eine symbolische Zusatzbedeutung, die im Volksglauben (Grabpflanzen in der Ballade) oder in volksläufigen Tabuisierungen (Nase als männliches Genital; → Tabu)[20] begründet sein kann. Definitorisch haben M. und Symbol (→ Symbolik) zwar die paradigmatische Dimension gemeinsam; das Symbol hat jedoch bereits in seinem paradigmatischen Status eine signifikante und zugleich festverankerte Bedeutung erlangt (Ring als Symbol der Treue, Rose als Symbol der Schönheit), die dem M. normalerweise fehlt.

2.3. Abgrenzung. In der M.forschung hat die Verwandtschaft des Konzepts M. zu anderen Begriffen nicht selten zu unpräzisem terminologischen Vorgehen geführt. Die möglichen Inhalte eines M.s sind durch deiktische Strukturierung nach Person, Raum und Zeit gekennzeichnet. Demgegenüber läßt sich das → Thema aufgrund seines hohen Abstrak-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

tionsgrades als nicht deiktisch strukturiert beschreiben, während der → Stoff eine sehr viel deutlichere deiktische Festlegung als das M. aufweist[21]. So kann etwa das Thema Behebung von Unrecht unter Verwendung unterschiedlicher M.e wie falsche Braut, verlorener Schuh, Findelkind (→ Aussetzung), Lösung von Rätseln (cf. → Halslöserätsel) verarbeitet werden.

Das Spannungsverhältnis zwischen Potentialität und Realisation hat das M. gemeinsam mit einem Erzähl- oder Balladentyp (→ Typus). Während jedoch der Typus das Grundkonzept einer Gruppe von Textvarianten bezeichnet (cf. auch → Grundform) und sich damit auf einen kompletten Handlungsverlauf bezieht, ist das M. das abstrakte Korrelat eines kleineren oder größeren Elements desselben[22].

3. Formulierungsproblematik. Bei der begrifflichen Formulierung des wesentlichen Informationsgehaltes von M.en[23] geht es zum einen darum, zwischen M. und relationierbarem Thema zu unterscheiden: Befreiung versus Freiheit; Ehebruch versus Ehe(thematik). Zum anderen können durch die Formulierung bestimmte Aspekte der deiktischen Inhaltsstruktur bes. akzentuiert werden: (konkrete) Rätsel versus Rätsellösung (Betonung des Handlungsaspekts); Bettler (Figur) versus Almosen (Gegenstand); Geist (Figur) versus Geistererscheinung (Figur und Handlung). Schließlich können in die Formulierung von M.en in M.katalogen implizite Bewertungen und Ideologien eingehen wie z. B. geschlechtsspezifische Vorurteile, die mit der Realisation des M.s im Einzeltext nicht in Einklang stehen. Dabei wird in den Formulierungen z. B. die Geschlechtsidentität von Mörder und Opfer vernachlässigt, werden Charaktereigenschaften wie Mut, Aktivität oder Schönheit geschlechtsspezifisch stereotyp zugeschrieben bzw. verschwiegen[24].

4. Klassifizierung und Katalogisierung. Je nach Gewichtigkeit im Handlungsverlauf wäre es auch in der volkskundlichen Erzählforschung sinnvoll, zwischen Haupt-, Neben- und Randmotiv zu unterscheiden[25]. Dabei kann ein potentiell gleiches Motiv einmal als Hauptmotiv und einmal als Randmotiv auftreten, wobei die jeweilige Umsetzung oft funktionale Unterschiede bedeutet. Hauptmotive sind auch Indikatoren für die Zugehörigkeit zu einem Erzähltyp oder dienen der Erfassung von → Ökotypen.

Zur Lösung der Schwierigkeiten, die sich bei der Klassifizierung von M.en als paradigmatische Einheit ergeben, sind unterschiedliche Systeme vorgeschlagen worden[26]. Thompsons *Motif-Index* praktiziert eine inhaltsorientierte, auf semantisch-logischen Kriterien begründete Klassifizierung (cf. auch → Typenkataloge). Problematisch ist hierbei vor allem der Formulierungsansatz, aber auch die Hierarchie der Ausdifferenzierung[27]. Gegenüber solchen dominant paradigmatisch ausgerichteten Klassifizierungsversuchen betonen erzählgrammatisch orientierte Klassifikationsvorschläge den syntagmatischen Bezug eines M.s[28]; sie wurden jedoch wegen ihrer problematischen praktischen Handhabung nie in die Katalogisierungspraxis umgesetzt. Eine zusätzliche syntagmatische Dimension kann dabei eine handlungsrelevante Spezifizierung von M.en nach den Kriterien wer? warum? wie? was? wann? und wo? beisteuern, die gegebenenfalls auch selbständige Submotive ergibt[29]. So kann z. B. eine List einerseits auf verschiedene Weise (Betrunkenmachen, Verkleidung, Verschweigen der eigenen Identität) durchgeführt, andererseits zu unterschiedlichen Zwekken angewandt werden (Rettung, Nachweis von Jungfräulichkeit, Gewinnen einer Wette).

5. M.e als Bedeutungsträger in soziokulturellen Kontexten. M.e sind immer mit einem spezifischen soziokulturellen Kontext verbunden. Dessen Kenntnis vertieft einerseits das Verständnis der Aussagekraft und Verwendbarkeit des M.s, andererseits wird die Festlegung des M.s präjudiziert. Religion, Volksglaube und Brauch, Ethik und Sozialstruktur, Geographie und Geschichte haben Einfluß auf Auswahl und Ausgestaltung von M.en. Diachrone und synchrone Besonderheiten (→ soziales Milieu, regionale und nationale Unterschiede) werden im M.vergleich sichtbar[30] und lassen sich zuweilen unmittelbar an der persönlichen Einstellung (→ Weltanschauung, Weltbild) von weiblichen und männlichen → Erzählern, → Informanten und Herausgebern festmachen[31].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Der hohe Allgemeinheitsgrad und die vielfache Verwendbarkeit des M.s implizieren ein polyvalentes und konstrukthaftes Wirklichkeitsverhältnis, das bei der Realisation im Einzeltext in einen ohnehin literar.-fiktionalen Zusammenhang überführt wird. Als komplexes literar. Versatzstück von hoher Potentialität enthält das M. elementare Ansätze zur Wirklichkeitsdeutung und kann gewissermaßen als genetischer Informationsträger in der Volksliteratur angesehen werden.

[1] Mölk, U.: Das Dilemma der literar. M.forschung und die europ. Bedeutungsgeschichte von ‚M.'. In: Romanistisches Jb. 42 (1991) 91–120, bes. 112. – [2] Knapp, G. P.: Stoff – M. – Idee. In: Arnold, H. C./Sinemus, V. (edd.): Grundzüge der Lit.- und Sprachwiss. 1. Mü. 1973, 200–207; Frenzel, E.: Stoff- und M.geschichte. In: Reallex. der dt. Lit.geschichte 4. B. 1984, 213–228. – [3] Baring-Gould, S.: Household Stories. In: Henderson, W.: Notes on the Folklore of the Northern Counties of England and the Borders. L. 1866, 209–300; cf. Ben-Amos, D.: The Concept of Motif in Folklore. In: Newall, V. J. (ed.): Folklore Studies in the 20th Century. Woodbridge/Totowa, N. J. 1980, 17–35, hier 17–20. – [4] Spieß, K. von: Das dt. Volksmärchen. Lpz. 1917. – [5] Krohn, K.: Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo 1926. – [6] Christensen, A.: Motif et thème (FFC 59). Hels. 1925. – [7] Wesselski, Theorie, bes. 12–32. – [8] Thompson, S.: Motif-Index of Folk-Literature 1 (FFC 106). Hels. 1932; id.: Purpose and Importance of an Index of Types and Motifs. In: Folk-Liv 2 (1938) 103–108, hier 105; id.: The Folktale. Berk. 1946 (Nachdr. N. Y. 1976), 415. – [9] Ben-Amos (wie not. 3) 25–27; Courtés, J.: Le Motif en ethno-littérature. Le motif selon Stith Thompson. In: Le Bulletin du Groupe de recherches sémio-linguistiques 16 (1980) 3–14; Bremond, C.: A Critique of the Motif. In: Todorov, T. (ed.): French Literary Theory. Cambr. 1982, 125–146. – [10] ibid. – [11] cf. Frenzel, E.: Neuansätze in einem alten Forschungszweig. Zwei Jahrzehnte Stoff-, M.- und Themenforschung. In: Anglia 111 (1993) 97–117. – [12] Dundes, A.: From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. In: JAFL 75 (1962) 95–105; mit anderer Terminologie ebenfalls berücksichtigt bei Frenzel, E.: Stoff- und M.geschichte. B. [2]1974, 13 sq. u.ö.; Lüthi, M.: M., Zug, Thema aus der Sicht der Volkserzählungsforschung. In: Elemente der Lit. Festschr. E. Frenzel 2. Stg. 1980, 11–24; Würzbach, N.: Theorie und Praxis des M.-Begriffs. Überlegungen bei der Erstellung eines M.-Indexes zum Child-Corpus. In: Jb. für Volksliedforschung 38 (1993) 64–89, hier 77–79. – [13] ead./Salz, S.: Motif Index of the Child Corpus. B. 1995. – [14] Doležel, L.: From Motifemes to Motifs. In: Poetics 4 (1972) 55–90; Bremond (wie not. 9). – [15] Knapp (wie not. 2) 206. – [16] Würzbach (wie not. 12) 79–81; Frenzel (wie not. 2) 214 sq.; Vincensini, J.: Le Motif, forme symbolique. In: Görög-Karady, V. (ed.): D'un Conte ... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale. P. 1990, 523–539. – [17] cf. Würzbach/Salz (wie not. 13) 2. – [18] cf. Kayser, W.: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Lit.-wiss. Bern 1963, 60; Frenzel (wie not. 12); Lüthi (wie not. 12) 11. – [19] Greverus, I.-M.: Thema, Typus und M. Zur Determination in der Erzählforschung. In: Laographia 22 (1965) 130–139. – [20] Dundes, A.: The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570). In: Arv 36 (1980) 91–98. – [21] Frenzel (wie not. 12); ead.: Vom Inhalt der Lit. Stoff – M. – Thema. Fbg/Basel/Wien 1980. – [22] Greverus (wie not. 19). – [23] Bremond (wie not. 9). – [24] Lundell, T.: Gender-Related Biases in the Type and Motif Indexes of Aarne and Thompson. In: Bottigheimer, R. (ed.): Fairy Tales and Society. Phil. 1986, 149–163; Uther, H.-J.: Schönheit im Märchen. In: Lares 52 (1986) 5–16. – [25] Frenzel, Motive, XII. – [26] Uther, H.-J.: Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Klassifizierung von Volkserzählungen. In: Fabula 25 (1984) 308–321; id.: Type- and Motif-Indices 1980–1995: An Inventory. In: Asian Folklore Studies 55 (1996) 299–317. – [27] cf. Courtés, J.: Motif et type dans la tradition folklorique. Problèmes de typologie. In: Littérature 45 (1982) 114–127. – [28] id.: Le Motif. Unité narrative et/ou culturelle. In: Le Bulletin du Groupe de recherches sémio-linguistiques 16 (1980) 44–54; Bremond, C.: Comment concevoir un Index des motifs. ibid., 15–29; id. (wie not. 9); Doležel (wie not. 14). – [29] Würzbach (wie not. 12); ead./Salz (wie not. 13). – [30] cf. Dugaw, D.: Warrior Women and Popular Balladry 1660–1850. Cambr., Mass. 1989; Bottigheimer, R.: ‚Beauty and the Beast'. Marriage and Money – Motif and Motivation. In: Midwestern Folklore 15,2 (1989) 79–88. – [31] cf. z. B. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit ([2]1964), bes. 223–232; Dollerup, C./Holbek, B./Reventlow, I./Rosenberg Hansen, C.: The Ontological Status, the Formative Elements, the „Filters" and Existences of Folktales. In: Fabula 25 (1984) 241–265; Köhler-Zülch, I.: Ostholsteins Erzählerinnen in der Slg Wilhelm Wisser. ibid. 32 (1991) 94–118.

Köln Natascha Würzbach

Motivem (engl. motifeme), kleinste Einheit einer Erzählung, mit deren Hilfe stabile Grundstrukturen bestimmt werden sollen (→ Struktur; → Strukturalismus). Der Begriff wurde zuerst von dem Linguisten K. Pike benutzt und von A. → Dundes in die Erzählforschung eingeführt[1]. Veranlaßt durch die allg. Unzufriedenheit der Erzählforscher der 60er Jahre mit den vorherrschenden positivisti-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

schen, diachronen Betrachtungsweisen und bes. unter dem Einfluß der engl. Übers. von V. Ja. → Propps Entwurf einer → Morphologie des Märchens (1958; russ. Orig. 1928)[2] forderte Dundes die Revision des gängigen Typisierungsverfahrens nach den Prinzipien der → geogr.-hist. Methode (→ Anordnungsprinzipien), bei dem → Motive die Typologie von Erzählungen festlegten (→ Typus), und trat für ein grundlegendes strukturalistisches Paradigma ein. Den Ausgangspunkt für diesen syntagmatischen Ansatz bildete Propps Morphologie, die 31 mögliche, auf Handlungen der Personen der Erzählung basierende → Funktionen (Kap. 2.1) ausweist, welche als wesentlich für die Entwicklung der Handlung des Zaubermärchens angesehen wurden[3]. Dundes dehnte diese Konzeption nicht nur auf weitere Gattungen aus[4], sondern kombinierte auch Propps Funktion mit Pikes Begriff emic motif oder motifeme, wobei für ihn von grundsätzlicher Bedeutung war, daß Erzähltexte nicht isoliert, sondern als Teil eines funktionierenden komplexen Systems innerhalb einer Kultur untersucht werden sollten[5]. Im Bestreben, dem Inhalt Vorrang vor der Form zu geben, prägte Dundes den neuen Terminus Allomotiv (engl. allomotif), der für jedes beliebige Motiv steht, das in einem bestimmten motivemischen Kontext erscheinen kann[6]. Auch bei der Prägung des Begriffs Allomotiv ist der Einfluß der strukturalistischen Linguistik deutlich: Allomotiv steht in der gleichen Beziehung zu M. wie Allophon zu Phonem und Allomorph zu Morphem. Dundes begründete den neuen Terminus u. a. auch damit, daß sich hierdurch die unzulängliche strukturale Einheit Motiv für morphologische Studien erübrige[7].

In späteren Studien verwandte Dundes seine strukturalistische Methode für eine Symbolanalyse, die Komparatistik und Strukturalismus mit Ergebnissen der → Psychoanalyse verknüpft[8]. Hierbei arbeitete er sein Konzept der motivemischen Füllstelle (motifemic slot) aus: In diese paßt eine beliebig große Anzahl von Allomotiven, welche von den aus vergleichenden Unters.en stammenden Daten geliefert werden; wenn man also möglichst viele Var.n eines Überlieferungsgegenstands nimmt (Komparatistik) und die in seiner Struktur auftretenden Variationen untersucht (Strukturalismus), kann man Gruppen allomotivischer Äquivalente feststellen. Diese Allomotive sind nicht nur, wie nach dem Proppschem Modell, strukturell gleichwertig, sondern laut Dundes auch symbolisch äquivalent[9].

Als Beispiel für die Form und Funktion des Allomotivs kann die Todesprophezeiung aus AaTh 1313 A: cf. → *Mann glaubt sich tot* angeführt werden: Das zentrale Motiv (Mot. J 2311.1) assoziiert die Prophezeiung mit unterschiedlichen Körperemissionen (Rülpsen, Wiehern, Furzen) des Reittieres (Esel, Pferd). Nach Dundes' Verständnis sind alle diese Emissionen Allomotive, d. h. symbolische und paradigmatische Äquivalente, die in unterschiedlichen Kontexten genutzt werden, um eine motivemische Füllstelle zu besetzen.

Das Konzept des M.s wurde nur von wenigen Erzählforschern übernommen, so u. a. von B. → Holbek[10], S. S. Jones[11] und H. → Jason[12] oder von R. Lovell-Smith im Rahmen einer feministischen Lesart von → Perraults Märchen *Les Fées* (AaTh 480: *Das gute und das schlechte* → *Mädchen*)[13]. Am meisten wird der Begriff M. auf dem Gebiet der Lit.theorie der formalistisch-strukturalistischen Schule benutzt; diese befaßt sich mehr mit der theoretischen Unters. von Tiefen- und Oberflächenstrukturen und weniger mit Fragen der praktischen Anwendungen[14]. Meist wurde der Strukturalismus als reduktionistisch kritisiert. So wies B. af Klintberg darauf hin, daß derartige strukturalistische Hilfsmittel, obwohl sie vielversprechende Möglichkeiten zu bieten scheinen, den Sinn von Volkserzählungen zu erschließen, nicht ahistorisch gebraucht werden dürften[15].

[1] Pike, K.: Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Glendale 1954, 75; Dundes, A.: From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. In: JAFL 75 (1962) 95–105; id.: The Morphology of North American Indian Folktales (FFC 195). Hels. 1964. – [2] Propp, V.: Morphology of the Folktale. ed. S. Pirkova-Jakobson. Bloom. 1958. – [3] ibid., 20. – [4] Dundes 1964 (wie not. 1). – [5] Pike (wie not. 1) 10, 93; Dundes 1962 (wie not. 1) 101. – [6] ibid., 101; id. 1964 (wie not. 1) 59. – [7] ibid. – [8] id.: The Symbolic Equivalence of Allomotifs. Towards a Method of Analyzing Folktales. In: Calame-Griaule, G./Görög-Karady, V./Chiche, M. (edd.): Le Conte. Pourquoi? Comment? P. 1982, 187–197, hier 190; cf. auch id.: The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570). In: Arv 36 (1980) 91–98. – [9] ibid., 191. – [10] Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, bes. 369–372. –

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[11] Jones, S. S.: The New Comparative Method. Structural and Symbolic Analysis of the Allomotifs of „Snow White" (FFC 247). Hels. 1990. – [12] Jason, H.: The Narrative Structure of Swindler Tales. In: Arv 27 (1971) 141–160. – [13] Lovell-Smith, R.: Dundes' Allomotifs and Female Audiences. A Reading of Perrault's „Les Fées". In: Fabula 37 (1996) 241–247. – [14] cf. Doležel, L.: From Motifemes to Motifs. In: Poetics 4 (1972) 55–90. – [15] cf. Klintberg, B. af: The Parson's Wife. In: Telling Reality. ed. M. Chesnutt. Kop./Turku 1993, 75–87, hier 85.

Berkeley JoAnn Conrad

Motivkataloge.

1. Allgemeines – 2. Zur Geschichte der M. – 3. Dokumentation der Materialien – 4. Ausblick

1. Allgemeines. Die Klassifizierung von Erzählungen ist nach wie vor für eine hist.-komparatistisch orientierte Erzählforschung wichtig, aber auch notwendig unter archivalischen Aspekten, um die Vielzahl des in den letzten 200 Jahren gesammelten gedr. und ungedr. Erzählguts systematisieren zu können[1]. Obwohl einzelne Sammler und Herausgeber bereits frühzeitig Überlegungen dazu anstellten, wurden erst im 20. Jh. übergreifende → Anordnungsprinzipien entwickelt[2]. Die Frage der Erfassung des Erzählguts, speziell von Märchen und Sagen, ist wiederholt auch auf internat. Kongressen diskutiert worden[3] und trotz der stärkeren Hinwendung zu → Kontext- und → Performanzanalysen immer noch aktuell. M. gibt es vor allem für traditionelle Gattungen, für das Gebiet des Mythos, der Sage, Ballade und des Schwanks; für neuere in das Blickfeld geratene Kategorien wie Alltagserzählungen, Familiengeschichten, Gerüchte, Klatsch, Lebenserinnerungen u. a. müssen M. jedoch erst entwickelt werden. Exemplarisch ist ergänzend auf eine Vielzahl von Veröff.en hinzuweisen, die zwar nicht ausschließlich als M. gedacht sind, aber für eine komparatistisch orientierte Forschung ungemein viele Erzählungsmaterialien einer bestimmten Region oder einer bestimmten Ethnie, eines bestimmten Zeitraums oder einer Gattung repräsentativ darbieten[4].

2. Zur Geschichte der M. Bes. Verdienste um internat. anwendbare Klassifikationssysteme hat sich der nordamerik. Folklorist S. → Thompson erworben. Er übernahm die Struktur von A. → Aarnes → Typenkatalog der finn. Märchen (1910)[5], überarbeitete den Katalog gründlich (1928, 1961) und faßte die Beschreibung einzelner Erzähltypen vollständiger und präziser[6]. Schon früh rief die starre Deskription von → Typen Kritik hervor, ebenso die Tatsache, daß wesentliche Bereiche der Volkserzählungen wie z. B. Sage, Legende, Novellenmärchen im AaTh kaum Berücksichtigung gefunden hätten; kritisiert wurde ferner die geogr. ungleichgewichtige Erfassung der Erzählungsmaterialien[7]. Das Unbehagen mündete in eine Diskussion, die davon bestimmt war, → Motive, → Themen und wichtige Züge (→ Detail, → Episode) zu erfassen (z. B. A. → Christensen[8], K. → Krohn[9]).

Die Kritik an den bestehenden Typensystemen veranlaßte Thompson, wenige Jahre nach Erscheinen des überarbeiteten Typenkatalogs einen mehrbändigen Motivkatalog vorzulegen, der 1932–36 in der Reihe → *Folklore Fellows Communications* erschien[10] und seit der rev. Fassung (1955–58) rund 40 000 Einzelmotive mit Text- und Lit.hinweisen enthält[11]. Thompson ordnete Motive nach Handlungsträgern, Gegenständen, Vorstellungen und einzelnen Ereignissen innerhalb eines Buchstaben- und Nummernsystems und ließ Raum für Ergänzungen[12]; hierdurch wollte er in der Anlage des Katalogs die Möglichkeit schaffen, beliebige Motive rasch auffindbar anzuordnen[13]. Erzählelemente anderer Genres (Mythos, Ätiologie, Ballade etc.) lassen sich im detaillierteren Mot. einbeziehen, was auch im Untertitel *A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends* zum Ausdruck kommt.

Die Motive sind innerhalb folgender Bereiche aufgeführt: *A. Mythological Motifs, B. Animals, C. Tabu, D. Magic, E. The Death, F. Marvels, G. Ogres, H. Tests, J. The Wise and the Foolish, K. Deceptions, L. Reversal of Fortune, M. Ordaining the Future, N. Chance and Fate, P. Society, Q. Rewards and Punishments, R. Captives and Fugitives, S. Unnatural Cruelty, T. Sex, U. The Nature of Life, V. Religion, W. Traits of Character, X. Humor, Z. Miscellaneous Groups of Motifs.* Inhaltlich erfolgen dabei weitere Untergliederungen, z. B. ist die Gruppe M folgendermaßen unterteilt: *Ordaining the Future: Judg-*

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ments and Decrees (Mot. M 0 – M 99), *Vows and Oaths* (M 100 – M 199), *Bargains and Promises* (M 200 – M 299), *Prophecies* (M 300 – M 399), *Curses* (M 400 – M 499).

Das Dilemma des Mot. liegt darin, sowohl handlungsorientierte als auch funktionsbezogene Elemente erfassen zu wollen[14]; dies führt zu einer Anhäufung von Textbelegen, ohne daß daraus eine komparatistisch sinnvolle Analyse erfolgen könnte. Die allg. Charakterisierung der Handlungsträger (z. B. Mot. P 50: *Noblemen (knights)*, Mot. P 150: *Rich men*, P 200: *The family*) erweist sich als Spezifikum einzelner Erzählungen zu wenig aussagekräftig und hat auch dazu geführt, daß einige Motivbereiche verhältnismäßig stark besetzt sind (A, B, J, K), andere dagegen weniger (L, M, N, P).

Der Katalog bot keine vollständige Kompilation der vorhandenen regionalen Klassifikationssysteme und Textsammlungen. Manche bedeutende Kataloge mit anderen Ordnungsprinzipien wurden – möglicherweise aufgrund von Sprachbarrieren – nicht berücksichtigt, etwa J. → Polívkas Überblick über slov. Volkserzählungen[15], L. → Györgys Verz. ung. Schwänke und Anekdoten[16] oder Q. E. Martinez' Katalog port. Erzählungen[17], andere sind nur unvollständig ausgewertet. So kann man mit Recht von einer zwar beeindruckenden, aber doch auch subjektiven Ausw. sprechen, sowohl in der Heranziehung ma. Quellen als auch rezenter Sammlungen. Das betraf z. B. J.E. → Kellers Motivindex span. ma. Exempla, dessen antiklerikale Motive Thompson nicht übernahm[18], oder den Novellenindex D. P. → Rotundas[19], dessen Motive mit sexueller Thematik Thompson überging (→ Zensur)[20].

Schon bald nach Veröff. des Mot. wurde Kritik laut: Das numerische System täusche darüber hinweg, daß die Zuordnungen von Motiven in vielen Fällen nur Annäherungscharakter hätten und zu Mißverständnissen und fehlerhaften Bestimmungen führen könnten. Schon der Begriff Motiv[21], heute in der volkskundlichen Erzählforschung weitestgehend übereinstimmend als wichtigstes narratives Minimalelement[22] bezeichnetes Strukturelement unterschiedlichster Funktionen, ist von Thompson sehr vage gefaßt und nur als Kategorie der Analyse zu betrachten[23]. Zwangsläufig führen solche „Aufschlüsselungsmechanismen", welche Erzählungen oder Teile davon zusammenhang- und substanzlos präsentieren, zu einer „Atomisierung der Elemente"[24]. Eine solche Klassifizierung zeigt nach L. → Röhrich „die im Grunde systematische Systemlosigkeit der Thompsonschen Registriermaschinerie"[25].

3. Dokumentation der Materialien. Eine Synopse der in der 2. Hälfte des 20. Jh.s erschienenen Kataloge zur Erfassung populären Erzählguts macht deutlich[26], daß das System des Mot. seltener als das AaTh-System Anwendung gefunden hat und daß eigene Ordnungssysteme entwickelt werden. Die geogr. Verteilung insgesamt läßt erkennen, daß die meisten M. für europ. Erzählgut vorliegen, andere Kontinente sind deutlich unterrepräsentiert[27]. Die M., die meist das Erzählgut einer einzelnen Region oder einer bestimmten Ethnie erfassen, berücksichtigen vor allem gedr. und/oder unveröff. Erzählungen des 19./20. Jh.s, aber auch literar. überlieferte aus MA. und früher Neuzeit – bes. Mythen, Märchen, Sagen, Fabeln, Schwänke, manchmal nur einzelne Genres oder bestimmte Werke. Insgesamt lassen sich bei den M.n erhebliche Qualitätsunterschiede feststellen; auf weiterführende Lit. wird zwar gewöhnlich hingewiesen, aber oft fehlen Register zur Aufschlüsselung der Materialien. Andere Kataloge dokumentieren nur die Zahl der bekannten Var.n oder begnügen sich mit der Angabe von Archivnummern und/oder Herkunftsnachweisen, Motivstrukturen fehlen.

Einige Beispiele: Der amerik.-engl. Texte dokumentierende Katalog von E. W. → Baughman erfaßt sowohl Typen als auch Motive mit Kurzbeschreibungen in Anlehnung an Thompsons Mot.[28] J. W. → Childers versuchte, die pikarische Lit. mittels Motivindex aufzuschlüsseln und ergänzte das System des Mot.[29], gleiches unternahmen G. Bordman für die Gattung der engl. Romanzen[30], B. H. Granger für die Schatzsagen (bes. Arizonas)[31], B. F. Kirtley für das Erzählgut Polynesiens[32]. L. Neuland[33] kompilierte die von ihr erarbeiteten einzelnen M. der mehrbändigen lett. Slg von P. → Šmits[34], bezog neuere Ausgaben lett. Volkserzählungen mit ein und schuf in Ergänzung zu dem lett. Typenkatalog von K. Arājs und A. → Medne[35] einen erw., jedoch nicht das gesamte lett. Erzählgut repräsentierenden Motivindex.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Individuell für eine bestimmte Textsorte entwickelte Anordnungsprinzipien finden bes. bei der Klassifikation von Sagen[36], Balladen[37] und Exempeln[38] Verwendung, doch ist es für die oben skizzierte Entwicklung symptomatisch, daß nur wenige Kataloge für diese Genres bislang erschienen[39] – mit Ausnahme des Gebiets der sog. modernen Sagen, die in zahlreichen Veröff.en, z. T. katalogartig, erfaßt sind, aber eher stoff- und themenorientierte Zuordnungskriterien haben[40]. Andere Kataloge erfassen nur Teilgebiete: z. B. mythol. Sagen[41] oder Sagen über den Tod[42], wobei sich die Bearbeiter an zu Beginn der 60er Jahre entwickelten Gliederungsprinzipien orientierten[43].

So publizierte B. → Kerbelytė einen Katalog litau. Volkssagen[44], der auf 2 000 Texten basierte und Themen, Typen und Motive berücksichtigte. Diese wiederum hatte die litau. Folkloristin zu Sagentypen mit einer kurzen Inhaltsbeschreibung (unter Angabe der AaTh-Nummer) zusammengefaßt und in Sagen über den Ursprung von Naturobjekten sowie Sagen über hist. Denkmäler und Ereignisse unterschieden. Die erste Gruppe umfaßt *Riesen und Spuren ihres Wirkens*, *Bes. Steine* sowie *Wandersagen*, die zweite Gruppe enthält u. a. die Teilabschnitte *Die Entstehung der prähist. Siedlungen*, *Kriege*, *Versunkene Städte*, *Das schlafende Heer*, *Die versunkenen Glokken*, *Opfer während der Bauarbeiten*, *Der Ursprung von Siedlungen, ihren Bezeichnungen und anderen Toponymen*. Ein Namenverzeichnis der Siedlungen, Berge etc. beschließt den Index. Weniger informativ erschienen die im gleichen Jahr veröff. Kataloge der finn. hist., lokalen und religiösen Sagen, schon allein deshalb, weil bei der thematischen Gliederung nicht nur auf eine Numerierung, sondern auch auf weitere Angaben zum Text verzichtet wurde (einzig die Zahl der Var.n ist angegeben): In ihrem *Catalogue of Historical and Local Legends* teilte P.-L. → Rausmaa[45] die Inhalte in sieben Hauptgruppen ein: *Settlement*, *Nature*, *Religion*, *Crime and Punishment*, *Unusual People*, *Society*, *Times of Persecution and Wars*. K. Rokala gruppierte die Themen ihres *Catalogue of Religious Legends*[46] in die fünf Bereiche *Redeemer*, *Tales Connected with Subjects Drawn from the Bible History*, *Saints*, *Monasteries*, *Other Tales Resembling Religious Legends*. Schon ein kurzer Vergleich der Inhaltsangaben zu den einzelnen Abschnitten läßt erkennen, daß die Einteilung nur scheinbar logisch ist. Der Abschnitt *Religion* bei Rausmaa etwa ließe sich z. T. bei *Settlement* und *Nature* integrieren, ähnliches gilt für verschiedene Abschnitte des Rokala-Katalogs (z. B. *Monasteries*). Schon aus diesem Grund böte eine Gliederung nach Inhalten mehr Vorteile[47]. Ein weiterer Kritikpunkt ergibt sich aus der Tatsache, daß die Inhaltsangaben vielfach, wie auch bei Mot., zu knapp ausfallen und die Reduzierung des Inhalts auf den Endpunkt der Sage keine Vergleiche mit ähnlichen Sagen und keine Rückschlüsse erlaubt. So heißt es etwa im Abschnitt *Saints* über Alexander von Syväri: „He establishes the monastery at Stroicha"[48]. Über den hl. → Elias wird lapidar mitgeteilt, es gebe 15 „different legends"[49].

Zeigen schon die Sagenverzeichnisse der nord. Länder ein heterogenes Bild, wie V. Dahll in ihrem Arbeitsbericht feststellte[50], so gilt diese Einschätzung in gleicher Weise für andere Kataloge, etwa J. R. W. → Sinninghes Katalog über die Erddämonen[51]. Überhaupt scheint fraglich, ob ein Motivsystem mit klaren Abgrenzungen jemals entwickelt werden kann. Thematische Überschneidungen ergeben sich zwangsläufig und müßten durch Querverweise aufgefangen werden, was jedoch selten geschieht. Der ung. Glaubenssagenkatalog von A. Bihari[52] unterscheidet z. B. nach Handlungsträgern, Gegenständen und inhaltlichen Kriterien, ebenso der litau. von Kerbelytė[53]. Der in den 60er Jahren veröff. Teilkatalog dt. Totensagen von I. Müller und Röhrich geht von Themen als kleinsten Einheiten aus, die innerhalb von durch Großbuchstaben gekennzeichneten Abschnitten zusätzlich durchlaufend numeriert sind, wobei Leernummern innerhalb des jeweiligen Themenkomplexes Einschübe und Erweiterungen ermöglichen[54]. Trotz einer vehementen Diskussion um die Erforschung der Sage und der Forderung nach verbindlichen Richtlinien für die Klassifizierung der Materialien in den 60er bis 80er Jahren[55] erscheinen die außerhalb des Thompsonschen Motivsystems stehenden Kataloge zwar informativ, für eine vergleichende Forschung aber infolge ihrer Heterogenität wenig einsetzbar.

Balladenforscher haben in den letzten Jahrzehnten eine Anzahl verschiedener nationaler Kataloge (aus Europa) zusammengestellt[56], ein einheitliches und ausführliches Verz. fehlt jedoch[57]. Für das Epos liegen umfassende M. des mongol.[58] , arab.[59] und slov.[60] Erzählguts vor, ebenso für den Artusroman[61]. Die Arten von Behinderungen und thematische Zusammenhänge in älteren jüd. Quellen dokumentiert L. Holden in Form eines eigenständigen Motivkatalogs, verzichtet aber bewußt auf die zusätzliche Angabe von Nummern des Mot.[62]

Deutlich wird insgesamt, daß die Präsentation der Materialien in etwa 40% der seit 1957

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

erschienenen M. aufgrund individueller Ordnungsprinzipien erfolgt, in den anderen Fällen ausschließlich Thompsons System des Mot. (z. T. auch des AaTh) zugrunde gelegt wird oder wenigstens zusätzlich die Nummern des Mot. ergänzend genannt werden, wie etwa im Katalog P. P. Watermans für das Erzählgut der Ureinwohner Australiens[63]. Ähnliches gilt auch für F. C. → Tubachs 5 400 Nummern umfassenden, nach dem Alphabet gegliederten Exempelkatalog, in dem er den Hauptgedanken des Exemplums oder den zentralen Handlungsträger in einer Überschrift motivlich erfaßt und ergänzend (allerdings nicht vollständig) auf Mot. (und AaTh) hinweist[64]. Tubach wertete 37 gedr. Sammlungen aus. Einen Teilbereich erschloß K. Dvořák mit seinem Tubach in der Anlage folgenden Katalog altböhm. Exempla[65] und zog vergleichend die griech. und röm. Lit. mit heran, die von Tubach nur ungenügend berücksichtigt worden war. Ebenso verfuhr Á. Dömötör mit seinem Index ung. Exempla[66]. Für frz. Exempla gaben J. Berlioz und M. A. Polo de Beaulieu einen rev. Motivindex heraus[67].

4. Ausblick. Bei aller Kritik an den vorliegenden M.n sollte man nicht übersehen, daß sie immer noch – und dies seit über sieben Jahrzehnten – in aller Welt als geschätzte Arbeitsinstrumente gelten, um mit dem schnellstmöglichen Verfahren aus Publ.en und ungedr. Archivmaterialien die Texte einer bestimmten Region oder einer bestimmten Ethnie herauszufinden: als Materialbasis zur Feststellung quellenmäßiger und stilistischer Abhängigkeiten, zur Klärung der Interdependenz zwischen oraler und literar. Tradition ebenso wie als Hilfsmittel für die Rezeption einzelner Erzählungen, aber auch ganzer Textsammlungen. Es ist gewiß kein Zufall, daß zwischen 1957 und 1997 rund 50 neue M. veröffentlicht worden sind, was für ein Festhalten an den bewährten Systemen spricht.

Das Unbehagen an der Klassifikation von Motiven mag dazu beigetragen haben, daß neue M. im Unterschied zu Typenkatalogen in verhältnismäßig kleinerer Zahl erschienen sind. Hinzu kommt, daß knappe Motivbeschreibungen nicht die verschiedenen und wechselnden strukturellen Elemente, Bedeutungsebenen und Funktionen ein und desselben Motivs erkennen lassen – zwingende Voraussetzung für die Frage nach Abhängigkeit von Texten, nach Alter, Vermittlung und Tradierung. Umgekehrt könnte man fragen, ob ein solches internat. System überhaupt jemals entwickelt werden kann. Alle Kritiker der bestehenden Klassifikationsysteme konnten bislang kein übergreifendes Modell vorlegen, das annähernd die Bedeutungsebenen von Motiven unter strukturalen und funktionalen Aspekten erfaßt, wie immer wieder gefordert wird[68]. Allzu leicht wird vergessen, daß Thompson und seine Schüler ihr System immer nur als heuristisches Hilfsmittel internat. betriebener Erzählforschung verstanden wissen wollten, als Hinweise auf Texte und Lit.

Angesichts der neuen M. erschiene eine erw. Revision des internat. Mot. zwingend notwendig[69], zumal verschiedene ‚neue' Motivnummern aus Unkenntnis bereits besetzter Nummern mehrfach vergeben wurden, was sich schon als Problem bei der Kompilation einzelner M. ergab[70]. Außerdem müßten Ungenauigkeiten, offenkundige Fehler beseitigt, wichtige Lit. notiert und literar. Zeugnisse präziser herausgehoben werden. Nicht von ungefähr stellte der finn. Folklorist L. → Honko 1985 in seiner Eigenschaft als Mitglied der UNESCO-Kommission für die Erhaltung von Kulturgütern die Forderung nach einem internat. und standardisierten System der Erfassung von Erzählungen auf und bezeichnete die Anlage einer solchen Klassifikation als eine der dringlichsten zukünftigen Aufgaben[71].

Zusammenfassend lassen sich aus den bisherigen Bemühungen um die Klassifizierung nach Motiven folgende Aufgaben und Forderungen ableiten:

(1) Ergänzend zu Thompsons länder- und gattungsübergreifenden M. empfiehlt es sich, den Erzählbestand einer Region zu erfassen. (2) Die Dokumentation sollte ein zeitlich begrenztes Korpus berücksichtigen. (3) Ungeachtet individuell entwickelter Ordnungssysteme sollten M. ergänzend die Nummern von Thompsons Mot. aufführen, um einen Vergleich internat. verbreiteter Stoffe und Motive zu ermöglichen. (4) Umfangreiche Sach-, Namen-, Orts- und Erzähler-Register der gedr. und ungedr. Materialien.

[1] Lüthi, Märchen ([7]1979) 16–24; Uther, H.-J.: Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Klassifizierung von Volkserzählungen. In: Fabula 25 (1984) 308–321; cf. Themenheft des J. of Folklore Research 34,3 (1977), Beitr.e u. a. von Dundes, A.:

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

The Motif-Index and the Tale Type Index. ibid., 195–202; Georges, R. A.: The Centrality in Folkloristics of Motif and Tale-Type. ibid., 203–208; Uther, H.-J.: Indexing Folktales. A Critical Survey. ibid., 209–220; Jason, H.: Texture, Text, and Context of the Folklore. Text vs. Indexing. ibid., 221–225. – [2] cf. allg. das in jedem EM-Band aktualisierte Abkürzungsverz. sowie die Bibliogr. von Azzolina, D. S.: Tale Type- and Motif-Indexes. N. Y./L. 1987; die folgende Liste enthält regionale und nationale M., die seit Vorliegen des Mot. erschienen sind, sowie einige von S. Thompson nicht berücksichtigte M.: Polívka; György; Keller; Martinez; Butterworth, H.: Motif-Index and Analysis of the Early Irish Hero Tales. Diss. (masch.) New Haven 1956; Bødker; Christiansen, Migratory Legends; Simonsuuri; Bordman; Baughman; Klímová, D.: Katalog horňáckých lidových vyprávní. In: Horňácko. ed. V. Frolec/D. Holý/R. Jeřábek. Brno 1966, 549–579; Müller/Röhrich; Tubach; Armistead, S. G./Silverman, J. H.: Judeo-Spanish Ballads from Bosnia. Phil. 1971; Kirtley; Oliverius, J.: Themen und Motive im arab. Volksbuch von Zīr Sālim. In: Archiv orientální 39 (1971) 129–145; Hoffmann; Kerbelytė; Rausmaa, P.-L.: A Catalogue of Historical and Local Legends (NIF Publ.s 3). Turku 1973, 63–108; Rokala, K.: A Catalogue of Religious Legends [...]. ibid., 109–121; Pomeranceva, È.V.: Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore (Die mythol. Gestalten der russ. Folklore). M. 1975; Danuser Richardson, B.: Motif Index of Romansh Folk Tales. New Haven 1976; Armistead, S. G.: Judeo-Spanish Catalog and Index of Ballads and Songs. Madrid 1977; Childers, Tales; Granger; Sinninghe; Dvořák; Fadel, A.: Beitr.e zur Kenntnis des arab. Märchen[s] und seiner Sonderart. Diss. Bonn 1978; Jonsson, B. R./Solheim, S./Danielson, E.: The Types of the Scandinavian Medieval Ballad. A Descriptive Catalogue. Oslo/Bergen/Tromsø ([2]1978); Abrahams, R.: Between the Living and the Dead (FFC 225). Hels. 1980; Bihari; Smith; Neuland; Tracy, A. B.: The Gothic Novel 1790–1830. Plot Summaries and Index to Motifs. Lexington, Ky. 1981; MacDonald, M. R.: The Storyteller's Sourcebook. A Subject, Title, and Motif Index to Folklore Collections for Children. Detroit 1982; Coatu, N.: Lirica populară românească cu tematică actuală. Clasificarea tematică motivice. Buk. 1984; Krstić, B.: Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena/Motif Index for the Epic Poetry of the Balkan Slavs. ed. I. Nikolić. Belgrad 1984; Astaf'eva, L. A.: Ukazatel' motivov služetnych situacij i povestvovetel'nych zven'ev bogatyrskih bylin (Motivindex der Sujet-Situationen und Erzählbestandtteile der heroischen Bylinen). In: Folk'lor. Problemy istorizma. M. 1988, 200–229; Heissig, W.: Erzählstoffe rezenter mongol. Heldendichtung 1–2. Wiesbaden 1988; Schmidt; Holden, L.: Forms of Deformity. Sheffield 1991; Ruck, E. H.: An Index of Themes and Motifs in 12th-Century French Arthurian Poetry. Cambr. 1991; Waterman; Berlioz, J./Polo de Beaulieu, M. A.: Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach. Carcassonne 1992; Bray, D. A.: A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints (FFC 252). Hels. 1992; Dömötör; Guerreau-Jalabert; Haboucha; Wilbert, J./Simoneau, K.: Folk Literature of South American Indians. General Index. L. A. 1992; Neugaard; Alptekin, A. B.: Hayvan Masalları tip ve motif kataloğuna doğru (Bemerkungen zu einem Typen- und Motivindex von Tiergeschichten). In: Festschr. S. Sakaoğlu. Kayseri 1994, 56–97; El-Shamy, Folk Traditions; Lyons, M. C.: The Arabian Epic 1–3. Cambr. 1995; Würzbach, N./Salz, S. M.: Motif Index of the Child Corpus. The English and Scottish Popular Ballad. B./N. Y. 1995. – [3] cf. z. B. die Resolution auf dem ersten Märchenforscherkongreß in Lund 1935 (ZfVk. 44 [1936] 314) und die Kongreßbände der Internat. Soc. for Folk Narrative Research 1959 und 1964: Kongreß Kiel/Kopenhagen; Laographia 22 (1965). – [4] z. B. Marzolph, Arabia ridens; Tomkowiak; Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977; Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm./Bern/Las Vegas 1979. – [5] Aarne, A.: Verz. der Märchentypen (FFC 3). Hels. 1910. – [6] Thompson, S.: The Types of the Folk-Tale (FFC 74). Hels. 1928; id.: The Types of the Folktale. A Classification and Bibliogr. A. Aarne's Verz. der Märchentypen [...] Translated and Enlarged by S. Thompson. Second Rev. (FFC 184). Hels. 1961 u.ö. – [7] cf. z. B. Rezensionen von H. Schwarzbaum in Fabula 6 (1964) 182–194 sowie W. Anderson in ZfVk. 59 (1963) 89–98; ferner Holbek, B.: On the Classification of Folktales. In: Laographia 22 (1965) 158–161; Čistov, K. V.: Zur Frage der Klassifikationsprinzipien der Prosa-Volksdichtung [1964]. In: Petzoldt, L. (ed.): Vergleichende Sagenforschung. Darmstadt 1969, 337–347; Gašparíková, V.: Katalogizácia l'udovej prózy a jej folklórny kontext u slovanov (Die Katalogisierung der volkstümlichen Prosa und ihre Folklorezusammenhänge bei den Slaven). In: Slovenský národopis 32 (1984) 325–330. – [8] Christensen, A.: Motif et thème (FFC 59). Hels. 1925. – [9] Krohn, K.: Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo 1926. – [10] Thompson, S.: Motif-Index of Folk-Literature 1–6 (FFC 106–109, 116, 117). Hels. 1932/33/34/34/35/36. –
[11] id. Motif-Index of Folk-Literature 1–6. Rev. und erw. Ausg. Kop. 1955–58 (Bloom./L. [3]1975); als CD-ROM Edition (Bloom./Indianapolis 1993), cf. Rez. U. Marzolph in Fabula 37 (1996) 358–361 (kritisch). – [12] Thompson, S.: Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method (FFC 161). Hels. 1955; cf. auch id.: A Folklorist's Progress. Reflections of a Scholar's Life. ed. J. H. McDowell u. a. Bloom. 1996. – [13] Zur Konzeption cf. Thompsons Einführung, Mot. t. 1, 9–27. – [14] cf. auch Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1986, 295. – [15] Polívka. – [16] György. – [17] Martinez. – [18] Keller. – [19] Rotunda. – [20] Legman, G.: The Horn Book. Studies in Erotic Folklore and Bibliography. New Hyde Park, N. Y. [2]1966, s. v. Expurgation, Censor-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ship, Fakelore; Hoffmann, 1–19; cf. auch Mot. t. 5, 514. –
[21] Zur Motivforschung cf. Überblick bei Lüthi (wie not. 1) 80–82, 122–126. – [22] Ben-Amos, D.: The Concept of Motif in Folklore. In: Folklore Studies in the Twentieth Century. Proc. of the Centenary Conference of the Folklore Soc. ed. V. J. Newall. (Woodbridge/Totowa 1980) 17–36 (mit scharfer Kritik an S. Thompson, p. 26, 30 und not. 2); Permjakov, G. L.: From Proverb to Folk-Tale. Notes on the General Theory of Cliché. Moskau 1979, hier 55, 74 sq.; Grambo, R.: The Conceptions of Variant and Motif. In: Fabula 17 (1976) 243–256; Voigt, V.: Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung. Bud. 1976, hier bes. 10 sq., 27 sq. – [23] Mot., t. 1, 19. – [24] Greverus, I.-M.: Thema, Typus und Motiv. In: Laographia 22 (1965) 130–139, hier 133. – [25] Röhrich (wie not. 14) 148. – [26] cf. auch die kommentierte Bibliogr. von Azzolina (wie not. 2); Rez. H.-J. Uther in JAFL 102 (1989) 479–484 (kritisch). – [27] Lindell, K.: Call for a Motif-Index of Southeast Asian Folk Literature. In: NIF Newsletter 15 (1987) 12–14; Schott, R.: Project of Comparative Analysis of Motifs and Themes in African Tales. In: Asian Folklore Studies 49 (1990) 140–142; Jason, H.: Indexing of Folk and Oral Literature in the Islam-Dominated Cultural Area. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 59 (1996) 102–116. – [28] Baughman. – [29] Childers, Tales. – [30] Bordman. – [31] Granger. – [32] Kirtley. – [33] Neuland. – [34] Šmits, P.: Latviešu tautas teikas un pasakas. Latvian Folk Legends and Fairy Tales 1–15. ed. P. Šmits. t. 1–15. Second Ed., rev. H. Biezais. Waverly, Iowa 1962–70. – [35] Arājs/Medne. – [36] Christiansen, Migratory Legends; Simonsuuri; Müller/Röhrich; Kerbelytė; Granger; Sinninghe; Bihari; Klímova, Rausmaa, Rokala (wie not. 2). – [37] Bordman, Armistead, Jonsson/Solheim/Danielson, Armistead/Silverman, Coatu, Würzbach/Salz (wie not. 2). – [38] Keller; Tubach; Dvořák; Dömötör; Berlioz/Polo de Beaulieu (wie not. 2); angekündigt ist ein span. Exempelkatalog: Lacarra, M. J.: Hacia un Thesaurus Exemplorum Hispanicorum. In: Actas del VI congreso internacional de la asociación hispánica de literatura medieval. Alcalá 1997, 112–132. – [39] Harkort, F.: Volkserzählungstypen und -motive und Vorstellungsberichte. In: Fabula 8 (1966) 208–223; Dahll, V.: Nordiske sagnregistre og sagnsystematik. Turku [2]1973; Kriničnaja, N. A.: O Žanrovoj specifike predanij i prinzipach ich sistematizacii (Über die Genrespezifik der Sagen und die Prinzipien ihrer Systematisierung). In: Russkij fol'klor 17 (1977) 75–84; Dömötör, T.: A tipizálás a népmondában (Typisierung in Volkssagen). In: Ethnographia 88 (1977) 529–539. – [40] Katalog von I. Schneider (Innsbruck) in Vorbereitung; cf. allg. Überblick bei Shojaei Kawan, C.: Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries. In: FL 106 (1995) 103–110. –
[41] Pomeranceva (wie not. 2); Bihari. – [42] Müller/Röhrich; kritisch Harkort (wie not. 39) 222 sq.; cf. Röhrich, L.: Das Verz. der dt. Totensagen. In: Fabula 9 (1967) 270–284. – [43] Uther, H.-J.: Überlegungen zur Klassifizierung alpenländ. Sagen. In: Studien zur Volkserzählung. ed. L. Petzoldt/S. de Rachewiltz. Ffm. u. a. 1987, 57–67, 69–74. – [44] Kerbelytė. – [45] Rausmaa (wie not. 2). – [46] Rokala (wie not. 2). – [47] cf. auch Harkort (wie not. 39) 223; Brill, T.: Der rumän. Sagenkatalog. In: Fabula 9 (1967) 293–302; Klímová, D.: Considerations on the Form of a Legend and Problems of Catalogization. In: Folklórne žánre – archívy – katalógy/Oral Literature – Genres – Archives – Catalogues. ed. H. Hlôšková/E. Krekovičová. Bratislava 1991, 94–101; Hlôšková, H.: Legend Classification and Catalogization Problems. ibid., 102–112. – [48] Rokala (wie not. 2) 119. – [49] ibid. – [50] Dahll (wie not. 39). –
[51] z. B. Sinninghe; Bihari; Dömötör, T.: A tipizálás a népmondában (Typisierung von Volkssagen). In: Ethnographia 88 (1977) 529–539. – [52] Bihari. – [53] Kerbelytė. – [54] Müller/Röhrich. – [55] Harkort (wie not. 39); Dahll (wie not. 39); Uther (wie not. 43). – [56] cf. Angaben in not. 37. – [57] Wehse, R.: Die Kommission für Volksdichtung der Soc. Internat. d'Ethnologie et de Folklore (SIEF). In: Ethnologia Europaea 11 (1979/80) 246–248; Beatie, B. A.: Traditional Structures and the Structure of Tradition. A Functional System of Ballad Classification in Ballads and Ballad Research. ed. P. Conroy. Seattle 1978, 210–220; Porter, J.: Principles of Ballad Classification. In: Jb. für Volksliedforschung 25 (1980) 11–26; Würzbach, N.: Überlegungen zu einer kontextorientierten Gattungsbeschreibung der Ballade. ibid. 29 (1984) 112–116. – [58] Heissig (wie not. 2); id.: Die mongol. Heldenepen – Struktur und Motive. Opladen 1978; Uther, H.-J.: Zur Klassifizierung von Erzählungen aus oraler Tradition. In: Fragen der mongol. Heldendichtung 4. ed. W. Heissig. Wiesbaden, 147–156. – [59] El-Shamy, Folk Traditions; Lyons (wie not. 2). – [60] Krstić (wie not. 2). –
[61] Ruck (wie not. 2); Guerreau-Jalabert. – [62] Holden (wie not. 2) 19. – [63] Waterman. – [64] Tubach. – [65] Dvořák. – [66] Dömötör. – [67] Berlioz/Polo de Beaulieu (wie not. 2). – [68] Etwa Holbek (wie not. 7); Ben-Amos, Voigt (wie not. 22); cf. auch die Diskussion bei Dundes (wie not. 1). – [69] Drobin, U.: The Need for a Complement to Aarne-Thompson's Type System and Thompson's Motif Index. In: NIF Newsletter 3 (1973) 7–11. – [70] cf. z. B. Wilbert/Simoneau (wie not. 2) bes. 50–53. –
[71] Honko, L.: What Kind of Instruments for Folklore Protection? In: NIF Newsletter 13, 1–2 (1985) 3–11.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Mücke ist die Oberbezeichnung für zahlreiche Arten kleiner, meist in Schwärmen auftretender, stechender und teils blutsaugender In-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

sekten (cf. auch → Fliege). M.n sind weltweit verbreitet; in warmen Klimazonen sind sie Überträger gefährlicher Krankheiten (Malaria, Schlafkrankheit)[1].

Das Bild der M. in der Erzählüberlieferung ist vorwiegend negativ geprägt[2]: Die M. gilt als Erscheinungsform des → Teufels (Mot. G 303.3.3.4.1)[3]; → Engel und M.n können nicht zusammen in einem Haus leben[4]. M.n wurden vom Teufel erschaffen, um Gott zu belästigen (Mot. A 2033.0.1, litau.) und um die Menschen in ihrer Zufriedenheit zu stören (estn.)[5]; sie entstanden aus dem Rauch der Pfeife des Teufels (rumän.)[6]. Eine türk. Ätiologie begründet ihre Existenz damit, daß nach der → Sintflut eine → Schlange mit ihrem Körper ein Loch in der Arche zu stopfen versprach, wenn sie als Lohn den beißen dürfe, der zuerst die Arche verlasse (→ Erster, Erstes, Zuerst); als dies Sem war, wollte → Noah seinen Sohn retten und schlug die Schlange mit der Axt in kleine Stücke; aus diesen kam dann Ungeziefer hervor, u. a. M.n, um Noahs Familie für das gebrochene Versprechen zu bestrafen[7]. Auch Erzählungen nordamerik. Indianer begründen die Existenz der M.n als Strafe für vorherige Vergehen (Mord, Unachtsamkeit)[8]. Nach bes. im russ. und balt. Raum verbreiteten Ätiologien beauftragte Gott nach der Schöpfung einen Menschen (Tier, Erzengel → Michael) damit, einen Sack mit Ungeziefer fortzutragen (zu vernichten); der Beauftragte öffnete jedoch aus Neugier den Sack, worauf das Ungeziefer herauskam (AaTh 1416: *Die neue → Eva*, → Pandora)[9].

Auch die Tatsache, daß M.n → Blut saugen, wird oft in Zusammenhang mit vorherigen Vergehen gebracht[10]: M.n stammen aus der Asche eines verbrannten Menschenfressers (Hexe, böse Frau) und setzen so dessen Gier nach Menschenblut fort (Mot. A 2034.2, ind.)[11]. Eine rumän. Sage erklärt, warum weibliche M.n nicht, wie männliche, nur Pflanzensaft trinken: Als die M.n nach der → Schöpfung nicht allein von Pflanzensaft leben konnten, gestand Gott den weiblichen Insekten noch Blut als Nahrung zu[12]. Nach einer Erzählung aus Kamerun surren die M.n deshalb den Menschen um die Ohren, weil sie den Betrüger ‚Ohrenschmalz' verfolgen[13]. Eine chin. Ursprungssage läßt die M.n allerdings von einer Göttin erschaffen sein, damit die Menschen nicht mehr ungeschützt im Freien schlafen (Mot. A 2034.1.1).

So winzig die M. auch ist, kann sie doch Bedeutendes bewirken: Nach der bibl. Erzählung sandte Gott M.n als Plage gegen die Ägypter, damit diese das Volk Israel ziehen lassen sollten (Ex. 8, 12–15). Nimrods Heer wird durch M.n vernichtet, und der mächtige Herrscher selbst stirbt an einer M., die durch seine Nase in sein Gehirn wandert[14].

Oft wird die winzige M. als überheblich angesehen: Sie hält sich für so stark, daß sie sich sogar mit dem → Löwen anlegt (→ Proportionsphantasie); sie kann diesen auch besiegen, verfängt sich dann jedoch im Netz einer → Spinne (Mot. L 478)[15]. Da die M. gefahrlos Menschenblut kostet, meint sie, stärker als der Löwe zu sein, der bei dem Versuch, dies auch zu tun, vom Jäger verwundet wird (AaTh 157: *Tiere lernen → Furcht vor den Menschen*)[16]. Die auf einem Ochsen (Elefanten, Pferd) reitende M. entschuldigt sich beim Absteigen für ihr Gewicht – das Tier hatte sie jedoch überhaupt nicht bemerkt (Mot. J 953.10)[17]. M.n wollen ein Pferd töten und meinen, sie hätten es geschafft, als sich das Pferd auf dem Boden wälzt (AaTh 281: *The Gnats will Kill the Horse*)[18]. Eine M. hält sich für die Verursacherin einer Staubwolke, die durch das Abladen von Heu entstand[19].

Die Kleinheit der M. kommt in zahlreichen Sprichwörten und Redensarten zum Ausdruck[20]. In Zusammenhang mit ihrer Wendigkeit wird auch positiv über sie erzählt: In KHM 102, AaTh 222: cf. → *Krieg der Tiere* ist die M. maßgeblich für den Sieg der Vögel über die Säugetiere verantwortlich. In einer balt. Sage entwendet Gott mit Hilfe der M. die Herde des Teufels und treibt sie in seinen Stall[21]. Allerdings lebt die M. auch gefährlich: Als Kundschafterin für die Schlange findet sie heraus, daß der Mensch das süßeste Blut hat; als die M. dies der → Schwalbe erzählt, reißt die Schwalbe ihr, um die Menschen vor der Schlange zu retten, die Zunge heraus, so daß sie nur noch summen kann (Mot. A 2236.1)[22]. Eine M. sticht einen schlafenden Hirten, um ihn vor einer Schlange zu warnen; beim Erwachen zerdrückt der Hirte die M. und bemerkt erst danach, daß sie ihm das Leben gerettet hat (cf. AaTh 178 A: → *Hundes Unschuld)*[23].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

In Fabeln wird eher die scheinbare Sorglosigkeit der M. betont: Im Unterschied zur → Biene trifft die M. keine Vorsorge für die Zukunft (cf. AaTh 280 A: → *Grille und Ameise*)[24]. Die Weinmücke, die sich über den Fleiß der Biene lustig macht, wird von dieser über das Laster der Trunkenheit aufgeklärt[25].

Eine wichtige Rolle spielen M.n in dem phantastischen Roman *Jurassic Park* von Michael Crichton (1991; Verfilmung 1992 durch Steven Spielberg): Das Blut, das in den in Bernstein über Jahrtausende konservierten M.n vorhanden ist, bildet die Grundlage zum Klonen der ausgestorbenen Dinosaurier.

[1] Dircksen, R. und G.: Tierkunde 2. Mü. 1972, 23–26; Brauns, A.: Taschenbuch der Waldinsekten 1. Stg. 1976, 373–385. – [2] cf. allg. Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 225–227. – [3] cf. Riegler, R.: M. In: HDA 6 (1934–35) 597–601, hier 598. – [4] StandDict. 2, 751; Gaster, M.: Rumanian Bird and Beast Stories. L. 1915, num. 61. – [5] Dh. 3, 287. – [6] StandDict. 2, 751. – [7] Dh. 1, 280. – [8] Dh. 3, 163 sq.; Dh. 3, 515. – [9] Dh. 3, 284–287. – [10] Dh. 3, 288 sq.; Dh. 1, 280 sq.; Dh. 3, 523. – [11] Dh. 3, 152–165. – [12] Gaster (wie not. 4) num. 61. – [13] Dh. 3, 252 sq. – [14] cf. Schwarzbaum, H.: Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature. Walldorf 1982, 86, 169, not. 219; Basset 3, num. 32. – [15] Schwarzbaum, 159; Henkel, A./Schöne, A.: Emblemata. Stg. 1978, 909. – [16] Schwarzbaum, 460 sq.; Gaster (wie not. 4) num. 103. – [17] Schwarzbaum, 371–375; Dicke/Grubmüller, num. 157; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 53. – [18] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Kippar; Noy; Virsaladze; STF; Bødker, Indian Animal Tales, num. 861. – [19] Dicke/Grubmüller, num. 149. – [20] Röhrich, Redensarten 2, 1054 sq. – [21] Dh. 1, 188–190. – [22] Gaster (wie not. 4) num. 72. – [23] ibid., num. 516. – [24] ibid., num. 434. – [25] Dicke/Grubmüller, num. 61.

Berlin Irmela Roschmann-Steltenkamp

Mudrak, Edmund, * Wien 27.10.1894, † ebenda 12.12.1965, österr. Erzählforscher. Nachdem M. 1914–18 am 1. Weltkrieg teilgenommen hatte, studierte er Germanistik, Orientalistik und Vorgeschichte an der Univ. Wien, wurde 1933 nach Studien über die idg. Heldensage mit der Diss. *Zur Wielandsage* (→ Wieland der Schmied) promoviert und war danach als Beamter des Kulturamtes der Stadt Wien und Privatgelehrter tätig. 1943–45 hatte M. den Lehrstuhl für Vk. an der ‚Reichsuniversität' Posen inne. In der Folge wirkte er in Wien bis zur Pensionierung als Lehrer an höheren Schulen und als Konsulent der Altkathol. Kirche Österreichs für volkskundliche und religionsgeschichtliche Fragen[1].

M. ist der mythol. Richtung der Wiener Schule[2] zuzurechnen (→ Mythol. Schule), die, aus Überlegungen des an der Wiener Univ. wirkenden Indologen L. von Schröder und des Iranisten G. Hüsing erwachsen, in K. von → Spieß, dem Freund M.s, ihren Hauptrepräsentanten fand. M.s Veröff.en galten in erster Linie dem Märchen und der Heldensage sowie Fragen der vergleichenden Religionswissenschaft. 1942–43 hatte M. zusammen mit von Spieß die Leitung einer dem Amt Rosenberg unterstellten ‚Forschungsstelle Mythenkunde' in Wien inne[3]. Obwohl beide in ihrem wiss. Ansatz nicht der germ. Kontinuitätshypothese des anderen ritualistischen Zweigs der Wiener Schule verhaftet blieben, gerieten sie während der Zeit des Dritten Reichs dennoch in nationalistisches Fahrwasser (→ Nationalsozialismus). Gleich nach dem ‚Anschluß' Österreichs legten sie gemeinsam ihre Schrift *Dt. Vk. als politische Wiss.* (B. 1938) vor. Ein Jahr später gaben sie die Slg *Dt. Märchen – Dt. Welt. Zeugnisse nord. Weltanschauung in volkstümlicher Überlieferung* (B. 1939) heraus. 1944 folgte wiederum in gemeinsamer Arbeit die populäre Ausw. *Hausbuch dt. Märchen* (B. 1944). Mit den Bestrebungen, ‚wesensfremdes' Erzählgut, d. h. ‚Überschichtungen' mit christl. Glaubensgut sowie alle Einflüsse der östl., südl. und westl. Welt, von ‚ureigenem' dt. Erzählgut zu trennen, standen M. und von Spieß in der Tradition völkisch-germanophiler Märchendeutung, die bereits in den 20er Jahren des 20. Jh.s (cf. → Deutschland, Kap. 2.14) eingesetzt hatte. Die Texte ihrer Sammlung entnahmen M. und von Spieß durchwegs bekannten Märchenausgaben, z. B. denen der Brüder → Grimm, U. → Jahns, K. → Müllenhoffs, und beschränkten sich bei der Anführung von Varianten und in ihren Erläuterungen ausschließlich auf den dt. und nord. Kulturraum. Die übrige, z. T. weltweite Verbreitung blieb unberücksichtigt. Von Spieß und M. sahen das Märchen als „gegliederte Zwei-Welt-Erzählung", deren Weltbild Diesseits und Jenseits, d. h. Binnen- und → Außenwelt scheide[4].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

M.s umfangreichste Arbeiten galten der germ. Heldensage. 1932 publizierte er *Die nord. Heldensagen*; es folgten *Die dt. Heldensage* (B. 1939) und *Die nord. Heldensage* (B. 1943). M. war vor allem an Fragen der Stoffgeschichte interessiert, wandte sich grundsätzlich gegen die These, „die Geschichte selbst allgemein als Quelle solcher Sagen anzusehen"[5], räumte aber die Möglichkeit ein, daß singulär hist. Einzelzüge in die Heldensage eingegangen sein könnten. Stärkere Zusammenhänge sah M. zwischen Heldensage und Volksüberlieferung. Er dachte dabei in erster Linie an Überlieferungen ‚märchenhafter Art'[6], obwohl er sich des Fehlens von gesichertem Wissen über das mündl. Erzählgut zur Zeit der Heldensagen bewußt war. M. teilte die damals vorherrschende Auffassung[7], „daß hinter jedem einzelnen von ihnen [Heldensagen als Denkmäler] die Persönlichkeit eines Dichters steht"[8]. Die Erkenntnis, „daß manche Züge [der Heldensage] ihre Gegenstücke im außergermanischen Bereiche haben"[9], führte ihn zur Annahme eines ‚Weltnovellenmotives', „das für sich allein, keineswegs im Rahmen einer Gesamthandlung, wandert und hier wie dort Eingang finden kann"[10]. Zusammenhänge sah M. vor allem mit den Völkern des Ostens wie Iranern und Thrakern[11]. Hier konnte er auf seine Kenntnisse der idg. Sagenwelt zurückgreifen. M.s Arbeiten zur Heldensage fanden, obwohl sie nicht in jenem verengten germanophilen Blickwinkel der gemeinsam mit von Spieß vorgelegten Veröff.en zum Märchen verhaftet blieben, in der einschlägigen Forschung kaum Beachtung.

Bereits in seinen Studien zur Heldensage zeigte sich M.s Interesse an den Wechselbeziehungen zwischen Volksüberlieferung und Lit. Diesem Thema galt auch sein Kieler Kongreßvortrag von 1959, der von beeindruckenden Quellenkenntnissen zeugt und zahlreiche weitreichende, mitunter aber doch sehr gewagte Verbindungen herstellt[12]. Weitere Arbeiten zu dieser Thematik blieben unveröffentlicht[13]. Einige Aufsätze M.s sind im Spannungsfeld von Erzählforschung und vergleichender Religionswissenschaft angesiedelt[14], in denen seine auf breiter Materialkenntnis fußende, vergleichende Arbeitsweise am besten zur Geltung kommt. Weitere Publ.en liegen zu Sagen vor[15].

In späteren Jahren wandte sich M. stärker der Kinder- und Jugendliteratur zu und veröffentlichte dazu mehrere Aufsätze und einige für die Jugend bestimmte Ausg.n von Volks- und Heldensagen, wie z. B. *Dt. Heldensagen* (Reutlingen 1955) oder *Nord. Götter- und Heldensagen* (Reutlingen 1961)[16].

[1] E. M., ein Siebziger. In: ÖZfVk. N. S. 19 (1965) 85–92 (85 sq. [Würdigung von K. Haiding], 86–92 [Bibliogr. von M. Gröhsl]); Haiding, K.: E. M. zum Gedenken. In: Fabula 11 (1970) 155 sq. – [2] Zur Wiener Schule cf. Schmidt, L.: Geschichte der österr. Vk. Wien 1951, 130–137; Weber-Kellermann, I./Bimmer, A.: Einführung in die Vk./Europ. Ethnologie. Stg. [2]1985, 95–99. – [3] Bockhorn, O.: Wiener Vk. 1938–1945. In: Gerndt, H. (ed.): Vk. und Nationalsozialismus. Mü. 1987, 229–237, hier 234. – [4] Spieß, K. von/M., E.: Dt. Märchen – Dt. Welt. B. 1939, Vorw.; M., E.: Märchen und Sage. In: Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde 3 (1933) 65–80, hier 75. – [5] M., E.: Die dt. Heldensage. B. 1939, 4. – [6] ibid., 5. – [7] cf. z. B. Heusler, A.: Heldensage. In: Hoops, J. (ed.): Reallex. der Germ. Altertumskunde 2, 4. Straßburg 1915, 488–497; Schneider, H.: Germ. Heldensage 1. B./Lpz. 1928, 1–53, bes. 31. – [8] M. (wie not. 5) 4. – [9] ibid., 5. – [10] ibid. –
[11] ibid., 7. – [12] id.: Wechselbeziehungen zwischen Lit. und Volksüberlieferung. In: Kongreß Kiel/Kopenhagen 1959, 214–228. – [13] Haiding 1970 (wie not. 1). – [14] M., E.: Märchen und Sage im A. T. In: Altkathol. Jb. (1953) 45–64; id.: Überlieferungsgut im Talmud. ibid. (1959) 54–58; id.: Die Berufung durch überirdische Mächte in sagtümlicher Überlieferung. In: Fabula 2 (1959) 122–138. – [15] id.: Herr und Herrin der Tiere. In: Fabula 4 (1961) 163–173; id.: Die Herkunft der Sagen vom Wütenden Heere und vom Wilden Jäger. In: Laographia 22 (1965) 304–323. – [16] cf. Dolle, B.: M., E. In: LKJ 2 (1984) 501 sq.

Innsbruck Ingo Schneider

Mühle, Mühlstein, Müller

1. Allgemeines – 2. Die Mühle als mythisches Objekt und Symbol – 3. Mühlensagen – 4. Erzählungen um Mühlsteine – 5. Müllersagen – 6. Mühle und Müller in Märchen, Lied und Sprichwort

1. Allgemeines. Die Mühle (M.) ist wohl diejenige handwerkliche Produktionsstätte, die den greifbarsten Niederschlag im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut gefunden hat. Bereits die frühgeschichtliche, zum Getreide-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

mahlen dienende Handmühle, deren einfache Form aus einer schalenförmigen Unterlage (dem Bodenstein) und einem Rundstein (dem Läufer) bestand und die (ebenso wie der ältere Mörser) von Frauenhand bedient wurde, besaß bes. Bedeutung. „Du sollst nicht in Pfand nehmen den unteren und den oberen Mühlstein; denn damit hättest du das Leben zum Pfand genommen", heißt es im A. T. (Ex. 24,6). Es hätte den Gepfändeten seiner existentiellen Versorgung beraubt.

Eine entscheidende Weiterentwicklung war die im Orient entstandene Wassermühle, die den Römern schon am Ende der republikan. Zeit bekannt war, aber erst im 4./5. Jh. n. u. Z. in Süd- und Westeuropa Verbreitung fand. Ihre Erfindung bedeutete die Konstruktion der ersten Maschine überhaupt, deren Antrieb nicht auf der Muskelkraft von Mensch oder Tier, sondern auf der Nutzbarmachung von Naturkräften für eine Arbeitsleistung beruhte. Errichtung, Betrieb und Unterhaltung solcher bedeutenden technischen Einrichtungen oblagen jahrhundertelang den weltlichen oder geistlichen Grundherren, die allein das Recht und die nötigen Mittel dazu hatten[1].

Mit der Wassermühle entstand der Beruf des Müllers, der in Europa bis ins 17./18. Jh. als ‚unfreier' → Handwerker im Auftrag des Grundherrn für ihn und dessen Bauern zu mahlen hatte. Er galt wie Bader, Schinder etc. als ‚unehrlich', d. h. als nicht zunftfähig, was ein dauerhaft negatives Berufsimage nach sich zog[2].

Die Einrichtung von Wassermühlen führte zu der Vorstellung, daß überirdische Wesen ihre Hand mit im Spiel hätten. In einem der frühesten schriftl. Zeugnisse (1. Jh. v. u. Z.) heißt es, die Wassernymphen hätten den Sklavinnen die schwere Arbeit des Getreidemahlens abgenommen[3]. Hinzu kam die Lage der M.n am Flußlauf in mehr oder minder abgelegenen Tälern, die an sich schon etwas Geheimnisvolles hatte und zur Sagenbildung reizte.

Die jüngere, ebenfalls im Orient entwickelte Windmühle, die in Europa seit dem ausgehenden MA. in Gestalt der Bock- oder der Holländermühle errichtet wurde und noch im 19. Jh. – neben den technisch kaum veränderten Wassermühlen – große Verbreitung erfuhr, wurde bereits weniger mythisch gesehen. Auch der Müller, der sich allmählich vom Stigma des als unehrlich eingestuften Handwerkers befreite und seit dem 18. Jh. zunehmend Besitzer einer eigenen M. war, gewann nun ein handwerkliches Ansehen[4], das ihn – z. T. romantisch verklärt – zur festen Figur in der Popularliteratur und im Erzähl- und Liedgut werden ließ[5].

2. Die M. als mythisches Objekt und Symbol. Vielfach wurde die M. als mythische Erscheinung gesehen oder mythisch-mystisch ausgedeutet. Das gilt offenbar schon für die Handmühle. So berichtet → Homer im 20. Gesang der *Odyssee*, daß der spät heimkehrende Odysseus aus einer M. die Weissagung der Gottheit vom letzten Tag der prassenden Freier erfahren habe; sie galt hier also offensichtlich als Hort seherischen Wissens[6]. Im *Grottasǫngr* der *Lieder-Edda* (→ *Edda*) ist die Rede davon, daß die Riesenmädchen Fenja und Menja auf der M. Grotti nicht – wie verlangt – Reichtum, Glück und Frieden, sondern Feuer und Krieg mahlen, bis die M. zerbirst (Mot. F 531.5.10)[7]. Das berühmteste Mahlgerät der abendländischen Überlieferung ist wohl der Sampo des finn. Nationalepos → *Kalevala* (10. Gesang), der gleichzeitig Blumen, Salz und Geldmünzen mahlen kann (Mot. F 871). Und bis in die jüngste Zeit wird von M.n erzählt, die Gold, Salz und anderes mahlen (AaTh 565: → *Wundermühle*), wobei bes. die ätiologische Sage von jener nicht zu stoppenden Salzmühle, die mit einem Schiff untergeht und seither das Meer versalzt (Mot. A 1115), eindeutig auf eine Handmühle weist[8].

Bildliche Darstellungen der christl. Sinnbildgehalte ‚geistlicher M.n', die nur bedingt Niederschlag in Erzähl- und Liedtexten gefunden haben, zeigen sowohl die Hand- als auch die Wassermühle. In der Regel geht es darum, im M.nbild mit Evangeliumsworten ein symbolisch zu deutendes Heilsgeschehen zu erläutern[9]. Die Travestien auf konfessionspolemischen Flugblättern der Reformationszeit hingegen führen in Bild und Text vor, wie durch den Mahlvorgang aus Klerikern Narren entstehen oder das Korn des Klerus zum Mehl des Teufels wird[10].

In der Vorstellung gab es M.n, die alles mahlten, was ihre Eigentümer wollten (Mot. D 1601.21). Andererseits erzählte man, daß es auf der M. eines heiligen Kirchenmannes nicht

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

möglich war, gestohlenes Getreide (Mot. D 1318.15) oder am Sonntag (Mot. D 1676) zu mahlen[11], während eine M., die das Korn eines Heiligen ungemahlen ließ, von der Erde verschlungen wurde (Mot. Q 552.2.3.2.1).

Allg. verbreitet war offenbar die Vorstellung einer → Altweiber- oder Jungmühle: Hier werden alte Frauen oder Männer – wie es zahlreiche Holzschnitte auf Flugblättern und Bilderbogen illustrieren – gleichsam umgemahlen und kommen jung aus dem Mahlgang wieder heraus. In Erzählungen begegnet das Motiv freilich nur selten (Mot. D 1338.6).

3. M.nsagen. Von den zahlreichen Sagen, die an oder in M.n lokalisiert sind[12], werden hier nur Beispiele angeführt, in denen eine M. im Zentrum des Geschehens steht. Sie erscheint bis ins 19./20. Jh. hinein vielfach als Teufelswerk oder Ort teuflischen Treibens. So wird der → Teufel u. a. als Erfinder der Wassermühle genannt (Mot. G 303.9.1.3) und häufig vom Müller als Helfer beim Bau (→ Baumeister, → Teufelspakt) angenommen[13]. Vielfach soll die M. in einer Nacht vor dem ersten Hahnenschrei fertig sein, was der Müller oder dessen Frau dadurch verhindern, daß sie den → Hahn vorzeitig wecken oder dessen Krähen imitieren (→ Erster, Erstes, Zuerst)[14], worauf der Teufel z. T. das Gebäude wieder zerstört. Mitunter sichert er sich auch in der M. einen Mahlgang, auf dem er in der Geisterstunde Pferdeäpfel, Menschenköpfe etc. mahlt[15], und verschwindet erst, als ein kräftiger Mahlbursche ihn auf den Mühlstein setzt und ihm den halben Hintern abschleift[16] oder der Müller ihm vor Ablauf der Frist eine unerfüllbare → Aufgabe stellt[17]. In einer Reihe von Sagen macht der Pakt mit dem Teufel den Müller reich, schlägt aber dann zu dessen Verderben aus: Die M. wird zerstört, oder die ganze Müllerfamilie stirbt[18].

Auch wenn der Teufel nicht deutlich die Hand mit im Spiel hat, erscheint die einsame M. als Schauplatz gespenstischen Geschehens. Hier tobt die → Wilde Jagd bes. heftig (Mot. E 501.12.10); hier treffen sich die → Hexen zu ihrem Sabbat[19]; hier haust ein M.ngeist (Kobold, Wassermann), der das Mühlwerk zum Stehen bringt, Fremdkörper statt Mehl mahlt, die Liebessehnsucht des Müllers weckt[20] oder den Gesellen nachts umbringt. Die Geister werden erst vertrieben, als ein → Bärenführer (AaTh 1161) mit seinen Tanzbären in der M. kampiert und diese dem Untier zu Leibe rükken[21]. Ein beherzter Mahlbursche, der in der verrufenen M. eine Nacht verbringt und dort von gespenstischen Katzen bedrängt wird, haut einer von ihnen die Vorderpfote ab, worauf der Spuk verschwindet; am nächsten Morgen liegt die Müllerin mit einem Armstumpf zu Bett und wird als Hexe entlarvt[22]. Auch → Fairies, die nachts in die M. kommen, um zu mahlen oder Mehl zu stehlen, werden mit Gewalt vertrieben[23]. Einfältige Mahlburschen, die ein → Gespenst auf der M. nicht ernst nehmen, sondern sich darüber lustig machen, bezahlen das freilich mit dem Leben[24].

Nicht immer jedoch birgt das gespenstische Geschehen auf der M. Unheil. Auf manchen M.n sind des Nachts Kobolde (→ Hausgeister) oder Heinzelmännchen tätig, die das angelieferte Getreide mahlen, aber verschwinden, als Müller oder Müllerin sie heimlich beobachten oder ihnen als Dank Kleidung hinlegen[25]. Ein Geist, der auf der M. spukt, weist den Gesellen auf einen vergrabenen Schatz hin[26]. Und manches Gespenstische, das auf der M. geschieht, ist vom Müller, der ein Zauberbuch besitzt, so gewollt und selbst veranlaßt[27].

Da die Müller vielfach als reich galten, lockte die unter bes. Rechtsschutz stehende, tatsächlich aber aufgrund ihrer Lage ziemlich ungeschützte M. immer wieder → Räuberbanden an, was sich ebenfalls in Erzählungen niederschlug. Am bekanntesten ist das auch in Sagenvarianten belegte Novellenmärchen von der kühnen Müllerstochter, die elf hintereinander in die M. einbrechenden Räubern den Kopf abschlägt (AaTh 956 B: *Das tapfere → Mädchen und die Räuber*). Ein grausamer Räuber, der mit seiner Komplizin die Müllerin bedrängt, wird vom Mühlrad zermalmt, als er in die M. einzudringen versucht[28]. Andererseits pflegte man den Müllern – neben dem → Diebstahl von Korn und Mehl an ihren Mahlgästen – manche Räuberei nachzusagen. Einige Räubersagen sind auf einzelne Müller übertragen, die von ihrer M. aus Raubzüge unternehmen und dabei bekannte Räuberpraktiken anwenden (die Hufeisen verkehrt herum aufschlagen lassen etc.)[29]. Nicht zufällig wurde die Erzählung von den → Mordel-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

tern (AaTh 939 A) auch auf einer M. angesiedelt[30].

Zugleich spielt die M. in der Sage als Ort glücklicher oder tragischer Liebe eine Rolle. Die arme Dienstmagd, die den Sohn des reichen Müllers liebt, ihn ihrer Armut wegen aber nicht heiraten kann, erhält von drei gespenstischen Männern glühende Kohlen zum Anzünden des Herdfeuers, die sich in Gold verwandeln, so daß der Hochzeit nichts mehr im Wege steht[31]. Umgekehrt gelingt es auch dem Mahlburschen, die Hand der schönen Müllerstochter zu erringen, nachdem er die M. vom Spuk befreit oder sich der Unterstützung des Teufels versichert hat, den er hernach um seine Seele prellt[32]. Die beim Tanz in der M. verschmähte Müllerstochter, die selbst mit dem Teufel tanzen würde, muß jedoch nach kurzem Tanz dem Unhold folgen[33]. Und eine andere, die sich mit einem jungen Grafensohn einläßt, wird von diesem verlassen und tötet umnachtet ihr Kind[34].

4. Erzählungen um Mühlsteine. Die Mühlsteine waren die für den Mahlvorgang wichtigsten M.nutensilien, die oft von weither, aus bes. Mühlsteinbrüchen, herbeigeschafft und paßgerecht zurechtgeschliffen werden mußten[35]. Sie spielen insofern im Erzählgut eine bes. Rolle, als sie nicht nur in ihrer Sachfunktion Erwähnung finden, sondern auch in mythischem Kontext erscheinen. So werden schon in der *Snorra Edda* die treulosen → Zwerge Fjallas und Gallas durch einen ihnen auf den Kopf fallenden Mühlstein getötet (Mot. F 451.10.2.1)[36] – ein Motiv, das bis in das Märchen *Von dem Machandelboom* (KHM 47, AaTh 720: → *Totenvogel*) wiederkehrt, in dem die böse Stiefmutter von einem Mühlstein erschlagen wird. In zahlreichen Sagen ist es ein schwebender Mühlstein, der das der griech.-röm. Überlieferung entstammende Motiv des → Lebens am seidenen Faden (Mot. F 833.2) verkörpert. Die vom Mühlstein ausgehende Gefahr läßt manche Schatzhebung oder Erlösung scheitern, weil Schatzsucher wie potentieller Erlöser vor der Gefahr zurückschrecken oder beim Versuch, sie zu überwinden, zu Schaden kommen[37]. Eine weitere Sagengruppe handelt von zwei Mädchen, die zu einer Zwergentaufe geladen sind, bei der ein über ihnen schwebender Mühlstein sie mahnen soll, nicht leichtfertig mit dem Leben Schwächerer umzugehen (Mot. F 451.5.4.2)[38].

Ins Märchenhaft-Schwankhafte gewendet wirkt dagegen die Episode in der Erzählung vom → Starken Hans (AaTh 650 A), in der ihm während der Arbeit im Brunnen ein Mühlstein auf den Kopf geworfen wird, um ihn zu töten, er jedoch mit dem Stein um den Hals heraussteigt und sich für den schönen Kragen bedankt (Mot. F 615.3.1)[39]. Auch vom zauberkundigen Müllergesellen Pumphut[40] wird erzählt, daß er leichthin mit einem Mühlstein hantierte, ihn zum Schärfen aufs Dach trug oder ihn zum Frühstück mitnahm[41]. Der Meister habe freilich gelegentlich auch die magische Kraft gehabt, den Mühlstein an seinen rechten Platz zurück zu schaffen[42].

5. Müllersagen. Die dem Müller und seinem Gesellen zugeschriebenen übernatürlichen Kräfte sollen z. T. auf dem Besitz eines Zauberbuches oder -rings beruhen. Mit deren Hilfe habe der Müller z. B. die zerstörte M. wieder aufgebaut[43] oder sie trotz ihrer einsamen Lage vor Gefahren gefeit[44]. Er verstehe es, liederliche Bauarbeiter, Diebe oder Strolche, selbst mit Pferd und Wagen, an einem Fleck festzubannen[45], alles gewünschte Wild zu schießen[46], den Nix mit Prügeln aus der M. zu treiben[47] etc. Gelegentlich täuscht der Müller seine bes. Gaben aber auch nur vor[48].

Der Geselle erscheint in der Regel noch trickreicher, zumal wenn es sich um zauberkundige Teufelskerle wie Krabat[49] oder Pumphut handelt. Pumphut z. B. zaubert den geizigen Müllersleuten das Mühlrad entzwei oder ganz weg und behebt den Schaden auf gleiche Weise erst wieder, als er ausreichend beköstigt wird, ja läßt erbost sogar eine ganze M. absaufen[50]. Zugleich ist er stark genug, bei Windstille durch sein Pusten M.n in Bewegung zu halten[51]. Selbst der wegen seiner Zauberkunst gefürchtete alte Dessauer (Leopold von Anhalt-Dessau, 1676–1747) muß sich dem Müllerburschen geschlagen geben[52].

Andererseits führte der sicher nicht immer unberechtigte Vorwurf, der Müller betrüge die Bauern beim Mahlen um ihr Mehl[53] und sei hart gegenüber den Armen, zu einer Reihe von Sagen, in denen ihm dieses Verhalten heimgezahlt wird. Der Teufel kommt ihn holen[54], die M. ist plötzlich voller Ratten oder Ottern[55]

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

oder wird durch herabstürzende Felsbrocken zerstört und begräbt den Müller unter sich[56], er wird von den Bauern erschlagen[57], oder er bzw. seine Frau müssen nach dem Tode umgehen[58].

6. M. und Müller in Märchen, Lied und Sprichwort. Der Müller gehört – ebenso wie der → Schneider oder → Schuster – auch im Märchen zu den häufigsten Gestalten aus dem Bereich des Handwerks, doch ist sein Erscheinen oft recht zufällig. Denn z. T. ist der Müller lediglich der Vater des Helden oder der Heldin (z. B. KHM 31, AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*; KHM 55, AaTh 500: → *Name des Unholds*; KHM 181, AaTh 316: → *Nixe im Teich*), z. T. spielt das Müllerhandwerk nur episodisch in das Märchengeschehen hinein (KHM 36, AaTh 563: → *Tischleindeckdich*; KHM 61, AaTh 1535: → *Unibos*; KHM 122, AaTh 567: *Das wunderbare* → *Vogelherz* + AaTh 566: → *Fortunatus*). In einigen Fällen jedoch rankt sich die ganze Märchenhandlung um den Besitz der M. (KHM 106, AaTh 402: → *Maus als Braut*), um deren Bedrohung durch Räuber (z. B. KHM 40, AaTh 955: → *Räuberbräutigam*) oder um die übernatürlichen Kräfte der Müller und deren Weitergabe (AaTh 325: → *Zauberer und Schüler*)[59]. Dabei ist aber auch eine große Variabilität feststellbar: Kaum eines dieser Märchen verlangt vom Sujet her die soziale Fixierung der betr. Gestalten im Müllergewerbe, so daß hier die Personen austauschbar sind[60].

Dagegen sind die zahlreichen Lieder über M. und Müller bewußt und ausschließlich auf ihren Gegenstand zugeschnitten. Es handelt sich überwiegend um teils balladeske, teils lyrische Kunstlieder, die seit dem 18. Jh. im Zuge der romantischen Verklärung des Müllerberufs entstanden und dank ihrer eingängigen Melodien volkstümlich geworden sind. In ihnen wird von der Lage der M. und dem M.naufbau über Wasser und Wind, Gerätschaften und Mahlgut bis hin zum Arbeits-und Liebesleben von Müller und Müllerin praktisch alles besungen, was mit der Müllerei in Zusammenhang stand oder gesehen wurde. Dabei ist selbst in Liedern, die dem Lob des Müllerhandwerks oder der fröhlichen Wanderschaft gewidmet sind, ein nostalgisch-elegischer Zug unverkennbar[61]. Inhaltliche Übereinstimmungen mit dem parallelen Erzählgut zeigen sich vor allem in jenen Liedern, die auf die ‚Unehrlichkeit' der Müller anspielen, die Liebe zur schönen Müllerstochter thematisieren oder – z. T. mit einem schwankhaften Einschlag verbunden – die M. als Ort erotischen Geschehens sehen (cf. hierzu → Müllerschwänke).

Welche Bedeutung M. und Müller im Alltag und in der Denkwelt vieler Generationen hatten, läßt sich auch an den zahlreichen Sprichwörtern und Redensarten ablesen, die sich auf das Müllerhandwerk beziehen und z. T. aus der Müllersprache entstanden sind[62].

[1] Ruben, R.: Die M. – älteste Maschine der Menschheit. B. 1952; Gleisberg, H.: Technikgeschichte der Getreidemühle. Mü. 1956; Wagenbreth, O.: Geschichte der Getreidemühlen. Lpz. 1994; Köhne, C.: Das Recht der M.n bis zum Ende der Karolingerzeit. Breslau 1904, 1–9; Göbel, I.: Die M. in der Stadt. Müllerhandwerk in Göttingen, Hameln und Hildesheim vom MA. bis ins 18. Jh. Göttingen 1993. – [2] Danckert, W.: Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe. Bern/Mü. 1963, 125–145; Gleisberg, H.: Beitr.e zu einer Vk. des Müllers und der M.. In: DJbfVk. 1 (1955) 157–168, hier 157–159. – [3] Gleisberg (wie not. 1) 29 (nach dem Epigrammatiker Antipatros von Thessalonike). – [4] id. (wie not. 2) 162 sq.; Szymanski, A.: The Origin and Dissemination of Windmills in Poland. In: Etnografia polska 14 (1971) 71–114; Bedal, K. u. a.: M.n und Müller in Franken. Bad Windsheim [2]1992, 127–157; Joosten, H.-D.: M.n und Müller im Siegerland. Münster/N. Y. 1996. – [5] Schlender, T.: Alte M.n in Mythen, Märchen, Erzählungen. Mü. 1988; Bausinger, H.: Müller und M. im Denken des Volkes. In: Schwäb. Heimat 12 (1961) 73–76; Schenda, R.: Tausend dt. populäre Drucke aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 11 (1971) 1466–1627, num. 200, 202, 320, 322, 520, 956, 959. – [6] Ernst, E.: M.n in „Dichtung und Wahrheit". In: id./Reitz, H. (edd.): M.n in Geschichte und Zukunft. Neu-Anspach 1991, 147–157, hier 147. – [7] Leyen, F. von der: Das Märchen in den Göttersagen der Edda. B. 1899, 58–61. – [8] Neumann, W. E.: M.nspuk. Sagen von M.n und Müllern. Lpz. 1939, 26–30. – [9] Steinmann, U.: Das mittelndd. M.nlied. In: Jb. des Vereins für ndd. Sprachforschung 56–57 (1930–31) 60–110; Kretzenbacher, L.: Voraussetzungen und Erscheinungsformen von Bild- und Wortzeugnissen zum mystischen Thema der „Geistlichen M." In: Bayer. Jb. für Vk. (1982) 55–75; Gleisberg, H.: Von der mythischen zur Altweibermühle. In: Sächs. Heimatbll. 29 (1983) 236–242. – [10] Wäscher, H.: Das dt. ill. Flugblatt 1. Dresden 1955, 20. –
[11] Vollmer, R.: Die Exempel im „Wunderspiegel" des P. Benignus Kybler S. J. von 1678. Würzburg 1989,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

51, num. 358. – [12] cf. Handrick, E.: Müllersagen. Lpz. 1928; Neumann (wie not. 8). – [13] Wünsche, A.: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Lpz./Wien 1905, 37–41; Handrick (wie not. 12) 36 sq.; Neumann (wie not. 8) 10–12. – [14] Grimm DS 184; Handrick (wie not. 12) 45–50; Neumann, S.: Sagen aus Sachsen-Anhalt. Mü. 1995, num. 245. – [15] Handrick (wie not. 12) 37 sq., 55–59; Neumann (wie not. 8) 14–16; Peuckert, W.-E.: Dt. Sagen 1–2. B. 1961/62, hier t. 1, num. 311. – [16] Neumann (wie not. 8) 128 sq., 141 sq. – [17] Handrick (wie not. 12) 51–53; Neumann, S.: Sagen aus Mecklenburg. Mü. 1993, num. 271. – [18] Neumann (wie not. 8) 75 sq., 78 sq. – [19] Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 292 sq. – [20] Simonsuuri G 801–G 821. –
[21] Röhrich, Erzählungen 1, 11–26, 235–243; Agricola, C.: Schott. Sagen. B. 1967, num. 218. – [22] Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845, num. 311; Sommer, E.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle 1846, num. 50; Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, num. 148, 272, 278. – [23] Agricola (wie not. 21) num. 222, 280, 309. – [24] Meiche, A.: Sagenbuch des Königreichs Sachsen. Lpz. 1903, num. 613. – [25] Tubach, num. 1640 (Teufel); Neumann (wie not. 8) 133 sq.; 185 sq.; Künzig, J.: Ausgelohnt. In: HDM 1 (1930–33) 152–154. – [26] Neumann (wie not. 17) num. 247. – [27] Handrick (wie not. 12) 129–131; Peuckert (wie not. 15) t. 2, num. 157; Böck, E.: Sagen aus Niederbayern. Regensburg 1977, num. 112, 273. – [28] Grimm DS 128; Handrick (wie not. 12) 141–143. – [29] ibid., 169–171. – [30] Bartsch (wie not. 22) num. 275. –
[31] Neumann (wie not. 14) num. 219. – [32] Handrick (wie not. 12) 51–53. – [33] ibid., 70 sq. – [34] Neumann (wie not. 8) 82–84. – [35] Gleisberg (wie not. 2) 159. – [36] Snorri Sturluson: Edda. ed. F. Jónsson. Kop. [2]1926, 71 sq. – [37] Bächtold-Stäubli, H.: Der Mühlstein am Faden. In: SAVk. 28 (1928) 119–129; Cammann, A./Karasek, A.: Volkserzählung der Karpatendeutschen. Marburg 1981, 190. – [38] Peuckert (wie not. 15) num. 266; Cammann, A.: Dt. Volksmärchen aus Rußland und Rumänien. Göttingen 1967, num. 36; Petzoldt, L.: Dt. Volkssagen. Mü. [2]1978, num. 392. – [39] Neumann, S.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971, num. 117. – [40] HDA 7 (1935–36) 386–388; Jung, L.: Pumphut. Ein Beitr. zur Volkssagenforschung. Diss. (masch.) Marburg 1960. –
[41] Handrick (wie not. 12) 113–115; Neumann (wie not. 8) 219–221, 235; Petzoldt (wie not. 38) num. 450. – [42] Neumann (wie not. 8) 158 sq. – [43] ibid., 59 sq. – [44] HDA 6 (1934–35) 614. – [45] Handrick (wie not. 12) 124–129; Neumann (wie not. 14) num. 173. – [46] Neumann (wie not. 8) 59 sq. – [47] Nachtigall, W./Werner, D.: Der böse Advokat und andere Volkssagen um Stände und Berufe aus dem Sächsischen. B. 1986, 77. – [48] Neumann (wie not. 8) 70–73. – [49] Nedo, P.: Krabat. Zur Entstehung einer sorb. Volkserzählung. In: DJbfVk. 2 (1956) 33–50. – [50] Handrick (wie not. 12) 108–112; Neumann (wie not. 8) 229–233; Neumann (wie not. 17) num. 168. –
[51] Handrick (wie not. 12) 109; Neumann (wie not. 8) 218. – [52] Neumann (wie not. 14) num. 169. – [53] cf. Hönn, G. P.: Betrugs-Lexicon. Coburg [2]1721, s. v. Müller. – [54] Böck (wie not. 27) num. 116. – [55] Griepentrog, G.: Hist. Volkssagen aus dem 13.–19. Jh. B. 1975, num. 201; Dégh, L.: Folktales of Hungary. L. 1965, num. 60. – [56] Böck (wie not. 27) num. 329. – [57] Nachtigall/Werner (wie not. 47) 59. – [58] Handrick (wie not. 12) 83–87; Böck (wie not. 27) num. 179. – [59] Nedo, P.: Sorb. Volksmärchen. Bautzen 1956, num. 29. – [60] Rölleke, H.: Der Homo oeconomicus im Märchen. In: Wunderlich, W. (ed.): Der literar. Homo oeconomicus. Bern/Stg. 1989, 23–40, hier 36–38. –
[61] Grosse, S.: Die M. und der Müller im dt. Volkslied. In: Jb. des österr. Volksliedwerks 11 (1962) 8–35. – [62] Wander 3, 751–756, 759–763; Röhrich, Redensarten 2, 1056 sq.

Rostock Siegfried Neumann

Müllenhoff, Karl Victor, * Marne (Dithmarschen) 8.9.1818, † Berlin 19.2.1884, dt. Germanist[1]. M. studierte 1837–41 klassische und dt. Philologie in Kiel, Leipzig und Berlin (u. a. bei K. Lachmann, W. → Grimm), kehrte im Herbst 1841 nach Kiel zurück und wurde dort 1842 mit der Diss. *Theologumena Sophoclis* promoviert. 1842–43 war er als Hilfslehrer in Meldorf tätig, im Herbst 1843 übernahm er eine Stelle an der Kieler Univ.sbibliothek, lehrte an der Kieler Univ. als Privatdozent und wurde dort 1846 zum außerordentlichen Professor, 1854 zum ordentlichen Professor für dt. Sprache, Lit. und Altertumskunde ernannt. 1858 trat er an der Berliner Univ. als Nachfolger F. H. von der → Hagens die Professur für dt. Sprache und Lit. an und wurde 1864 in der Nachfolge J. → Grimms in die Preuß. Akad. der Wiss.en aufgenommen.

Ein großer Teil von M.s wiss. Arbeiten ist im Kontext seines großen Projekts einer dt. Altertumskunde zu sehen, die weitausgreifend eine Beschreibung der germ. Stämme, von der Siedlungsgeschichte bis zur Mythologie und Heldensage, umfassen sollte[2]. Nur t. 1 *Die Phönizier. Pytheas von Massalia* und t. 5,1 *Über die Voluspa* (B. 1870/83) erschienen zu M.s Lebzeiten[3], doch stellen viele seiner Einzelstudien, z. B. zur Runenlehre[4], oder seine →

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Tacitus-Edition[5] Vorarbeiten hierzu dar. In diesem Zusammenhang steht auch M.s frühes volkskundliches Hauptwerk, die 1845 erschienene Slg *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*[6], die zunächst gemeinsam mit T. Mommsen und Theodor Storm begonnen worden war[7]. M. verfolgte sowohl das nationale Moment, die Volksüberlieferungen der drei bis 1864 vom dän. König beanspruchten Herzogtümer in einen gesamtdt. Zusammenhang zu stellen, als auch unter Berufung auf J. Grimm den wiss. Anspruch, zeitgenössische Überlieferungen als eine zusätzliche Quelle zur Erforschung des Altertums, d. h. des heidnischen Germanentums, zu nutzen[8]. Die in vier Bücher (Historie, Thaumaturgie, Mythologie, Poesie) gegliederte Sammlung enthält über 700 Texte, in der Mehrzahl Sagen, dann Märchen (ca 70 Nummern nach AaTh klassifizierbar[9]), Lieder, Kindertänze und -spiele, Rätsel, Sprüche und Segen, die M. schriftl. Quellen entnahm, von Freunden und Mitarbeitern erhielt und auch selbst in Dithmarschen sammelte[10]. Bei der Präsentation der meist hochdt. Texte folgte er dem im 19. Jh. üblichen Verfahren: Er gab „jedem Stücke eine ihm gemäße einfache Gestalt", ließ Provinzialismen einfließen und bemühte sich um einen mündl. Erzählstil[11]. Kurzkommentare zu den Texten enthalten Angaben zum Herkunftsort, zu schriftl. Quellen, die Namen seiner Korrespondenten, selten der Erzähler (meist: ‚mündlich aus ...') sowie Hinweise auf Var.n.

Bemerkenswert ist seine ausführliche Einl., die eine hist. Einbindung der dt. Volkspoesie bietet: Nach M. gingen hymnisch-chorische Gesänge epischen Inhalts dem Epos voraus, das um 1200 eine letzte Blüte erreichte und zum Ausgang für ‚Volksgesang' (Tanzlied und lyrisches Liebeslied, Ballade, hist. Lied), Volksbuch und schließlich Märchen und Sage wurde (→ Saxo Grammaticus als Beispiel für den Übergang von Mythos und Heldensage zum Märchen); vom 10. Jh. an wären bes. durch → Spielleute fremde Stoffe vermittelt, aber auch durch → Volksbücher und später durch fliegende Blätter (→ Flugblatt) allg. Erzählstoffe verbreitet worden (z. B. Erzählungen über die → Schildbürger)[12]. M. schließt mit der mythol. Deutung verschiedener Texte seiner Sammlung, die Reste des alten heidnischen Götterglaubens erkennen ließen: Riesen, Zwerge, Götter seien zu Teufel, Heiligen oder dem christl. Gott geworden, göttliche Jungfrauen, Elben etc. zu Hexen und Zauberinnen, Wodan erscheine u. a. in der → Wilden Jagd.

Als Ergänzung seiner Beschäftigung mit regionalen mündl. Überlieferungen erscheinen M.s Bemühungen um eine Belebung der plattdt. Sprache in Zusammenarbeit mit Klaus Groth, zu dessen 1852 erschienener Gedichtsammlung *Quickborn* M. in späteren Aufl.n ein plattdt. Glossar, eine kurze Grammatik und eine hochdt. Übers. beisteuerte[13]. Den mediävistischen Schwerpunkt seiner germanistischen Arbeiten[14] zeigen M.s Publ.en u. a. zu → *Kudrun*[15], dem → *Nibelungenlied*[16] und → *Beowulf*[17] sowie die zusammen mit seinen Schülern realisierten Editionsvorhaben *Denkmäler dt. Poesie und Prosa aus dem 8.–12. Jh.*[18] und *Dt. Heldenbuch* 1–5[19]. M. war Mitherausgeber der *Zs. für dt. Alterthum* (seit 1876 *Zs. für dt. Alterthum und dt. Litteratur*; t. 17–18 [1874 sq.] mit E. von Steinmeyer, t. 19–27 [1876–83] unter Mitwirkung M.s und W. Scherers ed. von Steinmeyer), Herausgeber von Schriften Lachmanns[20] und J. Grimms[21] sowie der 2. Aufl. von W. Grimms *Dt. Heldensage*[22].

Charakteristisch für M. ist seine die klassische und dt. Philologie verbindende Arbeitsweise (→ Philol. Methode) im Sinne Lachmannscher Textkritik, die ihn wohl, wie es u. a. M.s Umgang mit W. → Mannhardt veranschaulicht[23], zu einer gewissen Distanzierung zu J. Grimm führte, indem er „das Material, aus dem wir unsere Kenntniß der Popularpoesie schöpfen, kritisch zu reinigen und vorsichtig abzugrenzen bemüht war"[24].

[1] Alberti, E.: Lex. der Schleswig-Holstein-Lauenburg. und Eutin. Schriftsteller von 1829 bis Mitte 1866. t. 2. Kiel 1868, 88–92 (mit Angabe der Publ.en in Zss.); Scherer, W.: M., K. V. In: ADB 22 (1885) 494–499; id.: K. M. Ein Lebensbild [1896]. ed. F. Trende. Heide 1991; Kolk, R.: M. In: NDB 18 (1997) 308 sq.; Kramer, K.-S.: Gedenken an K. M. 1. In: Kieler Bll. zur Vk. 16 (1984) 182–185; Debus, F.: Gedenken an K. M. 2. ibid., 185–189. – [2] cf. Scherer, W.: Gedächtnißrede auf K. M. [1884]. In: id. 1991 (wie not. 1) 151–173, hier 152–160. – [3] M., K.: Dt. Altertumskunde 1–5. B. 1870–1900 (neuer vermehrter Abdruck. t. 1–5. ed. M. Rödiger. B. 1890–1920). – [4] M., K./Liliencron, R. von: Zur Runenlehre. Halle 1852. – [5] M., K. (ed.): Germania antiqua. Cornelii Taciti libellum [...]. B. 1873. – [6] id.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845; benutzt wird im folgenden die Ausg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921 (Neudruck Kiel 1975). – [7] cf. ibid., VII sq. (Hinweis auf Proben aus T. Mommsens und

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

T. Storms bereits vorhandener Slg und Bitte um Unterstützung in J. C. Biernatzkis Volksbuch 1 [1842]); Teitge, H.-E. (ed.): Theodor Storms Briefwechsel mit Theodor Mommsen. Weimar 1966, 12–16 und Reg. s. v. M., K.; cf. Scherer 1991 (wie not. 1) XIII–IXX (Vorw. Trende). – [8] M. (wie not. 6) XXXVII sq. – [9] Typisierung im EM-Archiv, Göttingen; cf. auch Ranke 1–3. – [10] M. (wie not. 6) VII sq., X. – [11] ibid., IX sq.; cf. auch Lucke, H.: Der Einfluß der Brüder Grimm auf die Märchensammler des 19. Jh.s. Diss. B. 1933, 45–47 (Hinweis auf Unterschiede zum Grimmschen Märchenstil); Köhler-Zülch, I.: Der Diskurs über den Ton. Zur Präsentation von Märchen und Sagen in Slgen des 19. Jh.s. In: Festschr. S. Neumann. Münster u. a. 1999, 25–50. – [12] M. (wie not. 6) XI–XXXVI. – [13] Groth, K.: Quickborn. Hbg 1852 ([3]1854, Einl. mit plattdt. Grammatik und Glossar; [4]1855; [5]1856, hochdt. Übers.); cf. Pauls, V. (ed.): Um den Quickborn. Briefwechsel zwischen Klaus Groth und K. M. Neumünster 1938. – [14] Zur Stellung M.s im Fach cf. Kolk, R.: Berlin oder Leipzig? Eine Studie zur sozialen Organisation der Germanistik im „Nibelungenstreit". Tübingen 1990, Reg. s. v. M.; cf. auch Leitzmann, A. (ed.): Briefwechsel zwischen K. M. und Wilhelm Scherer. Einl. E. Schröder. B./Lpz. 1937. – [15] M., K.: Kudrun. Die echten Theile des Gedichtes mit einer kritischen Einl. Kiel 1845. – [16] id.: Zur Geschichte der Nibelunge Not. Braunschweig 1855. – [17] id.: Beovulf. Unters.en über das ags. Epos und die älteste Geschichte der Germ. Seevölker. ed. H. Lübke. B. 1889. – [18] M., K./Scherer, W. (edd.): Denkmäler dt. Poesie und Prosa aus dem 8.–12. Jh. B. 1864 ([2]1873; ed. E. von Steinmeyer. B. [3]1892; [4]1964). – [19] M., K. (ed. zusammen mit O. Jänicke, A. Amelung, E. Martin, J. Zupitza, E. von Steinmeyer): Dt. Heldenbuch 1–5. B. 1866–73 (Nachdr. 1963–68). – [20] Lachmann, K.: Kl.re Schr. zur dt. Philologie. ed. K. M. B. 1876 (Nachdr. B. 1969). – [21] Kl.re Schr. Jacob Grimms 1–5. ed. K. M. B. 1864/65/66/69/71 (Nachdr. 1–8. Hildesheim 1965–66). – [22] Grimm, W.: Die dt. Heldensage. Göttingen 1829 (ed. K. M. B. [2]1867; ed. R. Steig. Gütersloh [3]1889). – [23] cf. Patzig, H. (ed.): Mythol. Forschungen. Aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt. Straßburg 1884, V–XI, XII–XXX (Vorreden von K. M. und W. Scherer). – [24] Scherer 1991 (wie not. 1) 165.

Göttingen Ines Köhler-Zülch

Müller, Friedrich Max, * Dessau 6.12.1823, † Oxford 28.10.1900, dt. Indologe. 1841–43 Studium der Klassischen und Sanskrit-Philologie, Philosophie und ind. Lit.geschichte in Leipzig; 1843 Promotion; über Berlin (1844) und Paris (1845) nach London (1846) und Oxford (1847); ab 1848 ständiger Wohnsitz in Oxford; 1850 (Deputy) Taylorian Professor, 1854 (Full) Taylorian Professor of Modern European Languages and Literature; 1868–76 Professor of Comparative Philology.

M. wuchs in einer musischen Atmosphäre auf: Seine Mutter, A. von Basedow, Tochter des Reformpädagogen J. B. von Basedow, machte ihr Haus zum Zentrum der literar. und musikalischen Gesellschaft von Dessau. Sein Vater Wilhelm Müller, Hofbibliothekar des Herzogs zu Anhalt-Dessau, war Verf. der Gedichte *Die schöne Müllerin* und *Winterreise* (von Franz Schubert vertont) und der Volkslieder *Das Wandern ist des Müllers Lust* und *Am Brunnen vor dem Tore*. In Leipzig traf M. u. a. Felix Mendelssohn Bartholdy, der dem auch musikalisch Begabten abriet, sein Leben der Musik zu widmen. Theodor Fontane hat die Begegnung mit seinem Jugendfreund einfühlsam geschildert[1].

M.s Interesse an der Philologie führte ihn fast zwangsläufig zum Studium des Sanskrit bei H. Brockhaus, dem Inhaber des 1841 gegründeten Lehrstuhls für Indologie. Schon bald nach seiner Promotion besuchte er F. Bopp, den Begründer der Vergleichenden Idg. Sprachwissenschaft, F. W. Schelling und F. Rückert in Berlin. Von den Vorlesungen E. Burnoufs in Paris über den *Ṛgveda*, das älteste literar. Dokument der Inder, tief beeindruckt, faßte er den Plan, den gesamten Text mit dem Kommentar des Sāyaṇa herauszugeben. Der preuß. Botschafter in London, C. K. J. Baron von Bunsen, gewann die East India Company als Geldgeber. Mit dieser 1849–74 erschienenen Ausg. – zur Überwachung des Drucks bei der Oxford Univ. Press siedelte M. 1848 nach Oxford über – stellte er dem noch jungen Forschungsgebiet der Indologie die Grundlage für eine kritische Erforschung von Religion, Sprache und Lit. der alten Inder zur Verfügung. In Indien selbst wich die Zurückhaltung der Brahmanen gegenüber dieser westl. editio princeps nur langsam einem ungläubigen Staunen darüber, daß ein ‚Barbar'[2] in der Lage war, den ihrer Ansicht nach nur ihnen verständlichen Text korrekt wiederzugeben, ohne je in Indien gewesen zu sein.

Neben seinen Studien zur Sanskrit-Lit., Sprachwissenschaft, allg. Religionsgeschichte, zum Buddhismus und zu den phil. Systemen Indiens begründete und betreute M. ein zweites großes Unternehmen, das ihn zeitlich der-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

art in Anspruch nahm, daß er sich 1876 von allen Lehrverpflichtungen entbinden ließ: die Herausgabe der Serie *Sacred Books of the East*. In 50 Bänden – der letzte ist ein Index-Band – stellten 20 – unter ihnen sechs dt. – Kollegen vollständige Übers.en der wichtigsten religiösen Werke der Menschheit vor und lieferten damit das Textmaterial zu der „von ihm, wenn nicht begründeten, so doch höchst wirksam geförderten vergleichenden Religionswissenschaft“[3].

Wenn er aber in der Vorrede einer E. B. Cowell gewidmeten Sammlung von Vorträgen bezüglich der Datierungsfrage der klassischen Sanskrit-Lit. resigniert feststellt: „I am well aware that [...] I stand almost alone“[4], so muß man hinzufügen, daß dies auch hinsichtlich seiner Theorien zur Entstehung von Religion[5], Mythologie und Sprache gesagt werden muß. Mit Hilfe seiner im Rahmen der Editionsarbeit am *Ṛgveda*-Text gewonnenen Kenntnisse der vedischen Religion entwickelte er im Bereich der Mythologie (Ar. Schule, → Mythol. Schule) die Vorstellung, daß die Mythen der Arier nicht „Abbilder von Heldentaten“ (J. und W. → Grimm), sondern „Symbolisierungen von Naturerscheinungen“ sind, in deren „Mittelpunkt die Himmelskörper“[6] stehen (→ Astralmythologie). „Die vedischen Götter wurden als personifizierte Naturmächte gedeutet, wobei man das spezifisch Indische zugunsten des Gemeinindogermanischen zu übersehen pflegte.“[7] Seine sprachlichen Analysen und Etymologien forderten in vielen Fällen den heftigen Widerspruch der (meist dt.) Kollegen heraus, die in Fragen der Mythologie eher dem Begründer der idg. Altertumskunde A. → Kuhn vertrauten, „der seit 1850 besonders die mythologische und etymologische Vergleichung der Göttergestalten und Göttternamen der indogermanischen Völker und die Verknüpfung von Mythen mit Sagen und Märchen gepflegt hatte und im Veda, von dem er [Kuhn] ausging, Spuren einer urindogermanischen Mythologie nachwies“[8]. Die Mythenbildung schien M. „fast als etwas Krankhaftes angesehen zu haben“[9], denn es „setzt eine mythologische Religion eine gesunde voraus, wie ein kranker Körper einen gesunden“[10].

In der Frage der Wanderung von Märchen (→ Wandertheorie) stimmte er grundsätzlich der → ind. Theorie T. → Benfeys zu[11], gab aber zu bedenken, daß neben der in vielen Fällen zwingend notwendigen Annahme einer in einzelnen Etappen lokalisierbaren Wanderung in hist. Zeit durchaus auch denkbar ist, daß „the Aryans, when they broke up their pro-ethnic community, carried away with them, not only their common grammar and dictionary, but likewise some myths and legends which we find that Indians, Persians, Greeks, Romans, Celts, Germans, Slavs, when they emerge into the light of history, share in common“[12]. Bestimmte, bei diesen Völkern bekannte Motive „sound like an echo from the longforgotten forest of our common Aryan home“[13] und lassen vermuten, „that here too the roots of these fables may reach to a pro-ethnic period“[14].

Seine beiden monumentalen Veröff.en des *Ṛgveda* und der *Sacred Books of the East* erklären nicht allein M.s großes Ansehen auch und gerade außerhalb der Gelehrtenwelt, sondern ebenso die Tatsache, daß er sich wie viele seiner engl. Kollegen nicht scheute – ganz im Gegensatz zur Gepflogenheit auf dem Kontinent –, seine Erkenntnisse und Theorien in öffentlichen Vorträgen, in fachfremden Zss. und sogar Tageszeitungen einem breiten Publikum bekannt zu machen[15], das von seiner verständlichen Sprache und seinem brillanten Stil fasziniert war. Man schätzte die Meinung des dt. Gelehrten, der neben seinen indologischen Studien nicht nur wichtige dt. Texte ins Englische übersetzte[16], sondern sowohl öffentlich als auch im vertraulichen Gespräch mit Politikern (z. B. W. E. Gladstone[17]) zu Problemen der dt. Außenpolitik Stellung nahm.

M. war internat. einer der berühmtesten Gelehrten des 19. Jh.s[18]. Doch während sein Ruhm im Westen sehr schnell verblaßte[19], feiert ihn die ind. Gelehrtenwelt noch heute als den bedeutendsten westl. Indologen. Dies liegt vor allem daran, daß er nicht müde wurde, in Gesprächen mit den bekanntesten ind. Literaten, Philosophen und religiösen Reformern, die ihn in England besuchten, ebenso wie in Aufsätzen und Vorträgen seine Bewunderung und Hochachtung vor den geistigen Leistungen dieses Landes in einer Zeit zum Ausdruck zu bringen, „when India was a subject country and her culture treated with contempt and reviled as that of a degenerate and semibarbarous race“[20].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[1] Fontane, T.: Sämtl. Werke 15. ed. K. Schreinert/J. Neuendorff-Fürstenau. Mü. 1967, 89, 92–97, 436, 443; cf. die Beitr.e in: Rau, H. (ed.): F. M. M. What He Can Teach Us. Bombay 1974; Schroeder, L. von: M. M. [1900]. In: id. (ed.): Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Lit. und Kultur. Lpz. 1913, 296–306; Biogr.n: Macdonell, A. A.: F. M. Mueller. In: Dict. of National Biogr. 3. L. 1901, 151–157; The Life and Letters of the Rt. Hon. F. M. Muller 1–2. ed. G. Muller. L. 1902; Windisch, E.: Geschichte der Sanskrit-Philologie und ind. Altertumskunde 2. B./Lpz. 1920, 270–304; StandDict. 2, 695 (s. v. Max M.); Voigt, J. H.: F. M. Mueller. The Man and His Ideas. Calcutta 1967; Chaudhuri, N. C.: Scholar Extraordinary. The Life of Prof. the Rt. Hon. F. M. Mueller. L. 1974; M. M.-Ehrung der Stadt Dessau. Dessauer Kolloquium vom 5.–6. Dez. 1992. Dessau 1995, bes. 13–16, 23–51; Stache-Rosen, V.: German Indologists. ed. A. Stache-Weiske. New Delhi [2]1990, 61–63; Tull, H. W.: F. M. M. and A. B. Keith. „Twaddle", the „Stupid" Myth, and the Disease of Indology. In: Numen 38 (1991) 27–58; Autobiogr.n: Auld Lang Syne 1–2. L. 1898/99 (dt.: Alte Zeiten – Alte Freunde. Gotha 1901); My Autobiography (A Fragment). L. 1901 (dt.: Aus meinem Leben. Fragmente zu einer Selbstbiogr. Gotha 1902). – [2] Rau (wie not. 1) 7, 31, 63. – [3] Halbfass, W.: Indien und Europa. Basel/Stg. 1981, 152. – [4] M., M.: India. What Can It Teach Us? L. 1883, V (dt.: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Lpz. 1884, VII). – [5] Schroeder, L. von: Ar. Religion 1. Lpz. 1914, 20; id. (wie not. 1) 297. – [6] BP 5, 253; cf. Forke, A.: Die ind. Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung. B. 1911, 21–25; cf. Dorson, R. M.: The Eclipse of the Solar Mythology. In: The Study of Folklore. ed. A. Dundes. Englewood Cliffs, N. J. 1965, 57–83. – [7] Bechert, H./Simson, G. von: Einführung in die Indologie. Erg. Neuausg. Darmstadt 1993, 101. – [8] Gonda, J.: Die Religionen Indiens. 1: Veda und älterer Hinduismus. Stg. u. a. 1978, 2. – [9] Windisch, E.: Geschichte der Sanskrit-Philologie und ind. Altertumskunde 2. B./Lpz. 1920, 289; cf. Forke (wie not. 6) 22. – [10] M., M.: Die Wiss. der Sprache 2. Lpz. 1893, 501. –
[11] M., M.: Chips from a German Workshop 1–4. L. 1867–70 (Neuausg. 1894), hier t. 4, 145–209, bes. 190–198 (dt.: Essays 1–4. Lpz. 1869–76). – [12] ibid., 152; cf. Forke (wie not. 6) 24, 71. – [13] M. (wie not. 11) 153. – [14] ibid. – [15] Windisch (wie not. 1) 286. – [16] z. B. Kant, I.: Critique of Pure Reason. L. 1881. – [17] Rau (wie not. 1) 10 sq. – [18] von Schroeder (wie not. 1) 296; Rau (wie not. 1) 139–148 (Nachruf in „The Times"). – [19] So erwähnt H. Oldenberg in seinem Buch „Die Religion des Veda" (Stg./B. [2]1917) M. nur einmal in einer Fußnote (p. 102), und auch hier nur, um gegen dessen Theorie des vedischen ‚Henotheismus' kritisch Stellung zu nehmen. – [20] Raychaudri, T.: M. Mueller and the Modern India. In: M.-M.-Ehrung der Stadt Dessau (wie not. 1) 63–69, hier 64; cf. Rau (wie not. 1) 126.

Veröff.en (Ausw.): Hitopadesa. Eine alte ind. Fabelslg aus dem Sanskrit zum ersten Mal in das Deutsche übersetzt. Lpz. 1844. – Meghaduta oder der Wolkenbote. Königsberg 1847. – Rigveda and Sayana's Commentary 1–6. L. 1849–74 (1–4. L. [2]1890–92). – Dt. Liebe: aus den Papieren eines Fremdlings. Lpz. 1857 ([14]1901). – The German Classics from the 4th to the 19th Century. L. 1858. – A History of Ancient Sanskrit Literature. L. 1859 ([2]1860). – Lectures on the Science of Language 1–2. L. 1861/63 (dt.: Vorlesungen über die Wiss. der Sprache 1–2. Lpz. 1863/66; Neubearb.: Die Wiss. der Sprache 1–2. Lpz. 1892/93). – On the Stratification of Language. L. 1868. – Rig Veda Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans. L. 1869. – Über die Resultate der Sprachwiss. Straßburg 1872. – Introduction to Science of Religion. L. 1873 (dt.: Einl. in die vergleichende Religionswiss. Straßburg 1874). – Selected Essays on Language, Mythology and Religion 1–2. L. 1881. – Lectures on the Origin and Growth of Religion: as Illustrated by the Religions of India. L. 1878 (Neuausg. 1882; dt.: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit bes. Rücksicht der Religionen des alten Indiens. Straßburg 1880). – Biographical Essays. L. 1884. – The Science of Thought. L. 1887 (dt.: Das Denken im Lichte der Sprache. Lpz. 1888). – Biographies of Words and the Home of the Aryas. L. 1888. – Gifford Lectures 1–4. L. 1889/91/92/93 (dt. 1–4. Lpz. 1890/92/94/95). – Vedic Hymns 1. Ox. 1891. – Contributions to the Science of Mythology 1–2. L. 1897 (dt.: Beitr.e zu einer wiss. Mythologie 1–2. Lpz. 1898/99). – Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schr. ed. G. Müller. Stg. 1906.

Göttingen Heinz Braun

Müller, Josef, * Altdorf (Kanton Uri) 30.12.1870, † ebenda 25.5.1929, Sohn eines Kleinbauern, kathol. Geistlicher, Sammler von populären Erzählungen seines Schweizer Heimatkantons. Nach Beendigung der Kantonsschule in Altdorf studierte M. Theologie in Eichstätt und Mailand, wo er 1894 zum Priester geweiht wurde. Von 1903 bis zu seinem Tode wirkte er als Seelsorger im Kantonsspital in Altdorf, welches damals eher einem Armenhaus und Altersheim als einem Krankenhaus entsprach.

Neben seinem großen Arbeitspensum publizierte M. zahlreiche Aufsätze zur Lokalgeschichte, Genealogie und Vk. Sein Hauptwerk, *Sagen aus Uri*[1], eine dreibändige Slg mit 1600

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Nummern, entstand an M.s Wirkungsort aufgrund von Patientenbefragungen. Nach seinen vagen Angaben entstammten die über 350 Gewährspersonen mehrheitlich dem Bauern- und Älplerstand. Neuere Nachforschungen in den Spitalakten ergaben indes, daß die wichtigsten Erzähler und Erzählerinnen besitzlos und von der Armenfürsorge abhängig waren[2]. Nicht mehr rekonstruieren lassen sich allerdings die Performanzsituationen, da M. vor allem die Erzählungen festhalten wollte und somit den originalen Vortragsgelegenheiten kaum Beachtung schenkte. Die Wiedergabe der Sagentexte erfolgte in einem unprätentiösen Schriftdeutsch mit eingeschobenen Dialektpassagen, was die positive Rezeption im In- und Ausland wesentlich förderte[3]. Dazu kam, daß R. → Wildhaber 1945 den von ihm nach M.s Tod edierten 3. Band mit einem Register zu allen drei Bänden versehen hatte. Weitgehend unbeeinflußt von der mythol. Schule, hatte M. das christl. Erzählgut seiner Region keineswegs ausgeblendet, dennoch wird seine Slg bis heute vornehmlich unter dem Zeichen des Archaischen und Animistischen[4] rezipiert.

Das parallel zur Sagensammlung entstandene Ms. *Märchen, Sagen, Schwänke, Legenden aus Uri* wurde erst 1987 aus M.s Nachlaß von D. Walker[5] herausgegeben.

[1] M., J.: Sagen aus Uri. t. 1–2. ed. H. Bächtold-Stäubli; t. 3. ed. R. Wildhaber. Basel 1926/29/45 (Nachdr. 1978). – [2] Wohlfender, U.: J. M. (1870–1929). In: Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. ed. R. Schenda (unter Mitarbeit von H. ten Doornkaat). Bern/Stg. 1988, 441–460, hier 452–457. – [3] cf. Wildhaber, R.: J. M.s „Sagen aus Uri" und ihre Stellung innerhalb der europ. Sagenforschung. In: 9. Jahresgabe der Kantonsbibl. Uri (1962) 9–16; Röhrich, L.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 64–71. – [4] cf. Zurfluh, A.: Uri, Modell einer traditionellen Welt? Zürich 1994. – [5] M., J.: Märchen, Sagen, Schwänke, Legenden aus Uri. Aus dem Nachlaß. ed. D. Walker. Altdorf 1987; Walker, D.: Récits de tradition: patrimoine culturel autochtone d'origine populaire ... ou simple manipulation? Réflexions à partir de récits populaires du Canton d'Uri collectés au début du siècle. In: Tradition et histoire dans la culture populaire. Grenoble 1990, 161–166.

Chur Ursula Brunold-Bigler

Müller von Sanssouci (Mot. P 411.1)[1], Wanderanekdote über die → Gerechtigkeit eines Herrschers, der lieber den Bau seines neuen Palastes umgestaltet als das im Weg stehende Gebäude eines Untertanen gegen dessen Willen abzureißen. Die folgenden Ausführungen stützen sich mit gelegentlichen Ergänzungen[2] auf die zusammenfassende Forschung A. → Wesselskis[3].

Die Anekdote ist arab. Ursprungs und wird seit Mitte des 10. Jh.s vorrangig über Ḫosrō Anōšarvān (arab. Kisrā Anūšīrwān; 531–579), einen der großen Herrscher der durch die arab. Eroberung abgelösten Dynastie der Sassaniden (226–651), erzählt. Der früheste Nachweis findet sich bei dem Historiker al-Masʿūdī (gest. 956)[4]:

> Ein byzant. Gesandter wunderte sich darüber, daß der ansonsten ebenmäßig gestaltete Platz vor dem Palast des Anūšīrwān in Ktesiphon (arab. al-Madā'in) an einer Stelle eine architektonische Unregelmäßigkeit aufweist. Darüber belehrt, daß dort das Haus einer alten Frau stand, welches der Herrscher nicht mit Gewalt nehmen wollte, befand er voller Bewunderung, daß eine derartige Unregelmäßigkeit schöner als die (nur durch ungerechte Machtausübung zu erwerbende) Regelmäßigkeit sei.

Ähnlich wird die Anekdote, teils mit Ausschmückung zusätzlicher Details, bei den arab. Geographen Yāqūt (Werk vollendet 1224)[5] und Qazwīnī (gest. 1283)[6] zitiert, wobei ersterer auch eine Zuschreibung zu dem Sassanidenherrscher Šāpūr ibn Ardašīr (241–272) erwägt. Weitere Anführungen sind belegt bei den arab. Autoren Ibn Nubāta (gest. 1366)[7], → Ibšīhī (15. Jh.)[8] und Širwānī (gest. 1840)[9]. Pers. findet sich die Anekdote bereits bei dem mystischen Dichter Faridoddin ʿAṭṭār (gest. 1221)[10]. Hieraus wurde sie u. a. im späten 19. Jh. in ein koloniales Paschto-Lehrbuch übernommen[11], dessen Texte 1972 wiederum als Grundlage einer Slg afghan. Erzählungen dienten[12]. Eine Gruppe arab. Var.n bringt eine adaptierte Form der Anekdote mit verschiedenen bedeutenden Personen in Basra in Zusammenhang, so bei Zamaḫšarī (gest. 1144), → Ibn al-Ǧauzī (gest. 1201) und Bahā'addīn al-ʿĀmilī (gest. 1621)[13]. Ähnlich führt auch der byzant. Historiker Georgios Kodinos (15. Jh.) die adaptierte Erzählung über eine alte Frau an, die dem Kaiser Justinian beim Bau der Hagia Sophia ihr Haus zunächst nicht verkaufen will[14]. In einem türk. Werk ist die Anekdote auf den Bau der Ulul-Moschee in Bursa übertragen[15].

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

A. → Christensen sah die ‚Urform'[16] der Anekdote in einem Text, den der pers. Staatsmann und Staatstheoretiker Neẓām al-molk (gest. 1092) anführt[17]. Dort läßt Anuširvān den Statthalter von Aserbaidschan wegen seiner Ungerechtigkeit gegen eine alte Frau schinden. Hierzu hat allerdings bereits T. Nöldeke angemerkt, daß es Neẓām al-molk bei seinen Erzählungen „nicht so sehr um die Wirklichkeit, als um das ‚fabula docet'"[18] gehe. In diesem Sinne ergänzen sich unterschiedliche Geschichten zu dem Gesamtbild von Anuširvān als eines sprichwörtlich gerechten Herrschers (cf. auch AaTh 207 C: → *Glocke der Gerechtigkeit*)[19]. Aus einem derartigen Repertoire leitet sich wohl auch die Genese der hier betroffenen Anekdote ab. Denkbar ist, daß darüber hinaus gleichzeitig der Erklärungsbedarf für ein wahrscheinlich zu Mas'ūdīs Zeit bereits verfallenes Gebäude eine Rolle spielte, welches nach dem Zeugnis Yāqūts als qubbat al-'aǧūz (Die Kuppel der alten Frau) bezeichnet wurde. Damit wäre die Anekdote ursprünglich eine ätiologische → Denkmalerzählung.

Das Verbindungsglied zur europ. Überlieferung stellt der pers. Historiker Mirḫvānd (gest. 1498) dar[20], dessen Geschichtswerk seit dem 17. Jh. von europ. Historikern viel benutzt wurde. Wie aus der gleichzeitigen Übernahme einer anderen, bei Mirḫvānd unmittelbar folgenden Anekdote ersichtlich, stützt sich hierauf der erste europ. Beleg, der sich 1610 in G. Boteros *Detti memorabili di personaggi illustri*[21] findet; dort wird der ‚heidnische Fürst' Quissera (= Kisrā) erwähnt. Von dieser Anführung leiten sich zahlreiche Zitierungen in der ital. und dt. Lit. des 17./18. Jh.s ab, so u. a. in C. → Lehmanns *Florilegium politicum* (mit Druckfehler Quiffera) und *Exilium melancholiae*, S. → Gerlachs *Eutrapeliae*, C. → Casalicchios *L'utile col dolce* und dessen dt. Übers., → Abraham a Sancta Claras *Judas der Ertz-Schelm* sowie D. E. Helmhacks *Fabelhanß*[22].

Auf Friedrich II. (→ Alter Fritz) übertragen findet sich die Anekdote nach J. K. Brechenmacher zuerst in dem anonym publizierten Werk *Vie de Frédéric II, roi de Prusse*[23]:

Als Friedrich II. das Potsdamer Schloß Sanssouci erbauen ließ, stand eine Windmühle dem geplanten Palastbau im Weg, und der Müller weigerte sich, den altererbten Besitz zu verkaufen. Als der Herrscher dem Müller drohte, er könne ihn ohne weiteres enteignen, erwiderte jener mit dem später geflügelten Wort: „Ja, wenn nicht das Berliner Kammergericht wäre."

Bei dieser Übertragung haben verschiedene Faktoren eine Rolle gespielt. Zunächst einmal gibt es in unmittelbarer Nähe des Potsdamer Schlosses tatsächlich eine Windmühle. Bei dem hist. belegten Streit zwischen deren Besitzer und Friedrich II. ging es allerdings nicht darum, daß der Herrscher die Mühle abreißen lassen wollte; vielmehr wollte er die Mühle ausdrücklich als pittoreskes Detail seiner Nachbarschaft erhalten[24]. Es war der Müller J. W. L. Grävenitz, der in einem in den 40er Jahren des 18. Jh.s begonnenen Prozeß Pachtzinserlaß oder Geld forderte, um die Mühle verlegen zu können, da er wegen der seit dem Schloßbau veränderten Windverhältnisse Einkommenseinbußen erleide. Angeblich wollte Friedrich die Mühle sogar kaufen, die Forderungen des Müllers erschienen ihm jedoch unangebracht hoch[25]. Die Mühle war im übrigen keineswegs ererbt, sondern erst kurz vor Beginn des Schloßbaus errichtet; sie brannte 1945 bis auf den Sockel ab, wurde aber 1993 als Touristenattraktion wiederaufgebaut[26]. Als zweiter Faktor der Übertragung ist ein „dokumentarisches Beispiel von Friedrichs Billigkeit gegenüber Leuten, die ihn nicht über ihren Besitz verfügen lassen wollten"[27], anzuführen; hier will ein Bäcker sein Haus nicht für die Erweiterung des Rathauses zu Potsdam verkaufen[28]. Auch die Allee zum Haupteingang von Sanssouci läßt sich als Beleg für den sprichwörtlichen Gerechtigkeitssinn des Herrschers anführen; ein Knick in der Linienführung wird dadurch erklärt, daß die Allee um das Haus einer alten Frau geführt werden mußte[29]. Darüber hinaus dient allg. auch die hist. Tatsache der umfangreichen Bautätigkeit Friedrichs II. zur Erhöhung der → Glaubwürdigkeit der Anekdote.

Im 19. und 20. Jh. dient die Geschichte vom M. von Sanssouci, die in zahlreichen Slgen, teils auch als Gedicht, meist in dt. und frz. Sprache überliefert ist, als stereotyper Ausdruck der „hohen Auffassung der Gerechtigkeit der preussischen Justiz"[30]. Letztendlich handelt es sich jedoch um die an den spezifischen kulturhist. Kontext des aufgeklärten Absolutismus adaptierte Fassung einer Anek-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

dote, die in einem regional und zeitlich weitgespannten Traditionsrahmen unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat.

[1] Der bei Mot. P 411.1 angeführte Beleg (Jegerlehner, J.: Sagen und Märchen aus dem Oberwallis. ed. H. Bächtold. Basel 1913, 9–12, num. 13) betrifft eine nur weitläufig verwandte Erzählung. – [2] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 415; Jacob, G.: Wandersagen. In: Der Islam 18 (1929) 200–206, hier 200–204; cf. auch Spies, O.: Der Orient in der dt. Lit. Kevelaer 1949, 14 sq. – [3] Wesselski, A.: Der M. von Sanssouci. In: Mittlgen des Vereins für die Geschichte Berlins 44 (1927) 147–152 (= id.: Erlesenes. Prag 1928, 46–63). – [4] Mas'ūdī: Murūǧ aḏ-ḏahab 1. ed. C. Pellat. Beirut 1966, num. 620. – [5] Jacut's Geogr. Wb. 1. ed. F. Wüstenfeld. Lpz. 1924, 426; Wüstenfeld, F.: Jâcût's Reisen aus seinem geogr. Wb. beschrieben. In: ZDMG 18 (1864) 397–493, hier 406 sq. – [6] El-Cazwinis Kosmographie 2. ed. F. Wüstenfeld. Göttingen 1848, 304, s. v. Mada'in. – [7] Basset 2, num. 84. – [8] Jacob (wie not. 2) 203. – [9] Die „Nawādir" von el-Qaljūbī. Übers. O. Rescher. Stg. 1920, Anh. p. 202–279, hier 221, num. 35. – [10] ʿAṭṭār: Moṣibat-nāme. ed. N. Veṣāl. Teheran (1338/1959) [2]1356/1978, 113 sq. (7,3); cf. Ritter, H.: Das Meer der Seele. Leiden [2]1978, 118. – [11] cf. Marzolph, U.: „Pleasant Stories in an Easy Style". Gladwin's Persian Grammar as an Intermediary between Classical and Popular Literature. In: Proc. of the Second European Conference of Iranian Studies. ed. B. G. Fragner u. a. Rom 1995, 445–475, hier 450–452. – [12] Lebedev, K. A.: Afganskie skazki i legendy. M. 1972, 208, num. 6 (= id.: Die Teppichtasche. Kassel 1986, 150). – [13] cf. Basset 2, 321, num. 72. – [14] MPG 157, 615. – [15] Ritter (wie not. 10) 118. – [16] Briefliche Mittlg A. Christensen bei Wesselski 1928 (wie not. 3) 56, not. – [17] Christensen, A.: L'Iran sous les Sassanides. Kop. 1936, 369–372 ([2]1944, 374–377). – [18] Siasset Namèh [...] par [...] Nizam oul-moulk. ed. C. Schefer. P. 1881; Rez. T. Nöldeke in ZDMG 46 (1892) 761–768, hier 767. – [19] cf. Nöldeke, T.: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arab. Chronik [...] des Tabari. Leiden 1879, 251, not. 1; Ritter (wie not. 10) 160. – [20] Mirḫvānd: Rouẓat aṣ-ṣafā 1. Teheran 1338/1959, 789. – [21] Botero, G.: Detti memorabili di personaggi illustri. Brescia 1610, 262 sq.; cf. Wesselski 1928 (wie not. 3) 56–60. – [22] EM-Archiv: Exilium melancholiae (1643), 203, num. 105; Casalicchio, Utile cum dulci 2 (1703), 91, 459 sqq.; Helmhack, Fabel-Hannß (1729), num. 177; ferner Gerlach, S.: Eutrapeliae 4. Lübeck 1639, num. 22; Lehmann, C.: Florilegium politicum. (s. l. 1630) Ffm. 1662, 332 sq.; Abraham a Sancta Clara: Judas der Erzschelm 2. Salzburg 1710, 114 sq. – [23] Vie de Frédéric II, roi de Prusse 4. Straßburg 1787, 308; cf. Brechenmacher, J. K.: Friedrich der Große und der M. von Sanssouci (Der schwäb. Schulmann 2). Stg. 1910. – [24] Schneider, L.: Die hist. Windmühle bei Sanssouci. In: Märk. Forschungen 6 (1858) 165–193. – [25] Ritter von Zimmermann: Über Friedrich d. Gr. und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tode. Lpz. 1788, 222. – [26] Hist. Mühle Sanssouci. B. 1993 (Touristenprospekt). – [27] Wesselski 1928 (wie not. 3) 52. – [28] Anekdoten und Karakterzüge aus dem Leben Friedrich des zweiten [1]. B. 1787, 73 sq.; cf. Wesselski 1928 (wie not. 3) 51. – [29] Nicolai, F.: Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen 3. (B./Stettin 1789) Nachdr. ed. B. Fabian/M.-L. Spiekermann. Hildesheim/N. Y. 1985, 263 sq.; cf. Wesselski 1928 (wie not. 3) 50. – [30] ibid., 46.

Göttingen Ulrich Marzolph

Müllerschwänke

1. Der Müller als Schwankheld – 2. Liebeshändel in der Mühle – 3. Zusammenfassung

1. Der Müller als Schwankheld. Das große Interesse, das seit dem ausgehenden MA. der als Wunderwerk empfundenen Mühle sowie Beruf und Person des Müllers (M.s) entgegengebracht wurde, fand in zahlreichen Sagen, Märchen und Liedern seinen Niederschlag (→ Mühle, Mühlstein, M.). Daneben existierte eine ausgeprägte, weltweit verbreitete Schwanküberlieferung mit dem M. als typischer – jedoch austauschbarer – Gestalt. Bekanntestes Beispiel ist wohl der Schwank von → Kaiser und Abt (AaTh 922), in dem vielfach ein M. als kluger Rätsellöser vorgeführt wird[1]. Auch die schwankhafte Anekdote über den → M. von Sanssouci bezeugt dessen Schlagfertigkeit, mag der Inhalt auch vor allem der Glorifizierung des gerechten Herrschers, im Deutschen speziell des → Alten Fritz, dienen. Nicht minder schlagfertig ist der Mahlbursche (manchmal in Gestalt → Eulenspiegels), der nicht mit der Mühlentechnik vertraut ist und dadurch Schaden stiftet, das aber naiv-witzig zu umschreiben weiß[2]. Doch bei der Frage, ob Vater oder Sohn den Esel reiten sollten, vermag es auch der M., obwohl er alle denkbaren Möglichkeiten ausprobiert, letztlich keinem recht zu machen (AaTh 1215: → *Asinus vulgi*)[3]. Hier wie in vielen anderen Schwänken erscheint er in einer Art von Verteidigungshaltung, weil ethische oder moralische Bedenken gegen ihn erhoben werden.

Eine Reihe von Schwänken thematisiert die angebliche Unehrlichkeit (→ Dieb, Diebstahl)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

der M. Dieses negative Berufsimage hing ihnen nicht nur wegen ihrer lange festgeschriebenen Zunftunfähigkeit, also quasi offiziell, als Makel an, sondern wurde nach allg. Anschauung auch ständig von ihnen im Alltag bestätigt, indem sie über den ihnen zustehenden Mahllohn hinaus einen weiteren Teil des gemahlenen Korns einbehielten (Mot. X 211)[4]. Vielfach wurde geschildert, wie geschickt die M. das anfingen: Sie kannten demnach verschiedene Arten des Mehlabschöpfens (norddt. Matten, Moltern) oder manipulierten die Säcke, um ihre Mahlkunden hinters Licht zu führen[5]. In einem Schwank mahlt der M. das Mehl so fein, daß es kaum im Sack wiederzufinden ist[6], ein anderer stiehlt dem Bauern raffiniert das gesamte zur Mühle gebrachte Korn und verkauft es ihm dann teuer wieder[7], ein dritter schöpft mit einem großen Maß (→ Scheffelmaß) das Mehl des Kunden für sich ab und füllt es dann mit einem kleinen Maß ebenso oft wieder zurück (AaTh 1853 A*: *The Double-cheating Miller*) oder gießt später als Gastwirt seinen Gästen die Gläser (als Ausgleich) nur halb voll[8]. Ein bes. pfiffiger M. wettet sogar mit einem Bauern, daß er aus einem Sack Korn zwei Säcke Mehl mahlen könne, zieht dann jedoch über den Mehlsack lediglich einen leeren Sack über, um die Wettbedingung zu erfüllen[9]. Und ein Kunde, der zu scharf aufpaßt, wird vom M. mit der Angabe, daß seine Katze Fische fange, nach draußen gelockt, so daß die M.in inzwischen ungestört das Mehl abschöpfen kann (cf. Mot. K 341.11.1)[10]. Obwohl die Säcke nicht reden könnten, würden sie – so der M. – in der Regel nur zweimal gemattet (Mot. K 486): zur Strafe, weil sie nicht nach seiner Pfeife tanzten[11].

Solcher Diebstahl war nur schwer beweisbar. Dennoch wurde dem M. unterstellt, ihm sei das regelwidrige doppelte Mehlabschöpfen so zur zweiten Natur geworden, daß er sich weigere, das 7. Gebot zu lernen[12]. Daher weiß ein wegen seiner Dieberei zum Tode verurteilter M. auch keinen zuverlässigen Berufsgenossen zu nennen, der an seine Stelle treten könnte. Er kommt dadurch frei und kann sein Handwerk auf der Mühle weiter ausüben, da sein Nachfolger womöglich noch ärger wäre[13]. Ein anderer M., gefragt, warum man seinesgleichen nicht wie andere Diebe hänge, entgegnet, daß dann das Handwerk aussterbe[14]. Als ehrliche M., wird behauptet, könnten nur die kleinen Söhne gelten, die die M.frauen gerade geboren hätten[15].

In welchem Ausmaß den M.n Mehldiebstahl unterstellt wurde, zeigt das Beispiel eines Edelmannes, der glaubt, wenn er den Heiligen so viel geopfert hätte, wie ein M. stehle, wäre er längst selbst ein Heiliger[16]. Dementsprechend deutete man bereits die Mühlengeräusche dahingehend, daß sie ständig ‚Dieb, Dieb' murmelten[17], und meinte, daß die Störche deshalb auf keiner Mühle nisteten, weil sie fürchteten, der M. stehle ihnen dann die Eier[18]. Redlich, heißt es ebenfalls im Scherzrätsel, sei ein M. nur, solange er am Fenster stehe und die Hände hinaushalte[19]. So nehme man in England, wenn es in einem Monat sonst keinen Dieb zu hängen gebe, einfach den ältesten M. zu diesem Zweck[20]. Erst nach der Begräbnisfeier hätten die M. ihre Ehre wieder (AaTh 1853 B*: *Dishonest Miller Unmasked*). Sie seien allerdings, wie es versöhnlich heißt, die unentbehrlichsten Diebe, weil es ohne sie kein Brot gäbe[21], und zugleich die schönsten, weil sie immer so weiß im Gesicht seien[22].

Vielfach wird dem M. in Schwänken der Vorwurf, er sei diebisch, im kontroversen Dialog auch direkt entgegengehalten: Mahlkunden, die Mehl geborgt haben möchten, oder Wirtshausgäste, die sich einem M. dazugesellen, vergleichen ihn mit der Mutter Gottes, die auch so rein und weiß sei, fügen dann, als der M. geschmeichelt darauf eingeht, aber hinzu, so wie Maria immer eine reine Jungfrau geblieben sei, so bleibe er vor, in und hinter der Mühle ein Dieb[23]. Oder ein Wandersmann bittet, an einer Versammlung der M. teilnehmen zu dürfen, weil er nie wieder so viele Diebe auf einem Haufen sehen würde[24]. In diesen Fällen reagieren die M. so empört, daß die anderen das Weite suchen müssen. Ein Bauer, der mehrere M. Diebe schilt, wird von ihnen sogar verklagt und soll widerrufen, will das aber erst dann tun, wenn alle M. zusammenkämen, denn er habe den ganzen Berufsstand gemeint[25].

Allerdings gibt es auch Schwänke, die den M. rechtfertigen. So wird z. B. von einem M. erzählt, er habe betteln müssen, was als deutlicher Beweis dafür angesehen wird, daß er sich nicht am Mahlgut bereichert habe, sondern

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

redlich gewesen sei[26]. Als er auch an die Tür eines → Bäckers klopft, entgegnet dieser, daß bei ihm, wäre er M. gewesen, eher alle Bauern verarmt wären als er selbst (Mot. X 212)[27]. So fällt denn auch im Streit zwischen M. und Bäcker, wer von ihnen der größere Dieb sei, das Votum zugunsten des M.s aus, wenn Unparteiische als Richter angerufen werden[28].

Doch die M. wissen sich in solchen Erzählungen auch selbst zu verteidigen: Ein Schalk, der zwei von ihnen um ihren Hut bittet, aber hinzufügt, es müßten Hüte von ehrlichen M.n sein, da nur diese heilende Kraft hätten, erhält zur Antwort, daß die Hüte auch nur bei Patienten wirkten, die ihrerseits immer redlich gewesen seien[29]. Und einem → Advokaten, der stichelt, M. kämen nicht in den Himmel, weil sie Diebe seien, wird von dem Vertreter der weißen Zunft entgegengehalten, einer dieser M. habe deshalb einen Prozeß gegen → Petrus führen wollen, aber im ganzen Himmel sei kein Advokat aufzutreiben gewesen[30].

In der Überlieferung des 19./20. Jh.s, vor dem Hintergrund einer deutlichen sozialen Aufwertung des M.s, begegnen nur relativ wenige neue Schwänke dieser Art: Ein M., der seinem Trauzeugen verspricht, umsonst für ihn zu mahlen, nimmt von dessen Getreide den doppelten Anteil, weil jener ja so ein guter Mensch sei[31]. Einem anderen, der regelmäßig vom Mahlgut seiner Kunden stiehlt, wird zu verstehen gegeben, daß er durchschaut sei[32]. Und ein dritter bekommt gesagt, man wisse, daß er fette Schweine habe, aber nicht, mit wessen Mehl sie gefüttert wurden[33]. Die alten Vorurteile gegen den angeblich diebischen M. erscheinen vor allem in der knappen Form der Schwanksprüche (Wellerismen) weitertradiert: „'Wo is mien Kopp', säd' de Möller, donn nehm hei tweimal Matt"; „'Wo süllen wi Möller woll hen', säd' de Möller, ‚wenn de Säck snacken künnen'", „'Nu ward ‚t haken', säd' de Möller, as hei dat sœwt Gebot bäden süll", etc.[34]

In allen angeführten Belegen wird mehr oder minder witzig der Beruf des M.s an sich verunglimpft, obwohl man in der Regel vermutlich die M. (oder bestimmte M.) der eigenen Region im Auge hatte. Andererseits waren die Erzählinhalte trotz weitgehenden Realitätsbezugs sicherlich nur z. T. sozialkritisch akzentuiert, sondern lagen ebenso oft auf der Ebene eines mehr oder minder ernst gemeinten Sozialspotts, der bewußt auch ins Fiktive ausgriff, so daß bei empfindlicher Aufnahme durch den Verspotteten die Möglichkeit des Rückziehers offen stand. Diese nutzte schon Heinrich → Bebel: „Es sollen mir solches aber die Müller nicht für übel halten, dann ich schreib Fabel und Geschwänk, nicht Wahrheit oder geschehne Ding."[35]

2. Liebeshändel in der Mühle. Die meist außerhalb der Ortschaft gelegene, der Sozialkontrolle durch die Dorfgenossen entzogene Mühle galt als bevorzugter Liebesort. Hier sind auch zahlreiche erotische Schwänke angesiedelt, die das im Sprachgebrauch ins Geschlechtliche übertragene Mahlen der Mühle (= coire) illustrieren. So wird z. B. schon in → Chaucers *Canterbury Tales* von zwei Studenten erzählt, denen ein M. Pferd und Korn stiehlt und die sich rächen, indem sie nachts des M.s Frau und Tochter beschlafen und ihn am Morgen zwingen, das Gestohlene wieder herauszugeben (cf. AaTh 1363: *Die Erzählung von der → Wiege*). In den → *Cent nouvelles nouvelles* (num. 3) ist es ein Ritter, der die einfältige Frau des M.s verführt (cf. Mot. K 1315.2.3), doch hier zahlt es ihm der M. heim, indem er ihn ebenfalls zum Hahnrei macht (cf. Mot. K 1315.2.2). In beiden Erzählungen geht es nicht nur um den erlisteten Beischlaf, sondern das Geschehen erhält auch Akzente eines sozialen Konflikts zwischen den einfachen M.sleuten auf der einen und der Obrigkeit bzw. Bildungsschicht auf der andern Seite.

Diese Gewichtung verschiebt sich in der folgenden Überlieferung, die sich auf Grund der Forschungslage vor allem an schwankhaften Flugblattballaden im ags. Bereich festmachen läßt[36], eindeutig zum Erotisch-Sexuellen. In diesen Texten strömen die Frauen und Mädchen des Dorfes zur Mühle, um dort die Liebeskunst des M.s zu genießen[37], und als die Gehörnten dafür den M. verprügeln wollen, werden sie von diesem selbst verbleut[38]. Wenn die in der Mühle Geschwängerten heiraten, ernten ihre Ehemänner nach meist kurzer Zeit die Frucht, die der M. gesät hat[39]. Gelegentlich muß der M. freilich auch für die Liebeslust mit der fremden Frau an deren Ehemann zahlen[40]. Und stellt er Mädchen nach, die das

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

nicht wollen, bezieht er von deren Burschen Prügel[41] oder findet nach getroffener Verabredung mit der Magd in deren Bett die eigene Ehefrau vor[42]. Mitunter erkennt der M. sie nicht und schickt im Glauben, es sei die Magd, nach dem eigenen Liebeserlebnis den Mahlknecht zu ihr. Die M.in hält ihn für ihren zurückgekehrten Mann, der nun durch eigene Schuld zum Hahnrei wird (cf. Mot. K 1843.2.3)[43].

In manchen Schwänken hält sich die M.in aber auch bewußt einen Liebhaber und schickt ihren Mann, der sie überrascht, ohne etwas zu bemerken, wieder fort, wobei der aus Versehen die Hosen des Rivalen anzieht und darin dessen Börse findet (cf. AaTh 1419 G: *The Priest's Breeches*)[44]. In einem anderen Fall legt sich der M. im Rahmen einer Wette bäuchlings auf den Fußboden und bekommt einen vollen Mehlsack auf den Rücken gepackt, auf dem die M.in und ihr Galan ihrem Vergnügen fröhnen[45].

Nur ausnahmsweise geht der M. aufgrund eines Verdachts der Sache nach und läßt sich in einer Kiepe ins eigene Haus tragen, wo seine Frau gerade Besuch von ihrem Geliebten, dem Pfarrer, hat (cf. AaTh 1360 C: *Der alte → Hildebrand*)[46]. In anderen Fällen wird der Ehebruch der M.sfrau nur durch einen heimlichen Beobachter der Szene enthüllt, der dem heimgekehrten M. das versteckte, für den Liebhaber der Frau zubereitete Essen und schließlich diesen selbst ‚herbeizaubert' (AaTh 1358 C: cf. → *Ehebruch belauscht*)[47].

3. Zusammenfassung. Insgesamt ist das Themenspektrum der M.schwänke relativ eng, in diesem Rahmen aber sehr variantenreich ausgebildet. Es sind Erzählungen über jemanden, der lange abseits der dörflichen Gemeinschaft stand, von dem man sich – nicht ganz zu Unrecht – übervorteilt fühlte, von dem man durch den bis ins 18. Jh. bestehenden Zwang, bei ihm mahlen zu lassen, aber abhängig war. So stellten die M.schwänke in der Regel ein Ventil dar, den Unmut über den Berufsstand und seine Vertreter in einer Weise zu artikulieren, daß man ihnen ‚am Zeug flicken' und sich über sie erheben konnte, ohne sich selbst eine Blöße zu geben[48]. Als das M.gewerbe von der Industrialisierung erfaßt wurde und die Mehlproduktion sich zunehmend in die Anonymität größerer Betriebe verlagerte, verlor das Schwankgut um den M. weitgehend seine Aktualität.

[1] Anderson, W.: Kaiser und Abt (FFC 42). Hels. 1923, 96. – [2] Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. [3]1965, num. 357; Neumann, S.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968, num. 122. – [3] Pauli/Bolte, num. 577. – [4] Keller, A.: Der Handwerker im Volkshumor. Lpz. 1912, 73–90; Bausinger, H.: M. und Mühle im Denken des Volkes. In: Schwäb. Heimat 12 (1961) 73–76; Grosse, S.: Die Mühle und der M. im dt. Volkslied. In: Jb. des österr. Volksliedwerkes 11 (1962) 8–35; Dankert, W.: Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe. Bern/Mü. 1963, 125–145. – [5] EM-Archiv: Wolgemuth, Haupt-Pillen 4 (1669), 165–167, num. 17. – [6] Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 291. – [7] Montanus/Bolte, num. 92 (Gartengesellschaft); EM-Archiv: Talitz, Reyßgespan (1663), num. 235; Der lustige Philosophus (1734), 87 sq.; Keller (wie not. 4) 82–84, 173. – [8] Chevalier, M.: Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 241; Neumann (wie not. 2) num. 123. – [9] Keller (wie not. 4) 84, 173; Moser-Rath, Schwank, 204, 344. – [10] Montanus/Bolte, num. 92 (Gartengesellschaft); Keller (wie not. 4) 82–84, 173; Ruppel, H./Häger, A.: Der Schelm im Volk. Kassel [3]1952, 147–149. – [11] Moser-Rath, Schwank, 204, 344. – [12] EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 186 sq.; Zeitvertreiber (1685), 252; Keller (wie not. 4) 86, 174. – [13] Bebel/Wesselski 1,1, num. 4; Pauli/Bolte, num. 785; Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 294; Keller (wie not. 4) 81, 173; Moser-Rath, Schwank, 203, 344. – [14] Keller (wie not. 4) 85, 173; Moser-Rath, Schwank, 203, 344. – [15] Bebel/Wesselski 1,1, num. 89; Frey/Bolte, num. 116; Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 290; Keller (wie not. 4) 81, 173; Moser-Rath, Schwank, 203, 344. – [16] Bebel/Wesselski 1,1, num. 5; EM-Archiv: Zeitvertreiber (1685), 251; Keller (wie not. 4) 80, 173. – [17] Moser-Rath, Schwank, 395 (num. 119), 449; Steinitz, W.: Dt. Volkslieder demokratischen Charakters 1. B. 1954, 49–51. – [18] EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 500; Conlin, Narrn-Welt 5 (1709), 553; Bienenkorb 6 (1771), num. 166. – [19] EM-Archiv: Leyer-Matz (1670), num. 333; Sinnersberg, Belustigung (1747), num. 103; Neues Vademecum 2 (1786), num. 254; Keller (wie not. 4) 84, 173. – [20] Keller (wie not. 4) 85, 173; Moser-Rath, Schwank, 203, 344. – [21] EM-Archiv: Harpagiander, Lexicon (1718), num. 2843; Neues Vademecum 2 (1786), num. 255. – [22] EM-Archiv: Historienschreiber 2 (1729), 163, num. 18. – [23] Bebel/Wesselski 1,2, num. 44; Kirchhof, Wendunmuth 1, num. 288; Keller (wie not. 4) 80 sq., 173; Moser-Rath, Schwank, 203, 344; György, num. 72, 145. – [24] EM-Archiv: Wolgemuth, Haupt-Pillen 4 (1669), 163 sq., num. 16. – [25] Moser-Rath, Schwank, 204, 344. – [26] Bebel/Wesselski 2,3, num. 6; Pauli/Bolte, num. 825; Keller (wie not. 4)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

80, 173. – [27] Bebel/Wesselski 1,1, num. 3; Pauli/Bolte, num. 784; Keller (wie not. 4) 80, 173; Moser-Rath, Schwank, 202, 343. – [28] EM-Archiv: Clement Marot (1660), 95 sq.; Bienenkorb 7 (1771), num. 77; Keller (wie not. 4) 86 sq., 174. – [29] EM-Archiv: Zeitvertreiber (1685), 217 sq.; Neues Vademecum 2 (1786), num. 66; Keller (wie not. 4) 85, 174. – [30] Keller (wie not. 4) 88 sq., 174; Moser-Rath, Schwank, 204, 344; György, num. 72 (abweichend). – [31] BFP *1853 C**. – [32] BFP *1853 C*. – [33] Rausmaa 1853. – [34] Neumann, S.: Sprichwörtliches aus Mecklenburg. Göttingen 1996, num. D 1–D 19, hier D 7–9; Mieder, W./Kingsbury, S. A.: A Dict. of Wellerisms. N. Y./Ox. 1994, num. 508. – [35] Bebel/Wesselski 1,1, num. 5. – [36] Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm./Bern/Las Vegas 1979; cf. auch Dt. Volkslieder 2. ed. L. Röhrich/R. W. Brednich. Düsseldorf 1967, 301–307. – [37] Wehse (wie not. 36) num. 96, 124. – [38] ibid., num. 348. – [39] ibid., num. 185, 186. – [40] ibid., num. 349, 352. – [41] ibid., num. 45, 46. – [42] ibid., num. 284; cf. Hoefer, E.: Wie das Volk spricht. Stg. [8]1876, num. 1454, 1455. – [43] Wehse (wie not. 36) num. 311; EM-Archiv: Bienenkorb 5 (1770), 131. – [44] Wehse (wie not. 36) num. 292. – [45] Moser-Rath, Schwank, 127, 319. – [46] Meier, E.: Dt. Volksmärchen aus Schwaben. Stg. 1852, num. 41. – [47] Wehse (wie not. 36) num. 323; Bll. für pommersche Vk. 1 (1892–93) 133 sq. – [48] cf. Neumann, S.: Der mecklenburg. Volksschwank. B. 1964, 74–102.

Rostock Siegfried Neumann

Münchhausen, Hieronymus Karl Friedrich Freiherr von, * Bodenwerder 11.5.1720, † ebenda 22.2.1797, hist. Person sowie Titel- und Hauptfigur von literar. Lügengeschichten, die eine ganze Kette von → Münchhausiaden auslösten. Die Gestalt M.s gewinnt ihre Konturen eher durch Legendenbildung als durch in allen Details gesichertes biogr. Wissen: M. trat mit 13 Jahren als Page in den Dienst des Prinzen Anton Ulrich von Braunschweig. Dieser führte in Rußland ein Regiment, in das er M. ab 1739 aufnahm; daß M. in der russ. Armee an den Türkenkriegen (1735–39) teilgenommen haben soll, hat sich als hartnäckige Legende erwiesen. Nach Verlegung des Regiments aufgrund des russ.-schwed. Kriegs hielt er sich ab 1741 in Livland auf (dem Schauplatz einiger seiner Jagd-, Abenteuer- und Lügengeschichten) und lebte seit 1753 als Landedelmann wieder auf seinem Gut in Bodenwerder an der Weser (Gehrmann 1996, 6 sq.).

Entscheidend für das M.-Bild wurde die Fabulierkunst des hist. M., die er im geselligen hannoverschen Adelskreis pflegte, aber niemals selbst zu Papier brachte. Sie trug ihm den Spottnamen ‚Lügenbaron' ein. Es war sehr wahrscheinlich (Gehrmann 1992; Scherer 1995, 264) der aus derselben Gegend stammende Universalgelehrte und Schriftsteller Rudolf Erich Raspe (1737–94), der zunächst – ohne M.s Beteiligung und Zustimmung – im *Vade Mecum für lustige Leute* (t. 8 [1781] num. 175 [1–16], t. 9 [1783] num. 106 [2 Texte]) anonym 18 Anekdoten (*M-h-s-nsche Geschichten*) herausgab. Diese gingen weniger auf ‚authentische' Erlebnisse als vielmehr auf internat. Stoffe der mündl. und schriftl. Überlieferung zurück, bes. aus dem Bereich des Schwanks, sowie auf die Tradition der imaginären → Reiseberichte. Raspe war es auch, der – nach einem von ihm begangenen Münzraub nach London geflohen – zum ersten Mal in Buchform die heute bekannten und als dt. Volksbuch geltenden Lügengeschichten M.s 1785 in Oxford anonym auf Englisch veröffentlichte: *Baron Munchausen's Narrative of His Marvellous Travels and Campaigns in Russia.* Sie wurden auf dem Hintergrund der engl. Forschungsreisen durch Seeabenteuer erweitert und trugen ab der 4. Aufl. den Titel *Gulliver Revived, or the Singular Travels, Campaigns, Voyages and Adventures of Baron Munikhouson, commonly Called Munchausen* (Ox. 1786; Bürger 1987, 1280).

Nicht nur in England wurden M.s Lügengeschichten sehr schnell populär, sondern u. a. auch in Frankreich (u. d. T. *Gulliver ressuscité, ou les voyages, campagnes et aventures extraordinaires du Baron de Munikhouson.* P. 1787) und in den USA (Blair 1984), vor allem jedoch in Deutschland. In dt. Sprache erschienen M.s Lügengeschichten 1786, als eine ‚einbürgernde' Übers. nach der 3. engl. Aufl. von Gottfried August → Bürger, ebenfalls anonym mit nicht autorisierter Namensnennung M.s (Gehrmann 1992, 18 sq.), durch zusätzliche Landabenteuer um ein Drittel erweitert (aber auch um spezifisch engl. Episoden gekürzt) und in ausgesprochen volksnaher Erzählhaltung, die Bürgers Gedanken zur Volkspoesie nahekam: *Wunderbare Reisen zu Wasser und Lande, Feldzüge und lustige Abentheuer des Freyherrn von M.* (L. [recte Göttingen] 1786).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Die wiederum durch Bürgers Zutaten erg. 2. in Göttingen erschienene Aufl. letzter Hand von 1788 (nach der 5. engl. Aufl.) liegt in einer von G. und H. Häntzschel (Bürger 1987) besorgten, kritisch kommentierten Ausg. vor. Bes. populäre Ergänzungen Bürgers sind die Episoden vom Ritt auf der Kanonenkugel (Kap. 11), vom Entenfang mit Speck (Kap. 3) und vom Herausziehen aus dem Sumpf am eigenen Schopf (Kap. 12). Der dt. M. zeichnet sich durch Volkstümlichkeit und phantasievolle Schilderungen aus, während sich der engl. M. eher auf zeitgenössische Wiss. und Reiseliteratur bezieht.

Der engl.-dt. ‚M.' gilt als eines der meistgedruckten Bücher der Welt: Er ist in unzählige Sprachen übersetzt, oft für Kinder- und Jugendausgaben bearbeitet und häufig illustriert (bes. durch E. L. Riepenhausen, G. Doré, J. Hegenbarth) und verfilmt (Christensen 1990). Die weltweit größte Slg von Ausg.n befindet sich im Archiv des M.-Museums in Bodenwerder; ebenfalls eine umfassende Sammlung stellt die M.-Bibl. der Niedersächs. Staats- und Univ.sbibliothek Göttingen dar.

Lit.: Weiß, A.: Wer war M. wirklich? Bodenwerder 1960. – Schweizer, W. R.: M. und Münchhausiaden. Bern/Mü. 1969. – Wackermann, E.: Münchhausiana. Bibliogr. der M.-Ausg.n und Münchhausiaden. Stg. 1969. – id.: M. und Münchhausiaden. In: LKJ 2 (1977) 514–518. – Blair, W.: A German Connection. Raspe's Baron Munchausen. In: Clark, W. B./Turner, W. C. (edd.): Critical Essays on American Humor. Boston, Mass. 1984, 123–139. – Dawson, R. P.: Rudolf Erich Raspe and the Munchausen Tales. In: Lessing Yearbook 16 (1984) 205–220. – Bürger, G. A.: Sämtliche Werke. ed. G. und H. Häntzschel. Mü. 1987. – Christensen, P. G.: The Representation of the Late Eighteenth Century in the von Baky/Kästner „Baron M.": The Old Regime and Its Links to the Third Reich. In: German Life and Letters 44 (1990) 13–24. – Gehrmann, T.: ‚M.' – Bibliogr. der Bücher-Slg der Stadt Bodenwerder/Weser. Bodenwerder 1991. – ead.: Bilder & Bücher. M.-Ill.en aus zwei Jh.en – Slg Bodenwerder. Bodenwerder 1992. – Scherer, H.: Gottfried August Bürger. Der Dichter des M. Eine Biogr. B. 1995. – Wiebel, B./Gehrmann, T.: M. Ein amoralisches Kinderbuch. Ausstellungskatalog Zürich 1996. – Gehrmann, T.: H. von M. und der Werdegang des Buches. ibid., 5–18. – Wiebel, B.: M.s Kugelritt ins 20. Jh. – ein Aufklärungsflug. In: Kertscher, H.-J. (ed.): G. A. Bürger und J. W. L. Gleim. Tübingen 1996, 159–183. – Gehrmann, T.: Bibliogr. der dt.sprachigen Kinderbuchausg.n des M. In: Wiebel/Gehrmann 1996, 66–88. – Bachmann-Medick, D.: Fremddarstellung und Lüge. Übers. als kulturelle Übertreibung am Beispiel von M.s Lügengeschichten. In: ead. (ed.): Übers. als Repräsentation fremder Kulturen. B. 1997, 42–68. – Wiebel, B.: M.s Zopf und die Dialektik der Aufklärung. In: Donnert, E. (ed.): Europa in der Frühen Neuzeit. Festschr. G. Mühlpfordt. t. 3: Aufbruch zur Moderne. Weimar/Köln/Wien 1997, 779–801. – M. Vom Jägerlatein zum Weltbestseller. Ausstellungskatalog Bodenwerder Göttingen 1998.

Göttingen Doris Bachmann-Medick

Münchhausiaden (AaTh 1889, 1889 A–P), Sammeltyp aus der Gruppe AaTh 1875–AaTh 1999: *Tales of Lying* und allg. Bezeichnung für eine literar. Tradition von → Lügengeschichten. Die Bezeichnung M. erfolgte in Anlehnung an die Abenteuer Münchhausens, die zuerst u. d. T. *Baron Munchausen's Narrative of His Marvellous Travels and Campaigns in Russia* in Oxford (mit Publ.sdatum 1786) gegen Ende 1785 erschienen. Es folgten zwei weitere engl. Ausg.n, die dritte, um fünf neue Geschichten – die ‚Seeabenteuer' – erweiterte, kam ebenfalls 1786 heraus, genau wie die vierte, auch in Oxford u. d. T. *Gulliver Revived, Or The Singular Travels, Campaigns, Voyages, and Adventures of Baron Munikhouson, Commonly Called Munchausen* publizierte[1].

Autor der ersten drei Ausg.n war Rudolf Erich Raspe (1737–94)[2]. Es ist möglich, wenn auch keineswegs gesichert, daß Raspe, der in Hannover geboren wurde, in Göttingen studiert hatte und längere Zeit in Kassel tätig war, den im nahen Bodenwerder lebenden Landedelmann Hieronymus Karl Friedrich Freiherr von → Münchhausen kennengelernt hatte, der für seine Gastfreundschaft und seine lebendige und witzige Art der Konversation, bes. stark übertriebene Berichte angeblich eigener Erlebnisse, bekannt war[3]. Wahrscheinlicher ist aber, daß Raspe den Ruf Münchhausens als Erzähler kannte und, da er sehr belesen war, feststellte, daß dessen Geschichten der in Deutschland seit dem späten MA. belegten Tradition der Lügendichtungen zuzurechnen waren[4]. Vor allem ist hier *La nouvelle Fabrique des excellens traits de verité* (1579) des frz. Mönchs → Philippe le Picard zu nennen, die in ihren ursprünglichen 99 Erzählungen eine größere Dichte an Lügenmotiven auf-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

weist als irgendein anderes Werk dieser Art[5]; doch besaß sie keinen zentralen Helden (cf. → Kristallisationsgestalten), keinen Münchhausen, der ihr denselben Ruhm wie ihr Nachfolgewerk im 18. Jh. hätte sichern können. Raspes Orig. stellt eine Bearb. von zwei anonymen Beitr.en zum Berliner *Vade Mecum für lustige Leute* (t. 8 [1781] num. 175; t. 9 [1783] num. 106) dar, *M-h-s-nsche Geschichten* und *Noch zwey M-Lügen*, die in der Form unzusammenhängender Übertreibungen die ersten 17 Anekdoten der Orig.ausgabe enthalten. Die engl. Ausg. greift vielfach die Phraseologie dieser Anekdoten auf, und der Gedanke liegt daher nahe, daß Raspe entweder Zugang zu ihnen hatte oder sich Notizen davon gemacht hatte; Ausg.n des *Vade Mecum* wurden später unter seinen Arbeitsbüchern in Kassel gefunden. Vermutungen, die entweder Raspe oder aber Gottfried August → Bürger als Autor der *Vade Mecum*-Beitr.e sehen, konnten nicht durch Belege erhärtet werden[6].

Schon 1786 erschien in London (recte Göttingen) auch die erste dt. Ausg., *Wunderbare Reisen zu Wasser und Lande, Feldzüge und lustige Abentheuer des Freyherrn von Münchhausen, wie er dieselben bey der Flasche im Cirkel seiner Freunde selbst zu erzählen pflegt*, die eine freie Übers. und Bearb. nach der 3. engl. Ausg. durch Bürger darstellt und das Vorbild für die folgenden europ. Ausg.n bildete. Es folgten Ausg.n, die nicht nur neue Heldentaten hinzufügten und alte abänderten, sondern auch damit begannen, am schon konventionellen Stil der Lügengeschichten herumzubasteln und ihn der geschwollenen journalistischen Sprache des späten 18. Jh.s anzupassen. Schon im 19. Jh. wurden die Abenteuer auch Teil der klassischen Kinder- und Jugendliteratur und finden sich in verschiedenster Weise bearbeitet in Bilderbüchern, Kinderbüchern, Comics und Schullesebüchern[7]. Bis ins 20. Jh. gab es zahlreiche Ausg.n in verschiedenen europ. Sprachen, Ill.en, literar. Werke, die in unterschiedlicher Weise M. nutzten, und eine Reihe von Verfilmungen (u. a. Deutschland 1943, USA 1988)[8].

Der Sammeltyp AaTh 1889[9] erschien zuerst in S. → Thompsons Revision von 1961. Im Abschnitt *Tales of Lying* war der literar. Einfluß deshalb so groß, weil die Abenteuer des Barons Münchhausen im 19. Jh. außerordentlich populär waren und mündl. Belege für Personen, deren Namen in ähnlicher Weise mit Lügengeschichten verbunden waren, fast vollständig fehlen. Mündl. Nachweise für die Existenz einer großen Zahl solcher Lügenerzähler wurden seit dem Ende der 1930er Jahre in größerem Umfang verfügbar und erreichten in den USA in den 1940er Jahren ihren Höhepunkt; ein erneutes Interesse an der Gattung tall tale und ihren Trägern zeigt sich bis in die 1990er Jahre (→ Aufschneider)[10]. In Betracht zu ziehen ist, daß Lügengeschichten auch durch die in den USA kursierenden Chapbook-Ausg.n der *Singular Travels* in die mündl. nordamerik. Überlieferung gelangten.

Als Lit.nachweis ist bei AaTh 1889 lediglich „Münchhausen *Wunderbare Reisen* (references by chapter)" angegeben. Unklar ist, welche Ausg. oder Ausg.n bei der Festlegung von AaTh 1889 verwendet wurden. Erst die vierte engl. und die zweite dt. Ausg. (L. [recte Göttingen] 1788; nach der 5. engl.)[11] weisen Kapitel auf, die jeweils mehrere unnumerierte Geschichten umfassen. Im folgenden sind alle Geschichten, auch die von Thompson gar nicht oder bei Nummern außerhalb des Sammeltyps AaTh 1889 sqq. berücksichtigten, nach der ersten engl. Ausg. angeführt.

Die 1. Anekdote[12] in den *Singular Travels* berichtet davon, wie der Baron sein Pferd an etwas anbindet, das er für einen Baumstumpf hält, der aus dem Schnee hervorragt, nach plötzlichem Tauwetter aber am nächsten Morgen sein Pferd am Wetterhahn des Kirchturms angebunden wiederfindet, worauf er es mit einem einzigen Schuß aus seiner Pistole befreit (cf. Baughman X 1653[c]: *Snow is so deep that men tie teams to church steeples*; van der Kooi 1889 F*: *Het paard an de torenspits*). Die Anekdote enthält zumindest zwei traditionelle Motive: Mot. X 1122: *Lie: hunter with remarkable marksmanship*; Mot. X 1653.1: *Lie: fast-melting snow leaves horse dangling in air.*

Das 2. Abenteuer entspricht AaTh 1910: → *Bär (Wolf) im Gespann.*

In der 3. Geschichte sieht der Baron eine Schar Wildenten auf dem Teich, eilt hinaus, stößt dabei in der Hast mit dem Kopf gegen die Türpfosten, wobei Funken aus seinen Augen stieben; er bedient sich dann dieser Methode beim Abfeuern seines beschädigten Gewehrs und macht große Beute. Möglicherweise

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

hat sich Thompson bei AaTh 1890: *Der gelungene → Schuß* und AaTh 1894: *The Man Shoots a Ramrod Full of Ducks*[13] auf sie bezogen, zumal jeweils „Münchhausen, ch. 2" als Quelle angegeben ist. In Kap. 2 der Originalausgabe findet sich keine solche Anekdote, wohl aber in einem späteren Zusatz; und der Baron schießt zwar eine Menge Enten, aber mit einer einzigen Kugel, nicht mit einem Ladestock. Weder AaTh noch Mot. noch Baughman enthalten Lügenmotive für die funkensprühenden Augen, bei denen es sich um ein traditionelles, doch nicht sehr verbreitetes Motiv zu handeln scheint (cf. auch Mot. F 544.3.2: *Teeth of angered saint give off sparks*)[14].

Die 4. Erzählung entspricht AaTh 1896: *Der genagelte → Wolf*.

Die 5. Geschichte des Barons findet in AaTh 1889 A: *Shooting off the Leader's Tail* ihre Entsprechung: Eine blinde Bache wird von einem Frischling geleitet, dessen Schwanz sie im Maul hält; der Baron trennt beide durch eine Kugel, und die Bache läßt sich von ihm widerstandslos am stehengebliebenen Schwanzende nach Hause führen[15].

In der 6. Erzählung greift ein wilder Keiler den Baron an; dieser hämmert mit einem Stein auf seine Hauer ein, die den Baum durchstoßen haben, biegt sie um und läßt ihn heimschaffen (Mot. X 1233.1.2: *The great wild-boar*)[16]. Das Motiv des Umhämmerns ist in Nordamerika verbreitet (cf. Baughman X 1286.1.4 sqq. u. a., mit Bezug auf Mücken).

Die 7. Erzählung entspricht AaTh 1889 C: *Fruit Tree Grows from Head of Deer*. Die Typenbeschreibung erwähnt nicht den üblichen, in den *Singular Travels* enthaltenen Abschluß, daß der Jäger, nachdem er mit Kirschkernen auf den Hirsch geschossen hat, das Tier ein oder zwei Jahre danach an einem zwischen dem Geweih gewachsenen Kirschbaum erkennt und erlegt (cf. auch hl. → Hubertus)[17].

In der 8. Erzählung tötet der Baron einen angreifenden Bären, indem er ihm einen Feuerstein in den Rachen, einen anderen in den Hintern schleudert; die Steine stoßen zusammen und explodieren (cf. Baughman X 1124[e]: *Hunter throws big stone in bear's open mouth [...]*; van der Kooi 1889 B*: *Stier met 2 stenen in brand gestoken*)[18].

Die 9. Erzählung des Barons ist eine Version von AaTh 1889 B: *Hunter Turns Animal Inside Out*: Er stößt einem Wolf die Faust in den Rachen, steckt seinen Arm bis zur Schulter hinein, packt ihn bei den Eingeweiden und kehrt sein Inneres nach außen[19].

Die 10. Erzählung handelt von einem tollwütigen Hund, der den Überrock des Barons beißt; später greift der Rock andere Kleidungsstücke an. Vermutlich bezieht sich der Hinweis auf „Münchhausen, ch. 2" bei AaTh 1889 M: *Snakebite Causes Object to Swell* auf diese Geschichte. Von den 37 Var.n, die Baughman (X 1205: *Lie: venom of animal causes object to swell*) für die USA und Kanada nachweist, handeln die meisten von Schlangenbissen, einige Ausnahmen auch von Hornissen- oder Bienenstichen, aber keine von einem tollwütigen Hund[20].

Das 11. Abenteuer erzählt von Münchhausens Jagdhund, der sich im Laufe der Jahre die Beine kurzgelaufen hat.

In der 12. Erzählung wird eine trächtige Häsin von der ebenfalls trächtigen Lieblingswindhündin des Barons verfolgt; beide Tiere werfen mitten im Lauf, und der Baron hat am Ende der Jagd sechs Hasen und sechs Windhunde (Baughman X 1215.13*[c])[21].

Die 13. Erzählung berichtet von einem wildgewordenen Pferd, das der Baron nicht nur bändigen kann, sondern auch dazu bringt, auf dem Teetisch Dressurkunststücke vorzuführen, ohne daß es das Geschirr zerbricht[22].

Die 14. Erzählung ist eine Kombination von AaTh 1889 P: *Horse Repaired* (mit Hinweis auf „Münchhausen, ch. 4")[23] und AaTh 1889 D: *Tree Grows out of Horse and Gives Rider Shade* (ohne Hinweis auf Münchhausen)[24]. In Kap. 1 des Münchhausen-Buchs ist jedoch AaTh 1889 D die logische und unmittelbare Folge von AaTh 1889 P: Bei einer Schlacht gegen die Türken wird das Pferd des Barons in der Mitte durchgeschnitten, was es nicht daran hindert, unter den Feinden Verheerungen anzurichten und eine Reihe (nur aus einem Hinterleib bestehender) Fohlen zu werfen. Der Baron indessen bemerkt erst durch den unstillbaren Durst des Tiers, dem das Wasser hinten genauso wieder hinausläuft, wie es vorne hineingekommen war, daß hier etwas nicht stimmt. Der Schmied fügt beide Hälften wieder mit Lorbeerschößlingen zusammen, aus

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

denen später eine Laube wächst, die dem Reiter Schatten spendet.

Die 15. Geschichte ist eine komplexe Erzählung, die von der türk. Kriegsgefangenschaft des Barons handelt. Hier muß er täglich die Bienen des Sultans auf die Weide treiben und hüten. Als zwei Bären eine Biene angreifen, wirft er eine Axt nach ihnen, die auf den Mond fliegt. Der Baron pflanzt eine der schnellwachsenden türk. Bohnen (→ Bohnenranke), klettert an der Ranke empor, holt die Axt, und da die Bohnenranke inzwischen ausgetrocknet ist, flicht er einen Strick aus Häcksel, den er immer wieder oben abschneidet und unten neu anknüpft, bis dieser reißt. Münchhausen fällt in ein tiefes Loch, geht nach Hause, um einen Spaten zu holen, und gräbt sich selbst aus. Diese Erzählung bildet eine narrative Einheit, ist aber nicht als solche bei AaTh ausgewiesen. Sie erinnert durch die Kombination von AaTh 1960 G: cf. *Die ungewöhnliche → Größe* mit AaTh 1889 K: *A Cord Made of Chaff* (cf. Der himmelhohe → Baum)[25], AaTh 1174: → *Seil aus Sand* bzw. AaTh 1889 E: *Descent from Sky on Rope of Sand (chaff)* an eine der beiden gängigen Einl.en von AaTh 1900: cf. → *Junge am Bären(Wolfs)schwanz* (Kap. 2.2); den Abschluß bildet AaTh 1882: cf. *Sich selbst → ausgraben*. Nur bei AaTh 1889 E und K wird auf Münchhausen hingewiesen.

Die letzte Erzählung entspricht AaTh 1889 F: → *Gefrorene Worte*.

In den in der 3. engl. Ausg. hinzugekommenen *Sea Adventures*[26] finden sich u. a. Var.n von AaTh 1889 G: *Man Swallowed by Fish*[27] und AaTh 1960–1960 Z: *Größe: Die ungewöhnliche G*. In den späteren Zusätzen zum Münchhausen-Kanon finden sich Var.n verschiedener Typen aus mündl. Tradition, u. a. AaTh 1894, Baughman 1920 F*: *Skillful Hounds* und AaTh 1890. Thompson nahm in seinen Typenkatalog noch weitere Geschichten unter die M. auf, da er eine der späteren, erw. Ausg.n verwendete: AaTh 1889 H: *Submarine Otherworld* (cf. → Unterwasserwelt)[28], AaTh 1889 J: *Jumper over Water Turns Around Midway of Jump and Returns*[29], AaTh 1889 L: *Lie: The Split Dog*[30] und AaTh 1889 N: *The Long Hunt*.

Als zum Kanon der M. gehörend werden bei AaTh 1889 ausdrücklich folgende weitere Erzähltypen genannt: AaTh 513 A: → *Sechse kommen durch die Welt*, AaTh 1880: *The Boy has a Hat of Butter*, AaTh 1881: *The Man Carried through the Air by Geese*, AaTh 1890, AaTh 1894, AaTh 1896, AaTh 1910 und AaTh 1930: → *Schlaraffenland*. Die Zuordnungen Thompsons erscheinen problematisch, so könnten u. a. neben den als Var.n zu AaTh 1890, 1894 und 1896 gestellten M. auch Subtypen von AaTh 1889 in die Gruppe AaTh 1890–1909: *Hunting Tales* (→ Jägerlatein) gestellt werden. Darüber hinaus ist es fraglich, ob AaTh 1880 und 1930 als Lügengeschichten bezeichnet werden dürfen[31]. Andererseits fehlen mehrere M. im internat. Typenkatalog vollständig. Damit stellt sich die Frage nach dem Verfahren der Auswahl von Erzähltypen im Abschnitt *Tales of Lying*, und dies berührt wiederum Probleme der Definition von Erzähltypen nach formalen oder inhaltlichen Kriterien[32] sowie der Beziehung zwischen der Gattung Lügengeschichte und den mündl. und literar. Quellen.

[1] Zu den Münchhausen-Ausg.n cf. Carswell, J. (ed.): Singular Travels, Campaigns and Adventures of Baron Munchausen by R. E. Raspe and Others. (L. 1948) N. Y. 1960, 183–192 (Bibliogr.); Wackermann, E.: Münchhausiana. Bibliogr. der Münchhausen-Ausg.n und M. Mit einem Beitr. zur Geschichte der frühen Ausg.n. Stg. 1969; Schweizer, W. R.: Münchhausen und M. Werden und Schicksale einer dt.-engl. Burleske. Bern/Mü. 1969, 387–411 (Bibliogr.). – [2] cf. Carswell (wie not. 1) vii–xxxviii. – [3] ibid., xxvi sq. – [4] Müller-Fraureuth, C.: Die dt. Lügendichtungen bis auf Münchhausen. Halle 1881; Graf, A.: I precursori del Barone di Münchhausen. In: Fanfulla della Domenica 6 (1884) 3 sq. – [5] cf. Thomas, G.: The Tall Tale and Philippe d'Alcripe. St. John's 1977, Reg. s. v. Münchhausen, Baron. – [6] Carswell (wie not. 1) xxv; cf. dagegen Wackermann (wie not. 1) 23–37 (hält Raspe für Autor). – [7] Wakkermann, E.: Münchhausen und M. In: LKJ 2 (1984) 514–518. – [8] cf. Carswell und Schweizer (wie not. 1). – [9] Ergänzend zu AaTh 1889: Baughman; Ó Súilleabháin/Christiansen; Arājs/Medne; Nyman; Rausmaa; van der Kooi; Cirese/Serafini; MNK; Jason; Jason, Indic Oral Tales; Lörincz; Flowers. – [10] cf. Thomas (wie not. 5) 17–23 (The Tall Tale Hero), 24–30 (Lying Heroes, Liar's Clubs and Lying Contests in French Tradition); cf. auch Dekker, T./Kooi, J. van der/Meder, T.: Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Nijmegen 1997, 255–260, bes. 260 sq. – [11] cf. Wackermann (wie not. 1) 161. – [12] Bei dieser Anführung der Anekdoten wurde die Eröffnungslüge nicht berücksichtigt, in der M. eine fluchende Stimme vom Himmel hört, die ihm Belohnung für eine barmherzige Tat verspricht; Wackermann (wie

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

not. 1) 15 beginnt die Zählung schon mit dieser Eingangsepisode. – [13] Ergänzend zu AaTh 1894: Baughman; Arājs/Medne; Rausmaa; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; van der Kooi; Tomkowiak; Coetzee; Robe. – [14] Müller-Fraureuth (wie not. 4) 79 sq.; Thomas (wie not. 5) 117, 199. – [15] Ergänzend zu AaTh 1889 A: Tomkowiak; Bebel/Wesselski 3, num. 26; cf. auch Thomas (wie not. 5) 198. – [16] cf. Schenda, R.: Philippe le Picard und seine Nouvelle Fabrique. Eine Studie zur frz. Wunderlit. des 16. Jh.s. In: Zs. für frz. Sprache und Lit. 68 (1958) 43–61; cf. Bebel/Wesselski 3, num. 114; Thomas (wie not. 5) 202 sq. – [17] Ergänzend zu AaTh 1889 C: Baughman; Ó Súilleabháin/Christiansen; Arājs/Medne; Rausmaa; van der Kooi; Tomkowiak; BFP; Coetzee; Robe. – [18] cf. Gudde, E. G.: An American Version of Munchausen. In: American Literature 13 (1941–42) 372–390. – [19] Ergänzend zu AaTh 1889 B: Ó Súilleabhaín/Christiansen; Hodne; Rausmaa; de Meyer, Conte; van der Kooi; Tomkowiak; González Sanz; MNK; SUS; Coetzee; Robe; Bebel/Wesselski 3, num. 115; cf. Thomas (wie not. 5) 186 sq. – [20] Ergänzend zu AaTh 1889 M: Robe. –
[21] Baughman bezieht sich auf eine Ausg. der „Adventures of Baron Munchausen" (N. Y. 1944), in der eine Hündin ein weibliches Kaninchen jagt; zu einem Prototyp dieser Erzählung, in dem aber das verfolgte Tier nicht trächtig ist, cf. Thomas (wie not. 5) 179 sq. – [22] Nicht bei den Mot. X 1241.2: Well-trained horse untergeordneten Motiven aufgeführt. – [23] Ergänzend zu AaTh 1889 P: Kecskeméti/Paunonen; SUS; Soboleva; van der Kooi; MNK; Robe; cf. Bebel/Wesselski 3, num. 25; Thomas (wie not. 5) 175 sq. – [24] Ergänzend zu AaTh 1889 D: van der Kooi; Lőrincz. – [25] Ergänzend zu AaTh 1889 K: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; Rausmaa; van der Kooi; BFP; MNK; Gašparíková, num. 264, 307, 533; SUS; Soboleva. – [26] Carswell (wie not. 1) Kap. 2. – [27] Ergänzend zu AaTh 1889 G: Baughman; Ó Súilleabháin/Christiansen; Hodne; Rausmaa; SUS; MNK; de Meyer, Conte; van der Kooi; Archiv van der Kooi, Groningen; Ting. – [28] Ergänzend zu AaTh 1889 H: Ó Súilleabháin/Christiansen. – [29] Ergänzend zu AaTh 1889 J: Arājs/Medne; van der Kooi. – [30] Ergänzend zu AaTh 1889 L: Rausmaa; Robe. –
[31] cf. zum Terminus Lügengeschichte Müller-Fraureuth (wie not. 4) 26; Thomas (wie not. 5) 31–48 (The Tall Tale in Relation to Some Other Areas of Folklore). – [32] cf. Henningsen, G.: The Art of Perpendicular Lying. In: JFI 2,2 (1965) 180–219; Thomas (wie not. 5) 5–16 (Towards a Definition of the Tall Tale), 31–48.

St. John's Gerald Thomas

Mund. Der M. erscheint in Volkserzählungen vornehmlich in Zusammenhang mit den durch die physiologische Realität vorgegebenen Funktionen (cf. → Atem, → Schweigen, → Stimme)[1]. Einzelne Bestandteile des M.es werden gesondert thematisiert (→ Zunge, → Zahn; cf. auch → Kopf, → Bart)[2].

In Erzählungen stellt der M. das zentrale Werkzeug menschlicher Kommunikation dar; gleichzeitig offenbart sich durch den verbalen Ausdruck der menschliche Charakter[3]. Die Physiognomiker schlossen von Gestalt und Form des M.es auf den menschlichen Charakter[4]. Medizinern galt das Erscheinungsbild des M.es als diagnostischer Anhaltspunkt für die physische[5] und psychische Verfassung (cf. auch → Lachen). Märchen stellen derartige Vorstellungen bildlich dar, wenn etwa in AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen* oder AaTh 403: *Die schwarze und die weiße → Braut* dem guten Mädchen beim Sprechen Goldstücke, dem schlechten Frösche (Kröten) aus dem M. fallen. Als überhöhte Metapher ist diese Vorstellung gleichfalls in der sog. → Bocca della verità dargestellt, einem kreisrunden Marmorbildnis, in dessen offenen Mund diejenigen, welche einen Eid zu leisten hatten, zur → Wahrheitsprobe ihre Hand legen mußten (cf. auch → Eideslist). Der Rabe in AaTh 6: cf. → *Überreden zum Sprechen, Singen etc.* vergißt allerdings, daß er zum Reden den M. öffnen muß und verliert so das Festgehaltene.

Der M. ist ein Merkmal bes. der weibl. → Schönheit. Dies wird bereits im alttestamentlichen *Hohenlied* (5,16) ausgedrückt. In Volkserzählungen und erzählenden Liedern steht der rote M. als → pars pro toto für ein schönes Mädchen (cf. auch → Kuß)[6]. In der Sexualsymbolik bilden die Lippen der Frau den weiblichen Gegenpart zur männlichen → Nase (cf. → Genitalien)[7].

Der M. ist Werkzeug der Nahrungsaufnahme (→ Speise und Trank)[8]. Seit der Antike kursieren Erzählungen über angeblich mundlose Menschen oder Völker; ma. Reisebeschreibungen berichten von → Fabelwesen, die sich nur vom → Geruch bestimmter Lebensmittel ernähren[9]. Demgegenüber sollen auch Lebewesen mit mehr als einem M. existieren (Mot. B 15.2.1 [Schlange], B 15.7.2 [Esel], G 11.17 [Oger]). Bei → kopflosen Personen sollen sich M. und → Augen auf der Brust befinden (Mot. F 511.0.1.1). Ein in Japan weitverbreitetes Märchen erzählt von einer Frau, die vorgibt, keinen M. zu besitzen und nicht essen zu

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

müssen; ihr Mann stellt fest, daß ihr M. am Hinterkopf unter den Haaren versteckt ist[10]. Im Schwank bildet der → Arsch das Gegenstück zum M.: Nachts wird irrtümlich statt am M. am Arsch verköstigt (cf. AaTh 1775: cf. *Der hungrige → Pfarrer*). Ein heimlich mit Essen beschmierter M. bringt eine Anklage als Dieb ein (Mot. K 401.1; cf. AaTh 15: → *Gevatter stehen*; cf. auch → Exkremente). In AaTh 715: → *Halbhähnchen*, einem schwankhaften Gegenstück zu den zahlreichen → Fressermärchen, nimmt der Protagonist statt mit dem M. mit dem Arsch Dinge und Lebewesen in seinen Bauch auf. Auch hinsichtlich der Funktion des Sprechens hat der Arsch komplementäre Funktion: In einem ma. arab. Schwank befiehlt der Bittsteller beim Herrscher, als er unwillentlich furzt, seinem Arsch, zu schweigen, während der M. spricht (→ Furz)[11]. Der Mann mit starkem M.geruch (‚Stinker') gehört bereits seit dem spätgriech. → *Philogelos* zum stereotypen Schwankrepertoire[12]. Im Schwank AaTh 1342: → *Heiß und kalt aus einem M.* wundert sich der Teufel, daß man mit dem M. sowohl wärmen als auch kühlen kann.

Nach populärer Vorstellung bietet der M. einen Zugang zur → Seele eines Lebewesens[13]. Der Thronfolger bei den altmalai. Bewohnern der Insel Nias mußte den letzten Atem des Sterbenden aus dessen M. fangen, um König zu werden[14]. In AaTh 1645 A: → *Guntram* entweicht die Seele des Schläfers in Tiergestalt aus dem M.

Legenden und Legendenmärchen thematisieren Sünde oder Buße durch den M.: Männer oder Frauen halten → Hostien in frevlerischer Absicht im M. verborgen; die Hostie fliegt auf wunderbare Weise zum Altar zurück (Tubach, num. 2647); der Mann kann die Kirche nicht verlassen (Tubach, num. 2660). Andererseits kann etwa der → Räuber Madej (AaTh 756 B) dadurch Buße tun, daß er einen Zweig bis zum Grünen mit Wasser gießt, welches er im M. aus weiter Entfernung herbeigetragen hat.

Die ma. christl. wie auch die islam. Ikonographie kennen das Bild vom Höllenschlund (cf. Mot. Q 569.3), der die Sünder verschlingt[15]. → Rabelais (*Gargantua et Pantagruel* 2,32) beschreibt, ähnlich wie schon → Lukian, im M. des Riesen Pantagruel eine andere Welt[16]. Zahlreiche Redensarten und Sprichwörter bedienen sich der Methaphorik und Symbolik des M.es[17].

[1] cf. Mot., Reg. s. v. Mouth. – [2] Jeggle, U.: Der Kopf des Körpers. Weinheim 1986, 153–177. – [3] cf. allg. Knüsel, K.: Reden und Schweigen in Märchen und Sagen. Diss. (masch.) Zürich 1980. – [4] cf. Bächtold-Stäubli, H.: M. In: HDA 6 (1932–33) 621–625, hier 621. – [5] Schick, F.: Der M. als Spiegel der Krankheit. Lpz. 1939. – [6] Ammann, A. N.: Tannhäuser im Venusberg. Zürich 1964, 121 sq. – [7] Nase, große. In: Bilder-Lex. Kulturgeschichte 2. (Wien 1930) Neuaufl. Hbg 1961, 639. – [8] cf. Mennell, S.: Die Kultivierung des Appetits. Ffm. 1988; Wierlacher, A. u. a. (edd.): Kulturthema Essen. B. 1993. – [9] Hertz, W.: Gesammelte Abhdlgen. ed. F. von der Leyen. Stg./B. 1905, 389–395. – [10] Rumpf, F.: Jap. Volksmärchen. MdW 1938, 177–180; Hammitzsch, H.: Jap. Volksmärchen. MdW 1981, num. 18. – [11] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 616. – [12] cf. Marzolph, U.: Philogelos arabikos. In: Der Islam 64 (1987) 185–230, hier 220 sq. – [13] z. B. HDA 6, 623. – [14] Frazer, J. G.: The Golden Bough 3. L. [3]1951, 31; cf. HDA 6, 621. – [15] LCI 2, 318; Schmidt, G. D.: The Iconography of the Mouth of Hell. Selinsgrove/L. 1995. – [16] cf. Rabelais, F.: Gargantua und Pantagruel 1. Übers. F. A. Gelbcke. Lpz. 1880, 299–302. – [17] Röhrich, Redensarten, 1058–1060; cf. auch Lurker, M. (ed.): Wb. der Symbolik. Stg. [5]1991, 495; Becker, U.: Lex. der Symbole. Fbg/Basel/Wien 1992, num. 199.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Mund und Glieder → Magen und Glieder

Mundart → Dialekt

Mündliche Überlieferung → Littérature orale, → Oral History, → Oral Poetry, → Orale Tradition

Mündlichkeit → Littérature orale, → Oral Poetry, → Orale Tradition, → Schriftlichkeit

Münze → Gold, Geld

Murat, Henriette-Julie de Castelnau, comtesse de, * Brest 1670, † Château de la Buzardière (Maine) 24.9.1716, gehört zu der ersten

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Generation höfischer Märchenerzählerinnen im Umkreis der preziösen Salonkultur seit 1685 (→ Conte de fées)[1]. Dies zeigt auch die Aufnahme einiger ihrer Märchen in den ersten Band des späteren → *Cabinet des fées* (gleich nach den Texten von Charles → Perrault) und die dazugehörige *Notice des Auteurs*[2], in der die Autorin unter diejenigen eingereiht wird, welche eine ‚révolution' des Geschmacks betrieben hätten. Väterlicherseits früh verwaist, kam sie mit 16 Jahren nach Paris, wo sie 1686 den Grafen N. de Murat heiratete und sich durch ihren Witz und ihre Unangepaßtheit einen Namen machte. Schriftlich verfaßte sie die meisten Märchen jedoch wohl erst in der Verbannung nach Loches (wegen ihrer vermutlichen Mitarbeit an einer gegen den Hof gerichteten Schrift) seit 1694, ohne direkten Kontakt zu den Salons. In dem umfangreichen Gesamtwerk, das – neben der galanten Lyrik – vor allem der modischen Gattung der ‚histoire' (Liebesroman und Novelle) zuzuordnen ist, zeugen die *Contes de fées* (P. 1698) und die *Nouveaux Contes de fées* (P. 1710)[3] sowie weitere Erzählsammlungen wie *Histoires sublimes et allégoriques* 1–2 (P. 1689), *Le Voyage de campagne* (P. 1699) und *Les Lutins du château de Kernosy* 1–2 (Leiden 1710, P. 1717) von der Märchenmode. Auch das *Journal*[4] enthält drei Märchen[5].

Zeichnet sich das höfische Märchen generell durch ironischen Umgang mit mündl. Tradiertem und durch bewußte Literarisierung aus, so geht die – mit der volkstümlichen Überlieferung offensichtlich vertraute – Autorin in der adelsstolzen ‚Manipulation'[6] noch einen Schritt weiter. 1689 schreibt sie, vielleicht mit Seitenblick auf Perrault: „Mesdames, les anciennes fées vos devancières ne passent plus que pour badines auprès de vous. Leurs occupations étoient basses et pueriles, ne s'amusant qu'aux servantes et aux nourrices. [...] C'est pourqoy tout ce qui nous reste aujourd'hui de leurs faits et gestes ne sont que contes de ma mère l'oye."[7] Nicht nur gesteht M. gern ihre literar. Anleihen ein[8]; sie scheut auch nicht die Vermischung des Märchenhaften mit dem oriental., mythol. und elementarsymbolischen Wunderbaren (*Le Comte de Gabalis* von Nicolas-Pierre-Henri de Montfaucon de Villars)[9] und die Unterordnung der volkstümlichen Motive unter romanhafte Intrigen[10] und eine moralistisch gefärbte Psychologie mit realistisch pessimistischen Zügen[11]. Nach dem Muster des heroisch-galanten Barockromans finden sich eingeschobene Erzählungen, Botenberichte, rivalisierende Schauplätze der psychol. motivierten Handlung. Und nicht selten ergeben sich aus der höfisch-romanesken Überformung des volkstümlichen Materials Brüche und Widersprüche der Motivation oder Umkehrungen märchenhafter Verläufe, die den M.schen Typus des Feenmärchens als bewußtes Spiel zum Antimärchen machen.

Nur in drei Fällen liegen den contes de fées nachweislich volkstümliche Stoffe zugrunde[12]. *Le Turbot*[13] variiert das Motiv des dummen, einfältigen Märchenhelden nach dem Vorbild von Giovan Francesco → Straparola (3,1; AaTh 675: *Der faule → Junge*), eskamotiert aber den Sinn des Märchenmotivs dadurch, daß der zum prince fortuné gewordene Held nicht einmal der Vater des Kindes ist, das er in seiner einstigen Einfalt einer Prinzessin angewünscht hatte, und so am Ende funktionslos erscheint. In *Le Roy Porc*[14] verarbeitet M. ähnlich wie Mme d' → Aulnoy (*Le Prince Marcassin*) und Straparola (2,1; AaTh 441: → *Hans mein Igel*) das beliebte Motiv des → Tierbräutigams (AaTh 433 B: cf. → *König Lindwurm*). *Le Père et ses quatre fils*[15] fußt gleichzeitig auf Giambattista → Basile (5,7) und Straparola (7,5) und variiert insofern AaTh 653: *Die vier kunstreichen → Brüder*, als die vom Vater zur Erprobung ihrer Fähigkeiten ausgeschickten vier Söhne (Zauberer, Taschenspieler, Bogenschütze, Schneider) nur dazu beitragen, die Liebe zwischen einer auf einer Insel gefangenen Prinzessin und dem Fischer-Königssohn zu einem guten Ende zu führen und sich als bloße Helfer am Ende bei ihrem Vater sogar für die nicht standesgemäßen Berufe entschuldigen[16].

Umgekehrt flicht M. Märchen eigener Erfindung wie *Peau d'ours* und *Étoilette* in *Les Lutins du château de Kernosy* ein oder bedient sich bekannter Grundmotive und märchenhafter Einkleidung, um psychol. Fallstudien vorzuführen. Im Zentrum steht der amour passion, der sich ebensowenig wie das Schicksal durch die Feen manipulieren läßt, aber auch nur unter den Märchenkonventionen mit der – ironisierten – Ehe verträglich ist. *Peine Perdue*[17] verlagert ebenso wie *La Fée prin-*

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

cesse[18] das psychol. Geschehen in eine Feenfamilie und Feengesellschaft und schildert die problematische Emanzipation der Tochter-Fee von der Mutter, erstere Erzählung ohne Happy-End, letztere dergestalt, daß auch die Mutter von ihrem Männerhaß geheilt wird. *L'Heureuse Peine*[19] ordnet einem weiblichen Zwillingspaar zwei rivalisierende Feen zu und zeigt, wie das ‚Schicksal' der positiven Heldin hilft und die negative Heldin zugrunde gehen läßt. *L'Aigle au beau bec*[20] schildert hinter dem Motiv des Vogel-Bräutigams die schwankhafte Geschichte eines Frauentausches. *Le Prince des Feuilles*[21] ist ein weibliches Erziehungsmärchen, in dem sich die Heldin von den Heiratswünschen ihrer Ziehmutter-Fee emanzipiert. In ähnlicher Weise handelt *Le Parfait Amour*[22] von den durchkreuzten Heiratsplänen der Fee-Mutter; *Anguillette*[23] bezieht sich auf *La Tyrannie des fées détruite* von Mme d'→ Auneuil und verarbeitet ebenfalls das Motiv des Sieges über die Tyrannei mütterlicher Feen. *Jeune et Belle*[24] inszeniert eine galante Familiengeschichte im Feenmilieu mit bukolischem Einschlag und eskamotiert ironisch das übliche Happy-End durch die Ehe. In *Le Palais de la Vengeance*[25] rächt sich der besiegte Zauberer, indem er die Liebenden in einem Kristallpalast zu einem immerwährenden Zusammensein verurteilt.

Die Märchen der M. waren offensichtlich zu sehr an Milieu und literar. Moden der ausgehenden höfischen Epoche gebunden und in sich zu stark ironisch gebrochen, um eine nennenswerte Rezeption zu erfahren. Abgesehen vom Neudruck der bekanntesten Erzählungen im *Cabinet des fées* ist eine bes. Nachwirkung nicht nachweisbar.

[1] Storer, M.: Une Épisode de la fin du XVII[e] siècle. La mode des contes de fées (1685–1700). P. 1928, 140–159; Di Scanna, T.: Les Contes de fées à l'époque classique (1680–1715). Napoli 1975, 153–162; Piqué, B.: Tra scienza e teatro. Scrittori di fiabe alla corte del Re Sole. Roma 1981, 133–140. – [2] Le Cabinet des fées 37. Amst. 1785, 241–246 (= Le Nouveau Cabinet des fées 18. Genf 1978, 210–215). – [3] Le Cabinet des fées 1. Amst. 1785 (= Le Nouveau Cabinet des fées 1. Genf 1978) faßt die beiden Slgen „Contes des fées" und „Nouveaux Contes des fées" u. d. T. „Les Nouveaux Contes des fées" zusammen. – [4] Nakod Cromer, S.: Édition du journal pour Mlle de Menon d'après le ms. 3471 de la Bibliothèque de l'Arsenal intitulé „Ouvrages de Mme la Comtesse de M." Diss. P. 1984. – [5] Piqué (wie not. 1) 130–160 (Anh.: Tre racconti inediti di Madame de M.). – [6] v. Maistre Welch, M.: Manipulation du discours féerique dans les ‚Contes de Fées' de Mme de M. In: Cahiers du dix-septième 5,1 (1991) 21–29. – [7] M., H.: Histoires sublimes et allégoriques 1–2. P. 1689, hier t. 1, Épître. – [8] cf. ibid. (letzte Aufl. P. 1715) (in bezug auf die frz. Übers. der „Piacevoli notti" von Straparola). – [9] cf. Delaporte, P. V.: Du Merveilleux dans la littérature française sous le règne de Louis XIV. P. 1891 (Nachdr. Genève 1968), 118–127. – [10] cf. allg. Barchilon, J.: „Le Cabinet des fées" et l'imagination romanesque. In: Études littéraires 1 (1968) 215–231; Robert, R.: Le Conte de fées littéraire en France de la fin du XVII[e] à la fin du XVIII[e] siècle. Nancy 1982, 439 (sieht die Tendenz, das Märchenhafte zum reinen Dekor zu erniedrigen). – [11] v. Maistre Welch, M.: Rébellion et résignation dans les contes de fées de Mme d'Aulnoy et Mme de M. In: Cahiers du dix-septième 3,2 (1989) 131–142. – [12] cf. Robert (wie not. 10) 118 sq. – [13] M. (wie not. 7). – [14] ibid. 2, 66–212. – [15] ead.: Le Voyage de campagne 1. P. 1699, 119–173. – [16] Robert (wie not. 10) 110–112. – [17] Piqué (wie not. 1) 153–160. – [18] ibid., 141–152. – [19] Le Cabinet des fées (wie not. 3) 403–432. – [20] Piqué (wie not. 1) 133–140. – [21] Le Cabinet des fées (wie not. 3) 368–400. – [22] ibid., 201–248. – [23] ibid., 249–305. – [24] ibid., 306–343. – [25] ibid., 344–367.

Frankfurt am Main Friedrich Wolfzettel

Murner, Thomas, * Oberehnheim (Obernai, Elsaß) 24.12.1475[1], † ebenda 1537 (vor dem 23.8.), kathol. Theologe, Übersetzer und Satiriker. Nach dem Besuch der Lateinschule in Straßburg trat M. 1490 in das dortige Kloster der Franziskanerkonventualen ein[2]. 1494 zum Priester geweiht, studierte er seit 1495 u. a. in Freiburg im Breisgau, Paris, Köln, Krakau und Basel, promovierte 1506 in Freiburg zum Doktor der Theologie, war u. a. Lesemeister in Freiburg, Bern und Frankfurt am Main sowie Guardian in Speyer (1510) und Straßburg (1513–14), um schließlich 1519 in Basel noch den juristischen Doktorgrad zu erwerben. Als entschiedener Gegner der Reformation verteidigte M. 1522 Heinrich VIII. von England gegen Martin → Luther[3], vertrat zwei Jahre später den Bischof von Straßburg auf dem Nürnberger Reichstag und disputierte mit den Reformatoren Wolfgang Capito und Martin Bucer über die evangel. Eucharistielehre[4]. Nach Einführung der Reformation aus Straßburg

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

geflohen, fand M. 1525 in Luzern Aufnahme, wo er lehrte, predigte und als Leutpriester tätig war. 1526 nahm M. an der Badener Disputation teil, deren Akten er veröffentlichte[5]. Als 1529 Zürich und Bern seine Auslieferung verlangten, mußte er Luzern verlassen. Nach einem kurzen Aufenthalt am kurpfälz. Hof in Heidelberg kehrte M. in seinen elsäss. Geburtsort zurück und war dort Pfarrer bis zu seinem Tod[6].

Beeinflußt von der Theologie Jean de Gersons (d. i. Jean Charlier, gest. 1429), von Devotio moderna und humanistischer Gesellschaftskritik, trat M. als Schriftsteller erstmals 1502 hervor, als er im sog. Germaniastreit gegen Jacob Wimpfeling Position bezog[7]. Drei Jahre später krönte ihn Kaiser Maximilian I. in Wien zum poeta laureatus. 1507 publizierte M. ein Logiklehrbuch, in dem er sich der Entwicklung neuer Unterrichtsmethoden rühmte[8]; 1509 eine Arbeit über das in humanistischen Kreisen vieldiskutierte Verhältnis von Poesie und Theologie[9]; ebenfalls 1509 seine erste dt.sprachige Schrift, eine Auftragsarbeit über den Berner Jetzerprozeß, in dessen Verlauf vier Dominikaner wegen betrügerisch inszenierter → Wunder im Streit um die Unbefleckte Empfängnis Marias zum Tode verurteilt wurden[10]; und in den folgenden Jahren schließlich jene Reimpaardichtungen, die ihn zu einem der bedeutendsten Satiriker des 16. Jh.s werden ließen, ohne daß er zunächst allerdings ein entsprechendes literar. Echo fand: *Narrenbeschwörung* und *Schelmenzunft* (Straßburg 1512); die *Mühle von Schwindelsheim* und *Gredt Müllerin Jahrzeit* (Straßburg 1515); die *Geuchmat* (Basel 1519) sowie 1522 die antiprotestant. Polemik *Von dem Lutherischen Narren* (Straßburg)[11]. Literar. in unmittelbarer Nachfolge von Sebastian → Brants *Narrenschiff* (1494) stehend, doch aggressiver und weniger artifiziell, zeitbezogener in der Darstellung sozialer Wirklichkeit und sprachlich virtuoser[12], enthalten M.s Satiren neben Sprichwörtern unterschiedlicher Herkunft[13] vereinzelt auch Schwank- und Fabelmotive, z. B.:

Narrenbeschwörung, num. 5 (V. 128–131) = Wolf predigt den Gänsen (cf. AaTh 227: → *Fuchs und Gänse*). – num. 5 (V. 185 sq.) = AaTh 276: → *Krebs und seine Jungen*. – num. 31 (V. 104–107) = AaTh 101: *Der alte* → *Hund*. – num. 37 (V. 63–66) = *Hahn und Pferd* (Dicke/Grubmüller, num. 250). – num. 54 (V. 57–66) = *Wolf, Hirte und Schafe* (Dicke/Grubmüller, num. 622). – *Mühle von Schwindelsheim*, V. 1566–1569, 1584 u. ö. = AaTh 1675: → *Ochse als Bürgermeister* (hier Esel)[14]. – *Geuchmat*, V. 4883–4888 = AaTh 214: → *Esel will den Herrn liebkosen*.

Für die Erzählforschung wichtig ist M. über seine Satiren hinaus auch als Übersetzer (1515 etwa von → Vergils *Aeneis*) und als Bearbeiter des → *Eulenspiegel*-Buches[15].

[1] Nach Aussage der Flugschrift „Murnarus Leviathan" (1521); cf. Schmidt, C.: Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e^ et au commencement du XVI^e^ siècle 2. P. 1879, 211, not. 2. – [2] Zur spezifischen Prägung M.s als Konventuale cf. Smolinsky, H.: T. M. und die kathol. Reform. In: T. M. Elsäss. Theologe und Humanist 1475–1537. Ausstellungskatalog Karlsruhe 1987, 35–50, hier 38 sq. – [3] M., T.: Ob der künig usz engelland ein lügner sey oder der Luther. Straßburg 1522. – [4] Miskuly, J. M.: T. M. and the Eucharist. St. Bonaventure 1990. – [5] cf. Lienhard, M.: M., T. In: TRE 23 (1994) 436–438, hier 438. – [6] Zusammenfassend zur Biogr. M.s cf. Könneker, B.: T. M. In: Dt. Dichter. Leben und Werk dt.sprachiger Autoren 2. ed. G. E. Grimm/F. R. Max. Stg. 1988, 21–32; z. T. überholt, aber immer noch grundlegend: Liebenau, T. von: Der Franziskaner Dr. T. M. Fbg 1913. – [7] M., T.: Germania nova. [Straßburg 1502] (Wimpfeling hatte zu beweisen versucht, daß das Elsaß zwar Teil des alten Gallien, doch niemals frz. gewesen sei). – [8] id.: Chartiludium logicae seu logica poetica vel memorativa. Krakau 1507. – [9] id.: De reformatione poetarum. Straßburg 1509. – [10] id.: Von den fier ketzeren Prediger ordens der observantz zu Bern im Schwytzerland verbrant. [wohl Straßburg] 1509 (auch lat.). –
[11] T. M.s dt. Schr. 1–9. ed. F. Schultz u. a. Straßburg u. a. 1918–31 (kritische Gesamtausg.); Werkverz.se bei Schmidt (wie not. 1) 419–431; Eckel, F.: Der Fremdwortschatz T. M.s. Göppingen 1978, 171–195. – [12] cf. Schutte, J.: „Schympff red". Frühformen bürgerlicher Agitation in T. M.s „Grossem Lutherischen Narren" (1522). Stg. 1973; Pelzer, J.: „Alle ding sindt koeuflich worden" – Geldklage und satirische Gesellschaftskritik in T. M.s „Narrenbeschwörung". In: GRM 29 (1979) 146–158; Könneker, B.: Satire im 16. Jh. Epoche – Werke – Wirkung. Mü. 1991, 68–82, 135–155; zur Narrenkonzeption cf. bes. ead.: Wesen und Wandlung der Narrenidee im ZA. des Humanismus. Brant – M. – Erasmus. Wiesbaden 1966; zur Rezeptionsgeschichte dieser Konzeption cf. Moser-Rath, Schwank, 58 u. ö. – [13] Fuchs, E.: T. M.s Sprichwörter und ihre Qu.n. In: Beitr.e zur Dt.kunde. Festschr. T. Siebs. Emden 1922, 76–84. – [14] cf. auch Bolte, J.: Der Schwank vom Esel als Bürgermeister bei T. M. In: ZfVk. 7 (1897) 93–96. – [15] Dr. T. M.s Ulenspiegel.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ed. J. M. Lappenberg. Lpz. 1854; cf. auch Virmond, W.: Eulenspiegel und seine Interpreten. B. 1981.

Freiburg/Br. Peter Burschel

Musäus, Johann Karl August, * Jena 29.3.1735, † Weimar 28.10.1787, dt. Schriftsteller. M., Sohn eines Landrichters, verbrachte seine Kindheit und Jugend in Eisenach und Allstedt bei Weimar; 1754–58 studierte er Theologie, später klassische Philologie in Jena; 1763 wurde er Pagenhofmeister und 1769 Gymnasialprofessor in Weimar. M. war Mitglied der ‚Dt. Gesellschaft', Verfasser moralisch-satirischer Romane und Bearbeiter frz. Novellen.

Durch sein Hauptwerk, die *Volksmährchen der Deutschen* 1–5 (Gotha 1782/83/84/86/87), wurde knapp 100 Jahre nach Charles → Perrault und Mme d' → Aulnoy auch in Deutschland eine literar. Märchentradition begründet. Sowohl durch den Titel als auch im *Vorbericht an Herrn David Runkel*[1] bringt M. zum Ausdruck, daß er es nicht nur den frz. Märchen gleichtun, sondern den Ideen der Volkspoesie (→ Herder, → Naturpoesie) folgen wolle. Schon 1773 hatte M. in seiner Besprechung von Justus Friedrich Wilhelm Zachariäs *Zwey schönen neuen Mährlein* (1772) auf die Existenz einheimischer Erzählstoffe hingewiesen[2]. Seine Praxis, Stoffe, sofern sie Wunderbares enthielten, als Volksmärchen in seine Slg aufzunehmen, weist auf die noch undifferenzierte Gattungstypologie im Spannungsfeld der Spätaufklärung hin. M. bearbeitete sowohl Märchen als auch Volkssagen, Gespenster-, Abenteuer- und Schatzgräbergeschichten, Novellen und Legenden. Seine Nacherzählungen stehen zwischen rationalistischer Märchenskepsis und romantischer Wundersucht. Der synonyme Gebrauch von Märchen und Lügengeschichte war in damaliger Sprachpraxis gängig und ist auch in M.' Texten öfters zu beobachten[3].

Entgegen dem im Titel suggerierten Nationalcharakter präsentiert sich M.' Slg auch in Hinsicht auf die Quellen als eine bunte Mischung: Er schöpfte zwar als einer der ersten Märchendichter Anregungen aus der mündl. Tradition des einfachen Volkes[4], aus → Ammenmärchen und Lokalsagen, griff aber daneben auf der Lit. entnommene Sagen zurück, und sein Werk zeigt zahlreiche Stoff- bzw. Motivparallelen zu den frz. → Contes de fées. M. betonte die ausschließliche Unterhaltungsfunktion des Märchens im Gegensatz zu den Vertretern der → Aufklärung, die im Märchen eine Art belehrender moralischer Anstalt sahen. Obwohl seine Märchen nicht primär an Kinder adressiert sind, suchte M. die Gattung doch theoretisch und praktisch vom Odium des Lächerlichen bzw. pädagogisch Verwerflichen zu befreien, womit er den Aufstieg des Märchens zur phantasierelevanten Lit.gattung auch für Kinder vorbereitete[5]. Seine aufklärerischen Anschauungen ließen M. die (Märchen-)Wunder in seinen Erzählungen nie unangetastet stehen, sondern sie domestizieren, ironisch hinterfragen oder schlichtweg erklären. Auch seine Erzählweise entsprach nicht der andächtigen Versenkung in das Märchen als Urform der Poesie. Die künstlerische Eigenart[6] von M. ist bestimmt durch Verschmelzung, psychol. Vertiefung und Erweiterung der herkömmlichen Motive, Charakterisierung der Personen (u. a. durch burlesk-mythol. Genealogien), gewählte Zeit (das MA.; cf. → Mittelalterrezeption) und Lokalkolorit[7], breite Episierung des Inhaltlichen mit idyllisierenden Einschüben[8], schnörkelhaften Belehrungen und rokokohaften Frivolitäten[9], die humorvolle, an Laurence Sterne orientierte Erzählweise und eine an Christoph Martin → Wieland erinnernde sprachliche Stilisierung mit ihren vielen Fremdwörtern und zeitgenössischen literar. Anspielungen. Durch diese dem spätaufklärerischen Zeitgeschmack angepaßte Art der Darstellung wuchsen M.' Märchenbearbeitungen zu Novellen von über 40 Seiten heran[10].

Die Bücher der Chronika der drey Schwestern (AaTh 552: → *Tierschwäger*) zeigen ausgeprägte Parallelen zu → Basiles Fassung (4,3), die über die Version der Mme d'Aulnoy (*La Belle aux cheveux d'or*) in die Feenliteratur eingedrungen war; einige Züge sind vermutlich den Fassungen Mme → Le Prince de Beaumonts und Mme de → Villeneuves von *La Belle et la Bête* (AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*) entlehnt. M.' Fassung hat KHM 82 (1812): *Die drei Schwestern* beeinflußt, das jedoch 1819 ausgeschieden wurde. M.' Fassung bildete die Vorlage zu einem sog. Volksbuch, *Die drei Schwestern; eine Geschichte von vielen Abenteuern und Bezauberungen, auch deren Lösungen, durch Reinald, genannt das Wunderkind* (Ffm./Lpz. s. a.).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Richilde (AaTh 709: → *Schneewittchen*) weist motivliche Entsprechungen zu Basile (2,8) auf und hat auf KHM 53: *Sneewittchen* erheblich eingewirkt (cf. u. a. der in zwei Hälften geteilte vergiftete Apfel).

Rolands Knappen erinnert an → *Gesta Romanorum* (Kap. 120), den 2. Teil des Volksbuchs → *Fortunatus* und die *Aventures d'Abdallah fils d'Hanif* (1712–14; 1731 ins Deutsche übertragen) des Abbé Bignon unter dem Pseud. de Sandisson. Kolportageheftchen wurden zudem Hinweise auf → Tannhäuser, AaTh 777: → *Ewiger Jude*, → Dietrich von Bern, den gehörnten → Siegfried und → Faust entnommen.

Die fünf *Legenden von Rübezahl* (→ Rübezahl) beruhen auf J. → Praetorius' *Daemonologia Rubinzalii Silesii [...]* 1–3 (Lpz. 1662–73), *Satyrus etymologicus [...]* (s. l. 1672) und dem aus ihnen kompilierten und bis Ende des 18. Jh.s verlegten Buch vom schles. Rübezahl. M. entkleidete den Berggeist seiner Derbheit und dämonischen Züge und machte ihn so zum ersten Mal gesellschaftsfähig.

Die Nymphe des Brunnens (AaTh 510 B: cf. → *Cinderella* + AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*) ist aus frz. Vorbildern kombiniert: So finden sich Parallelen in Perraults *Peau d'âne* und *La Belle au bois dormant* sowie in *Les Nayades* der Mme de Villeneuve.

Für → *Libussa* benutzte M. vor allem die *Historia Bohemica* (1552) des Johannes Dubravius und auch die *Historia Bohemica* (1458) des Enea Silvio Piccolomini. Die späteren Fassungen des Stoffes in Ritterromanen des ausgehenden 18. Jh.s, in Clemens → Brentanos Drama *Die Gründung Prags* (1815) und in Franz Grillparzers Drama *Libussa* (verfaßt 1819, gedr. 1872) gehen auf M. zurück.

Der geraubte Schleier schließt volkstümliche und literar. Motive von den → Schwanjungfrauen an eine etymol. Sage über die Stadt Zwickau an.

Liebestreue läßt eine antike Vorlage, AaTh 1510: → *Witwe von Ephesus*, erkennen; das Ende mit der vom Geist des verstorbenen Gatten bestraften Braut soll dem zweiten Märchen *Von einer untreuen Braut, die der Teufel hohlen sollen* aus Zachariäs Buch *Zwey schöne neue Mährlein* entnommen sein.

Stumme Liebe weist das weitverbreitete Sagenmotiv vom belohnten Rasieren der Geister (Mot. D 817.2) auf, das M. über Otto von → Graben zum Stein kannte[11]. Das Traummotiv aus AaTh 1645: → *Traum vom Schatz auf der Brücke* entnahm M. vermutlich einer Fassung des österr. Barockpredigers → Abraham a Sancta Clara (*Judas der Ertzschelm*). M. spielte auch auf die Sage vom Erwerb der Bremer Bürgerweide (cf. Mot. K 185.7; → Grenze; → Gründungssage) an.

Ulrich mit dem Bühel hat zahlreiche Parallelen in den frz. Feenmärchen, so in den beiden Fassungen von *Riquet à la houppe* von Perrault und Mlle Bernard sowie in *Ricdin-Ricdon* von Mlle → L'Héritier.

Dämon Amor weist das Motiv des geisterrufenden → Rings auf (Mot. H 973.2).

Melechsala geht auf die bes. in Thüringen verbreitete Sage vom Graf von Gleichen (Grimm DS 575) zurück, die nahezu Volksbuchcharakter trug. Ende des 16. Jh.s bereits gehört die Sage zu den verbreitetsten Stoffen der Lit. und Geschichtsschreibung. M.' Fassung beeinflußte ihrerseits Baculard Arnauds *Le Comte de Gleichen* (P. 1784).

Der Scha[t]zgräber benutzt das volkstümliche Motiv von der türöffnenden Springwurzel (cf. Mot. D 1557.2).

Die Entführung zeigt Anklänge an Sagen aus dem *Höllischen Proteus* von Erasmus → Francisci und an Bürgers Ballade → *Lenore* (AaTh 365). M.' Fassung diente Matthew Gregory Lewis (*The Monk*, 1796) und anderen Vertretern des Schauerromans als Vorlage.

Der Erfolg der *Volksmährchen der Deutschen* an der Wende vom 18. zum 19. Jh. war beträchtlich. Das Werk erlebte vor dem Erscheinen der → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm drei weitere Ausgaben (Gotha ^{2}1787–88; t. 1 Ffm./Lpz., t. 2–5 Prag ^{3}1795–98; Gotha ^{4}1804–05)[12]. Darüber hinaus waren Teile der Slg in Einzeldrucken verbreitet. Die große Popularität zeigt sich ebenso in den Fortsetzungen G. G. Fülleborns u. d. T. *Volksmährchen der Deutschen. Sechster Theil. Nicht von M.* (Halle 1789, Prag ^{2}1798), die – wie auch die *Erzählungen. Nach M.* 1–2 (Breslau/Lpz. 1791/92) von K. Müller – nur Sagen aus den Ritterzeiten enthielten. Auch B. → Nauberts *Neue Volksmährchen der Deutschen* 1–4 (Lpz. 1789–92) läßt im Titel eine Anlehnung an M. erkennen. M. fand Anerkennung bei Zeitgenossen wie Jean Paul und Wieland. J. und W. Grimm werteten hingegen von ihrem Märchenverständnis ausgehend die Erzählungen M.' ab[13], und viele Kritiker[14] haben in deren Nachfolge keinen Zugang zum Kunst- und Stilwillen des Spätaufklärers gefunden. L. → Bechsteins weitschweifiger Stil in seinen Sagenstoffe verarbeitenden Erzählungen verrät den Einfluß von M., den er als einen Wiedererwecker des Märchens[15] verehrte, auch Wilhelm → Busch lobte die Kunst der *Volksmährchen* uneingeschränkt[16]. M.' Märchenschaffen hat das Werk Wilhelm → Hauffs und F. R. → Kreutzwalds beeinflußt.

Mit Wielands stark bearbeiteter Edition von 1804/05 begann die im 19. Jh. stetig zunehmende Verballhornung der volkstümlichen Ausgaben von M.' Märchen für das dt. Haus. In den 1840er Jahren wurden sie für die Jugend bearbeitet, gekürzt und ‚gereinigt' herausgegeben[17]. Im Zuge der Kunsterziehungsbewegung und unter dem Einfluß des Jugendstils nahmen sich seit 1900 Illustratoren der

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Märchen von M. an und schufen neue Jugendeditionen[18]. Einzelne Sagen um Rübezahl nach M. fanden Aufnahme in Anthologien und Schullesebüchern[19]. Zu einer wiss. Neubewertung M.' ist es erst teilweise gekommen. Sie zeigt sich z. B. im Wiederabdruck der Erstauflage in der MdW-Reihe (1–2. Jena 1912, [2]1919) und in der Winkler-Dünndruckausgabe[20]. Vor allem durch die Ergebnisse der Grimmforschung sind in den letzten Jahrzehnten neue Perspektiven eröffnet worden, einen Autor wie M. in einer weniger vorbelasteten Märchendiskussion angemessener einzuschätzen[21]. In jüngeren Kunstmärchenanthologien[22] und -darstellungen[23] wird ihm die gebührende Anerkennung zuteil.

[1] M., J. K. A.: Volksmärchen der Deutschen. Vollständige Ausg. Nach dem Text der Erstausg. von 1782–86, mit Ill.en von L. Richter, A. Schrödter, R. Jordan und G. Osterwald zur Ausg. von 1842. ed. N. Miller. Mü. (1961) [2]1976, 5–13. – [2] Rez. von J. K. A. M. in: Allg. dt. Bibl. 20, 2 (1773) 585–587, hier 586. – [3] z. B. M. (wie not. 1) 428, 491, 557. – [4] Kotzebue, A. von: Nachgelassene Schriften des verstorbenen Professor M. Lpz. 1791, 14 sq. – [5] Steinlein, R.: Die domestizierte Phantasie. Studien zur Kinderlit., Kinderlektüre und Lit.pädagogik des 18. und 19. Jh.s. Heidelberg 1987, 117. – [6] Lox, H.: J. K. A. M. und die Volksmärchen der Deutschen. In: Studia Germanica Gandensia 25 (1990) 47–70. – [7] Tardel, H.: Zum Märchen ‚Stumme Liebe' von M. In: ZfVk. 44, N. F. 6 (1934) 209–214. – [8] Richli, A.: J. K. A. M. Die Volksmärchen der Deutschen. Fbg 1957, 13–128. – [9] Berger, D.: ‚Die Volksmärchen der Deutschen' von M. Ein Meisterwerk der dt. Rokokodichtung. In: PMLA 69 (1954) 1200–1212. – [10] Übersicht bei Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Vom Feenmärchen zum Volksmärchen. Stg. 1988, 190 sq.; M. (wie not. 1) 827–873; Fink, G.-L.: Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne 1740–1800. P. 1966, 427–465; Jahn, E.: Die ‚Volksmärchen der Deutschen' von J. K. A. M. Lpz. 1914, 21–54; Bleich, E.: Die Märchen des M., vornehmlich nach Stoffen und Motiven. In: ArchfNSprLit. 108 (1902) 1–14, 273–287; ibid. 109 (1902) 5–32; Peck, L. F.: The Monk and M., 'Die Entführung'. In: Philological Quart. 32,3 (1953) 346–348; Mayr, E.: J. K. A. M. und die engl. Lit. des 18. Jh.s. Diss. (masch.) Innsbruck 1958. – [11] Graben zum Stein, O. von: Unterredungen von dem Reiche der Geister zwischen Andrenio und Pneumatophilo 1. Lpz. 1730, 279. – [12] Grätz (wie not. 10) 378. – [13] KHM/Rölleke 3, 337 sq., 533 sq. – [14] Berger (wie not. 9) 1200 sq. – [15] Bechstein, L.: Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des dt. Volkes 1–2. Lpz. 1854/55 (Nachdr. Osnabrück 1969), hier t. 2, 225. – [16] Busch, W.: Sämtliche Werke 7. ed. O. Nöldeke. Mü. 1943, 440. – [17] Übersicht bei Seebaß, A.: Alte Kinderbücher und Jugendschriften [...]. Basel 1983, 242–244; Wegehaupt, H.: Alte dt. Kinderbücher. Bibliogr. 1851–1900 [...]. Stg. 1985; Klotz, A.: Kinder- und Jugendlit. in Deutschland 1840–1950. t. 3. Stg./Weimar 1994, 281–292. – [18] Dierks, M.: M., J. K. A. In: LKJ 2 (1984) 523–525. – [19] cf. Klotz (wie not. 17). – [20] M. (wie not. 1). – [21] cf. Miller in M. (wie not. 1) 876–906. – [22] Wührl, P.-W.: Im magischen Spiegel. Märchen dt. Dichter aus zwei Jh.en 1. Ffm. 1978, 29–32; Ewers, H.-H. (ed.): Zauberei im Herbste. Dt. Kunstmärchen von Wieland bis Hofmannsthal. Stg. 1987, 33–68. – [23] Klotz, V.: Das europ. Kunstmärchen. Stg. 1984, 107–114; Wührl, P.-W.: Das dt. Kunstmärchen. Heidelberg 1984, 55–58.

Mariakerke Harlinda Lox

Museum. Märchen-M. benennt den Versuch, das Phänomen → Märchen und auch → Sage museal darzustellen. Es handelt sich dabei um eine verhältnismäßig junge Institution.

Etwas älter dagegen sind die dem Begriff nahestehenden Museen, die sich mit der Person eines Märchensammlers oder -autors und seiner Werke beschäftigen, wie z. B. das Brüder → Grimm-M. in Kassel (gegründet 1959) oder das Hans Christian → Andersen-M. in Odense (1908) bzw. Häuser, die eine Erzählfigur in den Mittelpunkt ihres Sammelns und Präsentierens gestellt haben, wie z. B. das → Eulenspiegel-M. in Schöppenstedt (1938) oder das → Münchhausen-M. in Bodenwerder (1937). Eine detaillierte Bestandsanalyse aller Heimatmuseen würde darüber hinaus noch Ausstellungseinheiten zu einzelnen Märchen und Sagen der jeweiligen Region verzeichnen können.

Das vielschichtige Phänomen Märchen kann nur bedingt in einem M. dargestellt werden. Da Märchen und ihre Motive am Ende des 20. Jh.s jedoch multimedial präsent sind, bietet sich eine Fülle von Material zur musealen Dokumentation des Märchens in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung bes. seit dem 19. Jh., von → Märchenbüchern und Märchenillustrationen (→ Illustration) über Bilderbögen, Briefmarken, Postkarten, Sammelbilder, Schulwandbilder (→ Bildquellen, -zeugnisse) bis hin zu den Hüllen von → Schallplatten und anderen Tonträgern, Plakaten,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Kostümen und Figurentheaterpuppen (→ Puppentheater) von → Märchenspielen, Verarbeitungen von Märchenmotiven in der bildenden Kunst etc. (→ Märchenpflege). Problematisch für die Institution M. ist die Erwartungshaltung der Besucher. Das M. kann mit Hilfe von Objekten ein Kulturphänomen darstellen. Von einem Märchenmuseum erwartet der nicht vorgebildete Besucher jedoch eine Art phantastisch ausgestalteten → Märchenpark zur Spiegelung seiner persönlichen Kindheitserinnerungen an Märchen und die in ihm erzeugten Emotionen in nostalgischer Überhöhung. Aufgabe des M.s ist es deshalb nicht nur, dem Besucher die vielfältigen Facetten der Gattung Märchen in ihrer kultur-, kunst- und literaturhist. Entwicklung zu verdeutlichen, sondern ihm darüber hinaus auch die emotionale Ebene der Märchen bewußt zu machen.

Die in den 1970er Jahren gegründeten Museen, das Dt. Märchen- und Wesersagenmuseum in Bad Oeynhausen (1973)[1] sowie das Märchenmuseum Schloß Raabs an der Thaya, eine Außenstelle des Österr. M.s für Vk. (1974)[2], hatten beide mit den vorgenannten Problemen zu kämpfen. Beide Museen umfaßten relativ kleine Ausstellungseinheiten, die auf Einzelinitiativen zurückgingen und jeweils neben den Märchen auch den Bezug zur regionalen Sage sowie den anderen Gattungen der Volkserzählung suchten.

Das Märchenmuseum Schloß Raabs entstand auf Initiative des Schloßbesitzers W. Enk. Die Konzeption erstellte L. → Schmidt, der damalige Leiter des M.s für Österr. Vk., Wien. Damit stand das M. von Anfang an unter wiss. Betreuung. In sechs Räumen des Schlosses behandelte die Ausstellung folgende Themen: die Sage unter bes. Berücksichtigung der niederösterr. Sagenlandschaft; die Entwicklung der Märchen im dt.sprachigen Raum; die → Verkehrte Welt als Thema der Volksüberlieferung; Legendenmotive; die Mythenwelt der Antike; die Volksbücher. Gezeigt wurden neben Karten überwiegend Bücher, Graphiken und Objekte mit szenischen Darstellungen zum Thema[3]. Der gewünschte Erfolg blieb jedoch aus, woraufhin das M. (ca 1992) wieder geschlossen wurde. Das Publ.sorgan des M.s, die *Raabser Märchenreihe* (1974 sqq., bislang zehn Bände), wird dagegen fortgesetzt.

Das Dt. Märchen- und Wesersagenmuseum in Bad Oeynhausen basiert auf der Sammlung und Initiative des Kunsthistorikers K. Paetow (1903–92). Sein Ziel war die Schaffung eines Hauses zur lebendigen Tradierung der Volksmärchen. Die Sammlung umfaßt zur Hälfte Märchen- und Sagenliteratur, zur anderen Hälfte Graphik und reproduzierte Druckgraphik zu Märchen, Sagen, Mythen und Volksbräuchen sowie einige figürliche Darstellungen von Märchen- und Sagengestalten. Paetows Sammlung war nach kulturhist. und ikonographischen Gesichtspunkten aufgebaut. Kernpunkte der Ausstellung waren die dt. Volks- und Kunstmärchen und ihre Sammler bzw. Autoren, die Sagen entlang der Weser, der Sagenkreis um → Frau Holle und ihre mutmaßlichen Verbindungen zu den Urmuttergestalten sowie der in der ostwestfäl. Volksüberlieferung eine wichtige Rolle spielende Sachse Widukind. Fast neun Jahre lang leitete Paetow das M. ehrenamtlich und nahm damit starken Einfluß auf dessen Entwicklung. Von Anfang an positiv auf die Besucherzahlen wirkten sich die regelmäßigen Veranstaltungen aus wie z. B. Führungen, Erzählstunden, Laienspiele und Figurentheateraufführungen[4]. Seit 1981 steht das Museum unter hauptamtlich wiss. Leitung. Seitdem wurden die Sammlungen im Bibl.s- ebenso wie im Objekt- und Bildbereich wesentlich ergänzt und erweitert. Neu hinzugekommen ist als Sammelgebiet das Märchen in der modernen Kunst[5].

Visualisierungen von Märchen museal zu dokumentieren erscheint aufgrund der Fülle des Materials sinnvoll. Doch um alle Facetten des Märchens, auch diejenigen, die mit den Möglichkeiten eines M.s nicht vermittelbar sind, für die Besucher erfahrbar zu machen, ist Multimedialität erforderlich. Zumindest im dt.sprachigen Raum findet sich hierfür noch keine überzeugende Lösung.

[1] Karl Paetow zum 80. Geburtstag. ed. G. Seib. Bad Oeynhausen 1983, hier 17. – [2] cf. ÖZfVk. 77, N. S. 28 (1974) 225–227. – [3] ibid. 78, N. S. 29 (1975) 191 sq. – [4] Dt. Märchen- und Wesersagen-M. der Stadt Bad Oeynhausen. Dokumentation der Entstehung und Entwicklung von 1973–1981. Bad Oeynhausen 1982. – [5] Dose, H.: Es war einmal, es wird einmal sein ... Das Dt. Märchenmuseum Bad Oeynhausen, eine Einführung in sein inhaltliches Konzept (Mittlgen des Förderkreises des Märchen-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und Wesersagen-M.s Bad Oeynhausen e. V. 1). Bad Oeynhausen 1996.

Bad Oeynhausen Hanna Dose

Musik, Musikinstrumente. Das quer durch die Kulturen feststellbare Grundwissen der Naturvölker, M. sei die Sprache der Götter, ist für die Darstellung des Gegenstandes konstitutiv[1]. Im Märchen[2] – wie im Mythos, im Epos[3], in der Sage, im (Volks-)Schauspiel[4], selbst in melodramatischen Passagen der großen → Oper[5] – erhebt sich dort die M.sprache (Rezitation, Gesang) über die Wortsprache, es tritt dort M. oder Hintergrundmusik ein, wo Irreales, Jenseitiges, Göttliches einbezogen oder hereingeholt wird. Der Klang von M.instrumenten vermag Tote wiederzuerwecken (→ Wiederbelebung), wohlwollende Jenseitige übergeben den Menschen Zauberdinge (Pfeifen und Flöten[6], Trompeten[7], Hörner [→ Horn, Kap. 6], die bes. Kräfte verleihen[8]), Sänger und Spielleute hören irreale Klänge, sie vermögen daraufhin Wundersames und werden zu Königen[9], Hörner, Posaunen und Tuben repräsentieren und verkünden göttliche Macht (z. B. Posaunen von Jericho, Jos. 6). Solche ‚Geisterstimmen' liegen in der Donaueschinger Exempla-Slg aus dem 13. Jh. auch notiert vor[10]. Grundsätzlich gilt, daß im Märchen nicht aufgrund künstlerischer Überlegungen oder zur Unterhaltung gesungen oder ein Instrument gespielt wird: Singen und Musizieren dienen vielmehr „zur magischen, zauberischen Erwirkung einer Handlung"[11]. Dabei geht es nicht um die Frage, welches M.instrument älter ist (cf. → Kulturgeschichtliche Züge) oder konkret mit einer bestimmten Erzählthematik verbunden wird, sondern die jeweils kulturspezifisch zur Verfügung stehenden Geräte werden als Ersatz (‚Organprojektion'[12]) für die menschliche → Stimme verwendet. Die Betonung liegt dabei auf ‚Ersatz'; denn primär ist es der Mensch, dessen litaneihaft rezitierende, strophisch und rhythmisch-metrisch gebundene, zum Gesang erhobene Stimme das Jenseits aufschließt, i. e. von Gott gehört und erhört wird. Der singende Mensch steht Gott näher als der betende[13].

M.instrumente sind Werkzeuge, die die menschliche Stimme und die Laute der Natur nachahmen, ergänzen, verstärken, verfremden, maskieren. Vor allem bei Naturvölkern und in den Kulturen der Frühzeit bezeugen Klangwerkzeuge (1) als Geisterstimmengeräte die Gegenwart übersinnlicher Wesen, sie vermögen (2) durch abschreckende oder anlokkende Wirkungen des Schalls Geister abzuwehren und/oder anzulocken, sie regeln (3) den Ablauf kultischer Handlungen[14].

(1) „So, wie der Maskenträger das Geistwesen verkörpert und nicht etwa bloß darstellt, so wird auch der Schall der Geisterstimmen-Instrumente zur realen Vergegenwärtigung übersinnlicher Wesen: die Ahnen, Clanvorfahren, Urzeitgestalten und Kulturbringer nehmen sichtbar (bildende Kunstwerke, Masken) und vernehmlich (Schall, Musik) an den für das Wohl der Gemeinschaft entscheidenden Kulthandlungen teil"[15]. Prototyp eines Geisterstimmengerätes ist das Schwirrholz, das im europ. Raum zum Kinderspielzeug geworden ist und in außereurop. Kulturen im Dienste der Vergegenwärtigung irrealer Wesen steht. Im austral. und melanes. Raum wird das Instrument bei → Initiationsriten gebraucht[16]: Es symbolisiert die Stimme jenes Verschlingerkrokodils, das den Initianden verschluckt, ihm damit Kraft überträgt und ihn als erwachsenen Menschen wieder entläßt. Neben dem Schwirrholz werden in einzelnen Kulturen Längs- und Querflöten, Schlag- und Stampfwerkzeuge, Reibtrommeln und -hölzer, Muschel-, Rinden- und Elefantenzahntrompeten sowie Tierhörner als Verklanglichung und damit Verkörperung urzeitlicher Wesen und Clangründer, schamanistischer und Rachegeister, mythischer → Zwillinge, Geschwister und Ehepaare benutzt. Für nordamerik. Indianer stellt die runde Form der Trommel das gesamte Weltall dar und ihr beharrlicher Schlag den Puls, das Herz, das in der Mitte des Weltalls pocht[17].

(2) Die Zelebranten traditioneller Rituale wenden sich singend/musizierend/tanzend/maskiert/bemalt/verkleidet an jenseitige Mächte, die in kritischen Phasen der Gruppe insgesamt oder des Einzelnen helfend eingreifen sollen. Davon überzeugt, Natur-, Krankheits- und Totengeister lenken zu können, vertraut man auf lockende, schreckende, berauschende Wirkungen des Klanges. Bei Gewitter und Sturm, Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternis, zur Austreibung von → Krankheiten und Abwehr der Totengeister erklingen Lärminstrumente (→ Abwehrzauber): → Glocken, Gongs, Trommeln, Hörner und schrille Pfeifen. Vor allem im Totenkult, bei Beerdigungen vertreiben Lärm und M. umherirrende und schadenstiftende Geister[18]. In Ost- und Südostasien gilt die Mundorgel als Hauptinstrument des Begräbnisrituals[19]. Die Schamanen und Wahrsager Sibiriens benutzen die Maultrommel, um Geister herbeizurufen (→ Schamanismus)[20]. Relikte älterer Vorstellungen, sowohl vom Herbeirufen von Helfern durch M.instrumente, bes. das Horn (→ Roland; → *Salomon*

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und Markolf)[21], als auch vom Vertreiben feindlicher Geister bes. durch Lärminstrumente[22], finden sich auch in europ. Erzählungen und Volksglaubensvorstellungen, z. B. in Schweden noch in der 2. Hälfte des 19. Jh.s: Vor Austrieb des Viehs aus dem Stall begann dort jenes ‚magische Treiben', das die Raubtiere von den Waldweiden fernhalten sollte; teils in der Walpurgisnacht, teils am sog. Peregrinustag (16. Mai) durchlief man die Wälder, rief formelhafte Beschwörungen und erzeugte ohrenbetäubenden Lärm durch Schläge auf Holzplatten, Bratpfannen, mit Stöcken gegen hohle Bäume, durch Blasen von Holztrompeten, Tierhörnern sowie durch Schellengeläute[23].

In den Schöpfungsmythen der altasiat. Kulturen China, Indien, Mesopotamien, aber auch Ägypten und Griechenland (→ Orpheus) findet sich eine dichterische Großartigkeit der multideistischen Märchenmythen; doch auch in jüd. und christl. Religion bleiben ältere Vorstellungen von der geistig-transzendentalen Kraft des Klanges wirksam. Tierhörner in den Händen der Priester gelten als kultische Instrumente, deren Klang zum sakralen Phänomen wird[24]. Abseits von Synagoge und liturgischem Brauch leben ältere Traditionen in jüd. Volkserzählungen: Das Blasen in einer Grube oder Zisterne soll – nach vierzig Tagen Dürre – Regen bringen[25].

(3) Der apotropäische Charakter des Klanges ist auch dort noch unterschwellig vorhanden, wo es um die zeitliche Reglementierung des Ablaufs einer Kulthandlung geht. In den Universalreligionen rufen Glockenzeichen die Gläubigen zum Gebet, aber sie halten auch den → Kultort frei von bösen Geistern. Glocken, Gongs, Schneckentrompeten, Trommeln, Flöten oder Schalmeien erklingen offiziell als Signalinstrumente, ihr Klang bezeugt aber zugleich die Anwesenheit übersinnlicher Wesen. Die lamaistische Kultmusik Tibets unterscheidet zwischen Instrumenten für ‚wilde' Gottheiten (Trompeten aus menschlichen Schenkelknochen, großbucklige Becken, Klappertrommeln aus Schädelknochen) und solchen für ‚milde' Gottheiten (kleine Trommeln, Klappertrommeln aus Holz).

In europ. Volkserzählungen finden sich unterschiedliche magische Wirkungen der M. dargestellt[26]: Die M. zwingt Menschen und Tiere zum → Tanz (AaTh 592: → *Tanz in der Dornhecke*; AaTh 570: → *Hasenhirt*; → Tänzersage), sie bringt Hilfe herbei (AaTh 569: → *Fortunatus*), magischer Gesang von Vögeln kann heilen (AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter*; → Nachtigall), M. zwingt zum Schlaf (AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*) oder entrückt (AaTh 471 A: → *Mönch und Vöglein*), Nixen (→ Wassergeister; → Sirenen; → Lorelei) verlocken durch Gesang, oder magische M. führt zur Aufdeckung von Verbrechen (AaTh 780: → *Singender Knochen*; AaTh 720: → *Totenvogel*) und Verborgenem (AaTh 782: cf. → *Midas*).

Sofern nicht → Numinoses oder Apotropäisches mit der Herstellung oder mit dem Material eines M.instruments verbunden ist (Menschen- oder Tierknochen, Tierhörner oder Häute, Holz von vom Blitz getroffenen Bäumen, um daraus z. B. den Rahmen für die Schamanentrommel zu fertigen), sind die Instrumente in Volkserzählungen austauschbar (→ Requisit). Der → Rattenfänger von Hameln vermochte in manchen Var.n nicht nur mit der Pfeife (Flöte) Tiere und Menschen zu verführen, sondern auch mit einer Drehleier[27]. In der jüngeren, vom Christentum (‚Glauben') und seiner Auseinandersetzung mit dem ‚Heidentum' (‚Aberglauben') geprägten Geschichte Europas, sind die Geigen[28], aber auch andere Instrumente des modernen Hochkulturorchesters verstärkt in die Erzähllliteratur eingeflossen. Weil sie die Seele bezwingen kann, erscheint die Geige in Märchen dämonischen Ursprungs.

Zur Erfindung der Geige heißt es in einem Zigeunermärchen, daß die Feenkönigin dem Helden, der als Hochzeitsbote zum König geschickt wird, eine kleine Kiste und ein Stäbchen bringen soll; dabei reißt sie sich Haare aus und spannt diese über Kiste und Stäbchen mit den Worten: ‚Diese Kiste soll eine Geige werden und die Menschen froh und traurig machen, je nachdem du es willst', dabei lacht sie zunächst und vergießt dann Tränen in die Kiste hinein[29]. Im Lied vom Spielmann und Teufel dagegen spannt der Teufel vier seiner Haare auf die Geige und verleiht dieser damit zwingende Gewalt[30]. Auf verlassenen Hochalmen können brave Hirten das Jodeln, Geigen und Pfeifen von Geistersennen lernen[31].

Ein Hereinholen des Numinosen durch M. ist in den Singversen (→ Verse) bestimmter Zaubermärchen wie AaTh 780: *Singender Knochen* oder AaTh 720: *Totenvogel* zu sehen, die auch zur Strukturierung der Handlung dienen[32].

[1] Suppan, W.: Der musizierende Mensch. Eine Anthropologie der M. Mainz 1984; id.: M.anthropologie. In: Die M. in Geschichte und Gegenwart. Sachteil 6. Kassel u. a. ²1997, 921–929; Röhrich, L.: M.mythen. ibid., 1421–1440; Seemann, E.: M. In: HDA 6 (1934–35) 633–690; Avenary, H.: Der Einfluß der jüd. Mystik auf den Synagogalgesang. In: id.: Encounters of East and West in Music. Tel-Aviv 1979, 165–173; Hammerstein, R.: Die M. der Engel. Bern 1962. – [2] Laade, W.: M. und Musiker in Mär-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

chen, Sagen und Anekdoten der Völker Europas. 1: Mitteleuropa. Baden-Baden 1988; Just, G.: Magische M. im Märchen. Ffm. u. a. 1991; Bayer, C.: Die Funktionen von M.instrumenten in europ. Volksmärchen und Volkssagen. Staatsexamensarbeit Fbg 1977; Leidecker, K.: Zauberklänge der Phantasie. Musikalische Motive und gesungene V.e im europ. Märchengut. Diss. Saarbrücken 1983. – [3] Suppan, W.: Epos. In: Die M. in Geschichte und Gegenwart 16. Kassel u. a. 1979, 101–114. – [4] id.: Texte und Melodien der „Erlauer Spiele". Textübertragung J. Janota. Tutzing 1990. – [5] id.: Melodram und melodramatische Gestaltung. In: Festschr. zum zehnjährigen Bestand der Hochschule für M. und darstellende Kunst in Graz. Wien 1974, 243–250; Pfannkuch, W.: Humperdinck, Engelbert. In: Die M. in Geschichte und Gegenwart 6. Kassel u. a. 1957, 939–955. – [6] Seemann, E.: Pfeife, pfeifen, Flöte, flöten. In: HDA 6 (1934–35) 1577–1597; Brakeley, T. C.: Flute. In: StandDict. 1 (1949) 395–397. – [7] Métraux, A.: Trumpet. In: StandDict. 2 (1950) 1126–1129. – [8] Lüthi, M.: Die Gabe im Märchen und in der Sage. Diss. Zürich 1943, 18 sq. – [9] Tubach, num. 3443; Stiegler, T.: Sagenhafte Musikanten. Graz 1996, 64–71. – [10] Caspari, R./Kleinschmidt, E.: Geisterlieder mit Melodien um 1300 in der Exemplaslg Rudolfs von Schlettstadt. In: ZfdA 102 (1973) 38–48; Tuzin, D.: Miraculous Voices. The Auditory Experience of Numinous Objects. In: Current Anthropology 25,5 (1984) 579–589, 589–596 (Diskussionsbeitr.e). –

[11] Schmidt, L.: Kulturgeschichtliche Gedanken zur M. im Märchen [1950]. In: Karlinger, 210–219, hier 210. – [12] Sachs, C.: Geist und Werden der M.instrumente. B. 1929, 7. – [13] Kretzenbacher, L.: Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria. Mü. 1987, bes. 141–148. – [14] Laade, W.: M. der Götter, Geister und Menschen. Die M. in der mythischen, fabulierenden und hist. Überlieferung der Völker Afrikas, Nordasiens, Amerikas und Ozeaniens. Baden-Baden 1975. – [15] Ramseyer, U.: Klangzauber. Funktionen außereurop. M.instrumente. Basel 1969, 6. – [16] Zerries, O.: Das Schwirrholz. Stg. 1942, bes. 88 sq. – [17] Schwarzer Hirsch: Die hl. Pfeife. Das indian. Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten. ed. J. E. Brown. Göttingen [7]1992, 98; dazu allg. Quasten, J.: M. und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christl. Frühwelt. Münster 1930. – [18] Ramseyer (wie not. 15) 7; Suppan, W.: Musica humana. Die anthropol. und kulturethologische Dimension der Musikwiss. Wien/Köln/Graz 1986, 26–28; Avenary, H.: Flutes for a Bride or a Dead Man. The Symbolism of the Flute According to Hebrew Sources. In: id. (wie not. 1) 10–22. – [19] Oesch, H.: Ethnomusikologische Arbeit bei den Bergstämmen Thailands. Erste Ergebnisse der Expedition 1974. In: M. fremder Kulturen. ed. R. Stephan. Mainz 1977, 42–65, bes. 45 und 49 sq. – [20] Shamanism in Siberia. ed. V. Diószegi/M. Hoppál. Bud. 1978, 100 sq., 169 sq., 239–241, 328 sq. –

[21] Heckscher, K.: Gebotszauber. In: HDM 2 (1934–40) 323–350, hier 323–332. – [22] cf. Seemann (wie not. 1) 647–652. – [23] Emsheimer, E.: Schwed. Schellenmagie. In: Studia instrumentorum musicae popularis 5 (1977) 10–19. – [24] Gerson-Kiwi, E.: Horn und Trompete im A. T. Mythos und Wirklichkeit. ibid. 3 (1974) 57–60, hier 57. – [25] ibid., 60. – [26] Just (wie not. 2); cf. auch Deneke, B.: Legende und Volkssage. Unters.en zu Erzählungen vom Geistergottesdienst. Diss. Ffm. 1957. – [27] Seemann, E.: Drehorgel. In: HDA 2 (1929–30) 419 sq.; Suppan, W.: War der Rattenfänger von Hameln ein Künstler? Interkulturelle Konstanten im intellektuellen und emotionalen M.-/Kunstgebrauch. In: Kunst – Geschichte – Soziologie. Beitr.e zur soziol. Kunstbetrachtung aus Österreich. Festschr. G. Kapner. Ffm. u. a. 1997, 172–185. – [28] Seemann, E.: Geige, geigen. In: HDA 3 (1930–31) 463–470; Heckscher, K.: Geige. In: HDM 2 (1934–40) 436–444; Brakeley, T. C.: Violins and Fiddles. In: StandDict. 2 (1950) 1157 sq.; ead.: Lute. ibid., 655 sq.; zum Nachleben dieses Themas cf. Ward, D.: The Fiddler and the Beast. Modern Evidence on an Ancient Theme. In: Fabula 13 (1972) 108–121. – [29] Aichele, W./Block, M.: Zigeunermärchen. MdW 1962, num. 26. – [30] Stiegler (wie not. 9) 46–54. –

[31] Schmidt, L.: Volksmusikinstrumente in einigen Hirtensagen. In: Jb. für Volksliedforschung 27/28 (1982–83) 278–284. – [32] Henssen, G.: Das Singemärchen vom klagenden Lied in der ung. Volksüberlieferung. In: HessBllfVk. 49/50 (1958) 83–90; Leidecker (wie not. 2); Karlinger, F.: Die Funktion des Liedes im Märchen der Romania. Salzburg 1968; Moser, D.-R.: Märchensingverse in mündl. Überlieferung. In: Jb. für Volksliedforschung 13 (1968) 85–122; Haiding, K.: Ennstaler Sagen und ihre landschaftliche Bindung. In: ÖZfVk. 77 (28) (1974) 179–190, hier 185 sq.; Klose, A.: Musikalische Motive im oberschles. Märchen- und Sagengut. Über die Rolle der M. in Märchen und Sagen. In: Der Oberschlesier 20 (1938) 645–652.

Graz Wolfgang Suppan

Musikant in der Wolfsgrube (AaTh 160 A, 168), seit dem späten 19. Jh. belegte Erzählung, gehört innerhalb der Tiergeschichten zur Kategorie *Man and Wild Animals* (AaTh 150–199). Es gibt eine Reihe von Kontaminationen und verwandten Erzähltypen mit diesem mehr zum Bereich der Sage tendierenden Erzählkomplex. In der Grundform weist AaTh 168: *The Musician in the Wolf-Trap* folgenden Inhalt auf:

Ein M. (Schneider, Zigeuner) fällt (oft betrunken) in eine Grube, in der sich ein Wolf (mehrere Wölfe)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

befindet. Er rettet sich, indem er die ganze Nacht auf seiner Geige spielt, bis ihn am Morgen Männer aus der Grube befreien (cf. Mot. B 848.1).

Mit Ausnahme einer span. Var.[1] ist die Erzählung (oft mit genauen Orts- und Zeitangaben) überwiegend in Osteuropa verbreitet, vom Baltikum über Rußland, Tschechien, bis nach Ungarn, Griechenland und Italien, aber auch in verschiedenen dt. Landschaften.

Zum Verhalten der Wölfe heißt es in einigen Var.n von AaTh 168, daß sie durchdringende → Musik nicht vertragen und sich fürchten[2], in anderen dagegen habe ihnen das Geigen gefallen, so daß sie laut mitgeheult hätten, aber sofort die Zähne fletschten, wenn der M. erschöpft eine Pause machte[3]. Am Schluß wird der Geiger von Jägern (Wächtern, Bauern), die seine Musik gehört hatten, mit Stangen (Strikken) aus der Höhle gerettet und der Wolf – so einige Versionen – erschossen[4]. In einer Var. von der Kur. Nehrung reißt ein Wolf dem Geiger noch bei seiner Rettung ein Bein ab[5].

Statt von Wölfen erzählt eine sorb. Var. von vier Füchsen in einer Höhle, in die der kleine Sohn eines M.en geraten ist. Die Füchse werden vom Vater des Kindes mit Musik herausgelockt, einer nach dem anderen mit der Keule erschlagen, und er befreit so seinen Sohn[6]. Auch das Instrument kann wechseln: So zieht in einer ung. Var. der Zimbelspieler einer Zigeunerbande ins Nachbardorf auf eine Hochzeit. Er sieht zwei Wölfe auf sich zukommen, versteckt sich in einer Grube und beginnt zu spielen. Die Wölfe erschrecken und laufen weg[7].

In verschiedenen Handlungsstrukturen ähnelt AaTh 168 dem Märchentyp AaTh 160 A: *The Travelers and the Animals in the Wolf's Hole*, der sehr viel seltener ist[8] und in Norwegen, Lettland, Polen, Weißrußland, Italien und Siebenbürgen vorkommt:

Hier fällt der M. mit Tieren (Bär, Fuchs, Wolf; manchmal noch ein Esel) in die Grube. Er spielt für die Tiere, und am Morgen hilft er dem Bären hinaus, der dies dann seinerseits für ihn tut, während der Wolf ihn hindern will, aus der Grube hinauszukommen.

Statt der gegenseitigen Hilfe gibt es auch einen anderen Schluß der Erzählung, wonach Bär, Fuchs und Wolf sich selbst helfen und die Grube verlassen (um den Esel kümmern sie sich nicht), weil sie das Geigenspiel des musizierenden Zigeuners nicht ertragen können[9].

Das Verhalten des Fuchses und ebenso das beiden Erzähltypen zugrundeliegende Grubenmotiv erinnern an die äsopische Fabel vom Fuchs und Bock im Brunnen (AaTh 31: cf. → *Rettung aus dem Brunnen*), desgleichen an das lat. Gedicht *Sacerdos et lupus*, in dem ein Priester einen Wolf in seiner Grube fängt, dabei aber gleichfalls hineinstürzt. Als er angstvoll betet, springt der Wolf auf seinen Rücken und dann aus der Grube hinaus[10].

Geschichten von einem unfreiwilligen Aufenthalt in Fallgruben, die angelegt wurden, um das Raubwild zu fangen, sind, mit mehr oder minder schwankhaften Nebenzügen ausgeschmückt, in älteren volkstümlichen Erzählungen nicht selten. Warum Wölfe den Geiger verschonen, könnte damit zusammenhängen, daß es hier um bestimmte zauberische Wirkungen der Musik und um ihre Macht geht, gefährliche Wesen zu bannen, unbeweglich und unschädlich zu machen[11]. Das Motiv, sich durch Musizieren vor angreifenden Tieren zu retten, erscheint bereits im *Atlilied* der → *Edda*: König Gunnar, der von dem Verbleib des Nibelungenhortes weiß, wird in den Schlangenturm geworfen, zunächst aber von den Tieren nicht angegriffen, da er die Harfe spielt. Dann aber tötet ihn doch eine bes. große Schlange[12]. In diesem Zusammenhang ist auch eine seit der frühen Neuzeit belegte exempelartige Geschichte von einem M.en zu nennen, der in eine Grube mit Pesttoten gerät, sich aber durch Musizieren daraus befreit (Lieber → Augustin).

Der Zug, daß ein Tier beim Erklingen der Musik zu tanzen beginnt, kommt meist in Var.n mit Bären vor, wie z. B. in einem ukr. Märchen (SUS 151*). Ein Geiger fällt mit seinen zwei Söhnen in eine Grube, in der sich ein Bär befindet. Sie spielen, um sich zu retten. Der Bär hat gelernt zu tanzen, und mit ihm ziehen sie dann durch die Dörfer. Ähnliches geschieht in einem anderen Märchen aus dieser Region (SUS 151**): Ein Zigeuner geigt, um sich vor einem Bären zu retten, der darauf zu tanzen beginnt.

In norw. Var.n ist das Motiv mit AaTh 860: *Finding the Hidden Princess* kontaminiert. Dort zieht der in die Grube Gefallene, mit dem Fell des getöteten Bären bekleidet, ins

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

nächste Königreich, erobert mit seiner Musik eine Prinzessin (cf. auch AaTh 854: *Der goldene → Bock*), besteht eine Probe, heiratet sie und wird König[13].

[1] cf. Camarena Laucirica, J.: Cuentos tradicionales de León 1. Madrid 1991, num. 53. – [2] cf. Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. 1984, num. 4. – [3] cf. Géczi, L.: Ungi népmesék es mondák. Bud. 1989, num. 132. – [4] Lang, P.: Schnurren und Schwänke aus Bayern. Würzburg 1916, 86–89. – [5] Nimtz-Wendland, W.: Erzählgut der Kur. Nehrung. Marburg 1961, 165 sq. – [6] Nedo, P.: Spisy Instituta za serbski ludospyt 4. Bautzen 1956, 87 sq. – [7] Géczi (wie not. 3). – [8] Bei AaTh werden lediglich drei poln. Var.n angeführt; ergänzend: Cirese/Serafini; Barag; Virsaladze. – [9] Haltrich, J.: Zur Vk. der Siebenbürger Sachsen. Wien 1885, 76 sq. – [10] Grimm, J./Schmeller, A.: Lat. Gedichte des X. und XI. Jh.s. Göttingen 1838, 340. –
[11] cf. Just, G.: Magische Musik im Märchen. Ffm. u. a. 1991, 35 sq., 150 sq. – [12] Die Edda des Snorri Sturluson. ed. A. Krause. Stg. 1997, 150 sq.; cf. Ward, D.: The Fiddler and the Beast. Modern Evidence of an Ancient Theme. In: Fabula 13 (1972) 108–121. – [13] cf. Wisbech's Almanak (1892) 33 sq.

Freiburg/Br. Gisela Just

Mussafia, Adolf(o), * Split 15.2.1835, † Florenz 7.6.1905, ital.-österr. Romanist und Begründer des Wiener Lehrstuhls für Rom. Philologie. Der Sohn eines Rabbiners kam 1852 nach Wien, zunächst um Medizin zu studieren, wandte sich aber bald dem Studium der rom. Sprachen und Lit.en zu, bes. der ital. Seine nach kurzer Zeit bereits überdurchschnittlichen Kenntnisse eignete er sich fast ausschließlich autodidaktisch an. Schon 1860 wurde er ohne Promotion zum außerordentlichen Professor des eigens für ihn gegründeten romanistischen Lehrstuhls ernannt, die ordentliche Professur folgte 1867. Ferner bekleidete M. mehrere Jahre die Stellung eines Skriptors an der Wiener Hofbibliothek[1]. Seit 1866 war er korrespondierendes, seit 1871 wirkliches Mitglied der Wiener Akad. der Wiss.en, 1882 folgte die Ernennung zum Hofrat.

M.s Forschungsinteressen erstreckten sich auf Textkritik, Textinterpretation, Lit.geschichte, beschreibende und hist. Grammatik, Hss.filiation, Qu.nforschung und Stoffgeschichte. Unter seinen insgesamt 336 Publ.en[2] erlangte seine *Ital. Sprachlehre in Regeln und Beispielen* (1860)[3] eine bis zur Gegenwart währende Anerkennung. Seine herausragenden Interpretationen → Dantes verschafften ihm die Kaiserliche Goldene Medaille für Kunst und Wiss. (1865). M.s Kontakte mit vielen Forscherpersönlichkeiten im Europa seiner Zeit und die Anerkennung, die ihm seine Kollegen zollten, zeugen von seiner hohen wiss. Reputation.

M.s Bedeutung für die Erzählforschung gründet in einem bes. Schwerpunkt seiner Forschungsinteressen, der ma. Erzählliteratur, dem er erstmals 1862 mit dem Aufsatz *Über eine ital. Bearb. der sieben weisen Meister* (→ *Sieben weise Meister*)[4] Ausdruck verlieh. Mit großer Genauigkeit untersuchte er die Geschichte und Verbreitung der Erzählliteratur in den westl. Lit.en des ma. Europas, wobei er sich ausschließlich auf die Erforschung der schriftl. Überlieferung konzentrierte, während er mündl. Traditionen unbeachtet ließ. Dabei bemühte er sich vordringlich, die lat. Vorlagen volkssprachiger rom. Erzählstoffe zu eruieren. Von der Genauigkeit seiner Qu.nrecherchen, die sich nicht nur auf die bekannten Werke eines → Caesarius von Heisterbach, → Vincent de Beauvais oder Johannes → Herolt u. a. erstreckten, sondern viele noch unedierte oder unentdeckte Textzeugen in zahlreichen europ. Bibl.en zutage förderten, zeugen z. B. seine quellenkritischen Darlegungen zum *Dolopathos* des → Johannes de Alta Silva (1864)[5] oder zu Gautier de Coincy (1896)[6]. Aus den Themen, denen sich seine Veröff.en zur Erzählforschung widmeten, wird deutlich, daß seine bes. Vorliebe genuin christl. Texten aus dem Bereich der Hagiographie sowie Exempel- und Mirakelliteratur galt, wenngleich er sich auch z. B. der Tradition der → Trojasage in Frankreich und Italien[7] oder dem → *Patelin*-Stoff (AaTh 1585)[8] zuwandte. Neben Beitr.en u. a. zur Überlieferung von Heiligenviten (→ Maria Aegyptiaca)[9] und von → *Crescentia* (AaTh 712)[10] haben seine fünf *Studien zu den ma. Marienlegenden*[11] bes. Bedeutung erlangt, in denen er die unübersichtliche Masse der ma. lat. und volkssprachigen Marienüberlieferung nach Qu.n und Motiven geordnet und z. T. ediert hat. Ebenso wie nach ihm T. F. → Crane, J. → Klapper oder A. → Wesselski richtete er dabei sein Augenmerk auf die häufig anonym tradierte Kompilationsliteratur;

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

durch sorgfältige Hss.vergleiche gelang es ihm, die Zusammenhänge der Überlieferung verschiedener Legendenkompilationen sowie deren Abhängigkeit von älteren Qu.n bis zu → Gregor von Tours zu rekonstruieren und damit eine noch immer unverzichtbare Grundlage für die weitere Erforschung der Marienlegende zu schaffen.

[1] Zur Biogr. cf. Richter, E.: Österreich, 1905. In: Kritischer Jahrber. über die Fortschritte der Rom. Philologie 9. ed. K. Vollmöller. Erlangen 1909, 48–57; id.: A. M. Zur 25. Wiederkehr seines Todestages. In: Zs. für frz. Sprache und Lit. 55 (1931–32) 168–193 (= id.: Kl. Schr. zur allg. und rom. Sprachwiss. ed. Y. Malkiel. Innsbruck 1977, 447–471); Meyer, P.: A. M. In: Romania 34 (1905) 486–489; Meyer-Lübke, W.: A. M. In: Almanach der kaiserlichen Akad. der Wiss.en 56 (Wien 1906) 329–335; Renzi, L.: Adolfo M. a sessant'anni dalla morte. In: Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 123 (1965) 369–406; Christmann, H. H.: Zum Gedenken an A. M., den ersten Inhaber einer romanistischen Lehrkanzel der Univ. Wien. In: Ital. Studien 5 (1982) 153–157. – [2] Bibliogr. in: Bausteine zur rom. Philologie. Festschr. A. M. Halle 1905, IX–XLI (E. Richter). – [3] M., A.: Ital. Sprachlehre in Regeln und Beispielen. Neubearb. G. Ressmann. Wien/Stg. [11]1962. – [4] id.: Über eine ital. Bearb. der sieben weisen Meister. In: Jb. für rom. und engl. Lit. 4 (1862) 166–175. – [5] id.: Über die Qu.n des altfrz. Dolopathos. In: Sb.e der kaiserlichen Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Classe 48 (Wien 1864) 246–257. – [6] id.: Über die von Gautier de Coincy benutzten Qu.n (Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Kl. 44,1). Wien 1896. – [7] id.: Sulle versioni italiane della Storia Trojana. In: Sb.e der kaiserlichen Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Classe 67 (Wien 1867) 297–344; id.: Über die span. Versionen der Historia Trojana. ibid. 69, 39–62. – [8] Rez. von Maistre Pierre Pathelin [...]. ed. P. L. Jacob. In: Österr. Wochenschrift für Wiss., Kunst und öffentliches Leben (Beilage der Wiener Ztg) 1 (1863) 20–24. – [9] id.: Qu. der altspan. „Vida de Maria Egipciaca". In: Sb.e der kaiserlichen Akad. der Wiss.en, phil.-hist. Classe 43 (Wien 1863) 153–176. – [10] id.: Über eine ital. metrische Darstellung der Crescentiasage. ibid. 51 (1865) 589–692. –
[11] id.: Studien zu den ma. Marienlegenden 1–5. ibid. 113,26 (1886) 917–994; 115,20 (1888) 5–92; 119,9 (1889) 1–66; 123,8 (1891) 1–85; 139,8 (1898) 1–74.

Berlin Angelika Lozar

Mutproben. Mut bedeutet u. a. Unerschrokkenheit und → Furchtlosigkeit gegenüber → Gefahren. Der Tapfere (→ Tapferkeit und Feigheit), der eine Mutprobe (M.) auf sich nimmt, geht im Bewußtsein seiner eigenen Kraft ein kalkuliertes Risiko ein, wobei die Kraft eine körperliche (→ Kraftproben), eine seelische oder auch eine geistige (→ Scharfsinnsproben) sein kann. Moderne Mutproben wie Bungeespringen, U-Bahnsurfen und ähnliche Provokationen des Todes zeigen[1], daß auch in der modernen Zivilisation eine alte Form der Weltbegegnung und Selbsterprobung weiterlebt. Denn im Kampf mit der Natur und in der Angst vor einer Übernatur hat der Mensch immer danach getrachtet, seine eigenen Grenzen zu erkennen. So ist es folgerichtig, daß alle literar. Bereiche unter den verschiedenen → Bewährungsproben auch die M. vielfältig thematisieren, wobei Motivationen, Inhalt und Ziel dieser Proben von Übermut, Tollkühnheit und Mutwilligkeit bis zum Gottesbeweis des Einzelkämpfers reichen.

Der → Drachenkampf als sakrale Handlung, als Kampf um eine Prinzessin, einen Schatz, um Wasser oder die gestohlenen Himmelskörper (AaTh 301: *Die drei geraubten → Prinzessinnen*, AaTh 328 A*: *Three Brothers Steal Back the Sun, Moon, and Star*, cf. AaTh 300 A: → *Drachenkampf auf der Brücke*) bedeutet seit der Antike die Lösung kollektiver Probleme und gleichzeitig eine der schwersten M.n, ist doch der Drache einer der gefährlichsten Gegenspieler, den der Held haben kann.

Mythen- und Märchenhelden bewähren sich oft in Auseinandersetzungen mit der jenseitigen Welt: Der Kampf mit den Mächten der Unterwelt, die Hadesfahrt im griech. Mythos kann reiner Mutbeweis, kann aber auch mit einer → Aufgabe verknüpft sein (cf. AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*, → Theseus)[2]. Die Wanderung des Märchenhelden und der -heldin (→ Jenseitswanderungen; → Suchen, Suchwanderung) bedeutet auch oft das Bestehen einer M.: Ob sie freiwillig oder gezwungenermaßen ausziehen, meistens beweisen sie Furchtlosigkeit im Gegensatz zu ihren mutlosen Märchenvätern (cf. AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*, AaTh 303 A: → *Brüder suchen Schwestern*, AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*)[3].

Die → Abenteuerfahrt in der Heldensage und im Artusroman bedeutet Welt- und Selbstbegegnung, sie hat durch Gefahrensuche und Selbsterprobung den Charakter einer M.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

(cf. → *Erek*, → *Iwein*)[4]. Eindrucksvollstes Bild für den entschlossenen Mut eines Helden ist die → Wegkreuzung: Als einziger der Brüder wählt er immer den schwierigsten → Weg, der in den Tod führt und von welchem noch keiner zurückgekehrt ist[5]. Auch die → Brücke ist im Märchen und höfischen Roman oft ein Weg, der die Tapferkeit des Helden prüft: Die Brücke, die → Lancelot überqueren muß, besteht aus einem glänzend geschliffenen Schwert (Mot. F 152.1.6) und ist über einem schwarzen, tosenden und eiskalten Wasser gespannt. Der Ritter überquert sie barfuß[6].

Das Eindringen in eine jenseitige Welt ist mit großen Gefahren verbunden: Der Held, der sich hier Kostbarkeiten, wunderbare Heilmittel oder die Braut holt, kommt nur knapp mit dem Leben davon (→ Fersenklemmen; AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter*, AaTh 551: → *Wasser des Lebens*)[7]. In diesen Mut- und → Geschicklichkeitsproben schimmern Spuren einer → Initiation durch.

Der Märchenheld dringt ins Gebiet einer übernatürlichen Gestalt, überschreitet eine verbotene → Grenze mitunter mutwillig, wie z. B. der Gärtnerjunge in AaTh 314 A: → *Hirt und die drei Riesen*. W. → Scherf hat auf die Bedeutung der Märchen für die psychische Entwicklung von Kindern hingewiesen, bes. derjenigen Märchen, die von einer Auseinandersetzung mit dämonischen Figuren, ja vom Eindringen in das ‚Dämonenland' handeln (→ Bohnenranke; AaTh 328: → *Corvetto*, cf. AaTh 334: → *Haushalt der Hexe*)[8].

Ihre → Neugier und ihr Ungehorsam (→ Gehorsam und Ungehorsam) treiben die Märchenprotagonisten in immer neue Situationen, in denen sie ihren Mut beweisen müssen[9]. Der überwiegend männliche Held (cf. → Mann, Kap. 2.2) stellt sich auch jeder unlösbaren Aufgabe, selbst wenn er dabei nur die Wahl hat, entweder zu gewinnen oder zu sterben (cf. z. B. AaTh 851: cf. → *Rätselprinzessin*, AaTh 513 A: → *Sechse kommen durch die Welt*, AaTh 306: *Die zertanzten* → *Schuhe*; cf. → Köpfe auf Pfählen), wobei er bei diesen → Freierproben sehr oft die nötigen Helfer findet.

Nun sind aber im Zaubermärchen Bewährung und Identitätsfindung[10] kein Selbstzweck, vielmehr sind sie Voraussetzung für die Aufhebung einer → Mangelsituation oder einer → Schädigung. In der Erzählstruktur des Märchens steht dementsprechend die → Prüfung des Helden und der Heldin, die u. a. eine M. sein kann, an zentraler Stelle[11]. Unter den Aufgaben, die eine Schädigung aufheben sollen, kommt der → Erlösung eine wichtige Rolle zu. Durch → Qualnächte beweist der Held Todesverachtung und erlöst ein Spukschloß (AaTh 326: → *Fürchten lernen*), häufiger noch eine verwunschene Prinzessin (z. B. AaTh 870: → *Prinzessin in der Erdhöhle*)[12]. Eine M. ist auch die Erlösung durch Zuwendung und Furchtlosigkeit vor dem zum Tier verwünschten Partner (→ Tierbraut, Tierbräutigam, Tierehe), namentlich durch das Küssen eines Frosches, einer Kröte oder Schlange[13]. Infolge Mutlosigkeit gelingt in der Sage, im Gegensatz zum Märchen, die Erlösung einer verwünschten Jungfrau – die oft auch Schatzhüterin ist – durch den → Schlangenkuß (Mot. D 735.2) nicht[14]. Gleichwohl kennt auch die Sage die gelungene Erlösung eines umgehenden Toten durch einen mutigen Lebenden[15].

Für die Gewinnung eines Helfers muß der Märchenheld mitunter auch eine M. bestehen: Er muß z. B. mit einem Bären kämpfen (AaTh 361: → *Bärenhäuter*) oder während dreier Nächte → Grabwache halten (cf. AaTh 530: → *Prinzessin auf dem Glasberg*). Ist in letzterem Fall die Wache eine pietätvolle Tat, wie auch in der Sage vom armen Grabwächter (AaTh 815: → *Schatz in der Totenhaut*), so erzählen andere Sagen von bestraften M.n bei gestörter Friedhofsruhe: Oft, weil sie eine Wette gewinnen wollen, graben Mutwillige eine Leiche aus, stehlen ein Grabkreuz oder stechen ein Messer etc. in ein Grab, wobei sie versehentlich einen Zipfel ihrer Kleidung festnageln und vor Schreck sterben: ein Erzähltyp, der noch als moderne Stadtsage weiterlebt (AaTh 1676 B: → *Tod durch Schrecken*; cf. auch AaTh 470 A: → *Don Juan*)[16]. Das Schwankmärchen (AaTh 1130: → *Grabhügel*), das Grabwache- und → Danaiden-Motive enthält, endet hingegen gut: Der Teufel wird hier überlistet. Während also die Sagen mit der übermütigen Herausforderung der jenseitigen Welt meistens tragisch ausgehen, siegt der Schwankheld oder der Held der Schwankmärchen oft mit komischen, vorgetäuschten M.n über seine Gegenspieler (cf. AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein*).

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[1] Le Breton, D.: Lust am Risiko. Vom Bungee-jumping, U-Bahn-surfen und anderen Arten, das Schicksal herauszufordern. Ffm. 1995. – [2] Frenzel, Motive, 676–690 (Unterweltsbesuch). – [3] Horn, K.: Der aktive und der passive Märchenheld. Basel 1983, 42. – [4] Auerbach, E.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Lit. Bern 1946, 131–133. – [5] Horn, K.: Der Weg. In: Janning, J./Gehrts, H. (edd.): Die Welt im Märchen. Kassel 1984, 22–37, hier 29–31. – [6] cf. Dinzelbacher, P.: Die Jenseitsbrücke im MA. Wien 1973, 107–123. – [7] Horn (wie not. 3) 80–82. – [8] Scherf, W.: Die Herausforderung des Dämons. Mü. u. a. 1987, bes. 127–149. – [9] Horn (wie not. 3) 48. – [10] Lüthi, M.: Der Aschenputtel-Zyklus. In: Janning, J. u. a. (edd.): Vom Menschenbild im Märchen. Kassel 1980, 39–58, hier 40. –
[11] Propp, V.: Morphologie des Märchens. ed. K. Eimermacher. Ffm. 1975, 61 sq. – [12] Horn (wie not. 3) 57 sq., 88–90. – [13] Röhrich, L.: Wage es, den Frosch zu küssen. Das Grimmsche Märchen Nummer eins in seinen Wandlungen. Köln 1987, 40–43; BP 2, 271. – [14] Grimm DS 13, 223, 224, 560; Guntern, J.: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Basel 1978, num. 1886–1888. – [15] Müller/Röhrich J 34–J 37. – [16] Müller/Röhrich O 5, 6; Cammann, A./Karasek, A.: Donauschwaben erzählen 1. Marburg 1976, 126 sq.; Brednich, R. W.: Die Spinne in der Yucca-Palme. Mü. 1990, 126–128.

Basel Katalin Horn

Mutter

1. Allgemeines – 2. M. und Nahrung – 3. M.mord – 4. M. und Tochter – 5. M. eines Neugeborenen – 6. M. und Sohn – 7. Kinderlose Frauen – 8. Zusammenfassung

1. Allgemeines. Die Figur und Rolle der M. ist wegen ihrer Bedeutung für den Bestand der Gesellschaft bei allen Völkern oft mythisiert (Urmutter), begegnet als Symbol des Erdhaften (M. Erde, M. Natur) in metaphysischer Bedeutung, und in verschiedenen Religionen kommt der Gebärerin des Religionsstifters (z. B. → Buddha [M. Mājā], Jesus [cf. → Christus] [M. Maria], → Mohammed [M. Amīna]) eine bes. Rolle zu[1]. In Märchen kann die M. demgegenüber in ihrer irdischen und häuslichen Identität als ein Mitglied der → Familie, aber auch oft in ihrer negativen Ausprägung als → Stiefmutter auftreten, obwohl einige der bekanntesten unter ihnen, wie z. B. die Stiefmutter in KHM 15, AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel* und KHM 53, AaTh 709: → *Schneewittchen*, in früheren Versionen M. (KHM 15, 53 [1812]) waren, deren Status aber innerhalb der Familie im Sinne der biedermeierlichen Verklärung der M.schaft geändert worden war[2]. Wie M. → Lüthi bemerkte, ist im Märchen wie in der Realität jede M. in Gefahr, zur Stiefmutter zu werden, nämlich wenn die mächtige, gütige, allgebende und nahrungsspendende M. des → Kindes mehr wird als eine Nahrungsquelle und beginnt, ihm Beschränkungen aufzuerlegen und → Eifersucht zu zeigen[3], und wenn das heranwachsende Kind sich von ihr lösen und seine eigene Identität unabhängig von der überwältigenden mütterlichen Macht finden muß. Das Vorkommen von Stiefmüttern ist in Geschwister-Erzählungen (→ Bruder, Brüder; → Schwester) europ. Typs häufiger als in der Beziehung zu einer → Tochter oder zu einem → Sohn. Dies kann als eine durch das → Patriarchat kulturbedingte Propagierung der Abneigung zwischen → Frauen gesehen werden, mit der machtvolle M./Tochter-Bindungen verhindert werden sollen; andererseits sollte ungeachtet dieser kulturellen Komponente die Existenz gegenseitiger weiblicher Eifersucht zwischen Frauen nicht übersehen werden[4]. Man kann es auch als Zeichen der größeren Schwierigkeiten einer Tochter auffassen, unabhängig von ihrer M. eine eigene Identität zu finden (cf. auch → Vater-Sohn-Motiv). Außerhalb Europas ist ist das negativ gezeichnete weibliche Familienmitglied, durch das die Heldin bedroht wird, öfter die Schwiegermutter (→ Schwiegereltern), aber auch eine andere Ehefrau oder eine Schwester.

2. M. und Nahrung. → Gefühle, die Reaktionen auf die mütterliche Macht bilden, werden im Märchen gewöhnlich in ein negatives M.bild übersetzt. Dieses steht in den meisten Kulturen in einem Zusammenhang mit Essen, denn abgesehen davon, daß die M. bei der → Geburt Leben schenkt, besteht ihre Furcht ebenso wie Ehrfurcht einflößende Macht darin, daß sie die erste Spenderin von Nahrung ist. Daher ist im Märchen die negative Ausprägung der M.gestalt u. a. dadurch gekennzeichnet, daß sie Essen vorenthält oder nur wenige bzw. minderwertige Kost gibt, wie es in vielen Erzählungen geschieht[5]. Ihre bedrohlichste Form bildet die furchtbare M. (ein

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Terminus der → Jung-Schule[6]): Sie tischt das Kind als Speise auf (cf. → Kannibalismus) und wird damit sozusagen von einer M., die Leben spendet, zu einer M., die das Leben raubt. In dieser Form erscheint sie in AaTh 720: → *Totenvogel*, einem in vielen Teilen der Welt anzutreffenden Erzähltyp, der bes. populär auch in der afro-amerik. Kultur ist[7]. Seine Beliebtheit beruht vermutlich auf der übernatürlichen Enthüllung des Verbrechens der M., die in den meisten Var.n als gerechte → Strafe getötet wird.

Für die mordbereite M. gibt es im Märchen noch weitere Beispiele[8]. Als sexuelles Wesen (cf. → Erotik, Sexualität) stellt sie für ihre Kinder in vielen Erzählungen eine Bedrohung dar, so in Var.n zu AaTh 567: *Das wunderbare → Vogelherz*: Dort ist sie bereit, ihre Kinder zu töten, damit ihr Geliebter deren Hirn und Herz essen kann, die Wunderkraft besitzen[9]. Eine pervertierte Form der nährenden M. findet sich in einer ung. Var. von AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*, in der eine Ehefrau ihrem Mann aus Not Teile ihres eigenen Körpers serviert; als er Geschmack am Menschenfleisch findet, beschließen die Eltern, zwei ihrer Kinder zu töten[10]. In einem Zulumärchen wird die Tochter der Menschenfresserin nur dadurch gerettet, daß ihre Wange bitter schmeckt[11]. Umgekehrt kann die M. aber auch damit einverstanden sein, daß ihre hungrigen Töchter sie töten[12]. Die M. kann auch zur Strafe gegessen werden, wie in einer Erzählung der nordamerik. Cheyenne, in der sie Ehebruch mit einer Schlange begeht und dann von ihrem Mann getötet und den Kindern zum Verzehr gegeben wird[13]. Hier führt ihre Sexualität ihren eigenen Tod herbei.

3. M.mord (→ Mord). Die starken Gefühle, die die M. weckt, zeigen sich auch in anderen Erzählungen, in denen sie getötet wird. In einem Hausamärchen sieht ein Mädchen keine andere Möglichkeit, den von ihren Eltern abgelehnten Freund zu heiraten, als ihre M. umzubringen[14]. Eine andere M. wird zur Strafe dafür getötet, daß sie ihre Schwiegertochter, die M. ihrer Enkelkinder, umgebracht hat[15]. Ein Sohn tötet seine M. in betrunkenem Zustand, um ihrer erdrückenden → Liebe zu entkommen[16]; auch mangelnde Sympathie für ihre Schwiegersöhne kann ihren Tod herbeiführen[17]. Die Tochter kann aber auch einfach durch Betrug dazu gebracht werden, ihre M. umzubringen – ein häufiges Einl.smotiv –, um Platz für eine andere Frau zu machen, die besseres Essen verspricht (z. B. in Var.n zu AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*[18], AaTh 510 A: → *Cinderella*[19]). Die Dynamik mütterlicher Macht wird noch komplexer in einem ind. Märchen, in dem die ältere Ehefrau die bevorzugte jüngere in eine Schildkröte verwandelt, die ihre vernachlässigten Kinder dann mit ihrem Erbrochenen füttert, während die böse Frau am Ende unwissentlich ihre eigene Tochter verspeist[20].

4. M. und Tochter. Typisch für Erzählungen über Schwestern sind die geteilten Gefühle der M. (oder Stiefmutter) ihnen gegenüber: Sie liebt und bevorzugt ihre eigene Tochter oder die, die ihr selbst am ähnlichsten ist, d. h. die unliebenswürdige und häßliche; damit rebelliert sie gegen die patriarchalischen Normen von weiblichen Idealen. Ein beliebtes Märchen mit dieser Struktur ist AaTh 480, das in den meisten Teilen der Erde bekannt, am verbreitetsten aber in Nordeuropa ist[21]. In schwed. Var.n, die im Vergleich zu den Versionen von → Perrault und den Brüdern → Grimm (KHM 24) von einem ungewöhnlichen → Haß zwischen M. und Tochter sprechen, wird die M. für ihre Unmütterlichkeit mit dem Tod bestraft[22]. Diese Rebellion zeigt sich auch in KHM 130, AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*, wo die M. die normale Tochter mit zwei Augen abweist. Gewöhnlich wird die M., die eine gesellschaftlich wenig akzeptable Tochter liebt und die Heldin mißhandelt, als boshaft (→ Bosheit, böse) und schlecht geschildert, während in AaTh 501: *Die drei → Spinnfrauen* die M., die ihre spinnunwillige Tochter schlägt, nicht negativ dargestellt wird, weil sie versucht, sie zu der richtigen Arbeitseinstellung zu erziehen[23]. Eine M., der es nicht gelingt, ihrer Tochter häusliche Fähigkeiten beizubringen, wird das unnütze Mädchen vielleicht niemals verheiraten können, was ihr zur eigenen Schande gereicht (AaTh 1451–1461, 1463: → *Brautproben*).

Zwar gibt es in den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm und in der Erzählüberlieferung allg. nicht allzu viele positiv gezeichnete M., doch fehlen Beispiele dafür kei-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

neswegs (KHM 161, AaTh 426: → *Mädchen und Bär,* KHM 89, AaTh 533: *Der sprechende* → *Pferdekopf*). Innerhalb Europas zeichnen sich die ital. Märchen durch viele Beispiele guter und starker M./Tochter-Verhältnisse aus, in denen weibliche Solidarität hervorgehoben wird[24], aber auch hier finden sich die sonst eher typischen schlechten Beziehungen[25]. In anderen Teilen Europas begegnen ebenfalls gelegentlich Märchen mit einer positiven M.gestalt[26]. So rettet die M. ihre Tochter vor der Heirat mit dem Teufel, obwohl sie selbst ihre Tochter in diese Schwierigkeiten gebracht hat[27], oder lebt friedlich mit ihren Töchtern zusammen[28]. Außerhalb Europas finden sich schützende, nährende M. bes. in afrik. Erzählungen[29], dies schließt aber die Existenz mordender M. nicht aus, wie gezeigt wurde.

In den meisten europ. Erzähltypen ist für ein Mädchen die beste M. eine tote M., die z. B. in Gestalt einer Zaubergabe oder eines helfenden Tiers symbolisch bei ihrer Tochter bleibt (cf. AaTh 510 A)[30]. Selten ist die M.liebe[31] zu einer Tochter so groß wie in einem flandr. Märchen, in dem die M. im Palast einer Meerjungfrau jahrelang an einem Mantel aus ihren eigenen Haaren webt, um ihre Tochter wiederzubekommen[32]. Solche Märchen mit guten M.n wurden aber nicht so populär wie Märchen, die von mütterlicher Eifersucht erzählen, z. B. AaTh 709 und ähnliche Geschichten[33].

Trotz der Verehrung, die viele indigene Völker Nordamerikas der M. Erde entgegenbringen, ist die irdische M. in deren Erzählungen nicht unbedingt besser dargestellt. In einer Geschichte der Osage bringt die M. ihre Tochter um, weil sie ihren Schwiegersohn liebt, und wird am Ende selbst mit dem Tod bestraft[34]. Der Kojote (→ Coyote Stories) benutzt M. zur Beschaffung von Essen oder Sex, oder sie dienen ihm selbst als Speise[35].

5. M. eines Neugeborenen. Am verletzlichsten ist die M. im Märchen als M. eines Neugeborenen. In ihrem geschwächten Zustand ist sie den Machenschaften einer negativen M.figur – auch einer Schreckfigur wie → Lilith – ausgeliefert, die sie zu verleumden versucht, tötet oder verzaubert. Ihre M.schaft wird in Frage gestellt, und sie wird von ihrem Kind getrennt, das Kind wird ihr weggenommen oder ihr wird eine → Tiergeburt unterstellt (AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*, Kap. 2 und 3; AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*; → Frau, Kap. 3.1.2; → Kindsmörderin). Die negative M.gestalt ist möglicherweise eine Projektion der eigenen Empfindungen der jungen M. in bezug auf die der Geburtssituation innewohnenden – und vielleicht angsterzeugenden – Gefühle einer Macht über Leben und Tod oder resultiert daraus, ihre Macht unbedingt unter Kontrolle halten zu wollen[36].

In nordamerik. Indianermärchen europ. Herkunft kann die Bedrohung der jungen M. von anderen Frauen kommen[37], während in eigentlichen Indianererzählungen ein ungebändigtes männliches Wesen[38] oder die Geburt übernatürlicher Kinder, die danach von ihrer Großmutter aufgezogen werden, ihr zum Verhängnis werden können[39]. In einer Erzählung aus Melanesien spricht die Schwiegermutter einen Zauberspruch und verstümmelt dann die junge M. Stück für Stück, zum Schluß wird sie selbst von ihrem Sohn umgebracht[40]. Für die junge M. ist es hier besser, allein zu gebären[41]. Dagegen weckt in einer Erzählung der südamerik. Warao eine unverheiratete junge M. den Zorn ihrer Brüder, die ihr Kind töten; dieses wird jedoch durch mütterliche Sorge wieder ins Leben zurückgerufen und nimmt Rache[42]. M. zu werden bedeutet also auch in der erzählerischen Welt körperliche und seelische Gefahr und spiegelt damit Gefühle und Realitäten der → Außenwelt wider.

Allg. scheint sich das M.bild der bislang betrachteten Erzählungen durch eine kulturelle und/oder psychol. Komponente auszuzeichnen. Die kulturbetonte Komponente propagiert Abneigung unter Frauen, der psychol. Aspekt drückt, manchmal verworren, Gefühle in bezug auf eine durch die biologischen Funktionen bedingte gottähnliche Macht der Frau über Leben und Tod aus. Wie stark diese Gefühle sind, zeigt sich an den Gewalttätigkeiten und Aggressionen, die in vielen Erzählungen aus vielen Kulturen erscheinen.

6. M. und Sohn. Erzählungen mit M.n eines oder mehrerer Söhne weisen eine andere Dynamik auf. Wie die Tochter-Erzählungen deutlich machen, am klarsten aber AaTh 590: *Die treulose* → *M.*[43] zum Ausdruck bringt,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

stellt die Sexualität der M. eine Bedrohung für das Kind dar. Gewöhnlich äußert sich dies in Erzählungen über Stiefmütter von Töchtern wie von Söhnen[44]; in AaTh 590 jedoch wendet sich eine M. gegen ihren eigenen Sohn, als sie einen männlichen Partner findet[45]: Sie unterwirft sich dem neuen Mann und macht mit ihm gemeinsame Sache, als er den Sohn beseitigen will; paradoxerweise beschafft sie diesem damit jedoch eine Vaterfigur, die er überwinden und damit seine Männlichkeit beweisen kann.

In bestimmten → Dummlingsmärchen (z. B. AaTh 571: → *Klebezauber*, AaTh 610: *Die heilenden → Früchte*) erscheint eine M. mit drei Söhnen, die ihre Zuneigung ungleich verteilt und die älteren gut behandelt, dem → jüngsten, dummen aber wenig Essen und Liebe zuteil werden läßt[46]. In den KHM besteht insgesamt keine gute Beziehung zwischen M. und Söhnen, ausgenommen etwa KHM 166 (AaTh 650 A: → *Starker Hans* + AaTh 301 B: cf. *Die drei geraubten → Prinzessinnen*) – ein Märchen, das S. → Freuds Ausspruch illustriert, daß der Liebling der M. die Welt erobert: Sie schenkt dem Sohn ihre ungeteilte Liebe und Aufmerksamkeit, auch als sie von Räubern entführt werden, denen sie den Haushalt führt, bis das Kind groß ist. Um eine gute M. zu sein, opfert sie ihre Sexualität und hält sich streng an ihre untergeordnete, an das Hauswesen gebundene Frauenrolle. Dagegen ist die M. im Schwank in Var.n zu AaTh 1685 und AaTh 1696: *„Was hätte ich sagen (tun) sollen?"*, die ebenfalls weder Mann noch eigene Sexualität besitzt, sehr dominant und bestimmt das Leben ihres Sohnes so weit, daß sie ihm vorschreibt, was er sagen muß, und er ihre Vorgaben wörtlich befolgt. Er ist nicht in der Lage, sich von seiner M. zu lösen, d. h. sich zu verheiraten. Z. T. richtet sich die Machtgier solcher M. nicht direkt gegen den Sohn, sondern gegen die Schwiegertochter[47]. Machthungrig oder vielmehr eifersüchtig ist die M. in einem irak. Märchen, wenn sie versucht, die Frau ihres Sohnes auszuhungern, bis er dahinterkommt und ihr eine Lektion erteilt[48]. In KHM 197, AaTh 552: → *Tierschwäger* + AaTh 518: → *Streit um Zaubergegenstände* + AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei* glaubt die M., daß ihre Söhne ihr die Macht rauben wollen, und verwandelt sie daher in Tiere, mit Ausnahme des Jüngsten, der heimlich fortgeht. Anders als ihre Pendants in Tochter-Märchen werden die machthungrigen M. von Söhnen im Märchen jedoch gewöhnlich nicht getötet.

Während für eine Heldin im allg. der → Gehorsam auch der schlechten M. gegenüber bezeichnend ist, behauptet sich der Held gegenüber der M., ob er einen Schlüssel unter ihrem Kissen stiehlt wie in KHM 136, AaTh 314: → *Goldener* + AaTh 502: *Der wilde → Mann* oder, anders als die Dummköpfe in AaTh 1685 und 1696, ihrem Rat oder ihren Anweisungen nicht folgt, wenn sie ihn zu Besorgungen ausschickt. Dies gilt für afro-amerik. Erzählungen[49] ebenso wie für Var.n zu AaTh 328: → *Corvetto*.

Die positiv gezeichnete M. eines Sohnes ist gewöhnlich arm und ohne diesen, der ihren einzigen Kontakt zur Gesellschaft darstellt, nicht in der Lage, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern. Sie bleibt immer am Ort und ist bei seiner Rückkehr stets zu Hause. Dieses Szenarium findet sich in vielen europ. Var.n von AaTh 563: → *Tischleindeckdich*[50]. Auch wenn sie nicht völlig bedürftig ist, gibt der Held einer mexikan. Erzählung seiner M. seine Zuwendung[51]. Entstellt findet sich diese Konstellation in einer südamerik. Erzählung, in der ein Sohn seinen → Vater tötet, um seiner M. sagen zu können, daß er für sie sorgen werde[52]. Manchmal muß der Sohn eine Probe bestehen, bevor seine M. akzeptiert, daß er erwachsen ist. So prüft sie etwa in einem ital. Märchen seine Stärke oder in einer Erzählung der nordamerik. Hupa sein jägerisches Können[53].

In AaTh 675: *Der faule → Junge* behandelt die M. ihren faulen Sohn wie ein Kind und besticht ihn mit Essen, um ihn zum Arbeiten zu bringen. Es gelingt ihm dann letzten Endes, sich von der alles beherrschenden M. zu befreien. In ital. Märchen tut die M., die ihren Sohn hinauswirft, ihm damit einen Gefallen[54], oder sie nützt ihn aus[55]. Sein Verhalten in dieser Art von Erzählungen zeigt die passive oder aber die aggressive Art des Umgangs mit einer starken M.

Ein Sohn kann sich auch in einem Zwiespalt zwischen Ehefrau und M. befinden, wie in einem Dilemmamärchen aus Trinidad, in dem der Kampf der M. mit der Frau den zur Lösung des Problems unfähigen Sohn zum Wei-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

nen bringt. Diese Geschichte stammt von ostind. Einwanderern, bei denen die M. gewöhnlich ihre Macht einer schwächeren jungen Frau gegenüber behauptet[56].

Chin. Erzählungen thematisieren die Treue eines Sohnes gegenüber einer behinderten und sogar einer niederträchtigen M. In einer Geschichte läßt der Sohn versehentlich die M., die er auf dem Rücken getragen hatte, fallen, wobei sie stirbt, jedoch zum Leben wiedererweckt wird. Außerdem wird aus einem Stück ihres Fleischs ein Wesen gemacht, das Fleisch, Wein, Reis und Geld beschafft – noch ein Beispiel für die Gleichsetzung der M. mit Nahrung. Die Liebe des Sohnes wird mit der ständigen Versorgung durch die M. belohnt. In einer anderen Erzählung geht die Hingabe des Sohnes so weit, daß er seiner kranken M. Fleisch aus seinem eigenen Bein zu essen gibt. Selbst eine grausame M., die Nahrungsfrevel begeht, wird durch die Liebe ihres Sohnes, eines berühmten Buddhisten, aus der Hungerhölle befreit. Wenn sie sich auch nicht an diesem selbst vergangen hat, so unterscheidet sich ihr Schicksal doch sehr von dem anderer negativer M.gestalten in Erzählungen anderer Kulturen, die am Ende oft getötet werden oder sterben[57].

7. Kinderlose Frauen. M. zu werden (→ Schwangerschaft), kann im Märchen wie in der Realität schwer sein (→ Unfruchtbarkeit). Aber durch einen Wunsch, ein Gebet oder andere nicht natürliche Methoden wie z. B. den Rat einer alten oder armen Frau, wird die Frau doch schwanger, z. B. in AaTh 430: → *Hans mein Igel*, AaTh 700: → *Däumling*, AaTh 711: *Die schöne und die häßliche* → *Schwester*). Das Kind wird in diesen Fällen kein normales Kind, sondern ein Ungeheuer, das die M. gewöhnlich ablehnt, nicht verstehend, daß es ein übernatürliches Kind ist; der Vater zeigt in diesen Fällen mehr Toleranz.

8. Zusammenfassung. Im Märchen stehen M. insgesamt ihren Söhnen besser bei als ihren Töchtern, die Söhne sind ihnen mehr von Hilfe als die Töchter. In ihrer negativen Rolle ist die M., von einigen Ausnahmen abgesehen, Söhnen weniger schädlich als Töchtern. Außerdem ist die Beziehung der M. zu einem Sohn öfter ausschließlich, d. h. er hat keine mit ihm konkurrierenden Geschwister. Die Rolle der M. in diesen Märchen besteht darin, die Männlichkeit ihres Sohnes zu stärken oder seine Wünsche nach Bequemlichkeit zu befriedigen. In der Rolle der M. im Märchen drükken sich, ungeachtet der Unterschiedlichkeit der Kulturen, Gefühle und Ängste aus, die aus ihrer Vorrangstellung über Nahrung und Überleben herrühren. Außerdem ist sie auch das erste erotische Objekt (Liebesobjekt) für das Kind.

[1] Warner, M.: All Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary. N. Y. 1976. – [2] Lundell, T.: Fairy Tale Mothers. N. Y. 1990, 34–37. – [3] Lüthi, M.: So leben sie noch heute. Göttingen [2]1976, 60 sq.; Wittgenstein, O. Graf: Märchen, Träume, Schicksale. Mü. 1973, 123–166; Bettelheim, B.: Kinder brauchen Märchen. Mü. 1980, 231–238. – [4] Dinnerstein, D.: The Mermaid and the Minotaur. N. Y. 1976, 90, 192; Apo, S.: The Narrative World of Finnish Fairy Tales (FFC 256). Hels. 1995, 193. – [5] cf. KHM/Uther 3, Reg. s. v. Stiefmutter; Zaunert, P.: Dt. Märchen aus dem Donaulande. MdW 1926, 257–253, hier 248; Dirr, A.: Kaukas. Märchen. MdW 1920, num. 29; Leskien, A.: Märchen aus dem Balkan. MdW 1919, num. 44; Cole, J.: Best Loved Tales of the World. N. Y. 1982, num. 187 (Haiti). – [6] cf. zusammenfassend Birkhäuser-Oeri, S.: Die M. im Märchen. Stg. 1977, bes. 16–45; von Beit, Reg. – [7] Belgrader, M.: Das Märchen von dem Machandelboom (KHM 47). Der Märchentypus AT 720 [...]. Ffm./Bern/Cirencester 1980, 293–309; Abrahams, R.: Afro-American Folktales. N. Y. 1985, num. 33; Saucier, C. L.: Folk Tales from French Louisiana. N. Y. 1962, num. 16. – [8] Ude-Koeller, S.: ‚Straff der weiber so jre kinder tödten'. Zur ‚sagenhaften' Geschichte des Kindsmordes. In: Fabula 32 (1991) 258–274; O'Connor, A.: Child Murderess and Dead Child Traditions (FFC 249). Hels. 1991. – [9] Afanas'ev, num. 195; cf. Brednich, R. W.: Das Herz der M. In: Festschr. E. Klusen. Bonn 1984, 83–103. – [10] Ortutay, G.: Ung. Volksmärchen. B. 1957, num. 10; cf. auch Liungman 3, 129. – [11] Meinhof, C.: Afrik. Märchen. MdW 1921, num. 26. – [12] Philip, N.: The Cinderella Story. L./N. Y. 1989, 46–52. – [13] Thompson, S.: Tales of the North American Indians. Bloom./L. [2]1966, num. 63. – [14] Meinhof (wie not. 11) num. 58. – [15] Hambruch, P.: Südseemärchen. MdW 1921, num. 23; Koch-Grünberg, T.: Indianermärchen aus Südamerika. MdW 1921, num. 80. – [16] Robe, S.: Hispanic Folktales from New Mexico. Berk./L. A. 1977, num. 69; Marzolph, Arabia ridens, num. 1025 (Söhne lassen heiratswütige M. erfrieren). – [17] Koch-Grünberg (wie not. 15) num. 64. – [18] Marzolph 480. – [19] Mills, M. A.: A Cinderella Variant in the Context of a Muslim Women's Ritual. In: Dundes, A. (ed.): Cin-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

derella. A Casebook. N. Y. 1983, 180–193, hier 180. – [20] Dorson, R.: Folktales Told around the World. Chic./L. 1975, 177–181 (aus Assam). – [21] Roberts, W. E.: The Tale of the Kind and the Unkind Girls. Aa-Th 480 and Related Tales. B. 1958, 177–181. – [22] cf. Lundell (wie not. 2) 57–91. – [23] ibid., 113–148. – [24] Calvino, I.: Italian Folktales. N. Y. 1980, num. 9, 24, 54, 142. – [25] ibid., num. 5, 109. – [26] z. B. Christiansen, R. T.: Folktales of Norway. Chic./L. 1964, 228; Aitken, H.: A Forgotten Heritage. Original Scottish Folktales of Lowland Scotland. Edinburgh/L. 1973, 87–90. – [27] Cole (wie not. 5) num. 34. – [28] Rugoff, M.: The Penguin Book of World Folk-Tales. N. Y. 1977, 267–270. – [29] Radin, P.: African Folktales. N. Y. 1983, num. 34 (Bena Mukui), 66, 67 (Hausa). – [30] Stalpaert, H.: Uit de dood verrezen moeder verzorgt haar kinderen. In: Biekorf 75 (1974) 343–352. – [31] Badinter, E.: Die M.liebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jh. bis heute. Mü. [5]1992. – [32] Bosschère, J. de/Morris, M. C. O.: Christmas Tales of Flanders. Nachdr. N. Y. 1972, 67–75; O'Sullivan, S.: Folktales of Ireland. Chic./L. 1966, num. 24. – [33] Reneaux, J. J.: Cajun Folktales. Little Rock 1992, 40–48. – [34] Thompson (wie not. 13) num. 42. – [35] Lopez, B. H.: Giving Birth to Thunder. Sleeping with His Daughter. N. Y. 1981, 9, 36. – [36] Lundell (wie not. 2) 193–226. – [37] Thompson (wie not. 13) num. 84. – [38] Blackburn, T. C.: December's Child. A Book of Chumash Oral Narratives. Berk./L. A. 1975, 104–113, 126–140. – [39] Thompson (wie not. 13) num. 4. – [40] Hambruch (wie not. 15). – [41] ibid., num. 26. – [42] Koch-Grünberg (wie not. 15) num. 2. – [43] Jungraithmayr, H.: Tschad-Märchen. MdW 1981, num. 15. – [44] Lundell (wie not. 2) 93–111. – [45] ibid., 183–189. – [46] z. B. Löwis of Menar, A. von: Russ. Volksmärchen. MdW 1921, num. 4. – [47] ibid., 254. – [48] Dorson (wie not. 20) 166–169. – [49] Abrahams (wie not. 7) num. 75 (aus Surinam). – [50] cf. Lundell (wie not. 2) 150–157. – [51] Dorson (wie not. 20) 499–502. – [52] Koch-Grünberg (wie not. 15) num. 161. – [53] Calvino (wie not. 24) num. 6; Thompson (wie not. 13) num. 42. – [54] Calvino (wie not. 24) num. 127. – [55] ibid., num. 190. – [56] Dorson (wie not. 20) 511–519. – [57] Wilhelm, R.: Chin. Volksmärchen. MdW 1919, num. 3, 44, 99; Cole (wie not. 5) num. 127.

Santa Barbara Torborg Lundell

Mutter: Die treulose M. (AaTh 590), abenteuerreiches Zaubermärchen, in dessen Mittelpunkt ein junger Mann steht, der dem Ideal des ritterlichen Helden entspricht:

Ein → Sohn zieht mit seiner → Mutter in die Welt hinaus. Unterwegs findet er oft einen Gegenstand, der ihm außergewöhnliche → Stärke verleiht (Armband, Gürtel, Schwert, Hemd etc.; auch → Haare als Sitz der unüberwindlichen Kräfte). In einem Haus von Räubern (Riesen, anderen übernatürlichen Wesen) erschlägt der Sohn alle bis auf einen (ein Räuber [Riese, anderes übernatürliches Wesen] lädt beide ein, bei ihm zu wohnen). Der Räuber (Unhold) und die M. beginnen ein vom Sohn meist unbemerktes Verhältnis. Da sie sich durch ihn gestört fühlen (der Liebhaber sich vor dem starken jungen Mann fürchtet), stellt die M. sich krank und bittet den Sohn, ihr ein nur unter Einsatz des Lebens zu beschaffendes → Heilmittel zu bringen (am häufigsten: → Frucht aus dem → Garten jenseitiger Wesen; → Lebenswasser; Tiermilch [cf. → Löwenmilch]; z. T. nur zwei Suchepisoden). Der Sohn kehrt immer siegreich zurück (oft begleitet von jungen → Löwen [Bären, Wölfen etc.], die auch eine Helferrolle einnehmen). Häufig befreit er bei einem der Abenteuer (oft im Garten mit den heilenden Früchten) eine junge Frau (meist Prinzessin), die er wieder zu ihrem Vater schickt (bringt), und/oder er gewinnt (überwiegend weibliche) Helfer (alte Frau, zauberkundiges Mädchen; manchmal fungiert als Helferin auch eine junge Frau, die schon vor seinen Abenteuerreisen seine Braut war).

Da alle Anschläge auf das Leben des Helden mißlingen, befragt die M. den Sohn nach der Quelle seiner Kraft und entwendet sie ihm (fesselt ihn, überredet ihn zu einem → Bad, gibt ihm ein berauschendes Getränk). Danach wird er von der M., ihrem Liebhaber oder beiden gemeinsam entweder geblendet oder ermordet. Im Fall der → Blendung wird der Protagonist meist von der Prinzessin gefunden, gepflegt und mit ihrer Hilfe (häufig Beobachtung der Heilung eines blinden Tiers durch Eintauchen in ein Gewässer) wieder sehend gemacht; bei → Mord wird er von der Helferfigur wiederbelebt (→ Wiederbelebung), oft mit den von ihm selbst beschafften Heilmitteln. Der Held nimmt → Rache an seiner M. und ihrem Geliebten (meist Tötung, vielfach auf grausame Weise; manchmal M. etwas milder behandelt), oft nachdem er die kraftverleihenden Gegenstände wieder an sich gebracht hat, und heiratet die Prinzessin (Helferin, Tochter der Helferfigur).

AaTh 590 ist in ganz Europa, in Teilen Asiens sowie in Nordafrika verbreitet; in Amerika ist der Erzähltyp vor allem unter den Frankokanadiern bekannt[1]. Die ältesten Belege stammen aus der Mitte des 19. Jh.s: Ein 1852 gedr. norw. Märchen soll schon in den 1830er Jahren von J. → Moe gesammelt worden sein[2], ein anderes hatte Moe 1847 aufgezeichnet[3]. Weitere frühe Var.n finden sich bei den dt. Sammlern K. → Müllenhoff (1845)[4], J. W. → Wolf (1851)[5], H. → Pröhle (1853)[6] und A. → Ey (1862)[7]. In der Türkei wurde der Stoff in dem Volksbuch *Melek Schah ile Gülli Chan* verarbeitet[8]. Das vielfach als Var. bezeichnete Märchen der Brüder → Grimm (KHM 121)

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

enthält zwar für AaTh 590 typische Motive (Suche nach → Apfel vom Baum des Lebens, gewaltige Kraft durch Armring, zahmer Löwe als Helfer, Überredung zum Bad im Fluß, Blendung und Heilung durch Beobachtung eines blinden Vogels, Erlösung einer Jungfrau) und ist auch ähnlich strukuriert; das Kernstück (die eigene M. und ihr Liebhaber versuchen mit allen Mitteln, den Helden aus dem Weg zu räumen) fehlt aber. Die inhaltliche Entschärfung (→ Zensur) könnte auf Erzähler oder Vermittler (Familie von Haxthausen) der Grimm-Version zurückgehen[9]; die Brüder Grimm selbst sprachen von einer entstellten Überlieferung[10].

Mit AaTh 315: *Die treulose → Schwester* ist AaTh 590 mehr als nur eng verwandt; beide Erzähltypen sind im Grunde nicht zu trennen[11]. Als Charakteristika von AaTh 590 führt K. → Ranke das kraftspendende Band, die Blendung statt der Tötung sowie die Befreiung der Königstochter an[12]; G. → Massignon nennt als Merkmal von AaTh 315 die Hilfe dreier wunderbarer Hunde anstelle des magischen Gegenstandes[13]; W. → Scherf begreift AaTh 315 als Kontamination aus AaTh 300: cf. → Drache, Drachenkampf, Drachentöter und AaTh 590[14]. Solche Differenzierungen treffen aber allenfalls für bestimmte Regionen zu. Das einzige internat. gültige Unterscheidungskriterium zwischen AaTh 315 und AaTh 590 bildet die Gestalt der Antagonistin. Da dies der in Märchenvarianten gängigen Austauschbarkeit der Personen widerspricht, wäre es logisch, von einem einzigen Erzähltyp auszugehen, in dem entweder die Mutter oder → Schwester dem Helden nach dem Leben trachtet. In der Praxis werden in Typenkatalogen und Sammlungen AaTh 315 und AaTh 590 tatsächlich öfters vermischt[15]. Vereinzelt erscheinen als Antagonistinnen des Helden neben M. und Schwester auch seine Ehefrau[16] (v. auch AaTh 590 A: cf. *Das ägypt. → Brüdermärchen*), seine Schwägerin[17] oder eine Dienerin der Mörder[18].

Sehr häufig ist AaTh 590 in Irland nachgewiesen. Viele der ca 140 Var.n[19] sind mit anderen Erzähltypen verbunden, bes. oft mit AaTh 300 und AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein* (auch in der Kombination AaTh 590 + AaTh 300 + AaTh 511), ferner auch mit den aus dem Erzählkomplex → *Wettstreit mit dem Unhold* und aus AaTh 1640: → *Tapferes Schneiderlein* bekannten → Kraftproben mit den Riesen, die sonst für die frankokanad. Tradition typisch sind[20]. Außer mit Drachenkämpfermärchen[21] geht AaTh 590 die unterschiedlichsten Verbindungen ein, u. a. mit AaTh 314: → *Goldener*[22], aber auch mit scheinbar so Fernliegendem wie dem *Allerleirauh*-Typ (AaTh 510 B: cf. → *Cinderella*), der in einer karel. Var. als Einleitung dient[23].

Das böse weibliche Prinzip ist noch verstärkt in einer Gruppe griech. und türk. Var.n, die Kontaminationen mit AaTh 315 A: *The Cannibal Sister*[24] darstellen: Die Bedrohung durch die dämonische, Tiere und Menschen verschlingende Schwester (Nichte) bildet die Begründung für den Auszug von M. und Sohn. Später kehrt dieser zurück (meist im Auftrag der M., die ihn vernichten will), um nach den Zuhausegebliebenen (der Schwester) zu sehen (die Schwester zu töten); in einer dramatischen Verfolgungsszene, in der die Dämonin mit ihren scharfen Zähnen die Bäume, auf die er sich flüchtet, nacheinander umlegt, rettet ihn der Beistand von Tieren und/oder seiner Helferin[25].

Eine weitere Sonderform stellt den aus der Verbindung der M. mit dem Unhold geborenen jüngeren Bruder in den Mittelpunkt: Das verbrecherische Paar versucht hier, den unliebsamen Älteren durch Mordanschläge aus dem Weg zu räumen, die allesamt von dem kleinen Bruder vereitelt werden. Die Erzählung wird oft mit AaTh 303: *Die zwei → Brüder* fortgesetzt[26].

Auffällig sind in AaTh 590 die zahlreichen aus Mythen, Legenden und klassischen Heldensagen entlehnten Motive (cf. Raub der Äpfel der Hesperiden durch → Herakles; zahme Löwen [→ Antonius Eremita; AaTh 156: → *Androklus und der Löwe*]; die Sage vom Lebenswasser [→ Alexander d. Gr., Kap. 3; häufig auch Wasser des Lebens und des Todes genannt], in griech. Var.n manchmal verknüpft mit dem → Symplegadenmotiv [cf. auch → Fersenklemmen][27]; Wiederbelebungsvorstellungen[28]). Von der Kombination des Motivs der an die Haare gebundenen Kraft mit dem Motiv der Blendung schloß G. → Pitrè auf eine Verwandtschaft mit der bibl. Erzählung von → Simson[29]; F. von der → Leyen brachte die Fesselung des Helden mit der des

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Fenriswolfes in der *Snorra* → *Edda* in Zusammenhang[30].

Romanhafte Erweiterungen, wie sie des öfteren in europ. Var.n erscheinen, betreffen vor allem die Beziehung zu der befreiten Prinzessin. Aus der Geschichte der schönen → Magelone bekannt sind das die → Trennung des Paares auslösende Motiv vom Juwelendiebstahl durch einen Vogel[31] und die Gründung eines Spitals durch die Heldin, in dem sie ihren Verlobten wiederfindet[32]; und ähnlich wie in AaTh 712: → *Crescentia* möchte manchmal ein betrügerischer Schiffskapitän die Königstochter für sich gewinnen[33]. Wenn die Prinzessin sich mit dem Helden verheiratet, bevor er von seiner Blindheit geheilt wird, ist der kgl. Vater bisweilen so enttäuscht, daß er beide davonjagt[34] oder einen Sprengstoffanschlag auf sie verübt[35].

Die Figur der M. ist in der Mehrzahl der Var.n äußerst negativ gezeichnet. Z. T. übertrifft sie ihren Liebhaber sogar noch an Grausamkeit[36], manchmal hat sie sich einen Rest von Mitleid mit ihrem Sohn bewahrt[37]. In einer Reihe von Var.n handelt sie anfangs unter Zwang[38], schlägt sich aber nach kurzer Zeit meist gänzlich auf die Seite des Widersachers. Abgemildert ist das Ungeheuerliche, als abnorm Empfundene des mütterlichen Verhaltens, das allen gängigen Vorstellungen von M.liebe zuwiderläuft, in einigen Var.n, in denen die Antagonistin nur die Stiefmutter[39] oder eine Fremde ist[40]. Zum Bild der Rabenmutter passen für die patriarchalische Gesellschaft so inakzeptable Personen wie unverheiratete Mütter[41] oder Frauen, die Anspruch auf eigene Sexualität erheben[42]; in anderen Var.n zeigen Mütter inzestuöse Neigungen[43]. Eher eine Ausnahme bilden Texte, in denen die M. ihrem Sohn eigentlich nicht schaden will[44].

Der Sohn hängt fast immer mit großer Liebe an seiner M. und glaubt den Warnungen oder Anschuldigungen Dritter nicht, selbst nicht seiner Braut. Um so unerbittlicher ist am Ende, nachdem er die bittere Wahrheit begriffen hat, seine Rache; Verschonung der M. kommt nur ausnahmsweise vor[45]. Trotz seiner Stärke ist der von der eigenen Familie Bedrohte auf fremde Hilfe angewiesen. Da die Helfer überwiegend Frauen sind, steht in AaTh 590 dem bösen weiblichen Prinzip also meist auch ein gutes weibliches Prinzip gegenüber.

AaTh 590 kann als märchenhafte Verarbeitung emotionaler Probleme verstanden werden, die sich bei der Eheschließung einer verwitweten M. für den Sohn ergeben[46]. Implizit wird der M. das Recht auf eine neue Verbindung streitig gemacht. Sehr oft wird sie als ‚Alte' dargestellt und bezeichnet, als Frau, die hauptsächlich zum Kochen und zum Besorgen des Haushalts gut ist[47]; der zweite Mann erscheint als fürchterliches, bedrohliches Wesen. Bezeichnend ist, daß in einigen Var.n eine Wiedervereinigung mit dem totgeglaubten oder vermißten Vater stattfindet[48].

[1] Ergänzend zu AaTh 590: Ó Súilleabháin/Christiansen; Nyman; Hodne; Kecskeméti/Paunonen; Arājs/Medne; SUS; Gasparíková, num. 97, 408; BFP; MNK; de Meyer, Conte; Delarue/Tenèze; Delarue/Tenèze, app.; Camarena/Chevalier; Cirese/Serafini; Gullakjan; Haboucha; Jason; Jason, Types; Flowers (Var. 4); ferner MNK 590*; Arājs/Medne 315; Berze Nagy 315, Var. 3, 7, 8, 12; SUS 315; Kurdovanidze 315; Lőrincz 315; Lacourcière, L.: Le Ruban qui rend fort (conte-type 590). In: Cahier des Dix 36 (1971) 235–297 (bes. zur frankokanad. Tradition); cf. auch AaTh 590 A; Kekskeméti/Paunonen 318, 590 A; MNK 590 A*; Gasparíková, num. 200; BFP 590 A; Camarena/Chevalier 590 A; Marzolph *590; Lőrincz 590 B*. – [2] Asbjørnsen, P. C./Moe, J.: Norske folke-eventyr. Christiania [3]1866, num. 58; cf. Christiansen, R. T.: Folktales of Norway. L. 1964, num. 75. – [3] Hodne (Var. 3). – [4] Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845, 416–420. – [5] Wolf, J. W.: Dt. Hausmärchen. Göttingen/Lpz. 1851, 145–167. – [6] Pröhle, H.: Kinder- und Volksmärchen. Lpz. 1853, num. 4. – [7] Ey, A.: Harzmärchenbuch oder Sagen und Märchen aus dem Oberharze. Stade 1862, 154–159. – [8] Spies, O.: Türk. Volksbücher. Lpz. 1929, 32–37, 60–87; cf. id.: Türk. Märchen. MdW 1967, not. zu num. 50. – [9] cf. BP 3, 1; KHM/Rölleke 3, 491 sq. – [10] ibid., 200 [212]. –

[11] cf. Hahn 1, LXXXIII; Spies 1929 (wie not. 8) 33 sq.; El-Shamy, H.: Folktales of Egypt. Chic./L. 1980, 241. – [12] Ranke 1, 184 sq.; ibid. 2, 330; cf. Delarue/Tenèze 2, 491; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 114 sq. – [13] Massignon, G.: Contes de l'Ouest. P. 1953, 253; cf. dagegen ead.: Contes traditionnels des teilleurs de lin du Trégor (Basse-Bretagne). P. 1965, num. 22. – [14] Scherf, 1377. – [15] cf. Arājs/Medne 315; SUS 315; SUS 590; Barag 315; Hodne 590; Berze Nagy 315; Eberhard/Boratav, num. 108; Kurdovanidze 315; Marzolph *590; Flowers 590; Lőrincz 315; Ó Súilleabháin/Christiansen 315 und 590 sowie Barag 590

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

weisen Kontaminationen der beiden Typen nach. – [16] z. B. Loorits, O.: Estn. Volkserzählungen. B. 1959, num. 116; Beke, Ö.: Tscheremiss. Märchen, Sagen und Erzählungen. Hels. 1938, num. 7; Sœur Marie-Ursule: Civilisation traditionnelle des Lavalois. Québec 1951, num. 11; Pitrè, G.: Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani 2. Palermo 1875, 137 sq.; Mostaert, A.: Folklore Ordos. Peking 1947, num. 1. – [17] Munkácsi, B.: Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. ed. D. R. Fuchs. Hels. 1952, num. 87. – [18] Bundi, G.: Märchen aus dem Bündnerland. Basel 1935, 96–104. – [19] Ó Súilleabháin/Christiansen. – [20] Lacourcière (wie not. 1) 262 sq. (Strukturelement II B). –
[21] z. B. Archiv des Vereins für siebenbürg. Landeskunde N. F. 33 (1905–06) 534–537; Fokos-Fuchs, D. R.: Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Bud. 1951, num. 6. – [22] Gonzenbach, num. 67; Pitrè (wie not. 16) num. 70. – [23] Čistov, K. V.: Perstenek-dvenatcat' staveškov. Petrozavodsk 1958, 39–52 (russ. aus Karelien). – [24] Ergänzend zu AaTh 315 A: BFP; Eberhard/Boratav, num. 108 (III 3–7), 147, 148, 212 (IV 4 [e, f]); Gullakjan; Kurdovanidze; Marzolph; Choi, num. 101.1; Ting; Ikeda; Seki, num. 84; cf. Nowak, num. 256; Choi, num. 101.2. – [25] Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. L. 1953, num. 27 (zitiert weitere 8 Var.n); Laographia 2 (1957) 384–389; ibid. 20 (1962) 361–372 (= Diller, I.: Zypriot. Märchen. Athen 1982, num. 45); Klaar, M.: Die Pantöffelchen der Nereïde. Kassel 1987, 39–48; FL 11 (1900) 340–344; Eberhard/Boratav, num. 108 (III 3–7). – [26] Dawkins, R. M.: More Greek Folktales. Ox. 1955, num. 6; Spies 1967 (wie not. 8) num. 50; Eberhard/Boratav, num. 108 (IV 3); Lajpanov, Ch.: Karačaevskie i balkarskie narodnye skazki. Frunze 1957, 41–44; Dolidze, N. I.: Gruzinskie narodnye skazki. Tiflis 1956, 229–231; Bleichsteiner, R.: Kaukas. Forschungen 1. Wien 1919, CXVI sq. (neuaram.); Amonov, R.: Tadžikskie skazki. M. 1961, 68–79; Vatagin, M.: Mednovolosaja devuška. M. 1964, num. 5 (kalmück.); Archiv für siebenbürg. Landeskunde 33 (1905–06) 534–537. – [27] Höeg, C.: Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque 2. P./Kop. 1926, 2 sq., 15–22; Laographia 2 (1957) 384–389; Klaar (wie not. 25); Paasonen, H./Ravila, P.: Mordwin. Volksdichtung 4. Hels. 1947, 806–822. – [28] Köhler-Zülch, I.: Aspekte der Wiederbelebung in Volkserzählungen: Märchen, Legenden, alte und moderne Sagen. In: „Und der Tod wird nicht mehr sein ..." Medizin- und kulturhist., ethische, juristische und psychol. Aspekte der Wiederbelebung. ed. S. Hahn. Darmstadt 1997, 19–29. – [29] Pitrè (wie not. 16) 138; ähnlich Spies 1929 (wie not. 8) 34–36. – [30] Leyen, F. von der: Das Märchen in den Göttersagen der Edda. B. 1899, 28–30. –
[31] Wolf (wie not. 5); Kristensen, E. T.: Æventyr fra Jylland 3. Kop. 1895, num. 1 und 16. – [32] Zs. für Vk. in Sage und Mär [...] 4 (1892) 117–121 (aus Lundenburg, Mähren); Spiegel, K.: Märchen aus Bayern. Würzburg 1914, num. 5; Kristensen, E. T.: Bindestuens Saga. Kop. 1897, num. 10; id. (wie not. 31) num. 16, cf. num. 1; cf. Comparetti, D.: Novelline popolari italiane 1. Turin 1875, num. 54. – [33] Wolf (wie not. 5); Félice, A. de: Contes de Haute-Bretagne. P. 1954, num. 13; Pramberger, R.: Märchen aus Steiermark. Seckau [21946], 21–31. – [34] Spiegel (wie not. 32). – [35] Kristensen (wie not. 32); id. (wie not. 31) num. 16; Wolf (wie not. 5) (Verschwörung der Hofleute). – [36] z. B. Zs. für Vk. (wie not. 32); Archiv (wie not. 21) 499–501. – [37] z. B. Sébillot, P.: Contes des marins. P. 1882, num. 21. – [38] Ey (wie not. 7); Asbjørnsen/Moe (wie not. 2); Kristensen (wie not. 31) num. 1; de Félice (wie not. 33); Luzel, F. M.: Contes populaires de Basse-Bretagne 2. P. 1887, num. 1; JAFL 32 (1919) 149–161 (frankokanad.); Comparetti (wie not. 32). – [39] Mont, P. de/Cock, A. de: Vlaamsche wondersprookjes. Gent/Deventer 1896, 199–207 (nach der Typenbeschreibung bei AaTh stellt die Stiefmutter den Normal-, nicht den Ausnahmefall dar). – [40] Cox-Leick, A. M. A./Cox, H. L.: Märchen der Niederlande. MdW 1977, num. 6. –
[41] Ranke 2, 331–337; Pramberger (wie not. 33); Paasonen/Ravila (wie not. 27). – [42] Ranke 2, 337–339 (Bearb. in Wisser, W.: Plattdt. Volksmärchen. N. F. 2. MdW 1927, 117–124); Fokos-Fuchs (wie not. 21). – [43] Wolf (wie not. 5); Sébillot (wie not. 37); Berze Nagy 315 (Var. 7); Šakryl, K. S.: Abchazskie narodnye skazki. M. 1975, num. 73. – [44] Gonzenbach, num. 26 (Amme statt M.); Mousaios-Mpougioukos, K.: Paramythia tou Libisiou kai tēs Makrēs. Athen 1976, num. 5; Lemieux, G.: Les Vieux m'ont conté 6. Montréal/P. 1975, num. 29; ibid. 11 (1978) num. 22; ibid. 15 (1980) num. 30; Joisten, C.: Contes et chansons folkloriques des Hautes-Alpes. Gap 1956, num. 1. – [45] id.: Contes populaires du Dauphiné 1. Grenoble 1971, num. 9.1 und 9.3. – [46] cf. auch Holbek, B.: Interpretation of Fairy Tales (FFC 239). Hels. 1987, 533–535. – [47] cf. z. B. Lemieux (wie not. 44) t. 3 (1974) num. 4. – [48] Arājs/Medne 590; Ranke 2, 331–337; Zs. für Vk. (wie not. 32); Luzel (wie not. 38); Gonzenbach, num. 26; cf. Lemieux 1978 (wie not. 44).

Göttingen Christine Shojaei Kawan

Mutterrecht → Bachofen, Johann Jacob, → Matriarchat

Myrte (AaTh 652 A), Zaubermärchen über ein in einer Pflanze lebendes Mädchen, das durch die → Liebe eines Prinzen erlöst wird (→ Erlösung). Der von S. → Thompson (1961) konstituierte Erzähltyp ist entbehrlich, da er inhaltlich AaTh 407 A: cf. → *Blumenmädchen* entspricht; als Ökotyp betrifft AaTh 652 A einzig diejenigen Var.n, in denen das Blumenmädchen in einer M. lebt.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Ein kinderloses Ehepaar erhält auf seinen Wunsch eine M. als Kind. Ein Prinz sieht die Pflanze, pflegt sie in seinem Zimmer und verliebt sich in die junge Frau, die nachts aus der Pflanze steigt. Während einer Abwesenheit des Prinzen zeigt sie sich versehentlich anderen Frauen und wird von diesen ermordet. Eine Greisin erweckt sie später wieder zum Leben (→ Wiederbelebung), und durch eine Strähne ihrer goldenen → Haare, die sie auf dem Markt verkauft, erkennt der Prinz sie wieder (→ Wiedererkennen).

AaTh 652 A geht unmittelbar auf → Basiles *Pentamerone* (1,2) zurück. Die im ital. Orig. als mortella bezeichnete Pflanze ist allerdings nur selten, so von N. M. → Penzer[1] und in einem dt. Kunstmärchen bei → Brentano (1827)[2] als M. übersetzt. In Texten aus Slgen des 19./20. Jh.s[3] handelt es sich mit Ausnahme von zwei griech. Var.n um andere Pflanzen.

Während die Frau in den meisten griech. Var.n die Frucht eines Lorbeers zur Welt bringt[4], handelt es sich in einer zypriot. Var. um einen M.nbaum[5]: Als der Prinz sein Versprechen, die junge Frau zu heiraten, nicht hält, kann sie wegen ihrer verlorenen Unschuld nicht mehr in ihren Baum zurückkehren. Erst als sie ihn (in → Verkleidung als Mönch) wiederfindet und an sein Versprechen erinnert, heiratet er sie. In einem anderen griech. Märchen wird die Tochter nicht als Pflanze geboren, sondern von den M.nsträuchern am Fluß festgehalten und verborgen. Nach dem Zusammentreffen mit dem Prinzen geht sie später zu dessen Hochzeit, sieht ihn glücklich und stürzt sich ins Messer. Als der Prinz den Abschiedsbrief findet, begeht auch er → Selbstmord, und sie werden gemeinsam begraben[6].

Die M. (myrtus communis), die in wärmeren Gegenden, bes. im mediterranen Raum, zum Strauch oder Baum heranwächst, ist als immergrüne Pflanze ein Symbol der → Unsterblichkeit. In der Antike wird sie erwähnt in Zusammenhang mit den Fruchtbarkeitsriten der Eleus. Mysterien (→ Demeter)[7], als Herrschaftszeichen[8] und symbolisches Reinigungsmittel[9]. Die im A. T. genannte Königin → Esther, die typol. der Jungfrau Maria entspricht, heißt hebr. Hadassa (M.). In christl. Zeit erwähnt → Isidor von Sevilla in seinen *Etymologiae* den Nutzen der M.[10], und im nördl. Europa ziert die M. den Kranz der jungen Braut, ein in Deutschland seit dem 16. Jh. bezeugter Brauch[11]. Die M. ist darüber hinaus auch Toten- und Unglückspflanze[12]. Die weißen Blüten der M., aber auch ihr Duft deuten Reinheit, → Unschuld und Heiligkeit an. In der Antike wurde die M. neben der → Rose zu einer der bedeutendsten Pflanzen der Liebesgöttin Aphrodite (→ Venus); diese soll sich in ihrer Nacktheit hinter einem M.nstrauch vor den Satyrn verborgen haben, als sie aus dem Meerschaum geboren in Kythera ans Land stieg[13]. Das ätherische Öl der Pflanze und ihre würzigen Beeren wurden als Aphrodisiakum sowie zur Förderung der Fruchtbarkeit genutzt; in gegenteiliger Wirkung sollten sie auch empfängnisverhütend sein und sogar als Abortivum dienen[14].

[1] Penzer, N. M.: The Pentamerone of Giambattista Basile 1. L./N. Y. 1932, 25–32. – [2] Brentano, C.: Ital. Märchen. Modautal-Neunkirchen 1980, 7–25. – [3] Ergänzend zu AaTh: Cirese/Serafini. – [4] Hahn 1, num. 21; Megas, G.: Begegnungen der Völker im Märchen. 3: Griechenland – Deutschland. Münster 1968, num. 16. – [5] Diller, I.: Zypriot. Märchen. Athen 1982, num. 52. – [6] Loukatos, D. S.: Neoellēnika laographika keimena. Athen 1957, num. 4. – [7] Sousa, E. de: O mirto em Elêusis. In: Humanitas 3 (1950–51) 293–299. – [8] Plinius, Briefe 15, 118–119. – [9] Aristophanes, Sphēkes, 861; Aristophanes, Ornithes, 43; Theophrast, Ethikoi karaktēre 1,16; Plinius, Briefe 15, 120. – [10] MPL 82 (1877) 617. –
[11] Braun, W.: Die M. in Sitte und Sage der Völker. In: Daheim 57 (1920/21) 17. – [12] Marzell, H.: M. In: HDA 6 (1934–35) 714–717. – [13] Aigremont: Volkserotik und Pflanzenwelt 1. Lpz. [2]1919, 107–110, hier 108. – [14] ibid., 110; Rätsch, C.: Pflanzen der Liebe. Bern/Stg. 1990, 116, 121.

Amherst/Mass. Alan Soons

Mystik. Das Substantiv M. (nach griech. mystikos: verborgen, geheim) ist wie das Adjektiv mystisch auf das griech. Substantiv mystēs (der Eingeweihte) bezogen[1]; dies steht in Zusammenhang mit griech. myein (die Augen, den Mund schließen) und myeīn (Akt der [kultischen] Einweihung ins Mysterium, d. h. ins Geheimnis und in die Geheimlehre). Die mysteria meinen den Vorgang der Einweihung, christl. dann auch die sakramentalen Vollzüge (bes. Taufe, Eucharistie[2]; → Sakramente).

Der Begriff M. weist im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung eine große Fülle möglicher Inhalte und Ausformulierungen

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

auf[3]. Allg.gültig bezieht er sich stets auf ein intensives Gewahrwerden und Erleben des Absoluten und Unbedingten in unmittelbarer, als gewiß empfundener Erfahrung der Einheit mit einer göttlichen Gegenwart (unio mystica)[4]. Ein wesentliches Merkmal der mystischen Erfahrung besteht in der Ganzheitlichkeit, mit der sie den Menschen erfaßt. So initiiert das mystische Erlebnis einen Prozeß, indem es den Lebensweg des Erfahrenden determiniert. Das intensive Bewußtwerden einer göttlichen Gegenwart beinhaltet eine unterschiedlich geartete Einheitserfahrung: mystisches Einswerden bzw. Einssein als Identitätserfahrung, Einigung und Einheit mit dem ganz Anderen, Einheitserfahrung zwischen Subjekt und Objekt bei währender Differenz oder als Zusammenfall aller Gegensätze. Zumeist ist eine solche Einheitserfahrung vorbereitet durch asketische Übungen und Läuterungspraktiken (Fasten, Wachen, Beten, Meditation, Tanz), häufig ist sie begleitet oder gefolgt von Erscheinungen wie → Vision, Audition, Levitation, → Bilokation, Ekstase etc.

M. gehört als Phänomen zu allen Religionen, erfährt jedoch je nach Glaubensinhalt und -vollzug spezifische Ausprägungen[5]. So gibt es etwa in China die taoist. M. (Zentralbegriff: wu-wei: Nichtmachen), in Indien wird eine M. hinduist. Ausprägung als nirvāna-Erfahrung oder bhakti-Frömmigkeit (Liebe zu einem persönlichen Erlösergott) praktiziert, buddhist. als Versenkungsmystik. Auch das Judentum (→ Kabbala; → Chassid. Erzählgut; mystische Kosmogonie)[6] und der Islam (Sufismus)[7] besitzen spezifische Formen der mystischen Praxis. Außerdem gibt es unterschiedliche Arten christl. (u. a. russ.-[8], griech.-, syr.-orthodoxer, röm.-kathol.) M.

Mit dem Bereich der M. beschäftigen sich vor allem Religionsgeschichte, -philosophie, -psychologie, Philosophie und Theologie, Geschichte und Soziologie. Da der Begriff M. die entsprechende Erfahrung selbst wie auch deren narrative oder reflektierende Wiedergabe in einem Kommunikationsgeschehen, d. h. gewöhnlich in einem Textzeugnis, einschließt, ist M. auch ein Forschungsgebiet der Lit.wissenschaft und Philologie[9].

Im A. T. erscheinen die Begriffe M. und mystisch nicht, im N. T. nur bei Mt. 13,11 (cf. Mk. 4,11; Lk. 8,10). Origenes (1. Hälfte 3. Jh.) nennt mystisch das bei anagogischer Auslegung des bibl. Wortsinns aufscheinende Christusgeheimnis und die den Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft (corpus mysticum) erfahrbare Christuswirklichkeit[10]. Origenes eröffnet der M. durch die allegorische Auslegung des alttestamentlichen *Hohenlieds* den nuptialen Vorstellungsbereich, während er und Klemens von Alexandrien die platonische mystikē theoria, zur contemplatio mystica adaptiert[11], an die Mönchstheologie und die Scholastik des MA.s überliefern. Für das abendländische Schrifttum der M. konstitutiv wurden durch Dionysius Areopagita (5. Jh.)[12] auf affirmativem Weg die Vorstellungen von Gott als dem Guten, als dem Einen, als Licht und Schönheit; auf dem Weg der Apophase erfährt der Mensch die Überwesentlichkeit Gottes, die durch Liebe zu Gott im mystischen Dunkel (durch exzessives Licht) zur nicht erkenntnismäßigen Einigung mit Gott gelangt[13]. Die mit dieser Erfahrung übereinstimmende exzessive Sprechweise bestimmt fortan die mystische Rede; gleichzeitig boten sich die bibl. Heilsgeheimnisse, in die ‚Un- und Allzeitlichkeit' überstellt[14], zu uneingeschränktem aktualisierendem Nachvollzug an.

Unmittelbarkeit der Erfahrung besteht einzig in der jeweiligen mystischen Begegnung. Der M.forschung stehen allerdings lediglich Texte, die davon berichten, zur Verfügung, und so ist ein mystisches System theoretisch nur „im Kontext seiner schriftlichen Verlautbarungen" zugänglich[15]. Für die Interpretation der Texte sind daher immer der Kontext unter Einbezug bes. gesamtreligiöser Gegebenheiten wie auch die Persönlichkeit des betr. Mystikers mitzuberücksichtigen[16]. Schon beim Mystiker besteht eine Interdependenz zwischen Erfahrung und vorgefundenen Textzeugnissen sowie eigener Interpretation dieser Erfahrung. Da der erkannte und wahrgenommene Gott zwar der Unnennbare, aber nicht der Ungenannte ist, bedient sich die mystische Rede der sprachlichen Modi der Unsagbarkeit wie jener exzessiver Sagbarkeit[17]. Der literarisierte Niederschlag der M. weist so unter Benutzung der bereitgestellten theol. und phil. Begrifflichkeit spezifische Eigenheiten und die Tendenz zu einer Sondersprache auf[18]. Es werden häufig Paradoxon, Negation und Kontradiktion, Oxymoron und Tautologie verwendet,

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

aber auch poetische Redemuster wie Vergleich, Metapher, Allegorie oder symbolische Anspielung. Die differenzierbaren Typen einer spekulativen Wesens- und einer affektiven Liebesmystik – ihr ist die Erfahrung des Liebesentzugs, der Entfremdung, der Erfahrung in Nichterfahrung beigegeben –, einer Aufstiegs- und Abstiegsmystik – der Abstieg folgt imitativ der kenotischen Bewegung Gottes in seiner Inkarnation –, eigentliche → Christus-M., Kosmosmystik wie transzendentale Geistesmystik schaffen sich ihr je eigenes Sprachspiel.

Neben bibelexegetischen Schriften sind im mystischen Schrifttum Formen des → Traktats und der literarisierten → Predigt (Lesepredigt) vorherrschend. Es gibt aber auch Briefe, bes. Sendbriefe (Postillen), Offenbarungen, → Viten bzw. Gnadenviten (Nonnenviten, oft der Gattung Klosterchronik angenähert) und tagebuchartige Aufzeichnungen (geistliche Memoriale) mit autobiogr. Charakter. Ausdruck mystischer Erfahrung können zudem lyrische, formal von weltlicher Poesie kaum unterscheidbare Textformen sein, etwa bei Ramon → Llull, Johannes vom Kreuz (1542–91), Angelus Silesius (1624–77)[19].

Nachdem sich im 15. Jh. zunehmend die Trennung von M. und Theologie abzuzeichnen begann, setzte sich die Unterscheidung zwischen praktischer und spekulativer M. durch: einerseits asketisch bestimmte, auf Systematisierung des mystischen Wegs ausgerichtete Mystographie und andererseits von Gefühlen und individuellen Liebesaufschwüngen, von privaten Seelenereignissen und außerordentlichen Erlebnissen gekennzeichnete Mystologie[20]. Gegenläufig, wenn auch auf alten Traditionen beruhend, bildete sich vom 17. Jh. bis in die Neuzeit eine die alchemistischen wie die übrigen naturwiss. Erkenntnisse integrierende mystische Auffassung des Universums heraus, die Welt und Mensch generell und anonym, von göttlichen Kräften mystisch durchdrungen erfährt (Jakob Böhme [1575–1624], M.-J. P. Teilhard de Chardin [1881–1955] u. a.)[21].

Da eine umfassende Studie zu aus mündl. Überlieferung übernommenen Strukturen und populären Motiven in der M. aussteht, müssen hier einige Hinweise genügen. Genuin mystische Rede tendiert zur Bildlosigkeit, höchstens daß sie in sprachlicher Strategie „Bilder mit Bildern austreibt“[22]. Traktat und mystische oder mystologische Predigt, zumeist mit stark inzitativer Appellstruktur (z. B. Meister Eckhart [um 1260–1328][23], Johannes Tauler [um 1300–61]), verzichten weitgehend auf die Anwendung narrativer Beispiele (→ Exemplum, → Predigtmärlein). Immerhin finden sich Vergleiche aus der Alchemie (Kraft der Sonne im Kosmos, Kraft des Himmels in den Geschöpfen, metallische Verwandlungen) und der Astrologie, Vergleiche aus den Bereichen der Elemente (Wasser, Feuer, Luft), der Sinne (Auge, Gehör- und Geschmacksinn), des Herzens, des Himmels etc. Gelegentlich erscheinen Vergleiche mit Tieren aus dem → *Physiologus* und didaktische Hinweise auf die frühchristl. → Vitae patrum und Apophthegmata patrum[24]. Auf die Person Eckharts und seine mystische Lehre bezogen ist ca ein halbes Dutzend spruchartiger, häufig dialogischer Exempelgeschichten, die sog. ‚Eckhart-Legenden‘[25]. Zur rhein., d. h. volkssprachlichen M. allg. gehört das im dt. und ndl. Sprachraum häufig belegte mystische → Mirakel *Der Bruder mit den sieben Säckchen*[26]: Ein ‚armer Bruder‘ will dem unerkannten Christus keines seiner sieben Säckchen überlassen (die freiwillige Armut, Beten, Fasten etc. enthalten); Gott belohnt seine Frömmigkeit mit Aufnahme in das ewige Leben. Heinrich Seuse (um 1295–1366) stilisierte in seinen literar. Werken, bes. in der Vita, → Traum, Vision und Erscheinungen, die sich in seinem Leben ereigneten, im Sinne einer figurata locutio, wie überhaupt die Vita vor allem Trägerin der Visionsliteratur ist, wobei die Vision eine dem Legendenwunder vergleichbare Rolle zugewiesen bekommt[27]. Visionäre ‚Einleuchtungen‘ betreffen den Bericht von der Passion Christi, in Erscheinungen präsentieren sich Engel und Heilige, Verstorbene kommen mit der Bitte um Hilfe aus dem → Fegefeuer[28], im Zusammenhang mit der Lehre von den Vier letzten Dingen ergeben sich → Jenseitsvisionen. Das Totengericht (→ Jüngstes Gericht) sowie die Motive Belohnung und Bestrafung finden sich in den Sterbevisionen (→ Sterben). Der Wunsch nach Klärung des Transsubstantiationsbegriffs provoziert die visionäre Gegenwart des göttlichen Kindes auf dem Altar[29]: Schon der Wüstenvater → Arsenius berichtet von drei eucharistischen Broten, die zu drei Kindern werden (→ Hostie, Hostienwunder)[30]. In Visionen können sich allg.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

archetypische Bilder vordrängen, so erscheinen bei Nikolaus von Flüe (1417–87) z. B. der singende Brunnen und die Gestalt des → Bärenhäuters (KHM 101, AaTh 361)[31]. In Mechthilds von Magdeburg (um 1208–82/97) Offenbarungsschrift *Das fließende Licht der Gottheit*[32] zeigen sich Tendenzen zu Spruch, Sentenz und Aphorismus, gelegentliche Vers- und Reihenbildungen, Merksprüche, Heilsegen und Schadenzauber, Rätsel, Tanz- und Kranzlieder, dialogisch gesungener und gespielter Werbe- und Brauttanz sowie Berichte über → Jenseitswanderungen. Die in solchem Rahmen entstandenen und später weiter ausgesponnenen unio mystica-Vorstellungen führten zu den im 14. Jh. in Szenenbilder aufgeteilten und mit Sprechbändern versehenen Bilderbogen[33].

Nach der Einführung des Buchdrucks blieb die rhein. M. weiterhin einflußreich, doch traten seit dem 16. Jh. bes. Spanien, Frankreich und Italien mit ihrem mystischen Schrifttum hervor. Die theol.-metaphysische Sichtweise, die eine Einung der Menschenseele mit der göttlichen Wesenheit und Trinität als möglich erachtet, wurde nun abgelöst von einem gesteigerten Interesse an der Empfindung Gottes und den damit verbundenen Bewußtseinszuständen, wobei das geistliche Gebet im Mittelpunkt stand. Neben den auch früher belegten Textzeugen der Erfahrungsmystik traten neu und zahlreich systematisierende, didaktisch ausgerichtete Werke der Mystographie auf, Summen, Direktorien, Cursus, theoretische Abrisse. Dabei wurde die sich seit Ende des 14./Anfang des 15. Jh.s abzeichnende Entzweiung von Theologie und M. immer mehr zur vollendeten Tatsache. Erst im 20. Jh. wird M. – in der Theologie wie der aufkommenden M.forschung – wiederum als innerliche Aneignung und Vertiefung des Glaubensmysteriums verstanden. Hierbei wird die bestehende und währende „Verwiesenheit des endlichen Subjekts auf das unendliche Geheimnis Gottes“[34] betont, M. in der reziproken Einheit von Gotteserfahrung und Selbsterfahrung durch und in der Nächstenliebe erkannt[35]. Wenn M. sich bes. im 20. Jh. in säkularisierter Form manifestiert (etwa in psychedelischen Jenseitsreisen oder Ekstasen), ist sie allerdings in den Bereich des Mystizismus oder der (populären) Esoterik zu verweisen.

[1] Haas, A. M.: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen M. im MA. Ffm. 1989, 29 sq. – [2] Weiss, B.: Die Eucharistie in der dt. M. des MA.s. In: Vorgeschmack. Festschr. T. Schneider. Mainz 1995, 225–257. – [3] allg. cf. Gerlitz, P./Louth, A./Rosenau, H./Albert, K.: M. In: TRE 23 (1994) 533–592; Dinzelbacher, P.: Christl. M. im Abendland. Paderborn 1994; Haas, A. M.: M. als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christl. M. Ffm. 1996. – [4] Dupré, L.: Unio mystica. The State and the Experience. In: Idel, M./McGinn, B. (edd.): Mystical Union and Monotheistic Faith. N. Y. 1989, 3–23. – [5] Zaehner, R. C.: Inde, Israel, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques. P. 1965; Almond, P.: Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. B./N. Y. 1982. – [6] Scholem, G.: Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y. 1941 ([2]1946; dt. Ffm. [5]1993); id.: Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. N. Y. 1965; Green, A. (ed.): World Spirituality. 13–14: Jewish Spirituality. L. 1986/87; Cohn-Sherbok, D. und L.: Jewish & Christian Mysticism. N. Y. 1994. – [7] Ritter, H.: Das Meer der Seele. Leiden (1955) [2]1978; Schimmel, A.: Mystische Dimensionen des Islam. Mü. 1985. – [8] Chenu, M.-D.: La Déification dans la tradition spirituelle de l'Orient. In: La Vie spirituelle 43 (1935) 91–107; Lossky, V.: Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. P. 1944. – [9] Haas (wie not. 1) 24 sq.; cf. auch Borries, E.: M. und Texte. Überlegungen zur philol. M.forschung. In: Euphorion 86,3 (1992) 333–346. – [10] Dechow, J. F.: Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon, Ga 1988. – [11] Haas (wie not. 1) 31 sq.; McGinn, B.: Die M. im Abendland. Fbg 1996 (engl. Orig.: The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism 1. N. Y. 1994). – [12] Bernard, C. A.: La Doctrine mystique de Denys l'Aréopagite. In: Gregorianum 68 (1987) 523–566. – [13] Ruh, K.: Geschichte der abendländ. M. 1–3. Mü. 1990/93/96, hier t. 1, 59–68; McGinn (wie not. 11) 233–269, bes. 246; Haas (wie not. 1) 35 sq. – [14] Balthasar, H. U. von: Herrlichkeit. Eine theol. Ästhetik 2. Einsiedeln 1962, 156. – [15] ibid., 27 sq. – [16] cf. McGinn (wie not. 11) 383–481. – [17] Köbele, S.: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen 1993. – [18] Ruh (wie not. 13) t. 1, 16–22; cf. Haas (wie not. 3) 110–119, bes. 113; cf. id.: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der dt. M. Freiburg (Schweiz) 1979. – [19] ibid., 236 sq. – [20] Haas, A. M.: Schulen spätma. M. (14. und 15. Jh.). In: Raitt, J./McGinn, B./Meyendorff, J. (edd.): Geschichte der christl. Spiritualität. 2: HochMA. und Reformation. Würzburg 1995, 154–187, hier 182 sq. – [21] cf. Haas (wie not. 3) 64–69; McGinn (wie not. 11) 415–422. – [22] Haas (wie not. 18) 95 sq., 322 sq.; id. (wie not. 3) 302. – [23] Langer, O.: Mystische Erfah-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

rung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. Mü./Zürich 1987. – [24] Lot-Borodine, M.: La Déification de l'homme d'après les Pères grecs. P. 1970; Frazer, R. F.: The Morphology of Desert Wisdom in the Apophthegmata Patrum. Diss. Chic. 1977. – [25] Verflex. 2 ([2]1980) 350–353. – [26] Verflex. 1 ([2]1978) 1045–1047. – [27] Haas, A. M.: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses M. Bern u. a. 1995, 179–220, bes. 194 sq., 202 sq. – [28] Bauer, E.: Die Armen Seelen- und Fegefeuer-Vorstellungen der altdt. M. Diss. (masch.) Würzburg 1960. – [29] Acklin Zimmermann, B. W.: Gott im Denken berühren. Die theol. Implikationen der Nonnenviten. Freiburg (Schweiz) 1993, 57–118, bes. 79 sq.; Ringler, S.: Viten- und Offenbarungslit. in Frauenklöstern des MA.s. Zürich/Mü. 1980, 187–189, 352–363. – [30] MPL 73 (1860) 978–980 (5,18,3). – [31] Amschwand, R.: Bruder Klaus. Ergänzungsband zum Qu.nwerk von Robert Durrer 1. Sarnen 1987, 28–30; cf. auch Franz, M.-L.: Die Visionen des Niklaus von Flüe. Zürich/Stg. 1959, 70–101; Gröbli, R.: Die Sehnsucht nach dem ‚einig Wesen'. Leben und Lehre des Bruder Klaus von Flüe. Zürich 1990, 236–239. – [32] Mohr, W.: Darbietungsformen der M. bei Mechthild von Magdeburg. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschr. F. von der Leyen. Mü. 1963, 375–399; Tax, P.: Die große Himmelsschau Mechthilds von Magdeburg und ihre Höllenvision. In: ZfdA 108 (1979) 112–137. – [33] Verflex. 1 ([2]1978) 1235–1237. – [34] cf. McGinn (wie not. 11) 409. – [35] Rahner, K.: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: id.: Schr. zur Theologie 10. Zürich 1972, 133–144, bes. 139.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Mythenmotiv → Motiv

Mythologie

1. Unterscheidung von Mythos und M. – 2. M. als Erforschung der Mythen. Geschichte und grundlegende Ansätze – 3. M. als Gesamtheit der Mythen. Wissensdarstellung und -vermittlung – 4. Rezeption der M. in der Lit. und den Künsten

1. Unterscheidung von Mythos und M. Eine präzise Abgrenzung zwischen → Mythos und M., die in vielen Nachschlagewerken zu einem Lemma zusammengefaßt werden, mag im Einzelfall und im Detail oft schwerfallen, da der Mythosbegriff[1] kaum zu definieren ist und eine solche Unterscheidung überdies zumeist von der jeweils zugrundegelegten Fachrichtung, Forschungsmethode oder Perspektive abhängt. Grundlegend jedoch ist die folgende Unterscheidung: Mythos bezeichnet die einzelne, meist archaische Erzählung von Göttern, überirdischen Gestalten, Heroen etc., geprägt vor allem von Vorstellungen hinsichtlich des Primordialen, etwa der Entstehung der Welt (→ Schöpfung). Demgegenüber bezeichnet M. hauptsächlich zwei Gebiete: (1) Gesamtheit, Corpus und System der Mythen (eines Kulturkreises, einer Kultur, eines Volkes – mithin auch gelegentlich gleichgesetzt mit Volksglaube), deren Zahl je nach Ethnie sehr unterschiedlich sein kann, und deren Überlieferung. Umfassender wird der Begriff verstanden als der gesamten Menschheit eignender Vorrat elementarer Motive und Sinngebungsmuster. Formulierungen wie ‚Gesamtheit' und ‚System'[2] suggerieren hierbei freilich eine Totalität der Erkenntnis, intellektuelle Inbesitznahme und Souveränität der Einsicht, die angesichts häufig fragmentarischer Überlieferung und oft grundlegender Fremdheit illusorisch sind[3]; (2) die Erforschung der Mythen bzw. die Wiss. von ihnen, die nicht zu trennen ist von einer Begriffsgeschichte des Mythos[4]; hierbei spielen Sammlung, Vergleich, Systematik, Klassifikation und Interpretation (auch in Hinsicht auf M. als Spiegel einer Kultur) eine bes. Rolle.

Überdies gilt der Mythos häufig als vorhist., M. hingegen als bereits hist.[5], der Mythos als authentischer denn die M., die gerne als bereits vermittelt, auf Prozessen der Literarisierung und Ästhetisierung beruhend gesehen wird. Die Erzählungen der M. (paradigmatisch: → Ovids *Metamorphosen*) werden als „hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes indifferent"[6] gewertet. Dem Mythos eignet noch das tremendum (→ Numinoses), das im Prozeß der ‚Mythologisierung', d. h. auch der „Überführung des mythischen Bewußtseins in poetische Verfügbarkeit"[7], verlorengeht; die M. behält dann ‚nur noch' das fascinosum. Ritual, → Kult, das Normative, Autoritative, das Heilige, Sakrale, damit auch das Nichtüberprüfbare weisen auf den Mythos, nicht mehr auf die M., die in den umfassenden Prozeß einer Säkularisation des Schönen eingebunden ist. Das Mythologische und mithin Unbeglaubigte beinhaltet ‚Vergegenständlichung' des Mythos und „Einkleidung und Ausstattung der Zeit

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und Kultursphäre“[8]. Bei alledem ist der Blick auf den Mythos häufig eher von Kategorien wie ‚Einheit‘, ‚Kohärenz‘ und ‚Systemhaftigkeit‘ geleitet, das Interesse an M. eher von Kategorien wie ‚Vielfalt‘, ‚Wandel‘ und ‚Geschichtlichkeit‘.

Weitergehend ist C. Jammes Ansicht, auch der während der neolithischen Revolution angstgeborene Mythos (→ Angst) sei schon „nichts Archaisches“, sondern bereits vermittelt und sekundär, „weder prälogisch noch präkulturell“, sondern bereits ein „hochkomplexes Symbolisierungssystem“[9]. Während des ZA.s der sog. griech. Aufklärung im 6. und vor allem 5. Jh. a. Chr. n. werde der Mythos gleichzeitig durch M. und Philosophie – beide in den Dienst der Vernunft gestellt – abgelöst; dies bedeute auch, daß der Mythos nun zu einem guten Teil gleichsam zur M. werde[10]. Nun sei einerseits auch der Mythos – so die eher ästhetische Sicht von H. Blumenberg – bereits ausgewiesen durch „Elastizität“, „Porosität“, große Variationsfähigkeit bei gleichzeitiger ikonischer Konstanz, „Umstellbarkeit seiner Elemente“ und „Integrationsfähigkeit“ und also auch schon nicht mehr verbindlich. Und andererseits diene M. – entgegen menschlicher Sehnsucht nach Ursprünglichem nur noch eine überlieferte Spätform – der Angstbefreiung und „Entlastung“, bedeute bereits Davongekommensein und „Freiheit der Imagination im Umgang mit Geschichten von einst Übermächtigem“[11]. Hiermit ist die Grenze zwischen Mythos und M. letztlich wieder aufgehoben: Der Mythos, ohnehin nur noch in der M. überliefert, ist längst Teil der M. geworden. Bei dieser Sichtweise werden eigene Logik und angstbewältigende, distanzschaffende Rationalität[12] des Mythos außer Frage gestellt und ein Geschichtspositivismus verworfen, der den Mythos als unwiderruflich durch den Logos ersetzt wissen will[13]. Problematischer ist eine Unterscheidung, die den Mythos auf die phänomenale Wirklichkeit beschränkt und erst der M. das Phantastische zuweist: „[...] das Wunderbare ist nicht für den Mythos, sondern nur für die Mythologie kennzeichnend“[14].

Über all diesen Unterscheidungen darf der begriffs- und wortgeschichtliche Befund nicht vergessen werden, daß der Terminus ‚Mythos‘, obschon aus heutiger Sicht als grundlegend verstanden, sich erst im 20. Jh. etabliert, während der Terminus ‚M.‘, umfassender als ‚Mythos‘, aber letztlich doch von derivativem Charakter, weitaus älteren Datums ist[15]. Da Mythos im gegenwärtigen Diskurs – stark geprägt durch semiotische Ansätze und fasziniert von den Mythen des Alltags[16], bes. der Massenmedien, und den Pseudomythen und Mythensurrogaten (auch neuer Irrationalismen) – stärker als ‚Denkform‘ denn als ‚Erzählung‘ verstanden wird[17], bleibt abzuwarten, ob künftig der Terminus ‚M.‘ die dem Terminus ‚Mythos‘ teilweise verlorengegangene Semantik des Narrativen partiell übernehmen wird.

2. M. als Erforschung der Mythen[18]. Geschichte und grundlegende Ansätze. Vor- bzw. Frühformen der M. als Wiss. finden sich in der antiken Mythographie[19], der Aufschreibung von Mythen (u. a. → Hesiod, Kallimachos, Apollodorus, Parthenios, → Hyginus). Einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Erforschung der M. markiert G. Vico im 18. Jh.[20], der den Mythos als symbolbildende Überwindung von Angst und Fremdheit wertet. Während die Aufklärung M. als defizitären Aberglauben und vorrationalen Irrtum abwertet, ist die Romantik durch eine bes. Hinwendung zur M. (Konzept des mythopoetischen Bewußtseins) geprägt. Eine herausragende Bedeutung kommt hierbei F. W. J. von Schelling zu, der den Mythos tautegorisch definiert und hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes von der Gleichwertigkeit von Mythos und Wiss. überzeugt ist: „In der That sind die Götter jeder Mythologie nichts anderes als die Ideen der Philosophie nur objektiv oder real angeschaut.“[21] Die Aussöhnung von Heidentum und Christentum, Antike und Moderne, Realem und Idealem, Sinnlichem und Bewußtsein, Natur und Geschichte wird im romantischen Konzept ‚Neue M.‘[22] versucht: ein Bestreben, das in letzter Konsequenz zu bedrohlichen politischen Pseudomythologien (etwa im → Nationalsozialismus) oder zu fragwürdigen Privatmythologien geführt hat, da sich M. nicht willkürlich durch phil. und poetologische Setzungen konstituieren läßt. K. O. Müller[23], gemeinhin als Begründer einer wiss. M. gesehen, forderte die kontextbezogene Deutung der Mythen, deren hist. und regionale Einbindung.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

In einer Geschichte der M. lassen sich – im wesentlichen nach K. Hübner[24] – folgende grundsätzliche Ansätze einer Deutung des Mythos und der M. ausmachen: allegorische, euhemeristische, ästhetische, symbolistisch-romantische, ritualistisch-soziol., psychol./psychoanalytische, strukturalistische, numinose. Der allegorische Ansatz sieht in den Mythen naive Deutungen der Naturmächte, Veranschaulichungen durch Gleichnis und Personifikation; der Anpassungsleistung dieses Ansatzes ist letztlich das Überleben der M. zu verdanken[25]. Der → Euhemerismus versteht die göttlichen Mächte der Mythen als einst bedeutende Menschen und Heroen, die zu Gottheiten erhoben wurden. Die (vor allem für die Poetik der dt. Klassik charakteristische) ästhetische Deutung, häufig eher auf die M. als auf den Mythos gerichtet, begreift mythol. Erzählungen als ‚schönen Schein', der, in den Dienst der Humanität und des Strebens nach dem Idealen gestellt, von traditionsstiftender, bildungsfördernder und Dauer verheißender Macht ist. So versteht z. B. K. P. Moritz die „Göttergeschichte der Alten" als eine „Sprache der Phantasie", zählt sie zu den „schönen Dichtungen", die nicht als Allegorien zu verstehen seien, sondern „gerade so zu nehmen, wie sie sind"[26]. Die symbolistisch-romantische Deutung (F. Creuzer[27], J. von → Görres, J. J. → Bachofen) sieht in den Mythen den Spiegel bzw. die Verhüllung göttlicher Uroffenbarung und -weisheit, Symbole, Urbilder und Urformeln. Die ritualistisch-soziol. Richtung, die den Zusammenhang zwischen Ritus und Mythos betont (F. M. Cornford, J. G. → Frazer, B. → Malinowski, G. Murray, W. R. Smith; → Ritualistische Theorie), begreift den Mythos als eine umfassende, auch das praktische Leben einschließende Daseinsform. Der psychol./psychoanalytische Ansatz (z. B. S. → Freud[28]; → Psychoanalyse) sieht den Mythos sexuell besetzt (z. B. Ödipuskomplex; cf. AaTh 931: → *Ödipus*), aus Sublimierung des Unbewußten und weiteren Mechanismen der psychischen Entlastung entstanden. C. G. → Jung[29] wertet Mythos und M. als Zugang zu überpersönlichen menschlichen Grunderfahrungen, sieht sie als Ausdruck von Urbildern und → Archetypen, die im ‚kollektiven Unbewußten' (→ Kollektivität, Kollektivbewußtsein) beheimatet sind. Für die Vertreter der transzendentalen Deutung (im wesentlichen E. Cassirer[30], der auch für den Mythos apriorische Anschauungsformen reklamiert) verweist der Mythos, hierin der Wiss. ebenbürtig, auf eine „bestimmte und explizite ontologische Struktur", d. h. er „beruht [...] auf einem bestimmten Entwurf darüber, was als Wirklichkeit erscheinen und als Wahrheit betrachtet werden kann"[31]. Der strukturalistische Ansatz (wegweisend: C. → Lévi-Strauss[32]; → Strukturalismus) – intellektualistisch und daher in Gefahr, sich der Fremdheit des Mythos nicht zu stellen – sieht M. als Zeichensystem und Code. Die Vertreter des numinosen Mythos-Begriffes sind davon überzeugt, daß sich im Mythos göttliche Wahrheit ausdrücke, so W. F. Otto in seinem programmatischen Band *Die Wirklichkeit der Götter* (Reinbek 1963), so U. von Wilamowitz-Moellendorff mit der Aussage: „Die Götter sind da."[33]

Je nachdem, welche Phänomene oder Deutungsmuster von den jeweiligen Forschungsrichtungen favorisiert werden, unterscheidet man u. a. → Astralmythologie, Lichtmythologie, → Naturmythologie, → Mondmythologie, → Sonnenmythologie, Wettermythologie. Die Erforschung der Mythen hat die Märchenforschung teilweise befruchtet, aber auch zu vielfältigen Irrwegen geführt, beispielsweise in der Wiener → mythol. Schule (L. von Schroeder, G. → Hüsing, W. Schultz, K. von → Spieß, E. → Mudrak), die Bezüge zwischen der idg. M. und dem Märchen herstellte und die Bedeutung der auf dem Mondkalender basierenden → Zahlen Drei und Neun für das Märchen unterstrich[34].

Einen Sonderstatus unter den M.n der verschiedenen Kulturkreise, Kulturen und Völker nehmen die griech. M.[35] und die – oft als bloße Adaptation der griech. bewertete – röm.[36] ein, zusammengefaßt als antike M.[37], besser: M. der klassischen Antike. Auf ihnen beruht zu einem wesentlichen Teil die für die abendländ. Kultur konstitutive Antikenaneignung (ein programmatischer Schwerpunkt u. a. in Humanismus und Renaissance[38], ermöglicht durch ein Fortleben assimilierter M. im MA.[39]; hervorgehoben auch: sämtliche klassizistische Epochen, dt. Klassik). Hierbei sind antike M. und Christentum stark aufeinander bezogen[40]: Zwar wird die pagane, polytheistische M. und ihre olympische Götterwelt

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

vom monotheistischen Christentum häufig wegen ihrer Idolatrie angegriffen, doch sind beide in eine gemeinsame abendländ. Tradition der Gelehrsamkeit und Hermeneutik eingebunden und letztlich gemeinsam ein Opfer aufklärerischer wie hist. Kritik und eines umfassenden Prozesses der ‚Entmythologisierung' (→ Entmythisierung) geworden.

Die Bedeutung der nord.[41] M., die der dt. Dichtung eher verwandt sei als die südl. antike M., betonte J. G. → Herder[42]. Das Interesse auf die germ.[43] M. – in der Folge gelegentlich fälschlicherweise gleichgesetzt mit dt. M. – als eine Art paganer, in Märchen, Sagen und Bräuchen überlieferter ‚Volkspoesie' gerichtet zu haben, ist das Verdienst von J. → Grimm[44]. Die ind. M.[45] als vermeintliches Reich der Urweisheit und Urreligion (cf. → Ind. Theorie) wurde von den Romantikern[46] entdeckt. Im Zuge ethnogr. Entdeckungen und orientalisierender Bewegungen u. a. des 19. Jh.s (cf. → Oriental. Erzählgut in Europa) erfolgte die Entdeckung asiat., chin.[47] und jap.[48] sowie der pazif.[49] und polynes.[50] M.n (Stichworte: Sinndefizite der eigenen Kultur, Europamüdigkeit). Bevorzugte Behandlung genossen auch die ägypt. (als Teil der nicht-klassischen Antike)[51], hebr.[52], kelt.[53], z. B. die ir.[54] M. Seit dem Aufkommen der vergleichenden M. des 19. Jh.s, seit dem (zumindest theoretischen) internat. Bemühen um die Mythenarsenale der ganzen Welt will man auch alle weiteren M.n nicht vernachlässigen: die slav.[55], estn.[56], balt.[57], ung.[58], rumän.[59], finn.[60], die indian.[61], insbesondere die aztek. und die der Maya[62], die afrik.[63] etc. In einer Rezeptionsgeschichte der M.n sind die Profile und Stereotypen, die man einzelnen M.n im jeweiligen Kontext zugewiesen hat, von bes. ideengeschichtlichem Interesse, so z. B. wenn die griech. M. als ‚plastisch' und ‚heiter', „der schönen Entwicklung nach vielleicht die reichste" oder die ind. M. als diejenige mit der größten Ideen- und Begriffsvielfalt, „dem innern Wesen nach die umfassendste"[64] bewertet wird.

3. M. als Gesamtheit der Mythen. Wissensdarstellung und -vermittlung. Die Neugier der mythol. Perspektive ist vor allem auf das Personal der M.n gerichtet, das Pantheon mit seinen Göttern (Genealogien, Herkunft und Beziehungen, Beinamen, Zuständigkeiten und Funktionsbereiche, Taten, Charakter, Aussehen, Attribute, Symbole, Eros und Sexus, Streitigkeiten sowie Wohnstätten), auch auf die Tiere und Pflanzen der M.n. Ein kanonischer, freilich gräkozentrischer Aufbau trennt hierbei ‚Theogonie', ‚Götterwelt' und ‚Heroengeschichte'; man unterscheidet zwischen ‚niederer' M., zu deren Figuren beispielsweise Dämonen, Geister, Nymphen, Elfen und Kobolde zählen, und ‚höherer' M., die aus dem Personal der Götter (Haupt- und Nebengötter) besteht. Einen zentralen Ort der Organisation, Repräsentation und Vermittlung mythol. Wissens, in dem die mythol. Neugier befriedigt, „das bunte Gewimmel der alten Götter"[65] geordnet, der erzählte Mythos arretiert und verdichtet werden, bilden M.lexika, Nachschlagewerke sowie zusammenfassende Darstellungen – mit jeweils unterschiedlichem wiss. Anspruch und nicht selten als populärwiss. Sachbücher konzipiert. Aus den oben dargelegten Unterscheidungen zwischen Mythos und M. als organisierter Darstellung mehrerer Mythen ergibt sich im übrigen, daß es in der Regel wohl Enz.n, Lexika und Sachwörterbücher der M. gibt, jedoch keine des Mythos, der aber seinerseits auch als verdichtetes Wissen um elementare Sinngebungen, als Abbreviatur verstanden werden kann.

Auch in einer Fülle hochwertiger Referenzmittel spiegeln sich der Sonderstatus der antiken M. sowie ihre vielfältige Rezeption (auch als Vermittlung antiken Denkens) und ihr produktives Nachleben[66], das in der europ. Kultur bes. die griech. M. als paradigmatisch für alle M.n[67] definiert. Weitere Nachschlagewerke zur M. betreffen tendenziell alle M.n, die M.n der ‚alten Kulturvölker'[68], die sog. abendländ.[69] M. oder einzelne M.n, gelegentlich auch ausgewählte Aspekte wie Orte der M.[70]

Ein weiteres wichtiges Genre der Vermittlung stellen – vor allem im 18. und 19. Jh. – mythol. ‚Sachbücher' sowie Nacherzählungen für Kinder und Jugendliche[71] dar. Die Sachbücher befassen sich zumeist mit der M. einer teilweise idealisierten Antike, die als Bildungsgut vor allem seit Ende des 18. Jh.s etablierter Unterrichtsstoff war. Im 18. Jh. wurden sie gerne in den Dienst der Aufklärung und Aberglaubenskritik gestellt, und auch im 19. Jh.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

sprachen sie oft bes. den kunstinteressierten Jugendlichen an[72]. Unter den Nacherzählungen, die fragmentarische Überlieferung in kohärenter und stringenter Erzählfolge vermitteln wollten, erlangte G. → Schwabs Sammlung[73] bes. Popularität.

4. Rezeption der M. in der Lit. und den Künsten. M. als Gesamtheit der Mythen wurde immer auch als Vorrat von Topoi, Bildern, Vergleichen, Metonymien (z. B. Amor für Liebe), Metaphern, Motiven (z. B. Amazone, Arkadien)[74] und Stoffen[75] verstanden. Im Repertoire der M. nehmen exemplarische mythol. Figuren der Antike wie etwa Prometheus (→ Feuerraub)[76] oder → Herakles[77] einen prominenten Platz ein. Auf die Requisitenkammer M. haben Lit.[78], bildende Kunst[79], Emblematik[80], Theater und Festwesen (Maskenspiel), Musik und Film immer wieder gerne zurückgegriffen. Art und Weise des oft fabulierfreudigen Zugriffs auf das mythol. Reservoir, bes. im hermeneutisch faszinierenden Spannungsfeld von Tradition und Innovation, dienen der ästhetischen, poetologischen, gesellschaftlichen und politischen Standortbestimmung der jeweils aneignenden Schriftsteller, Künstler und Musiker. In einer Funktionsgeschichte dieser Aneignung[81], die stark geprägt wird von der Idee der M. als „Poetische Heuristik“[82], spielen die folgenden Verwendungsformen eine wichtige Rolle: Nutzung mythol. Figuren als Leitfiguren elementarer Orientierung, als Verkörperungen der Natur, als Exempla, Personifikationen und Allegorien von Tugenden (z. B. → Achilleus als Figur der Tapferkeit) und Lastern, von Idealen der Humanität, Gebrauch der M. als Nachweis von Gelehrsamkeit, als spielfreudig versteckte Allusion, Ornament, antikisierendes Zitat, Parodie, Travestie, Ironiesignal sowie Vehikel gesellschaftlicher und politischer Anschauungen. Mit Hilfe antiker, bes. griech. M. wurden stets auch ästhetische Kategorien (das Schöne, Wunderbare, Wahrscheinliche, Zufall, Freiheit und Notwendigkeit, das Erhabene, Anmut, Würde, Erinnerung, Ideal und Leben, Form und Stoff)[83] und Gattungen (u. a. Epos, bukolische Dichtung, anakreontische Lyrik, Panegyrik) definiert sowie Motivstrukturen (z. B. Metamorphose) realisiert. Stoff- und Motivgeschichte als Teildisziplin der vergleichenden Lit.wissenschaft haben sich nicht nur gerne mit dem Fortleben der mythol. Figuren beschäftigt, sondern auch mit Hilfe dieses Paradigmas ihren Standort bestimmt und ihre Methoden entwickelt[84].

Antike mythol. Figuren sind bereits von antiken Künstlern so vielfältig gestaltet worden[85], daß die sog. Kunstmythologie des 19. Jh.s – vor allem K. A. Böttiger[86] – sie sogar als die entscheidende Quelle für die Erforschung der M. heranzog. Der teils versteckten, teils expliziten Ikonographie dieser Figuren, die bes. in der bildenden Kunst der antikenahen Epochen Renaissance und Barock eine zentrale Rolle[87] spielt, kam in der ikonologischen Schule[88] (A. M. Warburg[89], E. Panofsky[90], E. Wind[91]) ein exemplarischer hermeneutischer Stellenwert zu: Die Deutung und Entschlüsselung von Bildgegenständen, bes. von Bildprogrammen, bedarf hier häufig des Rückgriffs auf mythol. Quellen.

[1] Mythus. In: Wb. der dt. Vk. Neubearb. R. Beitl (unter Mitarbeit von K. Beitl). Stg. [3]1974, 583 sq.; Münzel, M.: Mythos. In: Wb. der Ethnologie. ed. B. Streck. Köln 1987, 139–142; Thiel, J. F.: Mythos. In: Neues Wb. der Völkerkunde. ed. W. Hirschberg. B. 1988, 331 sq.; Borchmeyer, D.: Mythos. In: Moderne Lit. in Grundbegriffen. ed. D. Borchmeyer/V. Žmegač. Tübingen [2]1994, 292–308. – [2] z. B. Lauer, J. F.: System der griech. M. B. 1853. – [3] cf. Bolle, K. W.: Myth. An Overview. In: The Enc. of Religions 10. ed. M. Eliade. N. Y./L. 1987, 261–273, hier 271. – [4] Horstmann, A.: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. In: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979) 7–54, 197–245; Burkert, W./Horstmann, A.: Mythos, M. In: Hist. Wb. der Philosophie 6. ed. J. Ritter/K. Gründer. Basel/Stg. 1984, 281–318. – [5] Weimann, R.: M. In: Europ. Enz. zu Philosophie und Wiss.en 3. ed. H. J. Sandkühler. Hbg 1990, 488–490. – [6] Hübner, K.: Mythos. I: Phil. In: TRE 23 (1994) 597–608, hier 602. – [7] Gockel, H.: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik. Ffm. 1981, 90, cf. auch 15, 117 u. ö. – [8] Elsas, C.: Mythos, M. In: Evangel. Kirchenlex. 3. Göttingen [3]1992, 586–591, hier 587. – [9] cf. Jamme, C.: „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven phil. Mythos-Theorien der Gegenwart. Ffm. 1991, 224. – [10] ibid., 207–224. –
[11] Blumenberg, H.: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. ed. M. Fuhrmann. Mü. 1971, 11–66, Zitate 23, 51. – [12] cf. Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos. Ffm. 1979. – [13] Nestle, W.: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griech. Denkens von Homer bis auf die Sophistik

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und Sokrates. Stg. 1940 (²1942). – [14] Hübner (wie not. 6) 606, cf. auch 602. – [15] cf. Adelung, J. C.: Grammatisch-kritisches Wb. der hochdt. Mundart [...] 3. Lpz. ²1798, 352; Myth. In: The Oxford English Dict. 10. Ox. ²1989, 177; Mythology. ibid., 179. – [16] Barthes, R.: Mythologies. P. 1957 (dt. Ffm. 1964). – [17] Hawthorn, J.: Grundbegriffe moderner Lit.theorie. Tübingen/Basel 1994, 215 sq. – [18] Vries, J. de: Forschungsgeschichte der M. Fbg/Mü. 1961; Kerényi, K. (ed.): Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch. Darmstadt 1967. – [19] Killy, W. (ed.): Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten. Wiesbaden 1984. – [20] Vico, G.: Principi di una scienza nuova d'intorno alla communa natura delle nazioni. Neapel 1725 (2. Fassung: Neapel 1730; dt.: Prinzipien einer neuen Wiss. über die gemeinsame Natur der Völker 1–2. Heidelberg 1990). –

[21] Schelling, F. W. J.: Philosophie der Kunst [1859]. Nachdr. Darmstadt 1974, 370; cf. id.: Philosophie der M. 1–2 (Stg./Augsburg 1856/57). Nachdr. Darmstadt 1973. – [22] Frank, M.: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue M. Ffm. 1982; Fried, J.: Die Symbolik des Realen. Über alte und neue M. in der Frühromantik. Mü. 1985; Hotz-Steinmeyer, C.: Friedrich Schlegels „Lucinde" als „Neue M." Geschichtsphil. Versuch einer Rückgewinnung gesellschaftlicher Totalität durch das Individuum. Ffm./Bern/N. Y. 1985, bes. 143–153. – [23] Müller, K. O.: Prolegomena zu einer wiss. M. Göttingen 1825 (teilweiser Nachdr. Darmstadt 1970, bes. 64, 219, 226, 229). – [24] cf. Hübner, K.: Die Wahrheit des Mythos. Mü. 1985, 48–92. – [25] Brisson, L.: Einführung in die Philosophie des Mythos. 1: Antike, MA. und Renaissance. Darmstadt 1996, bes. 2 sq., 222. – [26] Moritz, K. P.: Götterlehre oder Mythol. Dichtungen der Alten. B./Mü./Wien 1967, 7 sq. – [27] Creuzer, F.: Symbolik und M. der alten Völker, bes. der Griechen 1–4. Lpz./Darmstadt ³1837–43, hier t. 4, 524–569 (Mythos als Verhüllung des ursprünglichen Symbols). – [28] Freud, S.: Die Traumdeutung. Wien 1900; id.: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker. Wien 1913. – [29] Jung, C. G.: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Olten/Fbg 1973; id.: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten/Fbg 1976; id./Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der M. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen. Zürich ⁴1951. – [30] Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. 2: Das Mythische Denken. Darmstadt 1953. –

[31] Hübner (wie not. 24) 66. – [32] Lévi-Strauss, C.: Anthropologie structurale. P. 1958 (dt. Ffm. 1967); id.: La Pensée sauvage. P. 1962 (dt. Ffm. 1968); id.: Mythologiques 1–4. P. 1964–71 (dt. Ffm. 1971–75). – [33] Wilamowitz-Moellendorff, U. von: Der Glaube der Hellenen 1. (B. 1931) Darmstadt ²1955, 17. – [34] Lüthi, Märchen, 64; Schmidt, L.: Die Volkserzählung. B. 1963, 7, 17, 22, 23, 26. – [35] Preller, L.: Griech. M. 1–2. Lpz. 1854 u. ö.; Graves, R.: The Greek Myths 1–2. Baltimore 1955; Kerényi, K.: Die M. der Griechen 1–2. Mü. 1966 u. ö.; Graf, F.: Griech. M. Eine Einführung. Mü./Zürich 1985. – [36] Preller, L.: Röm. M. B. 1858 u. ö.; Gardner, J. F.: Roman Myths. Austin 1993. – [37] Roscher, W. H. (ed.): Ausführliches Lex. der griech. und röm. M. 1,1–7. Lpz. 1884–1937; Grimal, P.: Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. P. ³1963; Gärtner, H.: Kleines Lex. der griech. und röm. M. Lpz. 1989; Coenen, D.: Griech. und röm. M. Fbg/Basel/Wien ⁵1990; Fink, G.: Who's who in der antiken M. Mü. 1993. – [38] Seznec, J.: La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance. L. 1940 (dt. Mü. 1990); Jamme, C.: Einführung in die Philosophie des Mythos. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991, 7–16. – [39] Brisson (wie not. 25) 168–182. – [40] Beispielhaft: Sparn, W.: Hercules Christianus. Mythographie und Theologie in der frühen Neuzeit. In: Killy (wie not. 19) 73–107. –

[41] Koeppen, C. F.: Literar. Einl. in die nord. M. B. 1837; Lindow, J.: Scandinavian Mythology. An Annotated Bibliogr. N. Y. u. a. 1988 (skand. teilweise für nord. synonym). – [42] cf. z. B. Herder, J. G.: Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. ed. B. Suphan. B. 1891, 159–207; id.: Zutritt der nord. M. zur neueren Dichtkunst. ed. B. Suphan. B. 1886, 311–317; zur Entdeckung nord. M. in Deutschland cf. Strich, F.: Die M. in der dt. Lit. von Klopstock bis Wagner 1–2. Halle 1910, hier t. 2, 231–270. – [43] Simrock, K.: Hb. der dt. M. mit Einschluß der nord. 1–2. Bonn 1852/57 (⁶1887); Wolf, J. W.: Beitr.e zur dt. M. 1–2. Göttingen 1852/57; Meyer, E. H.: Germ. M. B. 1891; id.: M. der Germanen. Straßburg 1903; Simek, R.: Lex. der germ. M. Stg. 1984. – [44] Grimm, Mythologie, bes. t. 1, V–XLVIII (Vorrede); cf. Kellner, B.: Grimms Mythen. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in Jacob Grimms „Dt. M." Ffm. u. a. 1994. – [45] Hillebrandt, A.: Vedische M. 1–3. Breslau 1891–1902; Dowson, J.: A Classical Dict. of Hindu Mythology, and Religion, Geography, History, and Literature. L. ⁴1903; Zimmer, H. R.: Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. N. Y. 1946 (dt. Mü. ⁵1993); id.: The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations 1–2. N. Y. 1955; Knappert, J.: Indian Mythology. An Enc. of Myth and Legend. L. 1991 (dt. Mü. 1994). – [46] Kanne, J. A.: Erste Urkunden der Geschichte, oder allg. M. 1–2. Bayreuth 1808; Görres, J. J. von: Mythengeschichte der asiat. Welt 1–2. Heidelberg 1810. – [47] Werner, E. T. C.: A Dict. of Chinese Mythology. Shanghai 1932 (Nachdr. Boston 1977); Walters, D.: Chinese Mythology. An Enc. of Myth and Legend. L. 1992; Birrell, A.: Chinese Mythology. An Introduction. Baltimore/L. 1993. – [48] Naumann, N.: Die Mythen des alten Japan. Mü. 1996. – [49] Knappert, J.: Pacific Mythology. An Enc. of Myth and Legend. L. 1992. – [50] Craig, R. D.: Dict. of Polynesian Mythology. N. Y./Westport, Conn./L. 1989. –

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

[51] Lurker, M.: Lex. der Götter und Symbole der alten Ägypter. Neuausg. Darmstadt 1987. – [52] Graves, R./Patai, R.: Hebrew Myths. The Book of Genesis. Garden City, N. Y. 1964 u. ö. (dt. Reinbek 1994). – [53] Rutherford, W.: Celtic Mythology. The Nature and Influence of Celtic Myth, from Druidism to Arthurian Legend. Wellingborough, Northamptonshire 1987; Botheroyd, S. und P. F.: Lex. der kelt. M. Mü. [4]1996; Squire, C.: Mythology of the Celtic People. L. 1996 (Orig.-Ausg. L. 1912). – [54] Ellis, P. B.: A Dict. of Irish Mythology. L. 1987; Smyth, D.: A Guide to Irish Mythology. Dublin [2]1996. – [55] Kulikowski, M.: A Bibliogr. of Slavic Mythology. Columbus, Ohio 1989. – [56] Eisen, M. J.: Eesti mütoloogia (Estn. M.). Tartu 1919 (dt. Lpz. 1925). – [57] Jouet, P.: Religion et mythologie des Baltes. Une tradition indo-européenne. Mailand 1989. – [58] Kandra, K.: Magyar mythologia. Eger 1897. – [59] Buhociu, O.: Die rumän. Volkskultur und ihre M. Totenklage, Burschenbünde und Weihnachtslieder, Hirtenphänomen und Heldenlieder. Wiesbaden 1974. – [60] Castrén, A.: Vorlesungen über die finn. M. Übers. A. Schiefner. Lpz. 1853; Krohn, K.: Zur finn. M. 1. Hels. 1932. –
[61] Burland, C. A.: North American Indian Mythology. L. 1966; Lévi-Strauss, C.: Histoire de lynx. P. 1991 (dt. Mü. 1996); Spence, L.: The Illustrated Guide to North American Mythology. L. 1993 (dt. Augsburg 1995); Taylor, C.: Myths of the North American Indians. L. 1995 (dt. Mü. 1995). – [62] Miller, M. E./Taube, K.: The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dict. of Mesoamerican Religion. L. 1993; Taube, K.: Aztec and Maya Myths. L. 1993 (dt. Stg. 1996). – [63] Werner, A.: Myths and Legends of the Bantu. L. 1933 (Nachdr. L. 1968); Knappert, J.: The Aquarian Guide to African Mythology. L. 1990 (dt. Mü. 1995). – [64] Schlegel, F.: Über die Sprache und Weisheit der Inder. In: id.: Studien zur Philosophie und Theologie. Mü./Paderborn/Wien 1975, 105–438, hier 259. – [65] id.: Rede über die M. In: id.: Charakteristiken und Kritiken 1 (1796–1801). ed. H. Eichner. Mü./Paderborn/Wien/Zürich 1967, 311–328, hier 319. – [66] Hunger, H.: Lex. der griech. und röm. M. Wien [8]1988. – [67] Gray, L. H./Moore, G. F. (edd.): The Mythology of All Races 1–13. Boston 1916–32; Lurker, M.: Lex. der Götter und Dämonen. Namen, Funktionen, Symbole/Attribute. Stg. [2]1989. – [68] Haussig, H. W. (ed.): Wb. der M. 1 sqq. Stg. 1965 sqq. – [69] Holzapfel, O. (ed.): Lex. der abendländ. M. Fbg/Basel/Wien 1993. – [70] Bell, R. E.: Placenames in Classical Mythology: Greece. Santa Barbara/Ox. 1989. –
[71] Brüggemann, T.: M. in der Kinder- und Jugendlit. In: LKJ 2 (1977) 526–529. – [72] Seybold, D. C.: Einl. in die griech. und röm. M. der alten Schriftsteller für Jünglinge. Lpz. 1779; Scheppach, G. A.: Mythol. Lesebuch für die Jugend. Dresden/Lpz. 1785–86; cf. Brüggemann, T. (ed.): Hb. zur Kinder- und Jugendlit. Von 1750 bis 1800. Stg. 1982, 1046–1049, 1122–1126. – [73] Schwab, G.: Die schönsten Sagen des klassischen Altertums [...] 1–3. Stg. 1838–40 (zahlreiche Bearb.en, u. a. Sagen des klassischen Altertums. Wien u. a. 1974). – [74] cf. Frenzel, Motive. – [75] cf. Frenzel, Stoffe, z. B. s. v. Achilleus, Daphne, Endymion, Pandora. – [76] Walzel, O.: Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe. Darmstadt [3]1968; Kerényi, K.: Prometheus. Das griech. Mythologem von der menschlichen Existenz. Zürich 1946; Trousson, R.: Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne 1–2. Genf 1964; Kreutz, C.: Zur Verbreitung und Deutung des Prometheusstoffes in der Dichtung der engl. Romantik. Bonn 1992; Lewis, L. M.: The Promethean Politics of Milton, Blake, and Shelley. Columbia 1992. – [77] Panofsky, E.: Hercules am Scheidewege und andere Bildstoffe in der neueren Kunst. Lpz. 1930; Simon, M.: Hercule et le christianisme. P. 1955; Jung, M.-R.: Hercule dans la littérature française du XVIe siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque. Genf 1966. – [78] Strich (wie not. 42); Weimann, R.: Lit.geschichte und M. Ffm. 1977; Koopmann, H. (ed.): Mythos und M. in der Lit. des 19. Jh.s. Ffm. 1979. – [79] Agard, W. R.: Classical Myths in Sculpture. Madison 1951. – [80] Emblemata. ed. A. Henkel/A. Schöne. Stg. 1967, 1585–1836. –
[81] cf. Fuhrmann (wie not. 11) und exemplarische Studien zu Prometheus und Herkules (cf. not. 76, 77). – [82] Herder, J. G.: Ueber die neuere Dt. Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. 3. Slg. ed. B. Suphan. B. 1877, 357–531, hier 444. – [83] cf. Strich (wie not. 42). – [84] Dyserinck, H.: Komparatistik. Eine Einführung. Bonn [3]1991, 102–113. – [85] Lex. Iconographicum Mythologiae Classicae 1 sqq. Mü./Zürich 1981 sqq. – [86] Ideen zur Kunst-M. 1–2. Dresden/Lpz. 1826/36. – [87] Krauss, H./Uthermann, E.: Was Bilder erzählen. Die klassischen Geschichten aus Antike und Christentum in der abendländ. Malerei. Mü. 1987. – [88] cf. Kaemmerling, E. (ed.): Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme. Köln 1979. – [89] Warburg, A.: Sandro Botticellis „Geburt der Venus" und „Frühling". Hbg 1893; Warburg, A. M.: Gesammelte Schr. 1–2: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Lpz./B. 1932; Warburg, A. M.: Ausgewählte Schr. und Würdigungen. ed. D. Wuttke. Baden-Baden [3]1992. – [90] Panofsky (wie not. 77); id.: Studies in Iconology. Humanistic Theories in the Art of the Renaissance. N. Y. 1939 (dt. Köln 1980); id.: Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. Garden City, N. Y. 1955 (dt. Köln 1975); Panofsky, D. und E.: Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol. N. Y. [2]1962 (Nachdr. 1965). –
[91] Wind, E.: Pagan Mysteries in the Renaissance. L. 1958 (dt. Ffm. 1981).

Berlin Werner Bies

Mythologische Schule, eine Forschungsrichtung vor allem des 19. Jh.s, die sich bemühte, aus Zeugnissen der mündl. Überlieferung eine

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ide. → Mythologie zu rekonstruieren (→ Mythos, → Ide. Theorie). Sie ging aus der Epoche der → Romantik hervor. Wegweisend waren die Arbeiten J. und W. → Grimms, die die bereits von → Herder zum Ausdruck gebrachte Vorstellung vom Fortleben alter Mythen in zeitgenössischen Volkserzählungen vertraten und Methoden der sich etablierenden Sprachwissenschaft auf die Unters. von Volksüberlieferungen übertrugen[1]. 1815 schrieb W. Grimm im 2. Band der → *Kinder- und Hausmärchen*: „in diesen Volksmärchen liegt lauter urdeutscher Mythus, den man für verloren gehalten"[2], ähnlich wie die Mundarten Worte und Eigentümlichkeiten aufwiesen, die man längst für ausgestorben hielte, und führte 1850 weiter an: „Gemeinsam allen Märchen sind die Überreste eines in die ältesten Zeiten hinaufreichenden Glaubens [...]. Das Mythische gleicht kleinen Stückchen eines zersprungenen Edelsteins [...]" (→ Survivaltheorie)[3]. J. Grimm erweiterte in seiner einflußreichen *Dt. Mythologie* (1835, [2]1844) den Quellenbereich für die → Rekonstruktion dt. und germ. vorchristl. Göttermythen um „heut zu tage noch lebendige volkssagen und kindermärchen, spiele, sprüche, flüche, unverstandene tag- und monatsnamen und redensarten"[4].

Die methodische Verflechtung von Altertumskunde, Sprachwissenschaft und Forschungen zu Volksüberlieferungen, die mit einer komparatistischen und von den Naturwissenschaften beeinflußten positivistischen Arbeitsweise einherging, fand eine außerordentliche, über den dt. Sprachraum hinausreichende Resonanz. Sie kam in den Rekonstruktionsversuchen einer ‚Volkskultur' lang zurückliegender Zeiten auch zeitgenössischen nationalen Interessen entgegen (→ Nation)[5].

Innerhalb der Mythol. Schule finden sich verschiedene Richtungen, von denen bes. die naturmythol. eine bedeutende Rolle spielt (→ Naturmythologie, → Astralmythologie, → Mondmythologie, → Sonnenmythologie). Der Indogermanist A. → Kuhn[6] z. B. ging aufgrund vedischer Sprachzeugnisse und rezenter europ. Überlieferungen von einem ursprünglich gemeinsamen ide. Göttersystem aus und sah wie F. L. W. → Schwartz[7] primär das Gewitter (→ Blitz, → Donner) als mythenauslösendes Ereignis an. In seinen frühen Werken war W. → Mannhardt, auch in der Nachfolge von J. W. → Wolf als Herausgeber der *Zs. für Dt. Mythologie und Sittenkunde* (3–4 [1855/59]), ein Vertreter dieser Richtung[8], ehe er mit dem Erntevorgang zusammenhängende dämonische Gestalten, also Wesen der sog. niederen Mythologie, als überkommene Glaubensvorstellungen interpretierte[9]. Hingegen vertrat der in England lebende Indologe M. → Müller aufgrund seiner Arbeiten am *Ṛgveda*-Text die Vorstellung, daß ar. Mythen Symbolisierungen von Naturerscheinungen seien, in deren Mittelpunkt die Himmelskörper ständen[10]. Spätere Vertreter der astralmythol. Richtung im dt. Sprachgebiet, wie P. Stauff, W. von Bülow und E. Böklen, publizierten in der *Mythol. Bibl.* (1–8 [1907–16]), die von einer 1906 gegründeten Ges. für vergleichende Mythenforschung herausgegeben wurde. Zu der von G. → Hüsing gegründeten sog. Wiener Mythol. Schule, die ihr Publ.sorgan *Mitra. Zs. für vergleichende Mythenforschung* (1 [1914–20]) nach dem ind. Lichtgott genannt hatte, gehörten R. → Bleichsteiner, L. von Schroeder und W. Schultz (cf. auch E. → Mudrak, K. von → Spieß). Hüsing untersuchte, ob der durch von Schroeder angenommenen ‚ar. Sonnenreligion' nicht ein älterer Mondglaube vorausgegangen sei[11]. Anhänger dieser Schule sahen das auf den → Zahlen Drei und Neun basierende System des Mondkalenders als grundlegend für die gesamte Märchentradition an[12]. Als Anhänger Müllers in England sind G. W. → Cox und A. S. Palmer[13], der von einer Sonnenreligion ausging, zu nennen. In Frankreich vertraten G. → Paris und der Übersetzer von F. Bopp, der Philologe M. Bréal[14], naturmythol. Tendenzen. Unter dem Einfluß Kuhns und Müllers stehen in Polen die frühen Arbeiten von J. → Karłowicz und in Ungarn von I. → Goldziher. Der Italiener A. De Gubernatis hob vor allem die Bedeutung von Tieren und Pflanzen bei der Schaffung mythol. Konzepte hervor[15].

Bes. durch die Werke des tschech. Altertumsforschers und Philologen P. J. Šafařík (1795–1861)[16] wurden die Ideen der Grimms in den slav. Ländern verbreitet[17]. Vor allem in Rußland war die Mythol. Schule seit den 40er/50er Jahren des 19. Jh.s stark ausgeprägt[18]. Neben dem Zusammenstellen altruss. Schriftdenkmäler gewann zunehmend das

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Sammeln mündl. Überlieferungen an Bedeutung. Ein Beispiel bieten die Slgen hist. Lieder und Bylinen durch P. V. Kireevskij (1808–56)[19], einen Vertreter des Slavophilentums, die eine den national-romantischen Richtungen Westeuropas vergleichbare Bewegung ist. Als erster wiss. Vertreter der Mythol. Schule gilt der Philologe und Historiker F. I. → Buslaev[20], der sich ausdrücklich auf J. Grimm berief und seinerseits durch Forschung und Lehre als Vermittler der Mythol. Schule wirkte[21]. Auch in seinen vergleichendhist. Arbeiten zur russ. Sprache zeigen sich Analogien zu den Prinzipien J. Grimms[22]. Buslaev wandte sich später, auch durch die Forschungen T. → Benfeys beeinflußt, von der Mythol. Schule ab. Ein entschiedener Anhänger dieser Schule war A. N. → Afanas'ev: Sowohl in den Kommentaren zu seiner Ausg. russ. Märchen als auch in verschiedenen Studien[23] zeigte er sich, z. B. durch seine Deutung der Taten des Märchenhelden als poetische Darstellungen von Naturerscheinungen, in einer äußerst spekulativen Weise als ein Anhänger Grimms, Kuhns, Schwartz' und des frühen Mannhardt ebenso wie Müllers. Als mythol. Deuter der russ. Volkspoesie war zu seiner Zeit der Slavophile O. F. Miller (1833–89) bes. angesehen, der auch unter Einfluß von Schwartz und Müller mythol. Elemente in der russ. Volksepik, in Weihnachtsliedern, Bräuchen und in Volksglaubensvorstellungen suchte[24]. Auf der Grundlage der Mythol. Schule, doch kritischer arbeiteten auch A. A. Kotljarevskij (1837–81) und Vertreter der Charkover Schule wie A. A. Potebnja (1835–91) sowie Vertreter der revolutionärdemokratischen Gruppierung wie I. A. → Chudjakov, I. G. Pryžov (1827–85) und P. N. Rybnikov (1831–85)[25].

Die vergleichende Arbeitsmethode der Mythol. Schule rief außerordentlich große Sammelaktivitäten hervor. Im dt. Sprachraum stellten u. a. E. → Meier und H. → Pröhle sowie E. L. Rochholz regionale Slgen zusammen, in deren Kommentaren versucht wurde, mythol. Zusammenhänge nachzuweisen[26]. Es folgten Unters.en mit immer spekulativeren Interpretationen[27]. Noch R. → Wossidlo suchte nach dem Fortleben der heidnischen Götterwelt in den mecklenburg. Volkssagen[28]. Sagen wurden, wie z. B. von W. von → Hertz, unter Vernachlässigung ihrer christl. Elemente betrachtet. Auch die Schule C. G. → Jungs setzt in gewisser Weise das Denken der Mythol. Schule fort, indem angenommen wird, daß Volkserzählungen und germ. Religion aus dem gleichen kollektiven → Unbewußten hervorgingen, so daß eine innere Verwandtschaft zwischen ihren Motiven bestehe (→ Archetypus)[29].

Die Mythol. Schule des 19. Jh.s, der sehr große Materialsammlungen zu verdanken sind, ist heute nur von wiss.shist. Relevanz. Einerseits wurden Theorien von einem gemeinsamen ide. Erbe bald durch neue Forschungstheorien (→ Ind. Theorie, → Polygenese, → Wandertheorie, → Anthropol. Theorie) abgelöst, und andererseits wuchs die Kritik an Arbeiten der Mythol. Schule, indem ihnen vor allem vorgeworfen wurde, hist. Verwandtschaften anzunehmen, wo es sich nur um Analogien handelte (cf. auch F. S. → Krauss). Waren die bedeutenden Vertreter der Mythol. Schule größtenteils Sprachwissenschaftler, oft Orientalisten, gewesen, so gingen ihre Epigonen häufig simplifizierend einer heidnisch-mythol. Sinngebung nach.

Populär sind interpretatorische Spekulationen im Sinn der Mythol. Schule noch immer. Nicht nur L. Schellhorn[30], auch J. Lips nahm die Thesen der Mythol. Schule wieder auf, wenn er AaTh 333: → *Rotkäppchen* als eine Abwandlung der → Jonasmythe sieht: „sein rotes Käppchen ist der untergehende Sonnenball, und der Wolf ist die Nacht"[31]. Auch N. Mantl z. B. versuchte, das von ihm gesammelte Sagen- und Brauchmaterial auf vorchristl. Überlieferungen zurückzuführen[32]. In den postsozialistischen Ländern ist eine zunehmende Hinwendung zu Ansätzen der Mythol. Schule zu konstatieren.

[1] Vries, J. de: Forschungsgeschichte der Mythologie. Fbg/Mü. 1961, 123 sq.; Thompson, S.: The Folktale. N. Y. [2]1951 (u. ö.), 370 sq.; Kellner, B.: Grimms Mythen. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in Jacob Grimms „Dt. Mythologie". Ffm. u. a. 1994, 26 sq.; Pöge-Alder, K.: Märchen als mündl. tradierte Erzählungen des Volkes? Zur Wiss.sgeschichte der Entstehungs- und Verbreitungstheorien von Volksmärchen von den Brüdern Grimm bis zur Märchenforschung in der DDR. Ffm. u. a. 1994, 31–34. – [2] Grimm, W.: Kl.re Schr. 1. ed. G. Hinrichs. B. 1881, 330. – [3] KHM/Rölleke 3, [421]. – [4] Grimm, Mythologie 1, 10; id.: Dt. Altertumskunde.

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

ed. E. Ebel. Göttingen 1974, 133. – [5] Sokolov, Y. M.: Russian Folklore. N. Y. 1950, 53. – [6] Kuhn, A.: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. B. 1859, 253 sq.; id.: Märk. Sagen und Märchen nebst einem Anh.e von Gebräuchen und Aberglauben. B. 1843 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973), IX–XI; allg. cf. id.: Die Entwicklungsstufen der Mythenbildung. B. 1873. – [7] Schwartz, F. L. W.: Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griech. und dt. Sage. B. 1860, 5 sq., 56; id.: Idg. Volksglaube. Ein Beitr. zur Religionsgeschichte der Urzeit. B. 1885. – [8] cf. Mannhardt, W.: Germ. Mythen. B. 1858. – [9] id.: Die Korndämonen. B. 1868; id.: Wald- und Feldkulte 1–2. B. 1875/77. – [10] Müller, M.: Lectures on the Science of Language 1–2. L. 1861/63 (dt.: Vorlesungen über die Wiss. der Sprache 1–2. Lpz. 1863/66); id.: Oxford Essays. Ox. 1856; cf. Forke, A.: Die ind. Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung. B. 1911, 21; cf. de Vries (wie not. 1) 225–231; Sokolov (wie not. 5) 58, 60; Dorson, R. M.: The British Folklorists. L. 1968, 160–186. –
[11] Hüsing, G.: Die iran. Überlieferung und das ar. System. Lpz. 1909. – [12] Schultz, W.: Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen. Lpz. 1924; cf. Ehrenreich, P.: Die Sonne im Mythos. Lpz. 1915, 3–22; cf. Lüthi, Märchen, 64. – [13] Palmer, A. S.: Saga and Its Place in Comparative Religion. L. 1913. – [14] Bréal, M.: Mélanges de mythologie et de linguistique. P. 1877 (²1882). – [15] De Gubernatis, A.: Zoological Mythology 1–2. L. 1872 (dt. 1874); id.: La Mythologie des plantes 1–2. P. 1878/82. – [16] Šafařík, P. J.: Slovanské starožitnosti (Slav. Altertümer). Prag 1837 (russ., poln., dt. Übers.en). – [17] Vasmer, M.: Bausteine zur Geschichte der dt.-slav. geistigen Beziehungen 1. B. 1939; Köhler, I.: Prinos kŭm istorijata na folkloristikata na XIX v. (Beitr. zur Geschichte der Folkloristik im 19. Jh.). In: Folklor 15. Dokladi Vtori meždunaroden kongres po bŭlgaristika. Sofija 23.5–3.6.1986. Sofia 1988, 32–40. – [18] Sokolov (wie not. 5) 61–77; Leitinger, D.: Die Wirkung von Jacob Grimm auf die Slaven, insbesondere auf die Russen. In: Denecke, L. (ed.): Brüder Grimm Gedenken 2. Marburg 1975, 66–130, bes. 88–112. – [19] cf. Sokolov (wie not. 5) 61 sq. – [20] Balandin, A. I.: Mifologičeskaja škola v russkoj fol'kloristike. F. I. Buslaev (Die Mythol. Schule in der russ. Folkloristik. F. I. Buslaev). M. 1988. –
[21] Buslaev, F. I.: Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva (Hist. Skizzen zur russ. Volksdichtung und Kunst) 1–2. M. 1861. – [22] Leitinger (wie not. 18) 91–94. – [23] Afanas'ev, A. N.: Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu (Poetische Anschauungen der Slaven über die Natur) 1–3. M. 1865–69. – [24] z. B. Miller, O.: Il'ja Muromec i bogatyrstvo kievskoe (Il'ja Muromec und das Kiever Reckentum). SPb. 1869; cf. Vasmer (wie not. 17) XXVIII sq.; Sokolov (wie not. 5) 75 sq. – [25] cf. ibid., 76 sq., 126–128. – [26] Bausinger, H.: Vk. B./Darmstadt/Wien [1971] (Nachdr. Tübingen 1979), 41–49. – [27] z. B. Saubert, B.: Germ. Welt- und Gottanschauung in Märchen, Sagen, Festbräuchen. Hannover 1895. – [28] Neumann, S.: Richard Wossidlo und das Wossidlo-Archiv in Rostock. Rostock 1994, 20. – [29] Isler, G.: Zur psychol. Deutung von Volkserzählungen. In: Fabula 14 (1973) 141–155, bes. 144 sq. – [30] Schellhorn, L.: Goldenes Vlies. Tiersymbol des Märchens in neuer Sicht. Mü./Basel 1968. – [31] Lips, J.: Vom Ursprung der Dinge. Lpz. 1951, 473 (engl. Orig. 1946); id.: Einl. in die vergleichende Völkerkunde. s. l. [1930]. – [32] Mantl, N.: Vorchristl. Kultrelikte im oberen Inntal. Innsbruck 1967, 11; id.: Aus dem Sagenbereich von Nassereith. Innsbruck 1964, 144 sq.; cf. auch Derungs, K.: Struktur des Zaubermärchens 1–2. Bern/Stg./Wien 1994.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Mythos

1. Allgemeines – 2. Forschungsrichtungen – 3. Typol. und semantische Ausprägungen von Mythen – 4. M. und seine Beziehungen zu Nachbarbereichen – 4.1. M. und Märchen – 4.2. M. und Ritual – 5. Die Mythopoetik des 19. und 20. Jh.s – 6. Mythen des Alltags und Pseudomythen

1. Allgemeines. Zu Beginn des 20. Jh.s war der Begriff M. noch nicht im allg. Sprachschatz verankert. Auch wenn M., meist in Relation oder Opposition zu griech. logos (= Wort, rationale Rede, Vernunft), seit dem 16. Jh. gebraucht wird, allerdings mehr als griech. Entsprechung für „erdichtete Erzählung, Sage, Fabel" denn als eigenständiger Terminus verwendet, „hat Mythos bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts kaum Eingang in Diktionäre und Lexika gefunden"[1]. So tauchen z. B. in den großen Wörterbüchern des 18. und 19. Jh.s lediglich die Begriffe → Mythologie und Mythe (die weibliche Form des Lexems, wohl als Analogiebildung zu Sage, Geschichte, Fabel etc.) auf. Im DWb. der Brüder → Grimm ist Mythe mit ‚Sage, unbeglaubigte Erzählung' gleichgesetzt[2]. A. → Jolles unterscheidet bei den → Einfachen Formen den Begriff Mythe vom Mythus, indem er definiert: „Mythe heißt die sich aus unserer Geistesbeschäftigung ergebende Einfache Form, dagegen ist die Form, in der sie vereinzelt jedesmal gegenwärtig vor uns liegt, Mythus oder ein Mythus."[3] Während Jolles die Mythe mit Schöpfung gleichsetzt, benennt er Erkennen

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und Erkenntnis als „Feind der Mythe", nämlich als Willen, „die Welt von sich aus aktiv zu verarbeiten", als „Vorgang, bei dem nicht Gegenstände sich schaffen, sondern bei dem sie erzeugt werden"[4]. In *Meyers Konversationslexikon* von 1896 wird (wie noch 1877) von dem umfassender verstandenen Begriff Mythologie auf die latinisierte Form Mythus verwiesen: „Mythus heißt im allgemeinen Rede, dann Überlieferung, im engern Sinne die Überlieferung aus vorhistorischer Zeit, [...] in der modernen wiss. Sprache eine Erzählung, deren Mittelpunkt ein göttliches Wesen ist, und das in konkreter Erzählungsform auftretende Dogma der alten heidnischen Völker."[5] Erst in der späteren Ausg. von 1906 findet sich unter Mythus ein eigener, wenn auch kurzer Eintrag[6], während die Ausg. von 1976 das Stichwort M. (jetzt mit griech. Endung) aus dem Schatten der Mythologie löst und ausführlicher abhandelt[7]. Die ‚notorische Undefinierbarkeit'[8] des M. wird im *Wb. der dt. Vk.* von R. Beitl – A. Heusler zitierend, der in eingehender Unters. über die dt. Heldensage gesagt hat: „Mythos verstand jeder anders" – auf den Punkt gebracht: „Mit M[ythus] bezeichnet man 1. Göttersage (Grimm, Lachmann, Müllenhoff, E. H. Meyer, Timme, v. d. Leyen); 2. heidnische (germ.-vorchristliche) Glaubensüberlieferungen; 3. Volkserzählung."[9] Heute definiert man M. als eine bildhafte, vorwiss. Sinnerklärung der Wirklichkeit, eine Grundform menschlicher Weltdeutung, die als autoritative Offenbarungsrede, als ‚wahres Wort', als eine „Macht, die ins Leben greift" (W. F. Otto)[10], gilt und deshalb geglaubt werden muß. M. ist eine heilige Erzählung, die durch sprachliche Kommunikation überliefert wird und in der von einer imaginären Welt göttlicher und halbgöttlicher bzw. dämonischer Wesen und ihren Handlungen berichtet wird. Die erzählten Geschehnisse beziehen sich meist „auf eine Schöpfung oder Gründung und werden dergestalt zum exemplarischen Modell aller grundlegenden menschl. Tätigkeiten, zum ständig reaktualisierten Ereignis"[11].

2. Forschungsrichtungen. Als in der Spätantike die Macht des M. zu schwinden begann, kam es bei den Stoikern und Epikureern, welche „die mythischen Erzählungen hauptsächlich als Gleichnisse und Personifikationen von Naturmächten"[12] auffaßten, zu einer allegorischen Mythendeutung (cf. → Allegorie). Diese wurde noch ergänzt um die von dem griech. Philosophen Euhemeros (ca 340–260 a. Chr. n.) entwickelte Vorstellung, beim M. handele es sich vor allem um Apotheose und Verklärung vergangener Heroen und Herrscher (→ Euhemerismus, → Aretalogie). Sowohl die allegorische als auch die euhemeristische Mythenerklärung wurde wegen der rationalistischen Ausrichtung von der Aufklärung des 18. Jh.s aufgenommen (B. le Bovier Fontanelle, C. F. Dupuis, D. Hume u. a.)[13]. Sie findet sich in verfeinerter und um ethnol. Wissen bereicherter Form noch im 19. und 20. Jh. (H. Spencer, E. B. → Tylor)[14]. Während in der Lit. (vor allem durch → Goethe und seinen Kreis) der M. als ein der Poesie verwandter schöner Schein, der eine ideale, höhere Wirklichkeit wiedergibt, aufgefaßt wurde, kommt es im 19. Jh. zur sog. → Mythol. Schule und um die Jh.wende zum Phänomen der ‚Remythologisierung' in der Philosophie und Soziologie (F. Nietzsche, H. Bergson, G. Sorel u. a.)[15].

Von den 80er Jahren des 19. Jh.s bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh.s bildet sich in der Kulturanthropologie ein ritualistisch-funktionalistischer Ansatz heraus (→ Ritualistische Theorie). Es waren bes. die in Oxford und Cambridge forschenden und lehrenden W. R. Smith, J. G. → Frazer, J. E. Harrison, F. M. Cornford, G. Murray und B. → Malinowski, welche die Meinung vertraten, daß sich der M. aus magisch-totemistischen Ritualen (→ Totemismus) entwickelt hat und somit die praktische Lebensrealität von Gemeinschaften funktional bestimmte[16]. Dieser funktionalistischen Richtung (→ Funktionalismus) stand die frz. soziol. Schule, vertreten durch E. Durkheim, L. → Lévy-Bruhl und M. Mauss, nahe, die in den kollektiven, ‚prälogischen' Ideen ‚primitiver' Gesellschaften Metaphern oder Symbole ihrer sozialen Verhältnisse sah[17]. Die Ergebnisse der Mythenforschung der ersten Jahrzehnte des 20. Jh.s wurden in den Arbeiten des dt. Philosophen E. Cassirer verwertet[18]. Er ist Vertreter einer Mythentheorie, welche die Mythologie, zusammen mit der Sprache und der Kunst, als autonome symbolische Form der Kultur betrachtet. W. M. Urban

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

und S. Langer sind als Fortsetzer dieser symbolischen Deutung des M. anzusehen[19].

Eine psychol. Forschungsrichtung wurde durch den dt. Psychologen W. → Wundt initiiert, die vor allem durch die mythenbezogenen Arbeiten von S. → Freud (zum ‚Ödipus-Komplex' [cf. AaTh 931: → *Ödipus*], Vatermord etc., zur Traumdeutung als Schlüssel zum Verständnis des M.) und C. G. → Jung (vor allem zum kollektiven Unbewußten [→ Kollektivität, Kollektivbewußtsein], zu den → Archetypen etc.) ausgebaut worden ist[20]. K. Kerényi führte den Gedanken Jungs fort, daß der M. nicht zur Erklärung der Welt geschaffen wurde, sondern in die Tiefen der kollektiven Psychologie als einer Quelle der Urschöpfung des menschlichen Kosmos führt[21]; und Autoren wie J. F. → Campbell of Islay und M. → Eliade berufen sich in ihren populären und der Intention nach synthetischen Arbeiten auf die Jungsche bzw. analytische Psychologie[22].

Mit der durch C. → Lévi-Strauss begründeten strukturalistischen Mythenforschung wird der M. als ‚logisches Modell' zur Auflösung fundamentaler Widersprüche mittels der Mediation aufgefaßt. Mythenforscher der Gegenwart wie A. J. → Greimas, R. Barthes, D. M. Segal, E. M. → Meletinskij, E. Köngäs Maranda, P. Maranda, A. → Dundes, B. P. Armstrong u. a. setzen die von Lévi-Strauss begründete → semantische Analyse in differenzierter Weise fort[23].

3. Typol. und semantische Ausprägungen von Mythen. Der „Mythos, wie er in einer primitiven Gemeinschaft existiert, das heißt in seiner lebendigen und spontanen Form, ist nicht nur Geschichte, sondern erlebte Wirklichkeit. Er gehört nicht nur zur Kategorie der Fiktion wie die Romane unserer Tage, sondern ist lebendige Realität, von der man glaubt, daß sie einst in der Urzeit geschehen ist, und die seitdem auf die Welt und das Schicksal der Menschen einwirkt."[24] Da sich M. generell als prärationale, verbindliche Welterklärung und Wirklichkeitsdeutung bestimmen läßt, bildet der Typus sog. ätiologischer Mythen naturgemäß eine große Gruppe im Mythenbestand der Völker (→ Ätiologie). Es handelt sich dabei um explikatorische Erzählungen, in denen meist in personifizierender Form die Entstehung oder Ursache irgendeiner Erscheinung der Natur oder des sozialen Lebens erklärt wird. A. Jensen stellt die ätiologischen Mythen den ‚echten' Mythen[25] gegenüber, welche das originäre Wesen einer Erscheinung reflektieren und nicht nur die Herkunft eines Phänomens zu erklären versuchen und damit keinen sakralen Charakter aufweisen. Weiter reichen ätiologische Mythen, welche sich mit der Frage nach der Herkunft der Menschen und Tiere generell befassen. In Übereinstimmung mit entsprechenden totemistischen Glaubensvorstellungen wird in einem Teil dieser Mythen die Entstehung von Tieren aus Menschen bzw. anthropomorphen Lebewesen erklärt. Ein höheres Entwicklungsniveau weisen kosmogonische Mythen auf, in denen die Entstehung der Erde und des Himmels, des Meeres, der Berge und Flüsse erklärt wird (→ Schöpfung)[26]. Es ist wohl eine kulturelle Universalie, daß in Mythen die Entstehung des Kosmos aus dem Chaos beschrieben wird: In der archaischsten Schicht griech. Mythen ist es Gaia, die Erde, die in die Leere ihren Erstgeborenen, Uranos, den Himmel, der ihr entströmt ist, einsetzt; im hinduist.-ind. M. wird Lakṣmī, Göttin der Fülle, mit der Urschlange Ananta, einer Manifestation Viṣṇus, vereinigt, „wenn das Eine sich vervielfältigen will"[27]. Durch den Impuls eines ‚höchsten präexistenten Prinzips' scheidet sich im chin. M. das „Chaos – eine undifferenzierte gestaltlose Welt – in zwei aktive Kategorien, das Yin und das Yang; unter ihrem gegensätzlichen und einander ergänzenden Wirken bilden und ordnen sich allmählich alle Dinge und Wesen"[28]. Auch die *Genesis* des A. T.s ist in diesem Kontext zu sehen.

Bei allen Völkern gibt es ätiologische Mythen über die Entstehung der Sonne und ihren Lauf, über den Mond und seine Phasen, über den Ursprung von Sternbildern und Planeten, das Sterben und Wiederaufleben der Vegetation im Jahreszyklus, die Ursache von Dürre (z. B. Sperrung der Wasserquellen durch einen Drachen), die Herkunft der Fliegen oder Stechmücken. Von großer Bedeutung sind auch Mythen über Phänomene der sozialen Wirklichkeit. Hierher gehören universell verbreitete mythische Erzählungen über die Entstehung des Todes[29], den Verlust des Paradieses, den Erhalt des Feuers (in der Regel durch

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

einen → Kulturheros [→ Feuerraub])[30], über die Gewinnung handwerklicher Fähigkeiten, die Einführung sozialer → Normen, die Entstehung gesellschaftlicher Hierarchien, die Herausbildung religiöser Strukturen sowie soteriologische und eschatologische Mythen (→ Eschatologie). In diesem Zusammenhang ist eine Reihe von Mythen zu sehen, die in enger Beziehung zu magisch-religiösen Riten stehen, welche sie quasi monothetisch sanktionieren und sakralisieren (cf. den ägypt. Isis-Osiris-Kult, den griech. → Demeter-Persephone-Kult in den Eleus. Mysterien). In hochentwickelten Mythensystemen wie z. B. dem griech. bildeten sich nach den älteren Kosmogonien und Theogonien jüngere Mythenzyklen heraus, neben dem ‚Olympierzyklus' die ‚Heldenzyklen', die z. T. „schon mit Historischem verknüpft waren"[31]. Konstituenten einer solch komplexen Ausprägung des M. sind numinose Wesen, ein singuläres Ereignis, das sich identisch immer wiederholt, ein mythischer Ort bzw. mythische Orte, und eine heilige, nämlich zyklische Zeit (→ Zeitbegriff)[32].

4. Der M. und seine Beziehungen zu Nachbarbereichen. Wie Mythen sich in visualisierter Form in der Kunst bzw. im Handwerk (cf. auch antik-griech. Vasen und Schalen, Totempfähle der Indianer, ind. Tempelfassaden, slav. Idolsäulen[33]) niedergeschlagen haben, so stehen sie auch in Relation zu textuellen und funktionalen Kontiguitätsbereichen.

4.1. M. und Märchen. Während die Beziehungen des M., vor allem in Gestalt von ‚Heldenzyklen', zum → Epos und zur → Heldensage samt den zu beobachtenden Prozessen der → Entmythisierung und → Historisierung[34] relativ gut erforscht sind, gibt das Verhältnis von M. und → Märchen eine Reihe von Fragen auf. Dabei wurde der Ursprung des Märchens im M. von der Mehrheit der älteren Forscher nicht angezweifelt. Die ‚archaischen' Märchen weisen im Sujet eine deutliche Verbindung zu Mythen, Ritualen und Stammesbräuchen auf. Die für totemistische Mythen und bes. für mythische → Trickstergeschichten charakteristischen Motive fanden einen breiten Niederschlag in den Tiermärchen. Völlig offensichtlich ist der mythol. Ursprung des weitverbreiteten Zaubermärchens über die Ehe mit einem wunderbaren ‚Totemwesen', das seine tierische Haut vorübergehend abgestreift und Menschengestalt angenommen hat (cf. AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*, AaTh 425 sqq.: cf. → *Amor und Psyche*). Märchen über den Besuch anderer Welten zur Befreiung von Gefangenen (AaTh 301: *Die drei geraubten → Prinzessinnen*) ähneln Erzählungen über Reisen (→ Jenseitswanderungen) von Schamanen oder Zauberern, welche der Seele eines Kranken oder Getöteten folgen. Nach Meletinskij war eine 'wichtige Voraussetzung für die Entstehung von Märchen aus Mythen mit einer rituellen Grundlage vermutlich die Lösung der unmittelbaren Verbindung dieser Mythen vom rituellen Stammesleben. Die Aufhebung der spezifischen Beschränkungen auf das (mündl.) Erzählen des M. und das Zulassen auch Uneingeweihter (Frauen und Kinder) zur Zuhörerschaft hatten eine Orientierung des Erzählers auf das Erdichtete, eine Akzentuierung des unterhaltsamen Moments und – unvermeidlich – die Schwächung des Glaubens an den Wahrheitsgehalt der Erzählung zur Folge.'[35] Der ätiologische Gehalt des M. wird durch die Moral (im Tiermärchen) und stilistische Formeln, die auf die Unglaubwürdigkeit der Erzählung verweisen (im Zaubermärchen), allmählich verdrängt. Auch die Helden selbst werden entmythisiert.

Die Entmythisierung des → Helden im Zauber- und Heldenmärchen geht einher mit seiner völligen → Anthropomorphisierung und in gewissem Maße mit seiner Idealisierung: Er hat göttliche Eltern oder ist von wundersamer Herkunft; manchmal werden totemistische Züge beibehalten. Dennoch besitzt der Märchenheld nicht von Anfang an die magischen Kräfte, über die der mythische Held aufgrund seiner Natur verfügt. In ‚archaischen' Märchen erlangt er diese Eigenschaften als Ergebnis einer → Initiation, einer → Prüfung oder aufgrund des bes. Schutzes von dämonischen Wesen. Wie der M., so hat auch das ‚entwikkelte' Märchen eine einheitlich morphologische Struktur (→ Morphologie des Erzählguts), die als eine Kette von Verlusten kosmischer oder sozialer Werte und ihrer Wiedergewinnung durch die Handlungen des Helden erscheint. Diese Handlungen sind die kosmogonischen und kulturellen Taten des → Demiurgen in den Mythen, die Streiche der

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

Trickster in den Tiermärchen und die erfolgreichen Prüfungen des Helden in den Zaubermärchen. Letztere ähneln Prüfungen, die für einführende (initiierende) oder eheliche (spätere) Rituale in der archaischen Gesellschaft charakteristisch sind und Mythen entsprechen. Eine ganze Reihe von Märchensymbolen und -motiven – Aschenputtels Schuh (AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*), das Einbacken eines Rings in den Kuchen, das Verkleiden der Braut mit einer Tierhaut, die falsche, vorgetäuschte Braut, die Flucht der Braut oder des Freiers (cf. → Magische Flucht), das Verbot, den Namen der jungen Gemahlin zu nennen – wird von einigen Forschern aus Heiratsbräuchen erklärt und geht letztendlich auf die rituell-mythol. Semantik zurück[36].

4.2. M. und Ritual. Es gibt wohl keinen magisch-religiösen Ritus oder → Kult, der nicht explizit oder implizit seine Fundierung in einem M. hätte. Der Ritus scheint in der Inszenierung des M. zu bestehen, der M. hingegen erscheint als Erklärung des sich vollziehenden Ritus, als seine Auslegung. Eine solche Verbindung zeigt sich bes. in den sog. kultischen Mythen, in denen die Begründung eines bestimmten Kults gegeben wird. Die Vertreter der Mythol. Schule haben dem M. Priorität eingeräumt; in den 80er Jahren des 19. Jh.s bildete sich jedoch ein gegensätzlicher Standpunkt von der Priorität des Ritus vor dem M. heraus. Eine detaillierte Darstellung der ritualistischen Theorie des M. mit einer Kritik an ihrer Einseitigkeit legten der amerik. Ethnograph J. Fontenrose und der russ. Folklorist Meletinskij vor[37]. Trotz dieser Kritik bewahrte die rituelle Theorie ihre Dominanz bis zu den 50er Jahren, als Lévi-Strauss sich gegen sie aussprach. Die enge Verbindung von M. und Ritus wird anhand verschiedener mythol. Quellen untersucht, z. B. totemistischer Mythen der austral. Ureinwohner[38]. In ihnen ist die Erläuterung zu den totemistischen Riten und deren sakrale Begründung quasi enthalten. In den Riten werden Episoden aus Mythen aufgeführt; jeder Handlung des den Ritus Praktizierenden entspricht eine Episode in der Erzählung von den großen Taten der Vorfahren. Generell weist die mit religiösen Riten verbundene Mythologie eine Tendenz zur Aufteilung in zwei Kreise auf: einen esoterischen (hl. mythische Sagen, die ausschließlich Eingeweihten zugänglich sind) und einen exoterischen (Mythen, die für Nichteingeweihte geschaffen wurden, um sie von den geheimen hl. Zeremonien abzuhalten; → Esoterisch/Exoterisch). In den ‚staatlichen' Religionen des Altertums trat diese Trennung noch schärfer zutage. Geheimlehren von Göttern machten den Besitz der Priesterkaste und ausgewählter Adepten aus, die in Mysterienspiele eingeweiht wurden. Bes. anschaulich wird in mythol. Unters.en die enge Verbindung von M. und Ritus am Beispiel des Osiriskultes in Ägypten gezeigt. Einen Hinweis auf die Verbindung von M. und Ritus geben schließlich auch Erzählungen über die Taten der Helden (z. B. → Herakles, → Theseus), in denen die Einführung der Olymp., Isthm., Neme. und anderer Spiele durch den Helden in Erinnerung an seine Ruhmestaten erwähnt wird[39]. Deutliche Spuren der Wechselbeziehung von Rituellem und M. treten im A. T. (→ Abrahams Opfer) und N. T. (Taufe Jesu, ritueller Verzehr von Brot und Wein [→ Sakramente]) zutage. Es lassen sich indes auch Beispiele einer umgekehrten Abhängigkeit anführen: populare und kirchliche Zeremonien, die auf Motiven aus Evangelienberichten gründen. Die kalendarischen Zeremonien und Feiertage der christl. Völker Europas sind voll von solchen ‚Inszenierungen'. Neben Bräuchen und Riten rein lokalen oder vorchristl. Ursprungs (z. B. der Verzehr des Opferlamms im Frühling; → Lamm Gottes) bestehen auch solche, die Episoden aus den Evangelien darstellen – vor allem die ma. Mysterienspiele: die Inszenierung der Geburt Jesu, die Dramatisierung des Osterzyklus u. a. In der Mehrheit der Fälle sind diese religiösen Inszenierungen in populare Unterhaltung (→ Volksschauspiel) und z. T. in die kirchliche Liturgie übergegangen[40].

5. Die Mythopoetik des 19. und 20. Jh.s. Die Tatsache, daß M., d. h. mythisches Denken, und Lit. zusammenhängen, ist als Erkenntnis vor allem auf die → Romantik zurückzuführen. Auch wenn die ‚Mythenentlarvung' der Aufklärung bereits durch den ästhetischen Humanismus des späten 18. Jh.s (Karl Philipp Moritz, Goethe, Schiller) als überholt gilt und das „Werk Hölderlins eines der bis heute bedeutendsten Paradigmen mythischen Dichtens überhaupt"[41] bildet, sind

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

erst im Kreis der Romantiker die Voraussetzungen für das moderne Mythenverständnis geschaffen worden. So lebt laut C. G. Heyne der ‚sermo mythicus' in der Gegenwart als ‚sermo poeticus' fort[42], so bedeutet die Verbindung von M. und Poesie bei → Herder ein Verständnis von beiden als religiös fundierten, popularen Schöpfungen, und so sind Mythologie und Dichtung für F. Schlegel unzertrennlich als „erste Blüte der jugendlichen Phantasie" und „hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur". Bes. bedeutsam ist F. W. J. von Schellings Ansicht geworden, der Mythologie als eine auf sich selbst verweisende Realität betrachtet, in der die Götter „zur vollkommenen Objektivität und unabhängigen poetischen Existenz gelangen"[43]. Richard → Wagner, der in der Nachfolge des romantischen Mythenverständnisses zu sehen ist, hat in seinen theoretischen Schriften (u. a. *Oper und Drama*, 1850/51) die formale Struktur des M. und der mythenorientierten Dichtung, vor allem des Dramas, aufgrund ihrer primordialen Typisierung und Fähigkeit, die ‚rein menschliche Natur' zu zeigen, als Wiederholung archetypischer Ereignismuster bezeichnet. Dieser Auffassung Wagners, der den M. und die mythische Dichtung als das ‚verdichtete Bild der Erscheinungen' bestimmt hat, sind Nietzsche und dann Hugo von → Hofmannsthal, Thomas Mann, Hermann Broch, Alfred Döblin, T. S. Eliot, Ezra Pound, Jean Cocteau, Eugene O'Neill und andere Mythopoeten des 20. Jh.s gefolgt[44].

6. Mythen des Alltags und Pseudomythen. Wenn Barthes im frz. Kult des Beefsteaks die Blutmythologie, in der Waschmittelreklame den M. der Tiefe und des Wassers und in dem in frz. Uniform die Trikolore grüßenden Schwarzen den M. der imperialistischen Nation erkennt, interpretiert er diese ‚sekundären semiologischen Systeme' als ‚Pseudonatur', als Ideologie, die nur ‚Interessen einer bestimmten Gesellschaft' dient. Es handelt sich bei diesen ‚Mythen des Alltags' sowie bei den politischen Mythen in ihrer propagandistischen Form, wie sie durch Sorel „initiiert worden ist und in den totalitären Staaten dieses Jahrhunderts, zumal im Nationalsozialismus, ihre radikale Ausprägung gefunden hat"[45], um sog. Pseudomythen, die Forscher wie E. Cassirer, Kerényi, Eliade und zuletzt K. Hübner einer gründlichen Unters. unterzogen haben[46]. Sie gelangten zu dem Ergebnis, daß unechte Formen des M. sich von genuinen Formen dadurch unterscheiden, daß sie nicht spontan entstandene und hist. tradierte Archetypen formulieren, sondern eine Manipulationsmasse zum Erreichen ökonomischer oder politischer Zwecke darstellen. Pseudomythen wären allerdings nutzlos, wenn sie nicht einem durch die Vernunftkrisen des 20. Jh.s erhöhten mythischen Bedarf in den Menschen entgegenkämen und von politischen Demagogen, die solche echten mythischen Bedürfnisse und Potentiale aufgreifen, für ihre Zwecke eingesetzt würden (cf. → Nationalsozialismus). „Hitler z. B. verstand es meisterhaft", betont Hübner zu Recht, „den mit dem Versailler Vertrag tief getroffenen Mythos von Reich und Nation als Vehikel für seine rassistischen und antisemitistischen Pseudomythen zu verwenden. So bekundet sich heute paradoxerweise die Gegenwart echter Mythen noch in jenen Pseudomythen, die aus ihnen ihre geborgte Kraft saugen und zu den schrecklichsten Verbrechen geführt haben."[47] In jüngster Zeit hat sich dies in dem ideologisch nicht zuletzt aus der Instrumentalisierung (→ Ideologisierung) serb. Mythen gespeisten Krieg im ehemaligen Jugoslawien gezeigt: Die in den epischen Heldenliedern zu einer ‚gesteigerten Wirklichkeit' (M. Braun)[48] geronnenen nationalen Mythen, die während der jahrhundertelangen osman. Fremdherrschaft durchaus positiv, nämlich „im Kampf um die nationale Selbstbehauptung" (A. Schmaus)[49] identitätsstiftend gewirkt hatten, wurden nun vor allem in Form des Kosovo- und des Hajdukenmythos revitalisiert und konnten dank ihrer ‚semantischen Zweideutigkeit' (R. Lauer) für politisch-militärische Zwecke benutzt werden[50].

[1] Borchmeyer, D.: M. In: id./Žmegač, V. (edd.): Moderne Lit. in Grundbegriffen. Tübingen 1994, 292–308, hier 292. – [2] DWb. 6 (1885) 2848. – [3] Jolles, 100. – [4] ibid., 101 sq. – [5] Meyers Konversationslexikon 12. Lpz./Wien [5]1897, 705. – [6] ibid. 14 ([6]1906) 350. – [7] Meyers Enzyklopädisches Lex. 16. Mannheim [9]1976, 687–689. – [8] Assmann, A. und J.: M. In: Cancik, H. u. a. (edd.): Hb. religionswiss. Grundbegriffe 4. Stg./B./Köln 1998, 179–200. – [9] Beitl, R.: Wb. der dt. Vk. Stg. ([3]1974) 1996, 583 sq. – [10] Otto, W. F.: Die Gestalt und das Sein. Gesam-

Download Date | 12/5/13 8:51 PM

melte Abhdlgen über den M. und seine Bedeutung für die Menschheit. Darmstadt 1955, 72. – [11] Borchmeyer (wie not. 1) 292; Kerényi, K. (ed.): Die Eröffnung des Zugangs zum M. Darmstadt 1967; Kirk, G. S.: Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambr. 1970; Schlesier, R. (ed.): Faszination des M. Basel/Ffm. 1985; Graevenitz, G. von: M. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit. Stg. 1987; Hübner, K. u. a.: M. In: TRE 23 (1994) 597–665; Brisson, L./Jamme, C.: Einführung in die Philosophie des M. Darmstadt 1996. – [12] Hübner, K.: Die Wahrheit des M. Mü. 1985, 50. – [13] ibid. – [14] Spencer, H.: Principles of Sociology. L. 1876; Tylor, E.: Primitive Culture. N. Y. 1958. – [15] cf. Sorel, G.: Über die Gewalt. Ffm. 1969. – [16] Meletinskij, E. M.: Poėtika mifa (Die Poetik des M.). M. 1976, 31–39, 374 sq. (mit engl. Resümee); Hübner (wie not. 12) 417–446; Smith, W. R.: Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh 1889; Frazer, J. G.: The Golden Bough. L. 1890; Harrison, J. E.: Ancient Art and Ritual. Cambr. 1913; Cornford, F. M.: From Religion to Philosophy. L. 1912; Murray, G.: Five Stages of Greek Religion. N. Y. 1925. – [17] Durkheim, E.: Les Formes élémentaires de la vie religieuse. P. 1912; Lévy-Bruhl, L.: La Mentalité primitive. P. 1932; Mauss, M.: Sociologie et anthropologie. P. 1950. – [18] Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen 2. B. 1925. – [19] Urban, W. M.: Language and Reality. L. 1939; Langer, S.: Philosophy in a New Key. Cambr., Mass. 1951. – [20] Wundt, W.: Mythus und Religion. Lpz. 1920–23; Freud, S.: Totem und Tabu. Wien 1913. – [21] Jung, C. G./Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich [4]1951. – [22] Campbell, J.: The Hero with a Thousand Faces. Princeton 1948; Eliade, M.: Le Mythe de l'éternel retour. P. 1949. – [23] cf. u. a. Barthes, R.: Mythologies. P. 1957 (dt.: Mythen des Alltags. Übers. H. Scheffel. Ffm. 1964); Köngäs-Maranda, E./Maranda, P.: Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague/P. 1971. – [24] Malinowski, B.: Myth in Primitive Psychology. L. 1926, 21 sq. – [25] Jensen, A.: M. und Kult bei den Naturvölkern. Wiesbaden 1951. – [26] cf. Tokarev, S. A.: Ėtiologičeskie mify (Ätiologische Mythen). In: Mify narodov mira 2. M. 1992, 672. – [27] Herbert, J.: Die Mythologien der Inder. In: Grimal, P. (ed.): Mythen der Völker 1–3. Ffm. 1967, hier t. 2, 50–173, hier 55. – [28] Soymie, M.: Die Mythologie der Chinesen. ibid., 261–303, hier 266. – [29] cf. Mify narodov mira 2 (wie not. 26) 456 sq. – [30] cf. ibid., 239 sq. – [31] cf. Grimal, V.: Die Mythologie der Griechen. In: id. (wie not. 27) t. 1, 150–296, hier 156 sq. – [32] cf. hierzu Hübner (wie not. 12) 135–173. – [33] Grant, M./Hazel, J. (edd.): Das ill. Lex. der antiken Mythen und Gestalten. Mü. [5]1987. – [34] cf. Burkhart, D.: Unters.en zur Chronologie und Stratigraphie der südslav. Volksepik. Mü. 1968; Ivanova, R.: Epos – obred – mit (Epos – Brauch – M.). Sofia 1992. – [35] Meletinskij, E. M.: Skazki i mify (Märchen und Mythen). In: Mify narodov mira 2 (wie not. 26) 441–444; ferner Vries, J. de: Betrachtungen zum Märchen, bes. in seinem Verhältnis zu Heldensage und M. Hels. 1954. – [36] ibid., 34. – [37] cf. dazu Tokarev, S. A.: Obrjady i mify (Bräuche und Mythen). In: Mify narodov mira 2 (wie not. 26) 235–237; Fontenrose, J.: The Ritual Theory of Myth. Berk. 1966. – [38] ibid., 236. – [39] ibid.; Grimal (wie not. 31) 226–244. – [40] Puchner, W.: Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Wien 1991, 9–14. – [41] cf. Hübner (wie not. 12) 296. – [42] Horstmann, A.: Mythologie. In: Ritter, J./Gründer, K. (edd.): Hist. Wb. der Philosophie 6. Darmstadt 1984, 281–318, hier 288–292. – [43] ibid. – [44] cf. Meletinskij (wie not. 16) 150 sq.; Toporov, V. N.: Mif, ritual, simvol, obraz (M., Ritual, Symbol, Brauch). M. 1995; Ot mifa k literature (Vom M. zur Lit.). Festschr. E. M. Meletinskij. M. 1993; Schmidt-Henkel, G.: M. und Dichtung. Bad Homburg/B./Zürich 1967; Fuhrmann, M. (ed.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Mü. 1971; White, J. J.: Mythology in the Modern Novel. Princeton 1971; Freier, H.: Die Rückkehr der Götter. Stg. 1976; Gockel, H.: M. und Poesie. Ffm. 1981; Bohrer, K. H. (ed.): M. und Moderne. Ffm. 1983; Schmid, W. (ed.): M. in der slaw. Moderne. Mü. 1987; Bachmann, P.: Die Auferstehung des M. in der Postmoderne. In: Diskussion Deutsch 21 (1990) 639–651; Horn, A.: Mythisches Denken und Lit. Würzburg 1995. – [45] Borchmeyer (wie not. 1) 294 sq. – [46] Barthes (wie not. 23); Eliade, M.: Myth and Reality. N. Y. 1963; Kerényi, K.: Wesen und Gegenwärtigkeit des M. In: id. (wie not. 11) 235 sq.; Sorel, G.: Über die Gewalt. Ffm. 1969; Cassirer, E.: The Myth of the State. N. Y. 1966. – [47] Hübner (wie not. 12) 364 sq. – [48] Braun, M.: Das serbokroat. Heldenlied. Göttingen 1961, 37–41. – [49] Schmaus, A.: Die balkan. Volksepik. In: Zs. für Balkanologie 1 (1962) 133–152, hier 152. – [50] Čolović, J.: Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg. Münster 1994; Lauer, R.: Das Wüten der Mythen. In: id./Lehfeldt, W. (edd.): Das jugoslaw. Desaster. Wiesbaden 1995, 107–148.

Mannheim Dagmar Burkhart

Nachbar, Nachbarin. Konstitutiv für N.schaft sind räumliche Nähe und ein gelegentliches oder dauerhaftes Aufeinanderangewiesensein, eine gemeinsame Interessenlage[1]. Darüber hinaus kann sich N.schaft allg. auch auf Orte, Regionen und Länder beziehen (cf. → Ortsneckereien, ethnische → Stereotypen)[2]. Das Phänomen wird im folgenden primär aus mitteleurop. Sicht behandelt.

Sozialgeschichtlich gesehen ist N.schaft zunächst „die Bezeichnung der rechtstragenden und für die Regelung der Probleme des Zu-

sammenlebens verantwortlichen Personengruppe im Dorf"[3]. Aus dem Kreis der je nach Größe des Dorfes unterschiedlich großen, ursprünglich meist sozial homogenen N.schaft schälte sich ein engerer Kreis der unmittelbaren räumlichen N.n, meist vier, heraus[4]. Unter ihnen konnte der ‚nächste' oder auch ‚erste' N., in manchen Gegenden der ‚Notnachbar'[5], eine hervorgehobene, mit bes. Rechten und Pflichten verbundene Stellung haben. Diese Positionen sind auf dem Land an das Haus bzw. die Hofstätte gebunden und haften nicht an den Personen[6]. N.n sind unter den Bedingungen gering entwickelter Verkehrsbeziehungen in vielen Alltagssituationen, nicht nur in Notfällen, aufeinander angewiesen. Ausschluß aus der dörflichen N.schaft bedeutet deshalb auch existentiellen Verlust[7]. Der N. ist daher zuvorderst der Helfer, typischerweise in ökonomischer Hinsicht (Arbeit, Leihen), aber auch bei Gefährdungen wie Feuergefahr und Krisen (Todesfälle)[8]. Dabei unterliegen die Beziehungen dem Prinzip der Gegenseitigkeit und sind häufig durch Bräuche geregelt[9].

In den Städten existierten institutionalisierte, durch Statuten geregelte N.schaftsgruppen seit dem MA. bis ins 19. Jh. Die formell festgelegten N.schaften (die Einwohner bestimmter Häuser oder auch Straßenzüge) waren hauptsächlich zuständig für die Pflege und Wartung des gemeinsamen Brunnens und die Feuerbekämpfung. Damit verbunden waren normalerweise auch gesellige Funktionen, so z. B. jährlich stattfindende N.schaftsfeste. Städtische N.schaften waren in der Regel größere, aber auch lockerere Verbände als die unmittelbarer N.n auf dem Land (cf. → Stadt und Land)[10].

N.schaft findet sich auch in der modernen Großstadt[11], allerdings beruht sie hier ausschließlich auf Freiwilligkeit. Sie ist deshalb nicht überall zu finden und unterscheidet sich in Inhalt und Intensität. Bes. ausgeprägt waren N.schaftsbeziehungen und -hilfe dort, wo Mangelsituationen vorherrschten, z. B. in Arbeiterquartieren. Das gegenseitige Hilfsbedürfnis bedingte den Austausch von Gegenständen und Hilfeleistungen, wodurch diese Form städtischer N.schaft in ihrer Bedeutung der dörflichen nahekam[12]. Träger der N.schaftsbeziehungen in der Stadt waren und sind in erster Linie Kinder und Mütter[13].

N.schaften haben einerseits verpflichtenden Charakter[14], denn den damit verbundenen Anforderungen kann man sich nicht ohne weiteres entziehen; andererseits sind sie aufgrund der räumlichen Nähe zutiefst ambivalent. Kluge N.n halten deshalb Distanz zueinander. N.n nehmen an entscheidenden Abschnitten im Lebenslauf (Taufe, Hochzeit, Begräbnis) teil, sie sind aufgrund der räumlichen Nähe vertraut mit den Angelegenheiten der anderen und besitzen intime Einblicke in deren Wirtschaft und häusliche Verhältnisse. Aufgrund der gemeinsamen Erfahrungen können sie schnell und kompetent helfen oder Kontrollfunktionen ausüben, sich aber auch auf vielfältige Weise einmischen, Unfrieden stiften oder Schaden bewirken[15]. N.n sind deshalb sowohl begehrt als auch gefürchtet.

Im traditionellen Erzählgut gehören N.n je nach Gattung meist nur zum implizierten Personal. Die → Isolation des Helden im Zaubermärchen wirkt dem Konzept der N.schaft entgegen, eher erscheinen N.n in den stärker realitätsbezogenen Erzählgattungen Sage und Schwank. Bes. die positiven Auswirkungen ihres Vorhandenseins sind dabei seltener thematisiert; eher werden, vor allem im alltäglichen Erzählen, → Konflikte und Probleme behandelt[16]. Grundsätzlich sind die N.n die Sachverständigen für das Hauswesen der anderen[17]. Deshalb empfehlen Sprichwörter die Ehe mit der von Kindesbeinen an bekannten N.stochter[18]. Eheverbindungen zwischen N.kindern werden auch in Märchen verschiedentlich thematisiert, so u. a. in AaTh 879: → *Basilikummädchen* oder AaTh 870 A: → *Gänsemagd (N.stochter) als Freierin*[19]. In Var.n von AaTh 891: → *Mann, der seine Frau verließ* erlangt die verlassene Frau die Aufmerksamkeit ihres Mannes, indem sie sich in der unmittelbaren N.schaft niederläßt (als schöne N.in verkleidet).

Das Lob der guten N.schaft wird in der Fabel vom Rat des Löwen an seine Söhne gesungen (Mot. J 22). Im Sprichwort fallen bes. die vielen europ. Var.n des bibl. Ratschlags ‚Denn ein N. in der Nähe ist besser als ein Bruder in der Ferne' (Spr. 127, 10) auf[20]. Von den N.n erhält man Rat und Lehren (Mot. J 179.3)[21]. In der traditionellen arab. Gesellschaft kommt dem N. sogar eine dem → Gast vergleichbare Stellung zu: Selbst dem schuldigen N.n muß

auf dessen Bitte hin Schutz und Zuflucht gewährt werden[22]. Bes. Volksglauben[23] und Sprichwörter[24] beschäftigen sich mit dem zentralen Bereich der N.schaftshilfe, der gelegentlich auch in Märchen reflektiert ist, so etwa, wenn in KHM 99, AaTh 331: → *Geist im Glas* der N. gebeten wird, seine Axt auszuleihen. Euphemistisch werden die hilfreichen Zwerge des Volksglaubens als ‚die guten N.n' bezeichnet[25]. Um eine spezifische Form der N.schaftshilfe handelt es sich, wenn N.innen der Ehefrau eines Säufers helfen, ihn zu verprügeln[26].

Häufig werden negative und problematische Aspekte erwähnt, bes. die räumliche Nähe. Konflikte bestehen oft mit männlichen N.n. Aus der ma. Exempelliteratur ist eine Erzählung belegt, in welcher der stereotype Streit der N.n (in einer Vision) noch in der Hölle seine Fortsetzung findet (Tubach, num. 2509). Ein böser N. (→ Bosheit, böse) ist sogar schlimmer als ein böser Herr und kann zur Quelle ständiger Streitigkeiten werden[27]. Dabei erscheint der N. oft austauschbar mit anderen nahestehenden Personen aus dem örtlichen oder persönlichen Umfeld (→ Familie). Konflikte resultieren aus unterschiedlichen Situationen. (1) Grenzstreitigkeiten: Hierbei spielen sowohl das bereits im A. T. thematisierte Verrücken der Grenzsteine (Dtn. 19,14; 27,17)[28] als auch das Verletzen der → Grenze bei der Ernte durch Übergriffe auf das Land des N.n, das Nichteinhalten des Abstands von der Grenze und andere Arten von Frevel eine Rolle[29]. (2) → Neid und Mißgunst: Alles, was der N. besitzt, scheint besser zu sein als das eigene: ‚Des N.s Weizen steht immer besser'[30]. → Arm und Reich stehen sich in N.schaften gegenüber (z. B. in AaTh 750 A: cf. *Die drei → Wünsche*). Neid wecken die zurückgebliebenen Geldstücke im entliehenen → Scheffelmaß[31]. Die neidische N.in schiebt dem Prinzen ihre eigene Tochter als Braut unter (AaTh 403 A: cf. *Die schwarze und die weiße → Braut*)[32]. (3) Diebstahl und Betrug: Der Neid auf den plötzlichen Reichtum des N.n führt zum Versuch, sich dessen Quelle anzueignen (cf. etwa AaTh 676 + 954: → *Ali Baba und die vierzig Räuber*[33], AaTh 571 C: *Die beißende → Puppe*[34]). Erwähnt werden auch Vieh- und Obstdiebstahl[35]. (4) Üble Nachrede, Klatsch, Gerücht, Verrat von Geheimnissen und N.schaftsspott: Diese Themen, zu denen auch das Klischee der neugierigen N.in zählt (→ Neugier), sind bes. reichhaltig in Sprichwörtern thematisiert[36], erscheinen aber auch in anderen Erzählgattungen[37]. (5) Einmischung in häusliche Angelegenheiten[38]: Dafür bietet die räumliche Nähe viele Möglichkeiten. Insbesondere wird der N. als Konkurrent und potentieller Verführer der eigenen Frau gefürchtet (→ Ehebruchschwänke und -witze)[39]. Der unterirdische → Gang zwischen den N.häusern ermöglicht der listigen Frau die Täuschung des eigenen Ehemanns (AaTh 1419 E: → *Inclusa*). (6) Die böse N.in erscheint hyperbolisiert als → Zauberin oder → Hexe: Sie bringt Krankheiten ins Haus[40], vergiftet Vieh (cf. → Milch)[41], verhext Kinder[42] und erscheint nachts als Alpdruck (Die gestörte → Mahrtenehe, Kap. 2)[43]. Häufig wird die N.in enttarnt, weil sie am folgenden Tag Verletzungen oder Male an sich hat, die sie sich bei der nächtlichen Tat in anderer Gestalt, oft als Katze, zugezogen hat[44]. Abwehrmaßnahmen zielen darauf, der N.in nicht nur den Zugang zum Haus, sondern auch die N.schaftshilfe zu verweigern[45].

[1] Kramer, K.-S.: Die N.schaft. Beitr. zur Kenntnis des Dorflebens vergangener Jh.e auf Grund archivalischer Qu.n. In: Bayer. Jb. für Vk. (1952) 128–140; id.: Die N.schaft als bäuerliche Gemeinschaft. Mü. 1954; id.: N., N.schaft. In: Hwb. zur dt. Rechtsgeschichte 3. B. 1984, 813–815; Weber, M.: Wirtschaft und Ges. 1. Köln/B. 1956, 279–282; cf. allg. Schilling, H. (ed.): Nebenan und Gegenüber. N.n und N.schaften heute. Ffm. 1997. – [2] Nußbeck, U.: Schottenrock und Lederhose. Europ. N.n in Symbolen und Klischees. B. 1994. – [3] Kramer 1984 (wie not. 1) 813. – [4] ibid., 814. – [5] Beth, M.: N. In: HDA 6 (1934–35) 753–760, hier 756 sq. – [6] ibid., 756; Heberle, R.: N.schaft. In: Wb. der Soziologie. Stg. [2]1967, 729–731, hier 730; Kramer 1984 (wie not. 1). – [7] HDA 6, 755. – [8] Weber (wie not. 1) 280. – [9] Kramer 1984 (wie not. 1) 814; cf. Sartori, P.: Sitte und Brauch 1–3. Lpz. 1910/11/14, Reg. s. v. N.n, N.schaft; Honvehlmann, H.: N.schaften auf dem Lande. Münster 1990. – [10] Heberle, R.: Das normative Element in der N.schaft. In: Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie 11 (1959) 181–197, hier 186; Krins, F.: N.schaften im westl. Münsterland. Münster 1952. –
[11] Engelhard, J.-B.: N.schaft in der Großstadt. Münster 1986. – [12] John, M.: Solidarstrukturen in Zinshaus und Quartier – ein informelles soziales Netz? In: ÖZfVk. 92 (1989) 179–205, hier 179 sq., bes. 187–190. – [13] ibid., 187–190. – [14] ibid. – [15] cf. Weber (wie not. 1) 281; Heberle (wie not. 10) 190, bes. 191. – [16] Bergmann, T.: Giftzwerge. Wenn der N. zum Feind wird. Mü. 1992. – [17] Moser-Rath, E.:

Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen ... Stg. 1991, 99, 174; Wander 3, 823 (num. 1), 826 (num. 51), 828 (num. 79), 830 (num. 82). – [18] Wander 3, 830 (num. 116). – [19] cf. auch Eberhard/Boratav, num. 225, cf. 224. – [20] Wander 3, 823 (num. 5), 825 (num. 39), 826 (num. 46), 827 (num. 58, 67), 829 (num. 104). – [21] Wander 3, 824 (num. 22), 826 (num. 49), 833 (num. 179), 834 (num. 187). – [22] El-Shamy, Folk Traditions P 322.0.1. – [23] cf. Büchli, A.: Mythol. Landeskunde von Graubünden 1–3. Disentis [2]1989/[3]1989/1990, hier t. 3, 533; Brunold-Bigler, U.: Hungerschlaf und Schlangensuppe. Hist. Alltag in alpinen Sagen. Bern/Stg./Wien 1997, 110, 113. – [24] Wander 3, 826 (num. 52, 53), 827 (num. 60), 829 (num. 99, 97, 99, 100–102, 107), 833 (num. 167). – [25] Grimm, Mythologie 1, 377. – [26] Moser-Rath (wie not. 17) 302. – [27] cf. Wander 3, 823 (num. 8). – [28] Moser-Rath (wie not. 17) 210; Hönn, G. P.: Betrugs-Lexicon. Coburg [2]1761, 313–315, hier 314. – [29] ibid., 314; EM 1, 1332. – [30] Wander 3, 824 (num. 24), cf. 823 (num. 3), 824 (num. 14, 16). – [31] HDM 2 (1934–40) 481–483. – [32] cf. Gonzenbach, num. 33. – [33] El-Shamy, Folk Traditions D 861.2. – [34] Scherf, Märchenlexikon, 240–243. – [35] Robe 1536 A, 1829* E; Wander 3, 834 (num. 190). – [36] Wander 3, 827 (num. 73), 828 (num. 81), 829 (num. 95, 98), 832 (num. 158 sq.), 833 (num. 176). – [37] Hönn (wie not. 28) 313 sq.; Pauli/Bolte, num. 586; Tubach, num. 3456; Moser-Rath, Schwank, 281. – [38] Brückner, 748 sq.; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 382. – [39] Tubach, num. 3455; Wander 3, 833 (num. 183); EM 9, 180; Marzolph, Arabia ridens 2, num. 318, 1085; El-Shamy, Folk Traditions J 125.2.2; Marzolph 1419 E. – [40] Büchli (wie not. 23) t. 1, 124, 228 sq.; Brückner, 777. – [41] Büchli (wie not. 23) t. 1, 25; t. 2, 269; t. 3, 503; Brückner, 748. – [42] Büchli (wie not. 23) t. 2, 91. – [43] ibid., 122, 438. – [44] ibid., t. 1, 249, 725 sq.; t. 2, 269 sq. – [45] ibid., t. 1, 908 sq.

Göttingen Heidi Rosenbaum

Nachbarschaftsspott → Ortsneckerei

Nacht. Das wichtigste Charakteristikum der N. ist die Dunkelheit, die zwischen Abend und Morgen, zwischen Untergang und Aufgang der → Sonne herrscht. Der regelmäßige Wechsel von → Tag und N. dominiert alles irdische Leben, ähnlich wie die binären Oppositionen Sommer und Winter (→ Jahreszeiten), Leben und → Tod, → Hell und Dunkel, → Gut und Böse (→ Dualismus). Der biologische Rhythmus von Pflanzen, Tieren und Menschen wird durch die Abfolge von Tag und N. in eine Zeit der Arbeit und eine Zeit der Ruhe gegliedert. Im Volksglauben und in Volkserzählungen ist die N. gekennzeichnet durch die Abwesenheit des → Lichts. Mit N. sind negativ besetzte Begriffe wie Tod, Sünde, Verbrechen, → Numinoses oder Unwissenheit ebenso verbunden wie Vorstellungen von verstärkter Kommunikation und Geselligkeit der Menschen bei Erzählanlässen, Festen und Feiern und der Sexualität, ferner von Stille, Arbeitsruhe, → Schlaf und → Traum. Während der N. beherrschen → Mond und → Sterne das Firmament und sind dadurch für das menschliche Leben bedeutungsvoller, darüber hinaus sind Himmelserscheinungen wie Sternschnuppen, Kometen, Polarlichter etc. besser sichtbar und werden von den Menschen entsprechend aufmerksam registriert. In den verschiedenen Kulturkreisen kann N. noch mit weiteren Assoziationen verbunden sein, so z. B. die Polarnächte mit der Mitternachtssonne, die weißen N.e Nordeuropas mit der Vorstellung vom nicht versiegenden Licht, die Tropennächte mit dem Gefühl der Wärme oder dem intensiven Erlebnis des südl. Sternenhimmels. Zu beachten ist schließlich auch, daß aufgrund der wechselnden Länge der N. bestimmten N.en im Brauch eine bes. Bedeutung zukommt, z. B. der längsten (Thomasnacht) bzw. der kürzesten N. (Johannisnacht). Die → Mitternacht ist in vielen Kulturen die Zeit der übernatürlichen Vorgänge und der zauberischen Wesen.

Die noch immer anzutreffenden populären Vorstellungen von der Bedeutung der N. bzw. bestimmter N.e lassen sich in Mitteleuropa aus der Tatsache ableiten, daß nach Auffassung der Germanen (cf. Tacitus, Kap. 11) die N. dem Tag voranging und sie daher nach N.en zählten, nicht nach Tagen (cf. → Zeitbegriff). Daraus erklärt sich das Feiern bestimmter hoher christl. Feste in der N. ebenso wie entsprechende Bezeichnungen (Weihnacht, Fastnacht, Walpurgisnacht; engl. fortnight, Christmas Eve).

Die N. gilt grundsätzlich in den meisten Kulturen als numinose Zeit, in der die Toten, der → Teufel und zahlreiche dämonische Wesen (das ‚N.volk') regieren und bei ihrer Begegnung mit den Menschen einen unheilvollen Einfluß auf diese ausüben. In der früheren ländlichen Gesellschaft Mitteleuropas fürchtete man nach Einbruch der Dunkelheit bzw.

bei verspäteter Rückkehr von der Feld- oder Waldarbeit bes. den Aufhocker[1], in der völligen Finsternis die Begegnung mit der → Wilden Jagd. Nach schweiz. Glaubensvorstellungen hatte man bei einer solchen Begegnung nur die Wahl zwischen dem Mitgehen in der Meute, dem Leben als Krüppel oder dem Tod[2]. Aus Österreich ist die Vorstellung belegt, daß das N.volk → Musikinstrumente mit sich führe, und wer das Schweigegebot (→ Schweigen) nicht breche, die Gabe erlange, ein Instrument (Zither, Pfeife, Maultrommel) perfekt spielen zu können[3]. Das Umgehen der N.schar konnte auf einen Todesfall oder den Ausbruch einer Seuche hindeuten. Als bes. wahrscheinlich galt der Besuch der Wilden Jagd in den hl. zwölf N.en (Rauhnächten) zwischen Heiligabend und dem → Dreikönigstag[4].

In Westeuropa und Nordamerika ist der Glaube verbreitet, daß der Teufel nachts zerstört, was tagsüber erarbeitet wurde (Mot. G 303.14.1), oder daß → Hexen nachts bes. aktiv sind (Mot. G 265.1: *Witch scatters tools at night*; Mot. G 269.3.1: G 265.3: *Witch rides horse at night*). Die unter der Folter erpreßten Protokolle der Hexenverfolger gaben diesem Glauben an die N.aktivität und die → Verwandlung von Hexen in nachtaktive Tiere (bes. → Katzen) unzählige Male wieder. → Fairies sind nur nachts zu sehen (Mot. F 235.2.1) und können dann die Pferde der Verstorbenen reiten (Mot. F 366.2), die Soldaten des Feenkönigs sind tagsüber Bäume, nachts Männer (Mot. F 252.3.1). In den weltweit verbreiteten Erzählungen vom → Tierbräutigam (AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*) nimmt der Ehegatte nachts seine menschliche Gestalt an (Mot. B 640.1), und in Indien und Irland ist das Motiv belegt, daß Männer und Frauen Ehepartner haben können, die tagsüber tot sind, nachts aber zu ihnen zurückkehren (Mot. E 155.4, E 155.4.1, T 113). In der südl. Hemisphäre (Indien, Cook Islands, Neuseeland) ist das Motiv bekannt, daß ein tags zuvor gefällter Baum sich nachts wieder aufrichtet (Mot. D 1602.2). In Europa war der Glaube an das nächtliche Wirken helfender oder schädigender → Hausgeister wie → Zwerge oder Wichtelmänner verbreitet.

Im Lebenslauf war die dritte N. nach der Geburt von bes. Wichtigkeit, da hier nach verbreiteter Vorstellung die → Schicksalsfrauen an der Wiege erschienen, um dem Neugeborenen sein künftiges Geschick zu prophezeien (cf. AaTh 930 A: *Die vorbestimmte → Frau*; → Schicksalserzählungen). Bis heute spielen Phantasien um die → Hochzeitsnacht eine bes. Rolle[5]. Die noch immer anzutreffende Vorstellung, daß das, was man in der ersten Nacht im neuen Haus träumt, in Erfüllung geht, ist zweifellos eine Reminiszenz an eine Reihe von Vorschriften zur ersten Nacht (cf. → Erster, Erstes, Zuerst). Die Existenz eines Rechtes des Herrschers auf die erste Nacht mit der jungverheirateten Braut (→ Ius primae noctis) wird von der neueren Forschung allerdings in den Bereich der Fiktion verwiesen[6].

Oft wird die N. als Person vorgestellt (→ Personifikation). Dies legt nahe, auch an eine geschlechtliche Trennung von weiblich versus männlich zu denken, wie sie etwa in Mozarts *Zauberflöte* in der Königin der Nacht und in Sarastro, dem Herrscher des Tages, dargestellt ist. In den osteurop. Erzählungen zur Personifikation von Tag und N. sind jedoch alle → Tageszeiten (Tag, N., mitunter Morgenröte) zumeist Männer, die als weiß, schwarz und rot beschrieben werden (→ Farben, Farbsymbolik; cf. AaTh 304: *Der gelernte → Jäger*)[7]. Weiblich ist dagegen die Verwalterin oder Herrscherin der Tageszeiten, die entweder diese Männer aussendet oder Tag und N. als weißes und schwarzes Wollknäuel abrollt oder aufwickelt. Das Motiv der Personifikation entweder der Tageszeiten oder der Verwalterin ist notwendig, wenn Märchenhelden eine Verlängerung der N. benötigen, um ihre → Aufgabe vor dem Morgengrauen zu erfüllen: Tag und N. werden überwältigt, zumeist gefesselt und erst nach Vollendung der Aufgabe wieder ihrem Rhythmus überlassen[8]. Die N. kann auch als Ungeheuer vorgestellt sein, das täglich die Welt verschlingt und sie am Morgen wieder unversehrt entläßt (cf. → Fressermärchen). Auch in der bildenden Kunst wird die N. oft personifiziert dargestellt[9].

Volkserzählungen, welche das Phänomen der N. behandeln, beruhen meist auf der Komplementarität von Tag und N. Zu den ätiologischen Erzählungen über die Entstehung und den Wechsel von Tag und N.[10] gehören auch die Erklärungsversuche, warum bestimmte Tiere wie → Eule, → Fledermaus oder → Nachtigall nachts aktiv und tagsüber nicht

zu sehen sind. In Verbindung mit Schlaf, Traum, Dunkelheit und der N. als Machtbereich des Numinosen wird in den Volkserzählungen die Erklärung dafür gesehen, warum die N. die Zeit der Prüfungen für die Helden ist, warum verzauberte Menschen in der N. ihre Gestalt ändern, warum überhaupt Finsternis und in Verbindung damit das Licht und das Morgengrauen eine zentrale Rolle spielen[11]. Die Prüfungen des Helden sind oft gekoppelt mit einer Verlängerung, Verkürzung oder durch zauberische Einwirkung unerwartet eintretenden N. (Mot. D 2146.2: *Night controlled by magic*).

In Sagen ist die N. die Zeit der Dämonen und der zumeist erfolglosen Schatzsuche; bes. verbreitet ist das Motiv des brennenden → Schatzes, der entweder klar zu sehen, aber nicht berührt oder bei Tag nicht wiedergefunden werden kann[12]. Angstbesetzte Motive, die sich bis in die Gegenwart nachweisen lassen, sind z. B. das des verschwundenen Anhalters (Mot. E 332.3.3.1)[13], die → Grabwache als Mutprobe, das nächtliche Eingeschlossensein in einer Kirche (cf. → Geistermesse)[14]. In den Bereich moderner Erzählungen gehört auch der Glaube an → UFOs, Raumschiffe von anderen Sternen, die fast ausschließlich nachts gesichtet werden.

Die Thematisierung der N. in Volkserzählungen hat oft auch scherzhafte Züge, wenn z. B. in einem ma. arab. Schwank ein Blinder mit einer Lampe unterwegs ist[15] oder in einem rezenten neuseeländ. Witz Blinde dazu aufgefordert werden, Golf bei N. zu spielen[16]. In sprichwörtlichen Redensarten ist davon die Rede, daß jemand eine Schlafmütze oder ein N.wächter ist, wenn er langsam reagiert oder Dinge nicht erledigt; nachtaktive Menschen werden N.eulen oder N.schwärmer genannt; die mangelnde Unterscheidungsfähigkeit in der Dunkelheit wird im direkten und übertragenen Sinne mit dem Sprichwort ‚In der Nacht sind alle Katzen grau' verbildlicht[17]. In Jim Jarmuschs Kultfilm *Night on Earth* (1991) hat die N. eine zentrale Rolle: Die verschiedenen Episoden spielen auf nächtlichen Taxifahrten, bei denen wundersame Dinge geschehen.

Wie bereits das Beispiel der Erzählerin → Scheherezade in → *Tausendundeinenacht* zeigt, ist die N. eine wichtige Zeit zum → Erzählen, ähnlich wie Dämmerung, Zwielicht und Abend. Eine Mitarbeiterin des ostpreuß. Märchensammlers K. → Plenzat berichtete, „daß die Frauen an hellen Tagen kaum Märchen erzählen, höchstens ihren Inhalt angeben können [...]. Wenn aber an Winterabenden sich weites und tiefes Schweigen über die einsame Landschaft legt und [...] die Arbeit ruht [...], dann ist die rechte Märchenzeit."[18] Organisierte und informelle Erzählgelegenheiten[19] wie der ir. Ceili[20], die Erzählgemeinschaften der ung. Männer im Kert[21], Spinnstubenabende[22], Gute N.-Geschichten, Gruselgeschichten[23] oder Bettlektüre zeigen, daß in der Zeit der Dunkelheit und der Arbeitsruhe die N. immer wieder neu gedeutet und erfunden wird. Neuere kulturgeschichtliche Forschungen zur N. legen demgegenüber die Betonung auf die Geschichte der Beleuchtung und versuchen damit vergeblich, eine Entzauberung der N. herbeizuführen[24].

[1] cf. Röhrich, L.: Homo Homini Daemon. Tragen und Ertragen zwischen Sage und Bildlore. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 346–361. – [2] Brunold-Bigler, U.: Hungerschlaf und Schlangensuppe. Bern u. a. 1997, 30. – [3] Beitl, K.: Die Sagen vom N.volk. Unters. eines alpinen Sagentypus [1965]. In: Schmidt, L. (ed.): Wunder über Wunder. Wien 1974, 69–75, hier 70. – [4] Reimbold, E. T.: Die N. im Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung. Köln 1970, 176–179. – [5] Lahann, B.: Hochzeit. Lust und Elend der ersten N. Hbg 1987. – [6] Boureau, A.: Das Recht der ersten N. Düsseldorf u. a. 1996. – [7] Polívka, G.: Personifikationen von Tag und N. im Volksmärchen. In: ZfVk. 26 (1916) 313–322; id.: Nachträge zu den Personifikationen von Tag und N. ibid. 27 (1917) 68 sq. – [8] id. 1916 (wie not. 5) 313 sq. – [9] Poeschke, J.: N. In: LCI 3 (1971) 307 sq. – [10] Dh. 1, 27 sq.; 3, 62, 118 sq., 270. –

[11] Leyen, F. von der: Zur Entstehung des Märchens [1904]. In: Karlinger, 16–41, hier 34 sq. – [12] Kühnau, R.: Schles. Sagen 3. Lpz. 1913, 626 sq. – [13] Brunvand, J. H.: The Vanishing Hitchhiker. L. 1981, 30–45. – [14] Wesselski, A.: Mönchslatein. Lpz. 1909, 101–103; Brednich, R. W.: Das Huhn mit dem Gipsbein. Mü. 1994, 26; id.: Hutterische Volkserzählungen. In: German-Canadian Yearbook 6 (1981) 199–224, hier 217. – [15] Marzolph, Arabia Ridens 2, num. 743. – [16] Mündl. Mittlg H. Kuwilski (Dez. 1996, Wellington). – [17] cf. Wander 3, 846, num. 65; cf. ferner Röhrich, Redensarten 3, 1066–1068. – [18] Plenzat, K.: Ostpreuß. Märchen. In: Ndd. Zs. für Vk. 4 (1926) 47–59, hier 48. – [19] cf. Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Göttingen 1993, 86–90. – [20] Glassie, H.: Passing the Time in Ballymenone. Bloom. 1982, pass. –

[21] Fél, E./Hofer, T.: Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village. Chic. 1969, pass. – [22] Medick, H.: Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in der ländlichen Ges. der frühen Neuzeit. In: Huck, G. (ed.): Sozialgeschichte der Freizeit. Wuppertal [2]1982, 19–49. – [23] Dégh, L.: The Roommate's Death and Related Dormitory Stories in Formation. In: Indiana Folklore 2 (1969) 55 sq. – [24] Schlör, J.: Nachts in der großen Stadt. Paris, Berlin, London 1884–1930. Mü. 1994; Benjamin, W.: Das Passagenwerk. In: id.: Ges. Schr. 5,2. Ffm. 1982, 698–707; Schivelbusch, W.: Lichtblicke. Zur Geschichte der künstlichen Helligkeit im 19. Jh. Mü. 1983.

Göttingen Brigitte Bönisch-Brednich

Nacht: Die lange N. (AaTh 1337 C, AaTh 1684 A*), Bezeichnung für überwiegend in Europa verbreitete Schwänke (oft als Ortsneckerei): Dumme, die sich tagsüber in einem dunklen Raum aufhalten, glauben, daß es N. sei. Aufgrund der rudimentären Angaben in den Typenkatalogen läßt sich die Zuordnung der Texte nicht immer zweifelsfrei entscheiden.

In AaTh 1337 C steht die → Dummheit des Protagonisten im Vordergrund:

Ein dummer Bauer (Knecht, Kaufmann, Frau) bemerkt bei einer auswärtigen Übernachtung (Herberge, Zugabteil) den Tagesanbruch nicht und verschläft den folgenden Tag (drei Tage).

Der älteste Beleg für AaTh 1337 C findet sich in Johannes → Paulis *Schimpf und Ernst* (1522): Der Knecht öffnet auf Anweisung seines Dienstherrn, beim ersten Tageslicht die Pferde zu versorgen, morgens dreimal die Tür eines Wandschranks im Glauben, es seien die Fensterläden. Die ihnen deswegen lang erscheinende N. wird vom Wirt beendet, der am späten Vormittag das Zimmer betritt und die Fensterläden öffnet[1]. J. → Bolte verweist hierzu auf ein ähnliches Exempel in der *Disciplina clericalis* (Anfang 12. Jh.; num. 27) des → Petrus Alphonsi. Dort argumentiert der faule Diener, der frühmorgens zur Arbeit aufstehen soll: Wenn es Tag sei, wolle er zunächst essen; wenn es N. sei, wolle er weiterschlafen. Aus mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s ist AaTh 1337 C in relativ wenigen Belegen ausschließlich in Europa nachgewiesen[2].

Versionen der von Pauli angeführten Erzählung erscheinen auch in anderen Schwanksammlungen des 16. Jh.s – so bei Hans → Sachs[3] und Georg → Wickram[4] – und sind noch in Anthologien des 20. Jh.s im west- und südeurop. Raum zu finden[5]. Einige dieser Texte weisen eine zusätzliche Pointe auf, indem der Knecht beim Öffnen des Wandschranks seinem Herrn berichtet, es sei ‚draußen' schwarz und das Wetter rieche nach Käse[6]. Bei Wickram öffnet ein Kaufmann die vermeintlichen Fensterläden und entleert den Inhalt seines N.topfs, so daß ihm dessen Inhalt ins Gesicht zurückspritzt[7]. Eine österr. Var. legt den Schwerpunkt darauf, daß eine von zwei Frauen zwar das Fenster findet und öffnet, jedoch nicht in Betracht zieht, daß sich davor noch geschlossene Läden befinden könnten[8]. Die Beschreibung der lett. und ung. Texte[9] entspricht der Formulierung bei AaTh: Einige Bauern übernachten in dem einzigen freien Zimmer eines Gasthauses. Die N. scheint unendlich lang zu sein. Später klärt sich, daß sie in einem Alkoven einquartiert waren, dessen Türen die Bauern nicht entdeckt hatten.

Als AaTh 1684 A* zu typisieren sind demgegenüber Texte, in denen man einen Dummen (mehrere Dumme) in einem absichtlich verdunkelten Raum mehrere Tage lang unter bewußter → Täuschungsabsicht glauben läßt, daß es fortwährend N. sei[10]. Die Beweggründe hierfür sind unterschiedlich:

Ein Mann will seinen zu Besuch weilenden Bruder loswerden[11] oder schämt sich für dessen dörfliche Kleidung[12]; eine Frau ermöglicht ihren beiden Töchtern gegen das Verbot des Vaters ausgedehnte Tanzabende[13], oder der Vater verhindert, daß seine beiden Söhne auf ein Fest gehen und unnötig Geld ausgeben[14]; Hotelbedienstete geben einen ihrer Gäste der Lächerlichkeit preis[15]; Städter verhindern, daß die Bauern ihre Tiere auf dem Markt verkaufen[16]. Oft handelt es sich bei dem Düpierten um einen Dörfler, der die Vorstellung gewinnt, daß die Nächte in der Stadt grundsätzlich länger seien als auf dem Land[17].

Daneben kennen auch außereurop. Texte die Vorstellung, daß dumme Leute künstliche Verdunkelung für natürliche Dunkelheit halten: In einem südafrik. Schwank übernachtet der Bauer in einem Zugabteil[18]; in einem äthiop. Schwank glaubt der Bauer in einem fensterlosen Zimmer, blind geworden zu sein, und verspricht seinem Wirt zehn Kühe, wenn dieser imstande sei, sein Sehvermögen wiederherzustellen[19]. In einem Text von den Marque-

sas-Inseln schläft der Protagonist einer längeren schwankhaften Erzählung ein, nachdem er sich die Bettdecke bis über die Ohren gezogen hat, und merkt nicht, daß er nachts von einer Menschenfresserin in den Wald verschleppt und in einen Käfig gesperrt wird; erst als sie ihm am nächsten Tag die Decke herunterzieht, um ihn zu wecken, merkt er, daß die N. vorüber ist[20]. Im weiteren Sinne vergleichbar sind auch das Horror-Rätsel zum Selbstmord des vermeintlich Blinden im Tunnel[21] sowie andere Erzählungen zu mißverstandenen natürlichen Phänomenen, z. B. AaTh 1293: → *Dauerpisser.*

[1] Pauli/Bolte, num. 263. – [2] Ergänzend zu AaTh 1337 C: Arājs/Medne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Pujol; MNK; die zahlreichen als AaTh 1337 C klassifizierten finn. Belege bei Rausmaa entsprechen nach freundlicher Mittlg von P.-L. Rausmaa, Helsinki, dem publizierten Text bei Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansasadut 4. Hels. 1993, num. 146; dieser Text ist AaTh 1684 A* zuzuordnen. – [3] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 4. ed. E. Goetze/C. Drescher. Halle 1903, num. 252. – [4] Wickram/Bolte, num. 99. – [5] Birlinger, A./Buck, M. R.: Volksthümliches aus Schwaben 1. Fbg 1862, num. 663, 16; Lang-Reitstätter, M.: Lachendes Österreich. Salzburg [2]1948, 176 sq.; Jagendorf, M. A.: The Priceless Cats and Other Italian Folk Stories. N. Y. 1956, 61–65; Loukatos, D. S.: Neoellēnika laographika keimena. Athen 1957, 310. – [6] Birlinger/Buck, Lang-Reitstätter, Loukatos (wie not. 5). – [7] Wickram/Bolte, num. 99. – [8] Lang-Reitstätter (wie not. 5). – [9] Arājs/Medne; MNK. – [10] Ergänzend zu AaTh 1684 A*: Arājs/Medne; Pujol; González Sanz; Cirese/Serafini; BFP; cf. auch Mot. J 2332; MacDonald, M. R.: The Storyteller's Sourcebook. Detroit 1982, J 1819.3.1*, J 1819.3.2*; Rausmaa 1993 (wie not. 2); Llano Roza de Ampudia, A. de: Cuentos asturianos. Madrid 1925, num. 75; Chevalier, M.: Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 104; Braga, T.: Contos tradicionaes do povo portuguez 2. Lissabon [2]1914, 188 sq. –
[11] Espinosa, A. M.: Cuentos populares de Castilla y León 2. Madrid 1988, num. 368. – [12] Llano Roza de Ampudia (wie not. 10). – [13] Rey-Hennigsen, M.: The Tales of the Ploughwoman (FFC 259). Hels. 1996, num. 43 (galic.). – [14] Joisten, C.: Contes populaires du Dauphiné 2. Grenoble 1971, num. 171.2. – [15] ibid., num. 172.1. – [16] ibid., num. 171.1. – [17] Espinosa (wie not. 11); Llano Roza de Ampudia (wie not. 10); Joisten (wie not. 14) num. 171.1, 172.1. – [18] Coetzee 1337 C. – [19] Davis, R./Ashabranner, B.: The Lion's Whiskers. Tales of High Afrika. Boston 1959, 68 sq.; cf. auch Rotunda J 2349.3* (Dummer im Dunkeln wird glauben gemacht, er sei blind). – [20] Handy, E. S. C.: Marquesan Legends. Honolulu 1930 (Nachdr. N. Y. 1971), 21–25. –
[21] Brill, O.: Horror-Rätsel. Erhebungen zu einer neuen Erzählgattung. In: Fabula 37 (1996) 28–70, hier 50–52.

Göttingen Iris Wedekind

Nächte erkauft, eine in verschiedenen Zaubermärchentypen erscheinende Episode (bzw. ein Motiv), in der eine Erzählfigur, um Zugang zu einer anderen zu erlangen, sich das Recht erkauft, die Nacht in deren Zimmer zu verbringen. Diese beiden Personen sind unterschiedlichen Geschlechts, und die Situation kann sich mehr oder weniger erotisch gestalten (→ Erotik, Sexualität) – mehr, wenn sie das Bett teilen (und die Frau manchmal schwanger wird), weniger, wenn sie sich nur in demselben Raum befinden. Die Episode findet sich in unterschiedlichen Ausprägungen, je nachdem, ob der Mann das Recht, die Nacht im Zimmer einer Frau zu verbringen, kauft (männliche Form) oder die Besucherin eine Frau ist, die die Verbindung mit ihrem verlorenen Ehemann oder Geliebten wieder anknüpfen will (weibliche Form).

Der früheste Beleg für das Motiv der Erkaufung von N.n in der männlichen Form erscheint in der isl. → *Clárus saga* (1. Hälfte 14. Jh.). Diese Episode bildet eine von mehreren möglichen Einleitungen zu AaTh 900: → *König Drosselbart*[1].

Der Prinz, dessen Heiratsantrag von der stolzen Prinzessin ausgeschlagen worden ist, verkleidet sich als Bediensteter und bietet ihr als Gegenleistung für drei N. in ihrem Zimmer Kostbarkeiten an: Spinngeräte (→ Spinnen, Spinnrad) oder andere Gegenstände aus Edelmetall, Schmuck oder schöne → Kleidung. Die Prinzessin begehrt diese so sehr, daß sie einwilligt (Mot. T 45). Dieser Vorgang wiederholt sich gewöhnlich dreimal, oft mit stufenweiser Annäherung, von draußen vor der Zimmertür bis ins Bett (Mot. K 1361). Die kompromittierte und manchmal schwanger gewordene Prinzessin ist gezwungen, den scheinbar mittellosen → Freier zu heiraten, und erleidet Demütigungen, bis ihr Ehemann ihr vergibt und seine wirkliche Stellung zu erkennen gibt.

In vergleichbarer Weise erhandelt am Ende von AaTh 580: → *Beliebt bei den Frauen* der Held drei N. im Zimmer einer Prinzessin gegen Nahrung und Kleidung spendende Zaubergegenstände; eine ähnliche Episode kommt in AaTh 552: → *Tierschwäger* vor[2].

Eine entsprechende Situation erscheint auch in AaTh 851: cf. → *Rätselprinzessin.* Hier will

die Prinzessin etwas von einem Freier, den sie abzulehnen versucht: die Lösung seines Rätsels. Daher geht sie nachts auf sein Zimmer und merkt dann, daß ihr keine andere Wahl bleibt, als ihn zu heiraten. Aufgrund dieser Motivähnlichkeit ist eine Kontamination entstanden, bei der das Rätsel aus AaTh 851 die Einleitung zu AaTh 900 bildet[3]. In anderen Erzähltypen, u. a. AaTh 570: → *Hasenhirt* und AaTh 850: cf. *Rätselprinzessin,* tauscht ein Held, der von niedriger Herkunft ist, bei der Prinzessin begehrenswerte Dinge direkt gegen Gunstbezeigungen (oft sexueller Art) ein (→ Prostitution).

Eine andere männliche Form des Motivs der erkauften N., die den Abschluß von AaTh 425 N: cf. → *Amor und Psyche* und eines Subtyps von AaTh 313 C: *The Forgotten Fiancée* (cf. AaTh 313 sqq.: → *Magische Flucht*) bildet, sieht anfänglich wie gewerbliche Prostitution aus: Die Heldin nimmt nacheinander von drei Liebhabern Geld dafür an, daß sie in ihr Zimmer kommen dürfen. Sie kann sie jedoch die ganze Nacht in einem Zauberbann halten: Sie müssen unentwegt ein Fenster schließen, das Feuer anfachen etc. Über diese Ungerechtigkeit beklagen sie sich beim König, der die Frau vorlädt und dann erkennt, daß sie seine eigene verlorene Braut ist[4]. In AaTh 425 N bilden die von der Heldin verkauften N. Reminiszenzen an die N., die sie schon mit ihrem Ehemann verbracht hat. In AaTh 313 C hat die Heldin ihre magischen Fähigkeiten bereits früher bewiesen.

Die weibliche Form der Episode von den erkauften N.n (Mot. D 1978.4, D 2006.14), die jeweils den Abschluß der entsprechenden Märchen bildet, ist etwas komplizierter als die männlichen Formen. Das älteste Beispiel für die weibliche Form der erkauften N. ist → Basiles Märchen *Pinto Smauto* (*Pentamerone* 5,3), das gleichzeitig den frühesten Beleg für das weibliche → Pygmalion-Märchen darstellt. Auch Madame d' → Aulnoys Feenmärchen *L'Oiseau bleu* (AaTh 432: → *Prinz als Vogel*) endet mit der Episode der erkauften N.

Nach einer Zeit der → Trennung findet die Heldin ihren verlorenen Gatten (Geliebten), der sich mit einer anderen Frau verheiratet (verlobt) hat. Die Heldin besitzt begehrenswerte Dinge, die sie der neuen Frau gegen das Recht verkauft, die Nacht allein mit ihrem Mann zu verbringen. Zunächst erhält der Mann von seiner neuen Frau ein Betäubungsmittel, so daß er schläft und seine Besucherin nicht bemerkt. Nachdem zwei N. so verstrichen sind, erfährt er, was geschehen ist, und umgeht die Einnahme des Mittels. Er erkennt seine wahre Frau und nimmt sie wieder bei sich auf.

Ungeachtet der Verschiedenheit der Ausgangsepisoden weist die weibliche Form der erkauften N. nur kleinere Variationen auf. Die wunderbaren Gegenstände, denen die neue Frau nicht widerstehen kann, sind wie in der männlichen Form von verschiedener Art: automatisch arbeitende (goldene, silberne) Spinngeräte, goldene Vögel oder prunkvolle Kleider. Manchmal ist ihre Außergewöhnlichkeit noch dadurch gesteigert, daß sie in Nußschalen eingeschlossen sind[5]. Gewöhnlich hat die Heldin die goldenen oder zauberkräftigen Gegenstände von Feen oder anderen übernatürlichen (oft weiblichen) Wesen erhalten. Gelegentlich hat sie sie von ihrem Ehemann bekommen, und sie können dann als → Erkennungszeichen dienen[6]. Bei Basile (5,3) stellt die Heldin, die sich schon ihren Ehemann fabriziert hat, sie mit Hilfe eines Zauberspruchs selbst her. Während der erkauften N. im Zimmer ihres Gatten stimmt die verlassene Frau laute Klagen an und erzählt die vorausgegangenen Erlebnisse ihrer → Suchwanderung (cf. → Abtragen der Schuhe)[7]. Bes. in Nordwesteuropa und in den USA spricht die Heldin einen Vers: „Four long years I was married to thee; Three sweet babes I bore to thee; Brown Bear of Norway, won't you turn to me?"[8] Aufgrund dieser Klagen erkennt der Mann seine Frau, bzw. manchmal wird dadurch seine Erinnerung an sie geweckt. Am Ende des Märchens wird die zweite Frau gewöhnlich wieder heimgeschickt, bisweilen jedoch auch mit dem Tod bestraft, weil sie für die Leiden der richtigen Gattin verantwortlich gemacht wird[9].

Diese weibliche Form der Episode der erkauften N., die eine verlassene Frau oder Braut mit ihrem Mann wiedervereint, ist traditionell Bestandteil mehrerer Erzähltypen. In AaTh 425 A: cf. *Amor und Psyche* hat die Frau oft ein Tabu gebrochen und wird deshalb von ihrem Mann verlassen; nach einer Suchwanderung findet sie ihn und erkauft N. von seiner neuen Frau[10]. In AaTh 313 C hat der Held die Erinnerung an die Frau verloren, die ihm bei der Erfüllung schwieriger Aufgaben und der

Flucht vor dem Unhold geholfen hatte; in den N.n, die sie mit ihm verbringt, erinnert sie ihn wieder daran. Im weiblichen Pygmalion-Märchen wird der von der Heldin nach eigenen Vorstellungen geformte und zum Leben erweckte Ehemann von einer anderen Frau entführt (vor der das Paar am Ende flieht)[11]. Die Episode der erkauften N. erscheint auch gelegentlich in mediterranen Var.n von AaTh 433 A–B: → *König Lindwurm*, selten in anderen Märchen und dann meist in solchen, in denen der Mann ein Jenseitiger oder ein Tierbräutigam ist[12].

In AaTh 425 A bilden die erkauften N. den konstituierenden Zug. Nach J.-Ö. → Swahn geht dieser Subtyp (bei ihm Subtyp B, eine mit C, F, G und H verwandte Form) vermutlich auf das frühe MA. zurück und stammt aus Westeuropa[13]. Dagegen wurde nach D. Fehling die Episode erst im 19. Jh. Bestandteil von AaTh 425[14]. Gründe für diese differierenden Auffassungen sind die Seltenheit früher Belege sowie die Tatsache, daß der Eingang von AaTh 425 sehr viele Variationen enthält.

Ungeachtet solcher Fragen hat sich die Episode von den erkauften N.n mit den darin erscheinenden begehrenswerten Gegenständen, der dreimaligen Wiederholung und den von ihr gebotenen erotischen Möglichkeiten als erfolgreicher Zusatz zu traditionellen Erzählungen erwiesen. L. → Röhrich hat diese Episode, die den Vollzug der → Ehe verzögert, mit traditionellen → Hochzeitsbräuchen in Zusammenhang gebracht[15]. Die mehrfache Wiederholung ist jedoch auch ein wirksames künstlerisches Mittel, die dem Publikum einen Vorgeschmack auf den interessanten Höhepunkt der Wiedererkennungsszene gibt (→ Retardierende Momente).

In der Episode von den erkauften N.n sind die wunderbaren oder zauberkräftigen Gegenstände nicht wegen ihres Aussehens oder ihrer Fähigkeiten wichtig, sondern deswegen, weil eine bestimmte Frau sie so sehr begehrt. Dieselben Gegenstände begegnen auch in anderen Episoden, in denen nicht N. erkauft werden, sondern z. B. der Weg in ein Schloß[16], Gunstbezeigungen (cf. AaTh 570 und AaTh 850), eine Stelle als Dienerin im Palast (cf. AaTh 510 B: cf. → *Cinderella*)[17] oder sogar eigene Körperteile (Augen, Hände) zurückerhandelt werden (cf. AaTh 533: *Der sprechende* → *Pferdekopf*)[18].

[1] Philippson, E.: Der Märchentypus von König Drosselbart (FFC 50). Greifswald 1923, 27–30. – [2] Paunonen, H.: Das Verhältnis der Märchentypen AT 552 A und 580 im Lichte der finn. Var.n. In: SF 13 (1967) 71–103, hier 92–94. – [3] Philippson (wie not. 1) 24. – [4] Swahn, J.: The Tale of Cupid and Psyche. Lund 1955, 343–345; Goldberg, C.: The Forgotten Bride (AaTh 313 C). In: Fabula 33 (1992) 39–54, hier 41–43. – [5] Horn, K.: Das Große im Kleinen: Eine märchenspezifische Übertreibung. In: Fabula 22 (1981) 250–271, hier 252–256. – [6] Swahn (wie not. 4) 40–197, 280–286. – [7] Gonzenbach, num. 42. – [8] Kennedy, P.: Legendary Fictions of the Irish Celts. L. 1866, 65. – [9] Dégh, L.: How Storytellers Interpret the Snakeprince Tale. In: The Telling of Stories. ed. M. Nøjgaard u. a. Odense 1990, 47–62, hier 52 sq. – [10] BP 2, 234 (Episode E), 245–261; Swahn (wie not. 4) 278–287; Megas, G. A.: Das Märchen von Amor und Psyche in der griech. Volksüberlieferung. Athen 1971, 131–133; Dégh (wie not. 9). –
[11] Swahn (wie not. 4) 293–295; Megas (wie not. 10) 131–136; Goldberg (wie not. 4) 47–49. – [12] BP 2, 51, 246, 262, 527 sq. (not. 2); Sklarek, E.: Ung. Volksmärchen. Lpz. 1901, num. 5. – [13] Swahn (wie not. 4) 287–295. – [14] Fehling, D.: Amor und Psyche. Mainz 1977, 65–72. – [15] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 114. – [16] Delarue/Tenèze 432 (1. Var.), 425 (5. Var.). – [17] Cox, M. R.: Cinderella. L. 1893, 55, num. 140. – [18] Arfert, P.: Das Motiv von der unterschobenen Braut in der internat. Erzählungslitteratur [...]. Diss. Schwerin 1897, 19; Cosquin 2, 42–46.

Los Angeles Christine Goldberg

Nachtigall (lat. luscinia; ahd. nahtigala, mhd. nahtegal: Nachtsängerin). Die N. gilt wegen ihres Reichtums an Melodien, wechselnden Tonlagen und der Variationsbreite ihres Repertoires als der Singvogel schlechthin; alle anderen → Vögel werden an ihr gemessen. Eben diese Eigenschaften haben vielfältige Spuren in der literar. Überlieferung hinterlassen[1]. Sie reichen von Erklärungen für den nächtlichen Gesang der N.[2], über den Gesangswettstreit mit der Lerche[3] bzw. dem → Kuckuck[4], den die N. allerdings verliert, bis hin zu Erzählungen über Trost durch ihren Gesang[5] und über ihre angeblichen prophetischen Fähigkeiten[6]. In der antiken Mythologie (Ovid, *Metamorphosen* 6,424–676) wird Philomele durch Einwirkung der Götter in eine klagende N., ihr Schwager Tereus in einen Wiedehopf und ihre Schwester Prokne in eine → Schwalbe verwandelt, weil alle drei schuldhaft

(Ehebruch, Mord) gehandelt haben (cf. → Aëdon)[7]; ein entfernter Nachhall des Mythos findet sich nach W. Burkert im ndd. Märchen vom Machandelboom (KHM 47, AaTh 720: → *Totenvogel*), in dem ein Junge von der Mutter geschlachtet und vom Vater unwissentlich verspeist wird; der Tote verwandelt sich in einen Vogel (keine N.) und klagt sein Leid[8]. Die N. versinnbildlicht in Sagen nicht selten die verdammte Seele und gilt als → Seelentier[9], in anderen, christl. geprägten Texten ist sie Sinnbild der Andacht (z. B. in spätma. Madonnenbildern) bzw. Symbol von Christus oder Maria[10].

In einigen Kulturen wird ihre Weisheit betont – in mongol. Volkserzählungen tritt die N. z. B. in ein Wechselgespräch mit dem Lama über die phil. Grundlagen des Glaubens und der menschlichen Lebensweisen[11] –, in anderen ist die N. ein Beispiel für Lernen durch Erfahrung, etwa in einer äsopischen Fabel: Sie singe nur nachts, weil sie einmal tagsüber während ihres Gesangs gefangengenommen worden sei (cf. Mot. A 2491)[12]. → Hesiod (*Theogonie*, 202–212) benutzt die – später auch im MA. und in der frühen Neuzeit beliebte – Fabel von N. und Habicht[13] als Gleichnis für das Recht des Stärkeren: Die N. versucht vergeblich, sich mit Überredungstaktik aus den Klauen des Habichts zu befreien. Der Fuchs schätzt sie nicht als Beute, weil sie lediglich ‚Federn und Gesang' sei[14]. In ma. Versionen von AaTh 150: *Die drei → Lehren des Vogels* verspricht die N. einem Menschen (Jäger, Fallensteller) drei Ratschläge, wenn er sie nicht töte; in → Odo of Cheritons Fassung (*Fabulae*, num. 77) lautet einer davon, sie werde ihn nicht satt machen[15].

In neueren Tiermärchen ist die N. gelegentlich statt des → Zaunkönigs die Königin der Vögel (AaTh 221: cf. → Königswahl der Tiere)[16] oder kann sich gegen andere Vögel behaupten: Trotz einer neidischen Krähe, die sie bei → Salomo (er gilt als Beherrscher der Schöpfung) denunziert, kann die N. den Herrscher mit Hilfe von → Storch und Schwalbe in der Gerichtsverhandlung überzeugen, daß die von Krähe, Pfau, Rebhuhn und → Rabe erhobenen Vorwürfe nicht zutreffen[17]. Ein anderes, bes. aus Frankreich und Deutschland bekanntes Tiermärchen erzählt von der Feindschaft zwischen → Blindschleiche und N. (AaTh 234). Sie resultiere daraus, daß die N. und die Blindschleiche früher jeweils nur ein Auge gehabt hätten. Die N. habe einst das Auge der Blindschleiche geborgt und nie wieder zurückgegeben.

In Märchen und auch in Volksliedern[18] begegnet die N. als Warnerin[19], als Trägerin von Weisheit und Wissen oder bezaubert durch ihren Gesang (N. als ‚Botin der Liebe')[20]. Sie sagt die Herrschaft des Knaben über seine Eltern voraus (AaTh 517: cf. → *Prophezeiung künftiger Hoheit*)[21] oder fungiert als Trägerin eines Geheimnisses[22]. Wegen ihres Gesangs wird sie zum Suchobjekt: In türk. Versionen von AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter* muß eine N. beschafft werden, weil sonst die neu erbaute Moschee nicht vollständig sei. Der Held begibt sich auf die Suche nach der singenden N. und erlangt den Vogel, der in Wirklichkeit eine verzauberte Frau ist, erst nach großen Schwierigkeiten[23]. In → Basiles *Pentamerone* (5,3; cf. AaTh 425 B: → *Amor und Psyche*), bekommt Betta als eines der drei Wunderdinge, mit denen sie eine Nacht im Zimmer ihres geraubten Gemahls kauft (→ Nächte erkauft), einen Vogel aus Edelstein und Gold, der wie eine N. singt. Im Kunstmärchen *Die chin. N.* von Hans Christian → Andersen wird die echte N. ihrer mechanischen Nachahmung gegenübergestellt, worauf sie sich selbst aus der Gefangenschaft des chin. Kaisers befreit; sie kehrt jedoch später zurück, um ihn zu trösten und vor dem Tod zu retten[24].

[1] cf. De Gubernatis, A.: Die Thiere in der idg. Mythologie. Lpz. 1874, 513–525; Keller, O.: Die antike Tierwelt 2. Lpz. 1913 (Nachdr. Hildesheim 1963), 75; Schneeweis, E.: N. In: HDA 6 (1934–35) 802 sq.; StandDict. 2, 792 sq.; Schmidtke, D.: Geistliche Tierinterpretation der dt.sprachigen Lit. des MA.s (1100–1500) 1. Diss. B. 1968, 352–355; Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995, 235–239; Gattiker, E. und L.: Die Vögel im Volksglauben. Wiesbaden 1989, bes. 82–87. – [2] StandDict. 2, 792 sq.; Krzyżanowski, num. 2536. – [3] Krzyżanowski, num. 239; Henkel, A./Schöne, A. (edd.): Emblemata. Stg. 1967, 870. – [4] Zs. für dt. Mythologie und Sittenkunde 3 (1855) 293; HDA 6, 803. – [5] HDA 6, 802 sq. – [6] Kobolt, W.: Die Groß- und kleine Welt [...]. Augsburg 1738, 440–445; Cammann, A./Karasek, A.: Volkserzählung der Karpatendeutschen. Slowakei 1–2. Marburg 1981, hier t. 1, 398 sq.; von Beit 2, 554. – [7] StandDict. 2, 792; Henkel/Schöne (wie not. 3) 1599. – [8] Burkert, W.: Vom N.nmythos zum

„Machandelboom". In: Antiker Mythos in unseren Märchen. ed. W. Siegmund. Kassel 1984, 113–125, 196 sq. – [9] HDA 6, 802; Danckert, W.: Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Völker 1–4. B. 1976–78, hier t. 4 (1978) 1396. – [10] Schmidtke (wie not. 1) 352 sq.; Heinz-Mohr, G.: Lex. der Symbole, Bilder und Zeichen der christl. Kunst. Köln 1983, 219; Gattiker (wie not. 1) 87. –
[11] Heissig, W.: Geschichte der mongol. Lit. 1. Wiesbaden 1972, 62–65, 217. – [12] cf. Schwarzbaum, Fox Fables, 228, 230. – [13] Dicke/Grubmüller, num. 435; cf. u. a. Küster, C. L.: Ill. Aesop-Ausg.n des 15. und 16. Jh.s 2. Diss. Hbg 1970, Reg. s. v. N. und Habicht. – [14] Schwarzbaum, Fox Fables, 454, 456. – [15] Schwarzbaum, Fox Fables, 556 sq. – [16] BP 3, 282 (rumän., ung.). – [17] Eberhard/Boratav, num. 23. – [18] BP 2, 482; cf. auch Schenda (wie not. 1) 237–239. – [19] DVldr, num. 137; Hirsch, S.: Das Volkslied von der N. – eine weltanschauliche Dichtung. In: Zs. für dt. Philologie 62 (1937) 129–137; Uhland, L.: Rath der N. In: Germania 3 (1858) 129–146. – [20] De Gubernatis (wie not. 1) 520; Röhrich, L./Brednich, R. W. (edd.): Dt. Volkslieder 2. Düsseldorf 1967, num. 40; Röhrich, Redensarten 2, 1066 sq.; Dankert (wie not. 9) t. 3 (1978) 997 sq., 1013 sq., 1119, 1174, t. 4, 1324. –
[21] Cammann/Karasek (wie not. 6) 398 sq. – [22] von Beit 2, 554. – [23] Eberhard/Boratav, num. 206. – [24] Andersen, H. C.: Märchen und Geschichten 1–2. ed. G. Perlet. Mü. 1996, hier t. 1, 156–167.

Berlin Diann Rusch-Feja

Nachtigall und Blindschleiche → Blindschleiche und Nachtigall

Nachtigal(l), Johann Carl (Conrad)[1] Christoph (Pseud. Otmar[2]), * Halberstadt 25.2.1753, † ebenda 21.6.1819, dt. Pädagoge und Theologe[3]. 1771–73 theol., phil., philol. und naturwiss. Studium an der Univ. Halle, seit 1773 Lehrer an der Halberstädter Domschule, seit 1800 Konsistorialrat und Direktor der Domschule, 1812–16 Generalsuperintendent des Fürstentums Halberstadt und der Grafschaften Hohenstein und Mansfeld bis zur Auflösung des Konsistoriums durch die neue Provinzialeinteilung des preuß. Staates. Persönliche Bekanntschaft mit → Gleim und → Herder. 1808 Ehrendoktor der theol. Fakultät der Univ. Halle.

N. publizierte im Bereich der Theologie (u. a. Exegesen, Übers.en zum A. T. und N. T.), aber auch auf dem Gebiet der Altertumswissenschaft, Geschichte und Pädagogik[4]. Im Sinn der → Aufklärung nahm N. eine von Kulturstufe zu Kulturstufe fortschreitende Entwicklung der Menschheit an und wandte sich gegen die Verherrlichung des MA.s und ‚primitiver' Gesellschaften[5]. Ausgehend von seiner Kritik an den herkömmlicherweise genutzten Quellen der Historiker[6] betonte er den Wert der Poesie gegenüber zeitgebundener Geschichtsschreibung als hist. Quellenbereich[7]. Diesen erweiterte N. um die von Herder bereits aufgewerteten mündl. Überlieferungen (→ Volkspoesie), unter denen er → Sagen als hist. Zeugnisse für schriftl. nicht dokumentierte Kulturperioden eines Volks und für kulturell unterrepräsentierte soziale Gruppen sah.

Vor allem diesem hist. Ansatz ist N.s 1800 in Bremen erschienene Slg *Volcks-Sagen. Nacherzählt von Otmar* zu verdanken, die in der Erzählforschung als erste dt. Sagensammlung mit wiss. Anspruch gilt[8]. Der Band enthält eine umfangreiche, mit Sagenbeispielen versehene Einl. (p. 3–70) und 24 Nummern (75–358), von denen die letzte eine Studie über Riesen- und Zwergensagen darstellt (Deutung der → Zwerge als eines hist. unterdrückten Volks, das von einem größeren verdrängt wurde; 312–358)[9]. Nach N. handelt es sich um ‚örtliche Volkssagen' aus dem ‚alten Hartingau'[10], d. h. seine vor allem ätiologischen Sagen beziehen sich auf Orte im Unterharz und Harzvorland, südl. bis zum Kyffhäuser und nordöstl. bis ins Magdeburgische. J. und W. → Grimm entnahmen N.s Sammlung 21 Texte für ihre *Dt. Sagen*[11], bei denen sie in 15 Fällen Otmar als alleinige Quelle angaben.

Nach N. lassen sich vergangene wie auch zukünftige politische Entwicklungen aus einer quellenkritischen Nutzung von Sagen erkennen. Er wies auf ihre hist. Entstehungsbedingungen hin und sah allg. die Hauptgründe der Entstehung von Mythen und Sagen in Versuchen, unverstandene Namen (→ Etymologie, Kap. 4 und 6), Denkmäler (→ Denkmalerzählungen) und Naturgegebenheiten zu erklären (→ Ätiologie). Die Übereinstimmung von Mythen und Sagen verschiedener Nationen (8 und 57 sq.) führte er auf jeweils übereinstimmende Kulturstufen zurück (→ Polygenese), → Variationen auf Unterschiede in Klima und Lebensweise. Er zog aber auch die Wanderung von Erzählstoffen (→ Wandertheorie) in Betracht und forderte zu komparatistischen Unters.en auf (9–12). Für Volkssagen nannte er vier Qu.nbe-

reiche: Volkslieder, hist. Denkmäler, Chroniken und die mündl. Volksüberlieferung (49–54). Dezidiert machte N. Sagen allein aus der mündl. Überlieferung zu seinem Sammel- und Unters.sobjekt – er ging trotz seiner Beobachtung eines Wandels auch von einer mündl. Kontinuität über die Jh.e hinweg aus – und verzichtete bewußt auf Material aus gedr. Quellen zur Vervollständigung seiner Sammlung. Er nahm auch ‚mündl. und schriftl. Nacherzählungen seiner Freunde' (53) auf, nannte aber weder diese noch die Gewährsleute (‚untere Volksklassen'; 23, 51).

Hervorzuheben ist, daß N. Aussagen zu seiner Verfahrensweise machte: zur Auswahl generell (keine ‚Spinnstubenmärchen', Hexen- und Gespenstergeschichten), zur Auswahl der Varianten (Hinweise auf Erzählsituationen, 51 sq.), zur Präsentation der Texte (Problematisierung einer ‚diplomatischen Genauigkeit', 50–54)[12] und zur Anordnung (geogr., 68–70). Zeittypisch ist das Fehlen einer Gattungstaxonomie. Implizit ist die Sage bei N. durch ihre Historizität definiert. Zwischen Mythos und Sage unterschied N. nicht – die häufige Verwendung von antiken Sagen neben den von ihm gesammelten als Beispielmaterial diente wohl auch der Veranschaulichung und Aufwertung des noch nicht etablierten Forschungsgegenstandes Volkssage für ein klassisch gebildetes Publikum. Die Termini Volkssage und Volkserzählung gebrauchte N. für seine Texte synonym, vereinzelt auch Volkslegende und Märchen. Daß um 1800 Volkssage noch keine definierte Gattung und keine ‚bestimmte Textsorte' bildete[13], zeigt sich auch in der heterogenen Form der von N. präsentierten Texte. Während H. → Pröhle N. noch als Nachahmer von → Musäus charakterisierte[14], würdigt ihn die neuere Forschung seit S. Aschner in umgekehrter Richtung zusammen mit J. G. G. → Büsching, F. Gottschalck und L. Beckedorff[15] als wichtigen und vor allem auch theoretischen Wegbereiter der Sagenforschungen von J. und W. Grimm[16].

[1] Carl im Taufregister der St. Peter- und Pauls-Kirche und im Sterbeverz. des Kirchenbuchs der Domkirche Halberstadt (freundliche Auskunft des Gleimhauses und der Domschatz-Verwaltung Halberstadt). – [2] Nach dem Straßburger Schriftsteller Ottmar Luscinius (Nachtigall; 1487[?]–1537), cf. Geiger, L.: Luscinius. In: ADB 19 (1884) 655–657. – [3] Hoche [, J. G.] (ed.): Biogr. des Königl. Preuß. Konsistorialraths [...] J. C. C. Nachtigal, von ihm selbst geschrieben [...]. Halberstadt 1820; Doering, H.: Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jh. 3. Neustadt (Orla) 1833, 1–8; Richter, A.: N., J. Konrad C. In: ADB 23 (1886) 199 sq. – [4] cf. Hoche (wie not. 3) 51–56, 60 sq., 63 sq.; Doering (wie not. 3) 7 sq. – [5] cf. z. B. N. [, J. C. C.]: Ueber den Wunsch, auf einer niedrigen Stufe der Kultur zu leben, bes. im patriarchalischen ZA. In: Dt. Monatsschrift (1791) H. 1, 147–180. – [6] id.: Ueber die ältern Römer. Ueber die Ungewißheit der ältern Röm. Geschichte. ibid. (1790) H. 1, 333–347. – [7] id.: Ueber Geschichtschreiber und Dichter als Qu.n hist. Wahrheit. ibid. (1792) H. 1, 316–336; H. 2, 6–25. – [8] Aschner, S.: Die dt. Sagen der Brüder Grimm. Diss. B. 1909, 13–18; Fink, G.-L.: Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne 1740–1800. P. 1966, 552–555; Gerndt, H.: Zur Frühgeschichte der Sagenforschung. In: Dona Ethnologica Monacensia. Festschr. L. Kretzenbacher. Mü. 1983, 251–266; Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 258–264. – [9] Vorw. und Texte hatte N. z. T. bereits 1796–97 in der Zs. „Erholungen" publiziert, z. B. Otmar: Einige Winke über Volkssagen und Volkserzählungen. In: Erholungen (1796) H. 2, 163–182; cf. Aschner (wie not. 8) 34–41. – [10] cf. Grosses vollständiges Universal Lex. [...] 12. Halle/Lpz. 1735, 636–639. – [11] Grimm DS 153–156, 184, 190, 201, 215, 228, 304 sq., 311 sq, 317, 319 sq., 326, 328, 355, 575, 583; cf. auch Grimm DS 454 mit not. (irreführende Wiedergabe N.s) und Grimm DS 232 (Detailübernahme ohne Nennung N.s); cf. Aschner (wie not. 8) 34, 61; zur Nutzung der Texte N.s durch spätere Herausgeber von Harzsagen und durch die Brüder Grimm cf. ibid., 34–41; zum Vergleich des N.-Textes „Die Teufelsmühle" und Grimm DS 184 cf. Bluhm, L./ Hölter, A.: Die „Quedlinburger Slg". Eine qu.nkritische Unters. zu Grimms „Dt. Sagen". In: Fabula 30 (1989) 257–270, hier 264–267. – [12] Köhler-Zülch, I.: Der Diskurs über den Ton. Zur Präsentation von Märchen und Sagen in Slgen des 19. Jh.s. In: Festschr. S. Neumann. Münster u. a. 1999, 25–50, hier 30–33. – [13] cf. Gerndt, H.: Sagen und Sagenforschung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Fabula 29 (1988) 1–20, hier 2. – [14] Pröhle, H.: Harzsagen. Lpz. 1854, XVI–XX (ed. W.-E. Peuckert. Göttingen 1957, VII–X); id. (ed.): Alxinger, Musäus, Müller von Itzehoe. B./Stg. 1888, 162. – [15] Gottschalck, F.: Die Sagen und Volksmährchen der Deutschen. Halle 1814, III–XI, XII–XXXIV (Vorreden). – [16] wie not. 8; Köhler-Zülch (wie not. 12).

Göttingen Ines Köhler-Zülch

Nackt, Nacktheit. Kulturelle Gepflogenheiten legen fest, zu welchen Gelegenheiten welche Teile des menschlichen Körpers bedeckt werden sollen[1]. In der westl. Kultur ist das

Tragen von → Kleidung so stark verwurzelt, daß selbst Geistwesen wie Gespenster, Engel oder Götter selten unbekleidet erscheinen. Als Indikator bestimmter gesellschaftlicher Eigenschaften ihrer Träger repräsentiert Kleidung Zivilisation; dagegen steht N.heit für einen natürlichen Urzustand (→ Natur). Je nachdem, ob man Zivilisation als Summe gewaltsamer Eingriffe und künstlicher Beschränkungen oder als Verbesserung des wilden Urzustands versteht, wird die Natur entweder verehrt oder geringgeschätzt. Entsprechend ist N.heit in Erzählungen wie in Bräuchen oft entweder mit außerordentlicher Macht oder aber mit Erniedrigung verbunden.

Die Macht der N.heit zeigt sich am deutlichsten in Ritualen und Mythen. Bes. offensichtlich sind die Beziehungen zwischen N.heit, Sexualität und Fruchtbarkeitszauber (→ Erotik, Sexualität; → Genitalien; → Symbolik)[2]. Agrarische Bräuche wie n.es Säen und Geschlechtsverkehr in den Feldern, die eine gute Ernte sichern sollten, wurden in unterschiedlichen Regionen bis ins 20. Jh. praktiziert[3]. Der Tradition der hl. N.heit[4] und des traditionellen Hexenwesens[5] entsprechend üben moderne neuheidnische Hexen einige ihrer Riten n. (nach eigener Aussage ‚mit dem Himmel bekleidet') aus (Mot. D 1796.1: *Power of nudity in magic*; cf. Mot. D 759.3: *Disenchantment by naked virgin undergoing frightful journey at midnight*). Zugrunde liegt der Gedanke, daß sich die Lebenskraft der → Erde am besten auf Menschen überträgt, die nicht durch Kleidung behindert sind.

Die entgegengesetzte Ansicht, N.heit sei anstößig, ist ebenfalls sehr alt. Zwar standen die alten Griechen der N.heit toleranter gegenüber als die Bewohner der westl. Welt im 20. Jh., dennoch bedeckte der schiffbrüchige, n.e → Odysseus seine Genitalien, als er sich der jungen Nausikaa näherte (Homer, *Odyssee* 6, 127–144). Die Liebesgöttin Aphrodite (→ Venus) verbarg ihre N.heit hinter einem Myrtenstrauch vor den Satyrn, als sie aus dem Meerschaum geboren in Kythera ans Land stieg[6].

Der bibl. Bericht, daß → Adam und Eva sich nach dem Sündenfall im → Paradies ihrer N.heit bewußt wurden und sie als beschämend empfanden (Gen. 3, 7–11), hat in den moralischen Vorstellungen von Judentum, Christentum und Islam tiefen Eindruck hinterlassen[7]. Im A. T. wie im N. T. wird N.heit mit Schande und Entbehrung in Zusammenhang gebracht[8]. Sieht man von der Darstellung der noch selbstgewissen ersten Menschen vor dem Sündenfall ab, so setzt die christl. Kunst N.heit gewöhnlich mit tiefster Not in Beziehung, in erschütternden Szenen wie der Vertreibung aus dem Garten Eden oder Darstellungen des sterbenden (toten) → Christus[9]. Weibliche → Märtyrer wurden als Teil ihrer Folterung entkleidet[10]; demgegenüber wird von männlichen Heiligen berichtet, daß sie sich bewußt entkleideten: Die Heiligen → Franziskus oder Theodor etwa zeigten sich n., um ihre Verachtung der Weltlichkeit zu demonstrieren; der hl. → Benedikt von Nursia wälzte sich n. in Dornen, um sexuelle Begierde zu unterdrücken[11].

In Volkserzählungen wie in der Wirklichkeit[12] kann N.heit als Bestrafung eingesetzt werden (Mot. Q 473.3: *Seducer, who had disguised as woman, is led naked through streets*; Mot. Q 495: *Punishment: unseemly exposure of body*; Mot. Q 522.3: *Penance: creeping naked through thorns*)[13]. Damit soll der Missetäter seiner gesellschaftlichen Identität entkleidet und gedemütigt werden. N.heit ist auch Bestandteil qualvoller Standhaftigkeitsproben (Mot. H 328.4: *Suitor test: standing naked in river through a winter night*; Mot. H 1503: *Endurance test: scalding mush scattered on heroine's naked body; rasp-tongued dogs lick wounds*; Mot. H 1504: *Test: sleeping naked on floor in cold*) und → Initiationsriten[14].

Das Motiv erotisch aufreizender weiblicher N.heit ist sehr früh belegt: In der mesopotam. Geschichte von → Gilgamesch wird Enkidu an einem Brunnen, zu dem er trinken geht, von einer n.en Dirne verführt; König David erblickt Bathseba zum ersten Mal, als sie sich wäscht (2. Sam. 11,2).

Die Vorstellung, daß es menschlichen Männern verboten ist, den Körper einer Göttin zu schauen (Mot. C 312.1.1; → Tabu), ist in Mythen ausgestaltet: Weil Aktaion Artemis beim → Baden beobachtet, wird er in einen Hirsch verwandelt und von seinen eigenen Hunden getötet. Eine der Erklärungen für die Blindheit des Sehers Teiresias lautet, Athene habe ihm das Augenlicht zur Strafe dafür geraubt, daß er sie n. im Bad gesehen hat[15]. Eine ähnliche Vorstellung findet auch in der → Gyges-Erzäh-

lung Ausdruck: Als der lyd. König Kandaules Gyges stolz den schönen Körper seiner Frau sehen ließ, zwang die zutiefst gekränkte Königin Gyges dazu, ihren Mann in demselben Bett, in dem dieser ihren Körper vorgeführt hat, zu töten und sie dann zu heiraten[16].

Im Märchen finden sich häufiger n.e Frauen als n.e Männer. Einige von ihnen sind übernatürliche Wesen, wie die Heldin in AaTh 408: *Die drei → Orangen*, die manchmal n. aus der Frucht, in der sie eingeschlossen war, steigt (Basile 5,9)[17]. An späterer Stelle in diesem Erzähltyp und auch in anderen Var.n des Motivs von der geheimnisvollen Haushälterin (Mot. N 831.1) trägt die Heldin, die aus einem Gegenstand (z. B. einem Stück Holz) oder einem Tier hervorkommt, manchmal keine Kleider[18]. Der Mann, der → Schwanjungfrauen, welche ihre → Tierhaut abgelegt haben, beim Baden überrascht (Mot. D 369.1), sieht sie in einem n.en und verwundbaren Zustand (und kann daher Macht über sie gewinnen), und → Melusines Ehemann erblickt die Schlangenfee zum ersten Mal entweder im Bad oder neben einem Brunnen.

In ähnlichen Badeszenen erscheinen auch menschliche Märchenheldinnen, so z. B. in einer pers. Var. von AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*, in der die badende Heldin sich n. im Geäst eines Baumes versteckt – nach W. Ivanow eine der beliebtesten Szenen pers. Märchen[19]. In AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*, AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*, AaTh 883 A: *Das unschuldig verleumdete → Mädchen* und anderen Märchen werden die unschuldig verfolgten Heldinnen nicht selten n. im Wald von einem König (Prinzen) gefunden, der sich auf der Jagd befindet.

In verschiedenen Märchen gibt es eine Szene, in der die als arme, häßliche Magd verkleidete Protagonistin heimlich entweder von ihrem künftigen Ehemann oder einem seiner Diener ohne ihre → Verkleidung n. oder fast n. beim Baden beobachtet wird[20]. In Europa erscheint diese Szene in AaTh 510 B: cf. *Cinderella* (auch: Prinz sieht Heldin durch das Schlüsselloch[21]), AaTh 533: *Der sprechende → Pferdekopf* und AaTh 923: → *Lieb wie das Salz*[22]. Auch in europ. Liedern[23] und in Erzählungen aus Afrika[24] und Indien[25] findet sich die Episode mit der Beobachtung beim Ausziehen (Baden).

Entkleidung bedeutet, daß an ihrem Ende N.heit steht. Um nicht von ihrem Schlangenbräutigam überwältigt zu werden, legt die Heldin in Var.n von AaTh 433 B: cf. → *König Lindwurm* ihre Kleidung Schicht für Schicht ab, parallel dazu wirft die Schlange eine Haut nach der anderen ab. In frz. Var.n von AaTh 333 muß → Rotkäppchen auf Befehl des Wolfes seine Kleidung Stück für Stück ablegen[26]. In einer satirischen Szene, die u. a. in Witzen und Liedern erscheint, legt eine Frau nicht nur ihre Kleider ab, sondern auch ihre Perücke, ihr Glasauge und andere künstliche Körperteile, bis scheinbar nichts mehr von ihr übrig ist[27].

In literar. bearbeiteten Märchen dient N.heit oft als allegorischer Ausdruck der völligen Besitzlosigkeit. So tun der Schustersfrau in KHM 39: *Die Wichtelmänner* (Mot. F 451.5.10.9) die n.en Zwerge leid; als sie ihnen jedoch Kleider gibt, verschwinden die Helfer. Ins Elend geratene Märchengestalten tragen ihre Kleider so lange, bis sie zu Lumpen werden und schließlich völlig zerfallen (z. B. KHM 3, AaTh 710: → *Marienkind*). Ähnlich verliert im ma. Artusroman → Iwein all seine Kleider und irrt gleich einem Tier n. durch die Wildnis (cf. auch → Maria Aegyptiaca). In Var.n von AaTh 533 wird die von einer Hexe ihres Augenlichts und ihrer Kleider beraubte Heldin n. im Wald alleingelassen[28]. Auch in anderen Erzählungen werden Mädchen und Jungen auf diese Weise mißhandelt[29].

N.e Männer kommen im Märchen eher selten vor. Es gibt eine typische übernatürliche Helferfigur (z. B. der → Bärensohn in AaTh 301: *Die drei geraubten → Prinzessinnen*), deren fehlende Kleidung (neben einer möglichen Körperbehaarung) eines von mehreren tierischen Merkmalen ist, die ihn von der Welt der zivilisierten Menschen trennen (cf. auch → Wildmenschen)[30]. Das Sichttabu in AaTh 425: → *Amor und Psyche* dagegen ist erotischer Art: Der Frau ist es verboten, ihren Mann zu sehen, der nachts in ihr Bett kommt (und dann vermutlich n. ist)[31]. Der nächtliche Liebhaber eines Märchens bei → Basile (2,2; AaTh 432: → *Prinz als Vogel*) verletzt sich an den Scherben des zerstörten unterirdischen Kristallgangs, die seine n.e Haut zerschneiden.

Eines der zu lösenden Probleme in den Rätselmärchen AaTh 875: *Die kluge → Bauern-*

tochter, AaTh 920: → *Sohn des Königs und Sohn des Schmieds* und AaTh 921: → *König und kluger Knabe* dreht sich um den N.heitsbegriff: Die Person, die ‚weder n. noch gekleidet' (Mot. H 1054) erscheinen soll, wickelt sich in ein Netz[32].

In der Hitze von Wut und Erregung wird die aggressive Zurschaustellung von N.heit manchmal benützt, um einen Gegner aus der Fassung zu bringen[33]. Hiervon wird gelegentlich auch noch Ende des 20. Jh.s berichtet[34]. → Plutarch (*Moralia* 248,9) beschrieb, wie Frauen zur Abwehr der von → Bellerophon bewirkten Flutwelle ihre Röcke hoben. In ir. und altnord. Sagas können Frauen, die ihre Brüste (Mot. K 774) oder ihren ganzen Körper zeigen (Mot. C 942.3), den Ingrimm von Kriegern (bes. des ir. Helden → Cú Chulainn) bezwingen[35]. Sowohl → Rabelais als auch → La Fontaine erzählen, wie eine junge Frau ihren Rock hebt, um den Teufel zu vertreiben (cf. AaTh 1091: cf. → *Frau als unbekanntes Tier*)[36]. Dieser zornige Akt der Beleidigung erscheint auch in manchen Nacherzählungen des Mythos von → Demeter[37]. In der Rahmenerzählung von Basiles *Pentamerone* ärgert sich eine alte Frau so über einen frechen Hofpagen, daß sie ihm ihre Genitalien zeigt (Mot. H 341.3.1) und damit die traurige Prinzessin Zoza zum → Lachen bringt.

Bei einer Frau, deren Körper zur Schau gestellt wird, wird Scham vorausgesetzt (→ Godiva)[38]. In schwankhaften Erzählungen kann eine solche Demütigung eher belustigend wirken. In einer Novelle bei → Straparola (2,2) wird ein Mann von drei Frauen gedemütigt (u. a. indem sie ihn ohne Kleider nach Hause schicken); aus Rache zwingt er sie, sich n. in ein Bett zu legen und zeigt ihre (anonymen) Körper seinen Freunden (ihren eigenen Ehemännern)[39]. In einer frz. Erzählung des 17. Jh.s zwingt ein Edelmann eine junge Frau, sich zu entkleiden; daraufhin läßt er ihr von seinen Begleitern Schadenersatz zahlen[40]. In AaTh 850: cf. → *Rätselprinzessin* zeigt sich die Prinzessin dem Helden n. (wobei er bestimmte Körpermerkmale sieht), weil sie gerne seine tanzenden Schweine haben möchte. Der merkwürdige Zug aneinanderklebender Personen in AaTh 571: → *Klebezauber* wird oft von n.en Mädchen angeführt; auch die Klebekette in AaTh 571 A: cf. → *Liebhaber bloßgestellt* enthält n.e Personen als zusätzliches Steigerungselement. In AaTh 851: cf. *Rätselprinzessin* verbringt der Held oft die Nacht mit der Rätselprinzessin und behält ihr Unterhemd (Nachthemd) als Zeichen seiner Intimität mit ihr (cf. → Nächte erkauft)[41].

Freiwillige N.heit anderer ist manchmal belustigend, so in den Schwänken vom n.en Wilden, der keine Kälte spürt (Mot. J 1309.1)[42], oder vom Geizigen, der sich nur mit n.em Hintern setzt, damit die Hose nicht abgewetzt wird[43]. Unfreiwillige N.heit wirkt ebenfalls oft komisch (cf. AaTh 1230*: *The Pilgrimage Vow*) und ist am wirksamsten, wenn das Publikum sich mit dem in eine peinliche Lage geratenen Opfer identifizieren kann: In Schwankliedern wird z. B. erzählt, wie Räuber ihren Opfern die Kleider stehlen (cf. auch AaTh 1525 sqq.: → *Meisterdieb*)[44]. In einer modernen Sage wird eine Frau, die mit ihrem Mann im Campinganhänger unterwegs ist, bei einem Zwischenstop versehentlich n. (im Schlafanzug) zurückgelassen[45]. Eine andere erzählt, daß sich ein Mann in Erwartung einer sexuellen Eskapade seiner Kleidung entledigt und sich dann plötzlich als Mittelpunkt einer Überraschungsparty wiederfindet[46]. In Kalifornien kursieren nach jedem schwereren Erdbeben halbwitzige Geschichten über Leute, die n. oder nur mit Unterwäsche bekleidet erschreckt das Freie suchen[47].

In einem amerik. Witz (Baughman J 1745.1) ist ein Dummkopf (Kind) nicht in der Lage zu sagen, welches Geschlecht n.e Menschen haben, da sie keine Kleider tragen. Anders wagt es in AaTh 1620: → *Kaisers neue Kleider* allein ein unschuldiges Kind, laut zu sagen, daß der Kaiser n. ist. Ähnlich wird auch in AaTh 1406: → *Wette der Frauen, wer den Mann am besten narrt* einer der Ehemänner dazu gebracht, nichtvorhandene Kleidung zu tragen. Allg. kommt N.heit in vielen erotischen und obszönen Erzählungen und Witzen vor, oft aber einzig als selbstverständlicher Bestandteil sexueller Handlungen.

Nach M. → Lüthi ist die N.heit im Märchen „ganz unerotisch. Sie ist als Gegenpol des prachtvollen Kleides ein Element des extrem ausprägenden Stils"[48] (→ Extreme). Lüthis Urteil wäre vielleicht anders ausgefallen, wenn er insbesondere weniger bearbeitete Märchen in seine Unters.en einbezogen hätte. S. →

Freud zufolge sind die verbreiteten, meist mit Schamgefühlen verbundenen → Träume, in denen man sich n. oder schlecht bekleidet in Gegenwart Fremder wiederfindet, ein Ausdruck des Wunsches, wieder in das Paradies der Kindheit, dem die Scham noch unbekannt ist, zurückzukehren[49]. O. → Rank unterteilte N.heitsmotive im Erzählgut in zwei Kategorien: solche, in denen sich Exhibitionismuswünsche (Zeigelust) widerspiegeln, und solche, die von Voyeurismus (Schaulust) zeugen. Seiner Ansicht nach treten an die Stelle dieser verbotenen Wünsche in Erzählungen oft Verdrängungsformen wie → Blindheit und → Unsichtbarkeit[50].

[1] cf. Ableman, P.: Anatomy of Nakedness. L. 1982; Brun, J.: La Nudité humaine. [Quebec] 1987; König, O.: N.heit. Soziale Normierung und Moral. Opladen 1990; Kuntz, A.: Der bloße Leib. Bibliogr. zu N.heit und Körperlichkeit. Ffm. u. a. 1985; Rudofsky, B.: The Unfashionable Human Body. N. Y. 1974, 25–75. – [2] Eckstein, F.: N., N.heit. In: HDA 6 (1934–35) 823–916, hier 849–908. – [3] Penzer, N. M.: The Ocean of Story 2. L. 1923 (Nachdr. Delhi 1984), XII, 117–120; Sebeok, T.: Data on Nakedness and Related Traits in Hungary. In: JAFL 61 (1948) 356–363; Randolph, V.: Nakedness in Ozark Folk Belief. ibid. 66 (1953) 333–339. – [4] HDA 6, 855–868; Sharma, A.: Nudity. In: Eliade, M. (ed.): The Enc. of Religion 11. L./N. Y. 1987, 7–10; Lurker, M.: Wb. bibl. Bilder und Symbole. Mü. [2]1978, 218–220; Heckenbach, J.: De nuditate sacra sacrisque vinculus. Gießen 1911. – [5] HDA 6, 859–877. – [6] Aigremont: Volkserotik und Pflanzenwelt 1. Lpz. [2]1919, 107–110, hier 108. – [7] cf. Miles, M. R.: Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West. Boston 1989, 85–116; Rudofsky (wie not. 1) 14–22. – [8] Lurker (wie not. 4); cf. Holl, O.: N.heit. In: LCI 3 (1971) 308 sq. – [9] Clark, K.: The Nude. A Study of Ideal Art. N. Y. 1956, 231–243; Miles (wie not. 7) 142. – [10] Legenda aurea/Benz, 485 sq.; Miles (wie not. 7) 56–63. –

[11] Legenda aurea/Benz, 238; Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach. ed. A. Hilka. Bonn 1933, num. 140. – [12] Duerr, H. P.: N.heit und Scham. Ffm. [2]1988, 267–282. – [13] Dvořák, num. 2087. – [14] Sharma (wie not. 4). – [15] Hammond, N./Scullard, H.: The Oxford Classical Dict. Ox. 1970, 7, 1078; Apollodorus. The Library 1. Übers. J. G. Frazer. L./N. Y. (1921) 1976, 363. – [16] Aly, W.: Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. ed. L. Huber. Göttingen [2]1969, 34 sq.; Rotunda T 295; HDA 6, 913. – [17] z. B. Andrews, J. B.: Contes ligures. Traditions de la rivière. P. 1982, num. 51; Karlinger, F.: Ital. Volksmärchen. MdW 1973, num. 20; Stroebe, K./Christiansen, R. T.: Norw. Volksmärchen. MdW 1967, num. 4. – [18] Karlinger (wie not. 17); Elwin, V.: A Cloud that's Dragonish. L. 1938, 113–116. – [19] Ivanow, V.: Persian as Spoken in Birjand. In: J. of the Royal Asiatic Soc. of Bengal 24 (1928) 235–351, hier 261. – [20] Goldberg, C.: The Donkey Skin Folktale Cycle. In: JAFL 110 (1997) 28–48, hier 33–41. –

[21] Cox, M. R.: Cinderella. L. 1893, num. 134, 135, cf. num. 185, 190, 207, 217. – [22] ibid., num. 140, 141, 178, 210, 222, 223; Wheeler, H.: Tales from Jalisco, Mexico. Phil. 1943, num. 50. – [23] Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm. u. a., num. 118, 370, 387, 380. – [24] BP 2, 55; Al-Shahi, A./Moore, F.: Wisdom from the Nile. Ox. 1978, 110–117, num. 20, 21, 23, 24; Frobenius, L.: Märchen aus Kordofan. Jena 1923, num. 20; Kronenberg, A. und W.: Nub. Märchen. MdW 1978, num. 10, 11; Massenbach, G.: Nub. Texte im Dialekt der Kunuzi und der Dongolawi. Wiesbaden 1962, num. 42. – [25] Elwin, V.: Folk-Tales of Mahakoshal. Ox. 1944, num. 4–6; Frere, M.: Old Deccan Days. Albany, N. Y. [3]1897, 236–247; Perera, A.: Singhalese Folklore Notes. Bombay 1917, 48 sq. – [26] Delarue 333 (Motive III C 4, III C 5 [Var. 7, 9]). – [27] Hansen **1379; Wehse (wie not. 23) num. 197, 239, 499 sq.; Legman, G.: Rationale of the Dirty Joke [1]. L. 1969, 376 sq.; Panake, M. und J.: Joe's Got a Head like a Ping-Pong Ball. A Prairie Home Companion Song Book. N. Y./L. 1990, 143. – [28] Meier, H./Karlinger, F.: Span. Märchen. MdW 1961, num. 45; Dégh, L.: Hungarian Folktales. N. Y./L. 1995, num. 6. – [29] ibid., 154, 174; Mayer, F. H.: Ancient Tales in Modern Japan. Bloom. 1985, num. 3. – [30] von Beit 2, 408 sq. –

[31] Swahn, J. O.: The Tale of Cupid and Psyche. Lund 1955, 235 sq. (Motiv IV 1). – [32] Vries, J. de: Märchen von klugen Rätsellösern (FFC 78). Hels. 1928, 181–186. – [33] Duerr, H. P.: Obszönität und Gewalt. Ffm. 1993; Andersen, J.: The Witch on the Wall. Medieval Erotic Sculptures in the British Isles. L./Kop. 1977, 130–138; Penzer (wie not. 3); Mot. Z 181. – [34] Internat. News, Electronic Telegraph, num. 901 (11.11.1997) (zu Vietnam). – [35] Einarsson, S.: The Freydís-Incident in Eiríks Rauda, ch. 11. In: Acta Philologica Scandinavica 13 (1939) 246–256. – [36] Andersen (wie not. 33) 135. – [37] Foley, H. P. (ed.): The Homeric Hymn to Demeter. Princeton, N. J. 1994, 46, 126, 228. – [38] cf. allg. Bergmann, A.: Venusgärtlein oder Frauenspiegel. Die n.e Frau in Sage und Dichtung. Frechen/Köln 1955. – [39] Rotunda K 1218.4.1, Q 476. – [40] Verville, B. de: Le Moyen de parvenir. ed. I. Zinguer. Nizza 1985, num. 8. –

[41] Goldberg, C.: Turandot's Sisters. N. Y./L. 1993, 43–78. – [42] Marzolph, Arabia ridens 1, 225–229; 2, num. 1117. – [43] ibid., num. 1068. – [44] cf. Hagen, F. H. von der (ed.): Gesammtabenteuer 3. Stg./Tübingen 1850 (Nachdr. Darmstadt [2]1961), num. 59 sq.; Wehse (wie not. 23) num. 245, 346. – [45] cf. Shojaei Kawan, C.: ʿĀ'išas Verleumdung oder die vergessene Ehefrau. In: Medien populärer Kultur.

Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 21–34, bes. 21–25, 30–32. – [46] Brunvand, J.: The Vanishing Hitchhiker. L./N. Y. 1981, 140–148; id.: The Choking Doberman. N. Y./L. 1984, 221 sq.; Brednich, R. W.: Die Maus im Jumbo-Jet. Mü. 1991, num. 62. – [47] cf. Bendix, R.: Reflections on Earthquake Narratives. In: WF 49 (1990) 331–347. – [48] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Bern/Mü. [2]1960, 65 sq. – [49] Freud, S.: G. W. 2/3. ed. A. Freud u. a. Ffm. [8]1989, 247–253. – [50] Rank, O.: Die N.heit in Sage und Dichtung. In: Imago 2 (1913) 267–301, 409–446.

Los Angeles Christine Goldberg

Nadel, spitzes Stechwerkzeug. Eine große Rolle spielte die N. in Volksglaubensvorstellungen. Sie wurde für Orakel und Liebeszauber genutzt, galt als Werkzeug von → Zauberern und → Hexen. Sympathetische Praktiken des Stechens sind seit der Antike (→ Ovid [*Heroides* 6,91 sq.; *Amores* 3,7,29 sq.]) belegt (→ Similia similibus), z. B. das Durchstechen von → Puppen und Wachsbildern, aber auch Handlungen apotropäischer Natur, z. B. N.n in der Tür zur Abwehr von Hexen, sind dokumentiert (→ Abwehrzauber)[1].

Auch in Märchen spielt die N. meist dank ihrer magischen Eigenschaften eine Rolle. Nach E. → Cosquin[2] lassen sich zwei Ausformungen der Zaubernadel unterscheiden: die N. als Mittel der → Verwandlung und die N., die einen Zauberschlaf (→ Schlaf) herbeiführt. Für erstere wies Cosquin auf ind. Märchen hin, in denen N.n → Verzauberung in einen → Vogel bewirken und die mit dem Thema von Zaubergaben an die Heldin verbunden sind, sowie auf eine bret. Var. von AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*, die durch die Episode des → Diensts beim Dämon eingeleitet wird: Der Kopf eines der von dem Zauberer gefangengehaltenen Vögel ist von einer N. durchbohrt, und als der Held sie herauszieht, erscheint eine schöne Prinzessin[3]. Am häufigsten erscheint die verwandlungskräftige N. in einer der Ausprägungen des variationsreichen Themas der unterschobenen → Braut (Kap. 6), wie in AaTh 403: *Die schwarze und die weiße* → *Braut* und vor allem AaTh 408: *Die drei* → *Orangen*.

Während das N.motiv in AaTh 403 eher selten ist (hier stößt die böse Stiefmutter der Heldin die N. in den Kopf und unterschiebt ihre eigene Tochter)[4], kommt es in AaTh 408 außerordentlich häufig vor: In diesem Märchentyp wartet die wahre Braut, ein Zauberwesen, das einer Orange oder Zitrone entspringt, in einem Baum auf ihren Bräutigam; die falsche Braut entdeckt sie und verwandelt sie mit einer N., die sie ihr in den Kopf stößt, in einen Vogel. Bei → Basile (5,9) ist das Motiv nicht zu Ende geführt: Der Prinz findet seine Braut wieder, indem er nochmals drei Zitronen von einem Baum pflückt, der aus den Federn des Vogels erwachsen ist, anstatt dem Vogel die N. aus dem Kopf zu ziehen. Dagegen bleibt Carlo → Gozzi mit seiner Version (1761) näher an den mündl. Var.n.

Die N., die bei einer weiblichen Hauptgestalt einen todesähnlichen Schlaf hervorruft, ist vor allem in Var.n von AaTh 709: → *Schneewittchen* anzutreffen. Manchmal handelt es sich dabei um eine Haarnadel (z. B. in norw., russ., weißruss., slovak., tschech., poln., ung. und alban. Var.n; cf. auch → Kamm, kämmen)[5]. In einer schott. Var. stößt die Mutter der Heldin einen vergifteten Splitter in den Finger[6]. Männliche Hauptfiguren, die durch eine N. in einen Zauberschlaf versetzt werden, finden sich in Var.n zu AaTh 437: → *N.prinz* (AaTh 425 G: cf. → *Amor und Psyche*), in denen die Heldin den Schlafenden erlöst. In einigen Var.n von AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau* und AaTh 401: → *Prinzessin als Hirschkuh* wird der Held dreimal hintereinander mit einer N. in Schlaf versetzt, jedesmal zum Zeitpunkt seiner Verabredung mit einer Prinzessin, die er erlöst hat (→ Rendezvous verschlafen). In diesen Märchen wird die N. meist nicht in den Kopf, sondern in die Kleider gestochen[7].

Cosquin sieht auch die Spindel, mit der sich Dornröschen in die Hand sticht (AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*), in Zusammenhang mit der schlafbringenden N. Neben der Spindel ist die Faser zu erwähnen, die sich der Heldin im *Roman de* → *Perceforest* (1528) und bei Basile (5,5) unter den Nagel bohrt[8].

Als Mordinstrument und als → Erkennungszeichen dient die N. in west- und südslav. sowie chin. Var.n von AaTh 930 A: *Die vorbestimmte* → *Frau*, in denen ein Mann das neugeborene Mädchen, das ihm zur Frau vorbestimmt wird, mit einer Stecknadel zu töten versucht und es nach ihrer Hochzeit daran erkennt[9]. Das Vorkommen der N. in weiteren Märchen[10] sowie in Sprichwörtern[11] ist heterogener Natur. Internat. Verbreitung ist für die sprichwörtliche Redensart ‚eine N. in einem

Heuhaufen suchen' dokumentiert, die sich auch in Var.n, z. B. in KHM 32, AaTh 1685: *Der dumme → Bräutigam*, findet.

Durch Y. Verdiers Unters. mündl. frz. Var.n von AaTh 333: → *Rotkäppchen*[12] wird die Funktion der N. in Zusammenhang mit der → Initiation junger Mädchen verständlich. In diesen Var.n fragt der Wolf das Rotkäppchen, auf welchem Weg es zu seiner Großmutter gehen will: dem Weg der Stecknadeln oder dem der Näh- oder Sticknadeln. Der vorindustriellen europ. Gesellschaft gilt das geschlechtsreife junge Mädchen als ‚Trägerin von Stecknadeln', die durchbohrte Nähnadel wiederum verweist auf eine sexuelle Symbolik[13]. In diesem Zusammenhang sei an die mehrdeutige Kavatine der Barberina in Mozarts Oper *Figaros Hochzeit* (1786) erinnert, die Susannas N. verloren hat.

[1] Mengis, C.: N. In: HDA 6 (1934–35) 916–937. – [2] Cosquin, E.: Les Contes indiens et l'Occident. P. 1922, 58–218. – [3] Luzel, F.-M.: Contes populaires de Basse-Bretagne 1. P. 1887, 427–450 (verbunden durch das Motiv der vergessenen Braut). – [4] z. B. Braga, T.: Contos tradicionaes do povo portuguez 1. Porto 1885, num. 36; Busk, R. H.: The Folklore of Rome. L. 1874, 22; Buchon, J. A.: La Grèce continentale et la Morée. P. 1843, 263; zitiert nach Cosquin (wie not. 2) 65 sq. – [5] cf. z. B. BP 1, 454–460. – [6] Celtic Magazine 13 (1887–88) 213. – [7] Cosquin (wie not. 2) 161–169. – [8] ibid., 208; Roman de Perceforest 1–5. ed. J. H. M. Taylor. Genf 1979. – [9] Brednich, R. W.: Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (FFC 193). Hels. 1964, 72 sq., 75 sq. – [10] KHM/Uther 3, v. Reg. s. v. N. –
[11] Röhrich, Redensarten 2, 1068–1070. – [12] Verdier, Y.: Grands-mères, si vous saviez ... Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale. In: Cahiers de littérature orale 4 (1978) 17–55; cf. auch ead.: Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière. P. 1979. – [13] ibid., 176–181; cf. auch Simon, I. D.: Die erotische N. Fruchtbarkeits- und Liebessymbole. Ausstellungskatalog Iserlohn 1990.

Paris Nicole Belmont

Nadel in der Kanzel (AaTh 1785 B), ein meist behäbig schmunzelnd erzählter Schwank, in dem die ausholende Gebärdensprache mancher Prediger aufs Korn genommen wird:

Ein → Pfarrer (Priester) schlägt im Feuer seiner Darstellung oft mit den Händen auf die Kanzel (Bibel, Abendmahlsbrot). Jungen wollen ihm einen Streich spielen und bringen Nägel (Nadeln, Heftzwecken) mit den Spitzen nach oben am Kanzelrand etc. an. Der Pfarrer fragt während der Predigt seine Gemeinde rhetorisch, wer Himmel und Erde erschaffen habe, und schlägt dabei wieder auf die Kanzel. Schmerzlich getroffen ruft er aus: „Das haben die verdammten Jungs getan!"

Dieser Predigtschwank scheint relativ jung. Seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s ist er rund um die Ostsee, in Deutschland (bes. Niederdeutschland), den Niederlanden, Flandern und, außerhalb dieses Kerngebiets, in Italien notiert worden[1]. Er kam mit dt. Auswanderern nach Pennsylvanien[2] sowie mit ndl. nach Südafrika[3]. Wenn der Schwank auch nur selten gedruckt erscheint, z. B. in Kalendern, muß er doch in manchen Regionen sehr beliebt gewesen sein: Es liegen z. B. 109 finn., 57 estn., 15 fries. und über 20 ndd. Var.n vor.

AaTh 1785 B ist relativ stabil und wird allg. nur leicht variiert. In luther. Gegenden sind die Lausbuben manchmal Konfirmanden[4], in kathol. auch Meßdiener[5] oder Studenten[6], meistens handelt es sich jedoch nur einfach um Jungen[7]. Gelegentlich ist es auch der Küster, der die Nägel anbringt, um dem Pfarrer sein ungebührliches Benehmen abzugewöhnen[8]. Im gesamten Verbreitungsgebiet fragt der Prediger, wer Himmel und Erde (oder den ersten Menschen) erschaffen habe, doch kommen, manchmal geogr. bedingt, auch andere Fragen vor wie: „Wer hat die Kinder Israels aus der Wüste geführt?"[9], oder der Pfarrer betont eine wichtige Stelle seiner Predigt: „Petrus und Paulus", schlägt mit den Händen auf die Nägel und ruft: „Das sind Lumpen!"[10] Daneben finden sich manche offensichtlich singuläre Var.n, z. B.: „Gott sei euch armen Kindern gnädig ..." – der Pfarrer verspürt die Nadelspitzen – „und der Teufel auch!"[11]

AaTh 1785 B wird meistens selbständig erzählt. In Estland wird der Typ jedoch auch oft mit dem verwandten Schwank AaTh 1836*: *Rascals Spread Butter over the Altar-bread* verknüpft: Die Knaben beschmieren die Brüstung der Kanzel mit Kuhmist. Der Pastor predigt: „Was ist unser weltliches Leben?" und schlägt mit den Händen auf die Kanzel, „... lauter Kuhmist!"[12] Ital. Var.n weisen Kontaminationen mit AaTh 1785 C: *The Sexton's Wasp-Nest* (cf. → Küster) und AaTh 1837: → *Heiliger Geist in der Kirche* auf[13].

[1] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Rausmaa; Raudsep, num. 105; Sinninghe, num. 1833 e; van der Kooi; de Meyer, Conte; Cirese/Serafini; Coetzee. – [2] Fischer, H. W.: Lachende Heimat. B. 1933, 523 sq. – [3] Coetzee. – [4] Ranke, K.: European Anecdotes and Jests. Kop. 1972, num. 207 (dän.); Buse, K.: Niedersächs. Volksschwänke aus den Landkreisen Rotenburg (Wümme), Verden/Aller und Bremervörde. Rotenburg [2]1975, num. 257; Neumann, S.: Volksschwänke aus Mecklenburg. Aus der Slg R. Wossidlos. B. 1963, num. 272; Nimtz-Wendlandt, W.: Erzählgut der Kur. Nehrung. Marburg 1961, num. 83 b. – [5] Mont, P. de/Cock, A. de: Vlaamsche volksvertelsels. Zutphen [2]1927, num. 53; Heckscher, K.: Bersenbrücker Vk. 2,1. ed. I. Simon. Osnabrück 1980, 260. – [6] Henßen, G.: Volk erzählt. Münster 1935, num. 282. – [7] Ranke, K.: Folktales of Germany. L. 1966, num. 78; Neumann, S.: Ein mecklenburg. Volkserzähler. Die Geschichten des August Rust. B. 1968, num. 80; Selk, P.: Volksschwänke und Anekdoten aus Angeln. Hbg 1949, num. 55; Dietz, J.: Lachende Heimat. Schwänke und Schnurren aus dem Bonner Land. Bonn 1951, num. 211. – [8] Kooi, J. van der: Volksverhalen uit Friesland. Utrecht/Antw. 1979, num. 77 f. – [9] Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 167; Buse (wie not. 4); Kooi, J. van der/Schuster, T.: Märchen und Schwänke aus Ostfriesland. Leer 1993, num. 174. – [10] Benzel, U.: Sudetendt. Volkserzählungen. Marburg 1962, num. 22; id.: Volkserzählungen aus dem oberpfälz.-böhm. Grenzgebiet. Münster 1965, num. 163. – [11] Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt 1. Jena 1892, num. 176. – [12] Raudsep, num. 105 (III und IV); ergänzend zu AaTh 1836*: Rausmaa; Arājs/Medne; Cirese/Serafini. – [13] Cirese/Serafini.

Groningen Jurjen van der Kooi

Nadelprinz (AaTh 437), Zaubermärchen aus dem Themenkomplex der unterschobenen → Braut (Kap. 6) mit folgender Grundstruktur:

Ein Mädchen (Königs-, Kaufmannstochter) findet in einem Palast (Schloß, Garten) einen Prinzen in einem todesähnlichen → Schlaf (→ Scheintot). Um ihn aufzuwecken (→ Wiederbelebung), muß es bes. Aufgaben erfüllen (40 Tage, 7 oder 9 Jahre wachen, einen oder mehrere Behälter mit seinen → Tränen füllen). Kurz bevor es die Aufgabe beendet hat, holt es eine Dienerin (Sklavin, Zigeunerin) zur Ablösung, um sich ausruhen zu können. Der Prinz erwacht, hält die Dienerin für die Erlöserin und heiratet sie; die Heldin bleibt als Dienerin bei ihnen. Sie läßt sich vom Prinzen einen → Geduldstein (AaTh 894) oder eine → Puppe und ein Messer (Seil) mitbringen. Nachts erzählt sie dem Stein ihre Geschichte und will sich mit dem Messer umbringen, wird aber vom Prinzen belauscht (→ Belauschen) und vom → Selbstmord abgehalten. Sie heiraten, und die falsche Braut wird bestraft.

AaTh 437 ist aus mündl. Überlieferung des 19./20. Jh.s vor allem in Süd-, Südost-, Ost- und Nordosteuropa sowie im Kaukasus, im Nahen Osten, in Mittelasien, Indien und Nordafrika belegt[1]; singuläre Var.n stammen aus Schottland und Angola[2]. Den ältesten Beleg bildet die Rahmenerzählung in → Basiles *Pentamerone*.

Das dt. Lemma N. bezieht sich auf die Aufgabe, die das Mädchen in einigen Var.n erfüllen soll: In ind., pers. und einem tadschik. Märchen muß das Mädchen unzählige Nadeln aus dem Körper des Prinzen ziehen, um ihn ins Leben zurückzuholen[3]. Weitaus häufiger jedoch lautet die Aufgabe, entweder zu wachen[4] (dabei zu lesen[5] oder dem Prinzen Luft zuzufächeln[6]) oder einen Krug vollzuweinen. In einer jüd. Var. aus Marokko ist der Prinz in einen Topf verwandelt worden, den das Mädchen vollweinen muß, um ihm seine menschliche Gestalt zurückzugeben[7]. Das umfassendere engl. Lemma in AaTh: *The Supplanted Bride (The Needle Prince)* rückt die Rolle der Heldin stärker in den Vordergrund.

AaTh 437 weist verschiedene Einleitungsepisoden auf, wobei häufig eine → Prophezeiung den Eingang bildet.

In zwei türk. und einer ägypt. Erzählung[8] sagt ein Vogel am Fenster einem Mädchen die Heirat mit einem Toten voraus. In einer bulg. und einer bosn. Var. weissagt ihm eine Stimme aus einem Brunnen (Fluß) sein Schicksal[9]. In einem dagestan. Märchen erfahren die Eltern des Mädchens dessen Zukunft von einer Wahrsagerin[10]. Meist führt eine solche Prophezeiung zur Flucht des Mädchens mit seiner Familie. Dabei treffen sie auf den Palast mit dem scheinbar toten Prinzen. Die Prophezeiung kann auch als → Fluch ausgesprochen werden: In einer griech. Var. wird das Mädchen von der Nachbarin verflucht, den ‚Wohlduftenden' zu heiraten, den es aus Gewürzen formen und dann durch Wachen zum Leben erwecken muß[11]. Bei Basile und in einer marokkan. Erzählung verflucht eine Alte die Heldin, als diese über sie lacht (cf. Mot. H 341, H 1194; Zum → Lachen bringen)[12]. Durch einen Menschenfresser wird sie in einer sizilian. Var. verflucht, daß sie nach siebenjähriger Krankheit von einer Wolke auf einen Berg gebracht wird und dort den scheinbar toten Prinzen findet[13]. In vielen Erzählungen findet das Mädchen bei dem Prinzen eine Inschrift, die darüber aufklärt, welche Aufgaben erfüllt werden müssen, um ihn vom todesähnlichen Schlaf zu erlösen[14].

Bei der Hälfte der Erzählungen mit Prophezeiung bzw. Fluch findet sich auch das Ele-

ment der Inschrift. Allerdings gibt es auch Erzählungen mit keinem der beiden Elemente[15]. Andere Eingangs-, Zwischen- oder Endepisoden verarbeiten Motive aus AaTh 709: → *Schneewittchen*[16] oder AaTh 923: → *Lieb wie das Salz*[17]. Auch finden sich Einschübe wie die Ermahnung des Mädchens an den Prinzen, die aufgetragenen Dinge nicht zu vergessen, da sonst sein Schiff (Pferd) auf der Heimreise stehenbleibe[18]; in einem anderen Einschub wird oftmals der Prinz beim Kauf des Steins und des Messers darauf hingewiesen, das Mädchen im Auge zu behalten[19].

Bei einigen zu AaTh 437 gehörenden Var.n fehlt das Motiv der unterschobenen Braut (cf. Mot. K 1911.1.4). In einer bosn. Erzählung fällt das Mädchen, als sich der Prinz nach langjährigem Wachen endlich erhebt, selbst neun Jahre lang in Schlaf[20]. In der schott. Var. soll ein Toter nachts bewacht werden: Zwei Schwestern scheitern, erst die jüngste ist erfolgreich, indem sie auf dem Weg zum Haus des Toten ihren Proviant mit Vögeln teilt; sie wacht die Nacht durch und wird mit Reichtümern und dem Mann belohnt[21]. Aus der Toskana stammt eine Erzählung, in der es wie in der schott. erst der jüngsten von drei Schwestern gelingt, den verzauberten Prinz zu retten: Jede Nacht wacht er aus todesähnlichem Schlaf auf, verläßt für eine Stunde das Haus und kehrt blutbefleckt wieder. Das Mädchen folgt ihm und sieht, daß er von Hexen mißhandelt wird. Durch Verbrennen seines Mantels erlöst es ihn, und sie heiraten[22]. Zu dieser Gruppe gehört auch eine aserbaidschan. Var., in der der Prinz immer einschläft, wenn er seine Geliebte treffen soll (cf. AaTh 861: → *Rendezvous verschlafen*)[23]. In solchen Fällen bedarf es keines Geduldsteins oder eines anderen Gegenstands, um die Geschichte gut ausgehen zu lassen.

Problematisch bei AaTh 437 ist die Abgrenzung zu AaTh 894. Oftmals lassen sich Var.n beiden Typen zuordnen. Wenig hilfreich erweist sich in diesem Zusammenhang die Abtrennung von Var.n, in denen der Geduldstein durch andere Gegenstände ersetzt wird (z. B. durch eine Puppe oder eine ‚Geduldschachtel'), denn ihre Funktion ist dieselbe, und es scheint auch keine regionale Eigenart zu sein, da sich solche Substitute in Nordeuropa, Indien, Ägypten und im Kaukasus finden[24]. Große Ähnlichkeiten mit AaTh 437 weist auch der wohl nach J.-Ö. → Swahn eingeführte Erzähltyp AaTh 425 G: cf. → *Amor und Psyche* auf[25]: Swahn zufolge hat der Typ bei seiner Wanderung von Westen nach Osten oftmals Motive von AaTh 425 verloren – wie die für den Typ konstitutiven Elemente von Tabubruch und Suchwanderung –, und nur die Motive des Subtyps sind erhalten geblieben. AaTh 425 G ist wie AaTh 437 und AaTh 894 erst in die von S. → Thompson rev. Fassung des AaTh-Katalogs (1961) aufgenommen worden. Als konstituierend für AaTh 437 sind die Verzauberung eines Prinzen und die bes. Art der Erlösung durch ein Mädchen anzusehen.

Wichtig ist, daß in diesem Märchen das Mädchen den aktiveren Part innehat und nicht der Prinz. Zum einen ist er durch seine Verzauberung in eine passive Position gezwungen, verhält sich jedoch zum anderen auch im weiteren Verlauf der Erzählung reaktiv: Er heiratet die, die sich als seine Retterin ausgibt. Damit er die Wahrheit erfährt, muß nachgeholfen werden, entweder durch einen Hinweis oder dadurch, daß das Mädchen von einem Diener belauscht wird, der das Geschehene dann seinem Herrn berichtet. Das Mädchen dagegen scheint zwar auf den ersten Blick nichts gegen sein Schicksal tun zu können und zu wollen und es als Probe seiner Geduld anzunehmen[26]. Es lenkt jedoch sein Schicksal, indem es bestimmte Gegenstände fordert und sein Problem selbst lösen will. Da weniger das Schicksal des Prinzen als das des Mädchens von zentraler Bedeutung für den Handlungsablauf ist, gehört AaTh 437 primär zum Erzählrepertoire von Frauen (→ Frauenmärchen)[27].

[1] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Kecskeméti/Paunonen; SUS; Camarena/Chevalier; Haboucha; Cirese/Serafini; BFP; Jason; Jason, Types; Nowak, num. 106, 149; Eberhard/Boratav, num. 185; Marzolph 894. – [2] Campbell, J. F.: Popular Tales of the West Highlands 1. L. [2]1890, num. 13; Chatelain, H.: Folk-Tales of Angola. Boston/N. Y. 1894, num. 1 (2 Var.n). – [3] Anand, M. R.: Ind. Märchen. B. [1958], 41–56; Bradley-Birt, F. B.: Bengal Fairy Tales. L./N. Y. 1920, num. 13; Lorimer, D. L. R. und E. O.: Persian Tales [...]. L. 1919, num. 5; Mode, H./Ray, A.: Bengal. Märchen. Ffm. s. a., 100–106; Rozenfel'd, A. Z.: Skazki i legendy gornych tadžikov. M. 1990, num. 12; cf. Marzolph 894. – [4] Campbell (wie

not. 2); Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. L. 1953, num. 32; Dozon, A.: Contes albanais. P. 1881, num. 7; Fasi, M./Dermenghem, E.: Contes fasis. P. 1926, 48–59; Giese, F.: Türk. Märchen. MdW 1925, num. 5; Krauss, F. S.: Tausend Märchen und Sagen der Südslaven 1. Lpz. 1914, num. 53; Noy, D.: Folktales of Israel. Chic. 1963, num. 48; Wentzel, L.-C.: Kurd. Märchen. MdW 1978, num. 18. – [5] Čistov, K.: Perstenek-dvenadcat' staveškov. Petrozavodsk 1958, 71–73 (russ. aus Karelien). – [6] Artin Pacha, Y.: Contes populaires inédits de la Vallée du Nil. P. [ca 1893] (Nachdr. 1968), num. 3; Kúnos, I.: Türk. Märchen aus Stambul. Leiden 1905, 215–220. – [7] Larrea Palacín, A. de: Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos 2. Tetuán 1952, num. 126. – [8] Giese (wie not. 4); Artin Pacha und Kúnos (wie not. 6). – [9] Dobreva, D./Parpulova, L.: Narodni prikazki. Sofia 1982, 150–152; Krauss (wie not. 4). – [10] Chalilov, Ch.: Skazki narodov Dagestana. M. 1965, num. 53. – [11] Karlinger, F.: Märchen griech. Inseln und Märchen aus Malta. MdW 1979, num. 19. – [12] de Larrea Palacín (wie not. 7). – [13] Gonzenbach, num. 11. – [14] Chalilov (wie not. 10); Chatelain (wie not. 2); Čistov (wie not. 5); Dawkins (wie not. 4); Dobreva/Parpulova (wie not. 9); Dozon und Fasi/Dermenghem (wie not. 4); Gonzenbach, num. 11; Hoogasian-Villa, S.: 100 Armenian Tales and Their Folkloristic Relevance. Detroit 1966, num. 2; Lorimer/Lorimer und Rozenfel'd (wie not. 3). – [15] Anand und Bradley-Birt (wie not. 3); Campbell (wie not. 2); De Gubernatis, A.: Die Thiere in der idg. Mythologie. L. 1874, 320 sq. (not. 2); Mode/Ray (wie not. 3); de Larrea Palacín (wie not. 7); Seidov, N.: Azerbajdžanskie skazki. Baku 1977, 101–110; Wentzel (wie not. 4). – [16] Chatelain (wie not. 2); Hoogasian-Villa (wie not. 14). – [17] Anand (wie not. 3); Seidov (wie not. 15). – [18] Artin Pacha und Kúnos (wie not. 6). – [19] Anand und Lorimer/Lorimer (wie not. 3); Chatelain (wie not. 2); Dobreva/Parpulova (wie not. 9); Hoogasian-Villa (wie not. 14); Noy und Wentzel (wie not. 4). – [20] Krauss (wie not. 4). – [21] Campbell (wie not. 2). – [22] De Gubernatis (wie not. 15). – [23] Seidov (wie not. 15). – [24] Anand (wie not. 3) (Sonnenschachtel mit Püppchen und einer Flöte darin); Artin Pacha (wie not. 6) (Geduldschachtel und Schmerzensschachtel); Čistov (wie not. 5) (goldene Puppe); Chalilov (wie not. 10) (sprechende Puppe und sprechender Vogel). – [25] Swahn, J.-Ö.: The Tale of Cupid and Psyche. Lund 1955, 33, 321–324 (Zuordnung von Var.n zu AaTh 425 G, die AaTh 437 entsprechen). – [26] cf. Dawkins, R. M.: The Story of Griselda. In: FL 60 (1949) 363–374. – [27] Bei insgesamt sieben genannten Gewährspersonen handelt es sich nur einmal um einen Mann, cf. Wentzel (wie not. 4) 280, hingegen um Frauen bei Campbell (wie not. 2) 220; Noy (wie not. 4) 117; De Gubernatis (wie not. 15) 321; Hoogasian-Villa (wie not. 14) 84; Čistov (wie not. 5) 265; Karlinger (wie not. 11) 283.

Göttingen Annika Schmitt

Nagelfaß. Wenngleich Fässer (Tonnen) gelegentlich als Wohnort (→ Diogenes), Fortbewegungsmittel (AaTh 124 A*: *Pigs Build Houses of Straw, Sticks and Iron*), Versteck (cf. AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*; AaTh 955: → *Räuberbräutigam*) oder Gefängnis (AaTh 1875: cf. → *Junge am Bären[Wolfs]schwanz*) genannt werden, besteht ihre hauptsächliche Funktion in Volkserzählungen darin, eine → Strafe (→ Aussetzung; cf. AaTh 675: *Der faule → Junge*) zu vollziehen, oft die Todesstrafe[1]. Einzelne Elemente derartiger Vorstellungen spiegeln sich möglicherweise im Bild von einem Geist in Form eines rollenden Fasses[2] oder auch in dem Rechtsbrauch, den Leichnam eines → Selbstmörders in einem Faß flußabwärts treiben zu lassen[3]. Hist. ist eine tatsächlich vollzogene → Hinrichtung im Faß jedoch weder im germ. noch im dt. Recht nachweisbar[4]. Dies gilt auch für das N., ein im Innenraum mit Nägeln gespicktes Faß[5], das in der populären Vorstellungswelt ein Gegenstück zu der gleichfalls hist. nicht zweifelsfrei nachgewiesenen ‚Eisernen Jungfrau' darstellt. Frei erfunden scheint das N. allerdings nicht zu sein, denn auf seine Verwendung bei der → Folter wird in Berichten aus dem Europa des 17. Jh.s (Leiden, Amsterdam, Mecklenburg) angespielt[6]; diese ähneln in ihrer Struktur den christl. → Märtyrerlegenden. In Sagen und Märchen aus mündl. Überlieferung stellt die Hinrichtung durch ein N. den Höhepunkt der → Grausamkeit dar[7]. Das relativ häufige Vorkommen des N.es als Märchenstrafe steht dabei wahrscheinlich in Zusammenhang mit den Prinzipien wirkungsvollen Erzählens.

In Sagen kommen überwiegend männliche Figuren wie Diebe[8] oder Boten des → Teufels[9] durch ein N. zu Tode[10]. Hingegen handeln Märchen, die mit einer Todesstrafe durch das N. enden, meist von → Frauen. Dies kann aus feministischer Perspektive als Bestandteil einer Tradition verstanden werden, daß Frauen bes. grausame Strafen aufzuerlegen seien[11]. In diesem Sinn entspricht die Hinrichtung im N. dem Lebendigbegraben oder → Einmauern[12].

Märchen, in denen Männer im N. hingerichtet werden, betreffen hauptsächlich Var.n von AaTh 303: *Die zwei → Brüder*[13]; schwankhaft erwähnt wird ein N. in einer plattdt. Var. von AaTh 1535 V: → *Unibos*[14]. Zur Hinrichtung von Frauen im N. ist festzustellen, daß die Bestrafung meist durch einen Mann (Herrscher, Ehemann) erfolgt, so etwa in Var.n von KHM 11, AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*[15]. Andererseits wird in diesen Fällen die männliche Verantwortung an dem Todesurteil indirekt vermindert: Die Frau spricht – wie in KHM 13 und 135, AaTh 403: *Die schwarze und die weiße → Braut*; KHM 89, AaTh 533: *Der sprechende → Pferdekopf* – (unwissentlich) selbst ihre eigene Strafe aus (→ Urteil; → Selbstschädigung, Selbstverstümmelung), und die Vollstreckung der Strafe wird meist unpersönlich erzählt; oder die Frau wird als Hexe dämonisiert[16]. Die Delikte, deretwegen die Frauen im N. gerichtet werden[17], umfassen neben allg. Betrug oder Verrat[18] als spezifisch weiblich angesehene Vergehen wie → Kindsmord[19] oder → Ehebruch[20]. Eine Verbindung zwischen grausamer Hinrichtung und Weiblichkeit zeigen auch Termini wie ‚Jungfernkissen' (eine mit Messern gespickte Grube[21]) oder ‚Jungfernturm'[22].

Bei manchen Texten kann darüber hinaus festgestellt werden, daß chronologisch verschiedene Stufen der Bearbeitung die Strafen mit unterschiedlichen Graden von Grausamkeit formulieren. So wird für AaTh 403 in frühen Versionen zwar ein Faß erwähnt, aber ohne Nägel: In → Basiles *Le tre fate* (*Pentamerone* 3,10) wird die falsche Braut in ein Faß gesteckt und in siedendem Wasser gekocht; die Stiefmutter in *Ninillo e Nenella* (5,8; AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel* + AaTh 450) wird in einem verschlossenen (einfachen) Faß einen Berg heruntergerollt. Bei Mme d' → Aulnoy endet *La Princesse Rosette*, indem der König und die Prinzessin der bösen Amme und ihrer Tochter verzeihen, anstatt sie hinrichten zu lassen[23]. Var.n des 19. Jh.s wie L. → Bechsteins *Zitterinchen* wenden sich meist überhaupt von tödlichen Strafen ab; da wird die ‚böse Amme' in den Kerker geworfen und ‚ihre Base aus dem Schlosse gepeitscht'[24]. Die Fassungen der → *Kinder- und Hausmärchen* haben verschiedene Bearbeitungsstufen durchlaufen: In der Version der Ölenberger Hs. (1810; zu KHM 135) ist die Geschlechterverteilung der Übeltäter noch ausgeglichen – ein böser Prinz und eine trügerische Muhme, die beide einfach sterben[25]. Später erst führten die Brüder → Grimm die drei mit N.hinrichtung schließenden Märchen (KHM 13, 89, 135) in die Erstausgabe der KHM (1812/15) ein, und alle drei wurden in die *Kleine Ausg.* (1825; num. 10, 35, 47) übernommen.

Neben den Texten, in denen allg. böse Frauen oder Männer im N. hingerichtet werden, gibt es solche, in denen die Bestrafung von → König (AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels*) oder → Zigeunerin (AaTh 408: *Die drei → Orangen*) Personen trifft, die aus Sicht der Erzähler nicht zu deren eigener Gesellschaftsschicht gehören[26]. Dies wiederum kann als kulturgeschichtliche Aussage im Zusammenhang mit der dokumentierten Erzählsituation einer Geschichte verstanden werden.

[1] Meurer, D.: Todesstrafe. In: Erler, A./Kaufmann, E.: Hwb. zur dt. Rechtsgeschichte 5. B. 1992, 264–270, hier 266; Haberlandt, A.: Tonne. In: HDA 9 (1938–41) Nachträge 792 sq., hier 792. – [2] Bechstein, L.: Die Sagen des Rhöngebirges und des Grabfeldes. Würzburg 1842, 282 sq.; Gredt, N.: Sagenschatz des luxemburg. Landes. Luxemburg 1883 (²1963), num. 165–181. – [3] Rochholz, E. L.: Dt. Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit 1. B. 1867, 177; HDA 7 (1935–36) 1630. – [4] Meurer (wie not. 1) 264; Kaufmann, E.: Leibesstrafe. In: Erler/Kaufmann (wie not. 1) 2 (1978) 1777–1789, hier 1778. – [5] Page, E. S.: The „Nageltonne". Its Uses in History and Folktale. In: JAFL 59 (1946) 20–24, hier 20. – [6] ibid., 21 sq. – [7] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 144; cf. z. B. auch Sébillot, P.: Le Folklore de France 4. P. 1907, 355 (zu Gilles de Retz). – [8] Meyer, G. F.: Schleswig-Holsteiner Sagen. Jena 1929, 192 sq.; Kühnau, R.: Mittelschles. Sagen. Breslau 1929, num. 245; Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 479. – [9] Kuhn, A./Schwartz, W.: Norddt. Sagen, Märchen und Gebräuche. Lpz. 1848, num. 247.8. – [10] cf. Ludwig, O.: Richter und Gericht im dt. Märchen. Bühl 1935, 57. –

[11] Bottigheimer, R. B.: Grimms' Bad Girls and Bold Boys. New Haven/L. 1987, 97–100. – [12] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 144. – [13] Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1978, num. 2; Schott, A. und A.: Walach. Märchen. Stg./Tübingen 1845, num. 10; Pröhle, H.: Kinder- und Hausmärchen. Lpz. 1853, num. 5. – [14] Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 45. – [15] Wisser,

W.: Plattdt. Volksmärchen 1. MdW 1927, 182–186; ZfVk. 28 (1918) 120–122 (steir.). – [16] cf. Busch, W.: Ut ôler Welt. ed. O. Nöldeke. Mü. 1910, num. 10. – [17] Birlinger, A.: Volksthümliches aus Schwaben 1. Fbg 1861, num. 334; Baader, B.: Volkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden. Karlsruhe 1851, num. 383. – [18] Kühnau (wie not. 8) num. 409. – [19] Panzer, F.: Bayer. Sagen und Bräuche 1. ed. W.-E. Peuckert. Göttingen 1954, num. 161; Mailly, A.: Niederösterr. Sagen. Lpz. 1926, num. 243; Lyncker, K.: Dt. Sagen und Sitten in hess. Gauen. Kassel 1854, num. 208. – [20] Depiny, A.: Oberösterr. Sagenbuch. Linz 1932, num. 425. – [21] Kuhn/Schwartz (wie not. 9) num. 145. – [22] Gander, K.: Niederlausitzer Volkssagen. B. 1894, num. 300,3. – [23] Le Cabinet des fées 2. Genève/P. 1785, 230–256, hier 255. – [24] Bechstein, L.: Märchenbuch. ed. H.-J. Uther. MdW 1997, num. 61; cf. id.: Neues dt. Märchenbuch. ed. H.-J. Uther. MdW 1997, 317. – [25] Rölleke, H.: Die älteste Märchenslg der Brüder Grimm. Cologny-Genève 1975, 126. – [26] Cammann, A./Karasek, A.: Volkserzählung der Karpatendeutschen. Slowakei 1. Marburg 1981, 211 sq., 235 sq.

Stony Brook, N. Y. Ruth B. Bottigheimer

Nahrung → Speise und Trank

Naḫšabi → Papageienbuch

Nähwette → Wettstreit mit dem Unhold

Naivität

1. Begriff – 2. Ästhetischer und literar. N.sdiskurs – 3. N. im Märchen – 4. N. in Schwank und Witz – 5. N. der Rezipienten

1. Begriff. N. ist ein Kontrastbegriff, der quer durch anthropol., psychol., moralische, hist. und ästhetische Phänomenbereiche führt. Als normative Kategorie umschreibt N. einerseits etwa Kunstauffassungen oder Lebensideale[1], wie Bilder vom einfachen Leben im Reflex auf Urbanität, andererseits konkrete Verhaltensweisen, weshalb der Begriff schwer zu definieren ist. Abgeleitet vom Adjektiv naiv (nach frz. naïf, von lat. nativus)[2], kommt N. dem Wort Natürlichkeit nahe, das seinerseits in Gegensatz zu Begriffen wie Unnatürlichkeit oder Künstlichkeit steht[3]. Greifbarer wird das Begriffsfeld des Naiven durch nuancierende Adjektive wie kindlich-unschuldig, unbefangen, ungezwungen, aufgeschlossen, mitteilsam, sorglos, vertrauensselig, arglos, aufrichtig, unverstellt, selbstverständlich, gerade, einfach; auch ungebrochen, ursprünglich, originell und spontan[4]. Abwertend wird N. im Sinne von Einfältigkeit verwendet, die – anders als Einfalt – geistige Schwerfälligkeit meint, ohne vollends zur → Dummheit als geistigem Anlagemangel zu reichen[5].

2. Ästhetischer und literar. N.sdiskurs. Im 18. Jh. etablierte sich das Konzept der N. in Europa, basierend auf der Idee der Natürlichkeit, als beliebter Programmbegriff einer → Ästhetik (Kap. 3) des aufstrebenden Bürgertums, die sich gegen die Auswüchse der barocken, höfisch-absolutistischen Kultur und ihre Künstlichkeit richtete (→ Barock, → Höfisches Leben)[6]. Epocheprägend war die Kunstanschauung J. J. Winckelmanns, der in seinen *Gedancken über die Nachahmung der griech. Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* (1755) die ‚edle Einfalt und stille Größe' hellen. Meisterwerke – als Nachahmung und Vollendung der Natur – rühmt. Im Bereich literar. Gattungen schlägt sich das bürgerliche N.sideal in der Idylle nieder. Sinnlichkeit, Sittlichkeit und Schönheit dienen als Zentralbegriffe dieser N.skonzepte, die der Idee der Volkspoesie (→ Naturpoesie) wesentliche Impulse verliehen haben (→ Lit. und Volkserzählung)[7].

Den N.sdiskurs bestimmten im 18. Jh. in Deutschland zunächst der junge Christoph Martin → Wieland (*Vom Naiven*, 1753) und Moses Mendelssohn (*Über das Erhabene und Naive in den schönen Wiss.en*, 1758). Während Wieland die künstliche Redeweise tadelt und ihr im Geiste Rousseaus das Ideal einer Naturrhetorik gegenüberstellt[8] (und sich gleichwohl vom naiven → Ammenmärchen distanziert[9]), hebt Mendelssohn auf die empfindsam machende Anmut des naiven Ausdrucks ab[10]. Ein frühes Beispiel naiver Stilistik ist Johann Heinrich → Jung-Stillings → *Jorinde und Joringel* (AaTh 405; 1777). Im Unterschied zum Feenmärchen der Aufklärung (→ Conte de[s] fées) verzichtet Jung-Stilling auf äußerliche Moral und rechtfertigt das → Wunder nicht,

sondern zielt auf den nur durch Stimmung zu erahnenden Gehalt ab (→ Pietismus)[11].

Kant faßt in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) N. als Kategorie sittlichen Handelns, indem er sie als „Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst" definiert[12]. Daran anknüpfend wertet Schiller in seiner Abhdlg *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/96) das Naive zum Zentralbegriff einer schöpferischen Grundhaltung auf, die im Sinne des Göttlichen oder Genialischen absolut ist und der er das Sentimentalische als rationale, reflektierende Gestaltungsweise gegenüberstellt. Der naive Dichter ist noch Teil der paradiesischen Natur, während der sentimentalische Poet die verlorene Natur als Ideal sucht. Im Genie aber, das durch „Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert", hat das Naive überlebt[13].

→ Herder eröffnet seine Anthologie *Volkslieder* 1–2 (1778/79) mit einem Zitat Montaignes (1533–92): „Die Volkspoesie, ganz Natur, wie sie ist, hat Naivetäten und Reize, durch die sie sich der Hauptschönheit der künstlich-vollkommensten Poesie gleichet."[14] Ist hier der Dreiklang von Volk, Natur und N. noch beisammen, so verdrängt der sozial konkretere Begriff Volk in Herders Konzept der Volkspoesie den idealistisch-abstrakteren Begriff des Naiven[15]. Der Topos von N. als Anmut und Grazie – als Ausdruck der schönen Seele – findet sich etwa in Kleists Schrift *Über das Marionettentheater* (1810) oder bei → Novalis[16]. In der → Romantik wird das Gegensatzpaar von Natur- und Kunstpoesie bestimmend. A. → Jolles faßt diesen Gegensatz in seiner Theorie der → Einfachen Formen neu, wobei im Epitheton dieses Zentralbegriffs das Naive wieder anklingt.

3. N. im Märchen. Stellen naiver → Stil und Einfachheit der → Struktur ein gattungsübergreifendes Phänomen der Volkserzählung dar, so weist das Märchen N. zugleich als gattungsbildende Grundhaltung auf. Jolles nennt sie naive → Moral. Das Beiwort naiv gebraucht er „in demselben Sinne [...] wie Schiller, wenn er von naiver Dichtung redet"[17]. Naiv ist nicht nur die (auf das Objekt bezogene und sich in Sprachgebärden und in der Geschehensspezifik vergegenwärtigende) Geisteshaltung der Gattung, sondern auch die (auf das Subjekt bezogene) Rezeptionsstruktur, d. h. die Denkart der Rezipienten, die sich mit dem ‚Geist' des Märchens beschäftigen. Naive Moral als ‚Geistesbeschäftigung' entfaltet sich also, wiewohl bei Jolles objektzentriert, in einem dialektischen Prozeß[18]. Gut und gerecht ist das Märchengeschehen im Sinne der naiven Moral erst, wenn die Perspektive des Adressaten hinzukommt, die als absolutes Gefühlsurteil stets naiv ist. So ist auch das Wünschen im Märchen nicht irrational, sondern im Schillerschen Sinne naiv, weil es sich als imaginiertes → Glück auf das Vollkommene richtet (→ Wunschdichtung).

Im Wortfeld von N. liegt auch jene Selbstverständlichkeit, mit der sich das Wunder im Märchen ereignet[19], wodurch die Gattung als fabula incredibilis[20] ausgewiesen wird. Naivem Märchenglauben ist eigentümlich, daß man das Märchen – aufgrund seiner realistischen Thematik – gerne glauben möchte[21], ohne es doch zu können.

V. Klotz thematisiert N. in der Wahrnehmung mit dem Ansatz der naiven Ästhetik, wobei er gemäß der Märchengleichung von Gut und Schön die Forderung des Rezipienten nach Ebenmaß für zentral erklärt[22]. In M. → Lüthis Phänomenologie ist das Naive, auch wenn es begrifflich unerwähnt bleibt, in den Kategorien der Welthaltigkeit und → Sublimation (‚schwerelose [virtuose] Einfachheit', ‚Leichtigkeit'[23]) sowie im Selbstbezug der Gattung („in sich selber selige Geschehenswelt"[24]) enthalten.

Wenig tauglich ist N. dagegen als unterscheidendes Merkmal des Volksmärchens gegenüber dem → Kunstmärchen. So tendiert der gewollt naive Märchenton Wilhelm → Grimms durch Einfügen von Gefühlswörtern zur → Sentimentalität, während die mit vielen → Requisiten angereicherten Märchen Hans Christian → Andersens der „munteren Naivität eines klugen jungen Mädchens, das eigentlich nicht naiv sein möchte", entsprechen[25].

Naiv sind auch → Held und Heldin, die darum zumeist die → Jüngsten sind, im Fortgang der Handlung aber auch zur → List fähig werden[26]. Naiv-unbekümmert zieht nicht nur der freiwillig reisende, sondern häufig sogar noch der verstoßene Held aus, z. B. in AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen*

Frau. Arglos verhält sich im russ. Märchen Ivan, dem die falschen Brüder die Beute rauben oder den sie in den Abgrund stoßen[27]. Das Waisenkind in KHM 153: → *Sterntaler* schenkt sein letztes Hemd in frommer Einfalt weg, wobei seine Beschwichtigung, daß seine → Nacktheit in der Nacht ja nicht gesehen werden könne, das Naive ähnlich extrem darstellt wie die Reihung der arglos einfältigen Tauschgeschäfte in KHM 83, AaTh 1415: → *Hans im Glück*. In KHM 4, AaTh 326: → *Fürchten lernen* zeigt sich, daß N. auch Furchtlosigkeit einschließt.

4. N. in Schwank und Witz. Auch der Schwank ist wesenhaft naiv, während N. als Grundhaltung in Tendenzgattungen wie der Legende fehlt, die gleichwohl das Phänomen der naiven Frömmigkeit erzählerisch zu gestalten vermag (z. B. auch in AaTh 827: → *Heiligkeit geht über Wasser*). Wie das Märchen berührt der Schwank das Thema von → Schein und Sein, doch wird hier die Wahrheit spontan und komikerzeugend enthüllt. Das Spannungsverhältnis erwächst dabei aus der Dialektik des Naiven selbst, aus dessen vordergründiger Einfachheit am Ausgangspunkt der Erzählung, die zur tiefergründig-entlarvenden → Pointe führt. Zugleich tendiert das Einfache zu einer Situationskomik erzeugenden Einfältigkeit, was die Inferiorität des Protagonisten erhöht, dem als Ausgenutztem oder Verspottetem die Sympathie der Zuhörer gehört[28].

Keine N., sondern Listigkeit ist hingegen simulierte Einfältigkeit, wie sie etwa → Eulenspiegel nutzt, um das selbstgefällige Publikum zu belehren[29], oder → Betrüger zur Täuschung ihrer Umwelt anwenden. So sind in AaTh 1620: → *Kaisers neue Kleider* weder der Betrug noch die Zuschauer naiv, sondern das → Kind oder der → Narr, die durch keine Konventionen eingeengt sind. Daß Kinder und Narren[30], auch Trunkene, die Wahrheit sagen, ist zum internat. verbreiteten Sprichwort geworden[31]. Was man vor ihnen tut, ahmen sie ungefragt nach[32], so daß sie z. B. den → Ehebruch enthüllen (AaTh 1358*: *Child Unwittingly Betrays his Mother's Adultery*): Die vom Pfaffen besuchte Mutter erklärt ihrem Kind, der liebe Gott habe bei ihr geschlafen; als später der Vater den Pfaffen Herr Magister nennt, verbessert ihn das Kind und sagt, das sei doch der liebe Gott (cf. AaTh 1422: → *Ehebruch verraten*)[33]. Ähnlich entlarvend können Antworten des einfachen Landvolks oder älterer Leute sein, wie sie bes. gegenüber der Geistlichkeit geäußert werden (cf. AaTh 1833 sqq.: → Katechismusschwänke)[34]. Ob die naive Replik echt oder nur vorgetäuscht ist (bzw. die Entscheidung darüber den Zuhörern überlassen bleibt), ist nicht immer auszumachen.

Auf N. beruht auch der sog. Kindermundwitz, der sich in der dt. Überlieferung häufig an → Witzfiguren wie Klein-Fritzchen oder Klein-Erna festmacht, die z. B. ‚Vater und Mutter' spielen: Sagt Klein-Erna: ‚Machst du mir auch ein Kind!' Fritzchen: ‚Kinder werden nicht gemacht, die werden geboren!' – ‚Bohrst du mir eins?'[35] Obwohl auch hier kindliche Unschuld ‚trifft', hat das Naive keine entlarvende Funktion. Vielmehr geht das → Lachen auf Kosten des Kindes, dem der sexuelle Nebensinn eines Wortes, das der Erwachsene im Kindermundwitz aussprechen darf, unbekannt ist[36]. Diffamierend sind hingegen Witze über die Blondine als Prototyp der ebenso aufreizend schönen wie naiven Frau, die – häufig mit misogynen und sexistischen Anspielungen versehen – vornehmlich von Männern produziert werden[37].

Nicht selten verbindet sich N. auch mit → Zufall, der etwa dem Einfältigen die Augen öffnet, wie im Ehebruchschwank von den vertauschten Beinkleidern (AaTh 1419 G: *The Priest's Breeches*): Der zurückgekehrte (und unter einem Vorwand wieder weggeschickte) Ehemann zieht in der Dunkelheit versehentlich die Hosen seines Rivalen an. Als er in den Taschen Geld findet, merkt er den Irrtum, gibt sich aber zufrieden[38].

Ähnlich können sich N. und Mißgeschick (cf. → Mißverständnisse) verbinden, wie im Schwank vom mißglückten Neujahrswunsch, der die wahre Meinung der Gratulanten über den Empfänger bloßlegt (AaTh 1698 C*: cf. Verkehrte → Begrüßungen): Bauern möchten einem leuteschindenden Gutsherrn zu Neujahr gratulieren. Der erste Bauer stolpert auf der Schwelle und flucht (‚Hal di de Deuwel!'), woraufhin die übrigen Gratulanten die zuvor verabredeten Grußformeln anfügen (‚De gnädig Fru ok', ‚Un de ganze Gesellschaft!')[39].

Wird N. durch eine übermütige Partei ausgenutzt, so wird diese in der Regel durch das

Naive übertrumpft (cf. den von H. → Bausinger so bezeichneten ‚Ausgleichstyp Revanche'[40]). So gibt der Bauer in AaTh 1372: → *Ohrfeige als Heilmittel* die Ohrfeigen, die er als Medizin für seine Frau erhalten und an diese weitergegeben hat, dem Apotheker dankend zurück, da schon eine Ohrfeige geholfen habe und er die anderen nicht mehr benötige[41].

Ein naives Verständnis rückständiger Landbewohner in bezug auf technische Neuerungen überzeichnet der Schwank AaTh 1710: cf. → Ausschicken von Gegenständen oder Tieren, in dem ein Bauer denkt, er könne Stiefel über die Telegraphenleitung verschicken[42].

5. N. der Rezipienten. Erzähler müssen sich beim Vortrag dem Auffassungsvermögen der Zuhörer anpassen. Daher wurden schon in Predigtexempeln und -märlein abstrakte, gleichnishafte Gehalte antiker und bibl. Geschichten dem (analphabetischen) Publikum mit kindlich-naiven Ausschmückungen nähergebracht[43]. Allegorische Figuren wie Cupido und Stultitia wurden in die vertraute Umwelt verpflanzt, indem sie im Wirtshaus bei Semmeln, Kraut und Wein beisammensitzen und später mit dem Schürhaken aufeinander losgehen[44]. Nur z. T. vergleichbar ist hiermit die trivialisierende Technik kindertümelnder Einschübe in Adaptionen für Kinderbuch und Kindertheater. Daß der Versuch, kindlicher N. in der literar. Gestaltung näher zu kommen, hingegen Kunstverstand erfordert, haben erfolgreiche Kinderbuchautoren wie Erich Kästner oder James Krüss bewiesen[45].

Zusammenfassend gilt, daß N. als Grundhaltung in der Volkserzählung stets wohlwollend als das noch Unentwickelte registriert wird. Ihm steht das glücklich Entwickelte im Phänomen der → Weisheit nahe, die darum auch als sekundäre N. aufgefaßt werden kann[46].

[1] cf. Jäger, H.: N. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Lit. und Ästhetik des 18. Jh.s. Kronberg 1975, 3. – [2] Kluge, F.: Etymol. Wb. der dt. Sprache. B./N. Y. [22]1989, 498. – [3] Wust, P.: N. und Pietät. Tübingen 1925, 85; cf. Schmidt, H.: Phil. Wb. Bearb. G. Schischkoff. Stg. [22]1991, 500. – [4] cf. Wust (wie not. 3). – [5] ibid., 99–104, hier 103. – [6] Jäger (wie not. 1) 7. – [7] ibid., 268. – [8] ibid., 61–69. – [9] cf. Bausinger ([2]1980), 162. – [10] Jäger (wie not. 1) 70–85. – [11] Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 181. – [12] cf. Meng, H.: Schillers Abhdlg über naive und sentimentalische Dichtung. Frauenfeld/Lpz. 1936, 74. – [13] ibid., 76; cf. Szondi, P.: Das Naive ist das Sentimentalische. In: Euphorion 66 (1972) 174–206, hier 190–195. – [14] Herder, J. G.: Stimmen der Völker in Liedern. Volkslieder 1–2. ed. H. Rölleke. Stg. 1975, 5, 403, 463–496, Zitat 463; Herders Sämmtliche Werke 25. ed. B. Suphan. B. 1885, 129. – [15] Jäger (wie not. 1) 102. – [16] cf. Binder, W.: Die Begriffe ‚naiv' und ‚sentimentalisch' und Schillers Drama. In: Jb. der dt. Schillerges. 4 (1960) 140–157, hier 145. – [17] Jolles, 240. – [18] cf. EM 3, 1213. – [19] Jolles, 243; cf. Solms, W./Oberfeld, C. (edd.): Das selbstverständliche Wunder. Marburg 1986. – [20] cf. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 9. – [21] ibid., 3. – [22] Klotz, V.: Das europ. Kunstmärchen. Stg. 1985, 17–19. – [23] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [7]1981, 90. – [24] ibid., 79; cf. Ranke, K.: Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens [1958]. In: id.: Die Welt der Einfachen Formen. B./N. Y. 1978, 1–31, hier 14. – [25] Bausinger, H.: N. und Ironie. In: Andersen, H. C.: Märchen und Historien. Mü. 1967, 303–306, Zitat 304. – [26] cf. Tatar, M.: Von Blaubärten und Rotkäppchen. Salzburg/Wien 1990, 141. – [27] Propp, V.: Morphologie des Märchens. ed. K. Eimermacher. Mü. 1972, 60. – [28] Bausinger ([2]1980), 54; Moser-Rath, Schwank, 68. – [29] Petzoldt, L.: Märchen, Mythos, Sage. Marburg 1989, 219. – [30] cf. Mezger, W.: Bemerkungen zum ma. Narrentum. In: Narrenfreiheit. Tübingen 1980, 43–87, Zitat 44 sq. – [31] Wander 2, 1296 sq., num. 570. – [32] Kirchhof, Wendunmuth 3, 243. – [33] Moser-Rath, Schwank, 319, not. 33. – [34] cf. Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. [3]1965, num. 221, 247, 284. – [35] Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 88. – [36] ibid., 80–99, hier 80 sq. – [37] z. B. Schwarz-Day, A.: Blondinenwitze. Ffm. 1995; Hahn, A./Lütcke, T./Preilowski, N.: Blondinenwitze 2. Ffm. 1995; Die hundert besten Blondinenwitze. Mü. 1995; Golluch, N.: Blondinen-Witze aus dem Internet. Ffm. 1997. – [38] Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm. u. a. 1979, 116; Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Mü. 1977, 80 sq., num. E 9; cf. 81 sq., num. E 10 und 56 sq., D 31; cf. auch 57–60, num. D 32, D 34, D 35; cf. Moser-Rath, Schwank, 127. – [39] Wossidlo (wie not. 34) num. 1, cf. num. 182; Neumann, S.: Der Ochse als Bürgermeister. Schwänke aus Pommern. Rostock 1999, num. 5. – [40] Bausinger, H.: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967) 118–136, hier 129 sq. – [41] Neumann (wie not. 39) num. 100. – [42] Wossidlo (wie not. 34) num. 81. – [43] Moser-Rath, Predigtmärlein, 36–39. – [44] ibid., 37. – [45] cf. Krüss, J.: N. und

Kunstverstand. Gedanken zur Kinderlit. Weinheim/Basel 1992. – [46] Wust (wie not. 3) 106–119.

Rostock Christoph Schmitt

Name. N.n sind ein nicht wegzudenkender Bestandteil jeder Kultur. Es gibt deshalb keine menschliche Gesellschaft ohne N.n. N.n für geogr. Örtlichkeiten verwandeln eine bedrohliche Umwelt in eine strukturierte, bewohnbare Landschaft oder machen, wenn Personen durch sie identifiziert werden, das organisierte Zusammenleben von Individuen möglich. N.n sind für ein Überleben fast so wichtig wie Speise und Trank und Schutz vor den Elementen. „Ohne Namen wären wir nicht nur verloren, sondern hörten bald auf zu sein"; denn „wir heißen, deshalb sind wir"[1].

N.n dienen jedoch nicht nur zur Selbstidentifikation, sondern auch zur Kenntnis anderer. Ein N. sondert nicht nur aus; er öffnet die Person auch anderen gegenüber und macht verwundbar. N.nkenntnis gibt Macht über andere, aber verleiht auch anderen Macht über den Einzelnen oder eine Gruppe. Solche Beziehungen verschärfen sich noch, wenn sie ins Übernatürliche und Jenseitige führen. Diese Erkenntnisse spiegeln sich auch wider, wenn die Menschen durch Geschichten zeitliche und örtliche Vergangenheiten schaffen, die es gar nicht gegeben hat, sei es durch Kindheitserinnerungen oder durch das Erzählen fiktiver Ereignisse[2], und Volkserzählungen sind in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Dieselben Menschen, die N.n geben und benutzen, erzählen auch Geschichten oder hören ihnen zu[3]. In seiner stilistischen Funktion unterscheidet sich der Gebrauch von N.n in Märchen grundsätzlich von der Anwendung von N.n in Sagen, bes. in deren moderner Form in zeitgenössischer Tradition.

Die in Märchen erzählten Ereignisse spielen sich meist außerhalb der hist. Zeit (→ Zeitbegriff) und des geogr. Raums (→ Raumvorstellung; fiktive → Topographie) ab. In ihrer linearen, episodischen Anordnung bewegen sie sich jedoch, oft im Zusammenhang mit → Reisen oder → Suchwanderungen, durch ihre eigene narrative Zeit und ihren eigenen narrativen Raum: zunächst hier, dann da, dann dort etc. Dieser Raum ist jedoch im onomastischen Sinne sehr oft namenlos (cf. auch → Anonymität), und die Wanderung wird durch topographische Begriffe gekennzeichnet, wie z. B. im Märchen vom Eisenhans (KHM 136, AaTh 314: → *Goldener*): Schloß – Wald – Pfuhl – Königshof – Wald – (Feld) – Brunnen – Wege – Stadt – Schloß – Garten – Stall – Wald – Schlachtfeld – Wald – Schloß. Wenn das Ziel einer Reise einen N.n hat wie Bremen in KHM 27, AaTh 130: cf. → *Tiere auf Wanderschaft*, ist dies eine Ausnahme; denn in den vielen anderen Var.n wandern die Tiere durch eine namenlose Landschaft, oft fast ziellos oder auf ein namenloses Ziel zu, und selbst das ‚Bremen', auf das Esel, Hund, Katze und Hahn zustreben, ist nicht mit dem auf Landkarten verzeichneten gleichnamigen Ort identisch. Die von Märchen geschaffene räumliche Vergangenheit ist eindeutig weder an geogr. greifbare Orte noch Landschaften[4] gebunden, und die daraus resultierende weitgehende Abwesenheit von Ortsnamen (→ Lokalisierung) gehört deshalb zum erzählenden Märchenstil.

In mancher Hinsicht trifft diese Bemerkung auch auf die Verwendung von Personennamen zu; denn viele Märchenfiguren haben keinen ‚Eigennamen', sondern werden nur als König, Prinzessin, Stiefmutter, Sohn einer Witwe, jüngster Bruder, Schneider, Riese etc. bezeichnet, und es ist den Hörern oder Lesern überlassen, ihnen aus der persönlichen Sicht Individualität zu verleihen.

Selbst wenn wichtige Märchenfiguren eigene N.n haben, so werden sie durch diese nicht unbedingt individualisiert. So tragen z. B. in schleswig-holstein. Volksmärchen nach G. Hubrich-Messow 81% der benannten Figuren traditionelle N.n oder Allerweltsnamen und nur 19% seltene, originelle N.n[5]. N.ntragende männliche Figuren, welche gegenüber den weiblichen überwiegen, heißen häufiger Peter (span. Pedro, ital. Pietro), vor allem aber Hans; dies entspricht auch der Situation in der ‚wirklichen Welt', da Johannes/Hans und Peter beliebte Vornamen seit dem späten MA. waren[6]. In engl. Volksmärchen spielt der entsprechende N. Jack eine ähnliche Rolle[7], in russ. Märchen steht Ivan an erster Stelle[8], und gleiches gilt auch für andere Volkssprachen (z. B. tschech. Honza, span. Juan, frz. Jean, ital. Giovanni). Weibliche N.nsträger werden im dt.sprachigen Gebiet häufiger Grete/Gre-

tel/Gretchen genannt[9], in Italien heißen die Heldinnen Caterina oder Rosa – jeweils mit Ableitungen wie etwa → Caterinella (AaTh 333 A). Sowohl Hans als auch Grete, beide von N.n wichtiger Heiliger (→ Johannes Baptista, → Johannes Evangelista, → Margarete) abgeleitet, sind bis ins 20. Jh. hinein beliebte Vornamen[10]. Beide N.n sowie mehrere der anderen Allerweltsnamen bezeichnen kaum Einzelpersonen, sondern Figurentypen bzw. jeweils spezifische Erzählfiguren wie etwa Jean de l'Ours, Petit Jean (cf. auch → Stereotypen). In engl. und nordamerik. Volkserzählungen haben sich sogar ganze → ‚Jack Tale'-Zyklen gebildet[11], die manchmal Erzählern und Hörern Schwierigkeiten bereiten, da die Jack genannte Hauptfigur in einigen Jack Tales voneinander unterschiedliche oder sogar widersprüchliche Eigenschaften hat[12]. Manche dieser Jack Tales werden anderswo von anderen benannten oder von unbenannten Helden erzählt.

Manchmal nehmen Volkserzählungen fast sagenhaften Charakter an, wenn in ihnen hist. Personen (→ Kristallisationsgestalten) auftreten. Dies trifft z. B. auf den Schwank → *Kaiser und Abt* (AaTh 922) zu, in dem der Fragesteller z. T. eine bekannte hist. Persönlichkeit ist (Kaiser Nero, → Karl d. Gr., Johann ohne Land, der dän. König Waldemar I., → Matthias Corvinus, Peter d. Gr., der → Alte Fritz, → Napoleon) und auch der Gefragte manchmal eine individualisierte Schelmenfigur ist (→ Eulenspiegel, → Hodscha Nasreddin)[13].

Da Märchenfiguren im allg. keine psychol. Tiefe (→ Flächenhaftigkeit) haben und man sie durch äußere Charakteristika und durch ihre Handlungen kennenlernen muß, spielen → Kleidung und Aussehen (→ Schön und häßlich) eine sehr wichtige Rolle. Die N.n solcher, bes. weiblicher Figuren sind oft eine Destillation ihres Wesens und ihrer Situation (Dornröschen [AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*]; → Schneewittchen [AaTh 709]; → Rotkäppchen [AaTh 333]; Schneeweißchen und Rosenrot [AaTh 426: → *Mädchen und Bär*]; Aschenputtel [AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*]; → Däumling [AaTh 700][14] etc.). Man könnte sagen, daß diese so betitelten Märchen die N.n ihrer Titelfiguren erzählen.

Von bes. Interesse ist in diesem Zusammenhang das Märchen AaTh 510 B: *Cinderella*, in dem die N.n der Heldinnen die → Verkleidung widerspiegeln, die es ihnen ermöglicht, ihren Verfolgern zu entkommen, ihre wahre Identität zu verbergen und sich selbst zu finden, bevor die gerechte Ordnung in ihrem Leben wiederhergestellt ist[15]. In jedem Fall handelt es sich dabei auch um ein erniedrigendes Häßlichmachen; jedoch ist dieses oberflächlich und begrenzt. Es ist beachtenswert, daß die Hauptfiguren in ihrem wahren Stand als Prinzessinnen oder Töchter von Adligen oder reichen Kaufleuten oft keine N.n tragen, sondern daß diese ihnen erst nach Annahme ihrer falschen Identität, meist von anderen, gegeben werden: Pelsarubb, Cap o'Rushes, Catskin(s), Allerleirauh, Maria di legno, Peau d'Âne[16]. Aschenputtel (Cinderella) ist natürlich diesen äußerlich verwandelten, unkenntlichen, mißverstandenen und deshalb auch mit falschem N.n bedachten, verfolgten Heldinnen eng verwandt. Verkleidung und N.ntäuschung gehen Hand in Hand (cf. auch AaTh 545 B: *Der gestiefelte* → *Kater*, AaTh 900: → *König Drosselbart* und AaTh 955: → *Räuberbräutigam*)[17].

Obwohl andere Deutungen vorgeschlagen worden sind[18], ist das Märchen vom Rumpelstilzchen (AaTh 500: → *Name des Unholds*) wohl die wichtigste mit der Rolle des N.ns beschäftigte und aus diesem Grunde auch sehr beliebte Volkserzählung. Wie in der Forschung manchmal betont worden ist[19], geht es hier nicht nur um eigentlichen aus einer archaischen Schicht (→ Archaische Züge) stammenden N.nszauber, sondern um eine Rätselwette (→ Rätsel, → Wette), bei der durch die Erratung eines unbekannten schwierigen N.ns eine junge Mutter von einem unter lebensgefährlichen Umständen gegebenen Versprechen erlöst und die benannte Unholdsfigur aus ihrem Leben vertrieben wird (Mot. F 451.5.15.1, F 451.5.15.3). Als Jenseitiger trägt der Unhold keinen menschlichen N.n (Rumpelstilzchen, Ricdin-Ricdon, Tom Tit Tot, Trillevip, Kulfáček etc.)[20] und ist sich deshalb seiner Sache so sicher, daß er sich unwissentlich selbst verrät. Das Erraten seines sonst noch nie gehörten und scheinbar unerratbaren N.ns trifft deshalb den Dämon um so härter; die bedrohte junge Frau bekommt Macht über ihn, oder er verliert seine Macht über sie[21]. Das Numinose ist profanisiert worden[22].

Eng verbunden mit dem *Rumpelstilzchen*-Thema sind andere im Märchen vorkommende Formen der Nennung eines N.ns oder des N.nverbots oder -tabus (→ Tabu). In einigen Fällen wird die Hauptfigur durch Nennung ihres N.ns von einer Verwünschung erlöst (→ Erlösung)[23] – z. B. kann die Nennung des Taufnamens den Werwolf entzaubern[24], in anderen Fällen bewirkt die N.nsnennung, bes. nach wiederholter Befragung, den Verlust des meist jenseitigen Partners (→ Lohengrin)[25], in anderen wieder wird ein Dämon, ein wildes Tier oder der Teufel selbst durch N.nsnennung (→ Ach) herbeigerufen[26].

Im Gegensatz zum Märchen spielen Ortsnamen eine wichtige Rolle in der Sage und dienen u. a. dazu, die Authentizität der erzählten Geschichte zu untermauern und die erzählten Ereignisse konkret in der bekannten geogr. Welt unterzubringen. Hist. Sagen sind oft an bestimmte Orte (und Zeiten) gebunden, manchmal im Zusammenhang mit hist. Persönlichkeiten[27]. Auch moderne Sagen beziehen ihren Wahrheitsanspruch und ihre Wirklichkeitsnähe z. T. durch ihre Verbindung mit bestimmten, oft in der Nähe liegenden Örtlichkeiten und sind in der jüngeren Vergangenheit angesiedelt. In H. Brunvands Sammlung moderner Sagen wird die weltweit verbreitete Erzählung von der verschwundenen Anhalterin (Mot. E 332.3.3.1) z. B. zwölf genau beschriebenen Örtlichkeiten in elf verschiedenen Staaten zugewiesen[28]; jede Dokumentation nennt ergänzend neue Orte[29]. Die Anhalterin ist jedoch fast immer namenlos, und auch die Berichterstatter und die Personen, welche die Anhalterin mitgenommen haben, haben meistens keine N.n, sondern sind ‚Freunde von Freunden'. Es besteht also eine unmittelbare Verbindung zwischen der Konkretisierung des Geschehens und den bewußt unbestimmt gehaltenen Gestalten der Erzählung.

Eine spezielle Kategorie von Sagen beschäftigt sich direkt mit N.n, bes. Ortsnamen. Sie werden erzählt, um den Ursprung nicht mehr verständlicher N.n aufzuklären. Solche Ätiologien erklären diese N.n narrativ durch Ableitung von einer hist. oder fingierten Begebenheit[30]. Ihre N.ndeutungen verweisen oft auf Ereignisse, wie sie in wirklichen N.ngebungsakten nie als Ausgangspunkte vorkommen[31]. So habe ein Ausspruch, der dem N.n gleicht, zu dem jeweiligen Ortsnamen geführt: „Selig sei die Stadt genannt,/Wo ich Emma wiederfand!" habe Karl d. Gr. gerufen, nachdem er seine Tochter wiedergefunden hatte, und seither heiße dieser Ort Seligenstadt (Grimm DS 457). Man kann verstehen, daß die meisten dieser N.n geradezu eine → Etymologie und eine damit verbundene Ursprungssage herausfordern. In vielen Fällen läßt sich die moderne Form des N.ns nur durch den Einfluß solcher sagenhaften N.ndeutungen erklären (→ Jungfernsprung, → Mäuseturm von Bingen).

Im Schwank haben N.n vor allem zwei disparate Funktionen: Sie dienen entweder absichtlich der N.ntäuschung (→ Täuschung) oder ergeben sich zufällig aus sprachlichen → Mißverständnissen. In beiden Rollen sind sie oft Hauptträger der komischen Situation und der zum Lachen reizenden Ereignisse. Zur ersten Kategorie schwankhaften N.ngebrauchs gehört z. B. die Rolle von N.n in Betrugs- und Schelmengeschichten. In AaTh 1545: → *Junge mit vielen N.n* etwa bedient sich der → Betrüger bei verschiedenen Personen jeweils eines anderen N.ns, um durch die so gestiftete Verwirrung seinen sexuellen Bedürfnissen besser und ungestraft frönen zu können. Auch in einigen Var.n zu AaTh 1563: → *„Beide?"* wird der N. des Betrügers in einer sexuell motivierten Handlung gebraucht, und es gibt auch einige Fassungen des Zyklus vom → Meisterdieb (AaTh 1525 sqq.), in denen der Schelm mittels N.ntäuschung von ihm geschädigte Personen erneut düpiert. Der klassische und frühe Fall solcher Überlistung findet sich in der *Odyssee* → Homers, in der → Odysseus u. a. den Nachstellungen des → Polyphem (AaTh 1135–1137) entkommt, indem er sich Niemand nennt. Tragische Folgen hat die idiosynkratische spielerische Verwendung von N.n jedoch in der gegenwärtig sehr beliebten Geschichte AaTh 1562 A: → *„Scheune brennt!"*; das spielerische Element in einer norw. Fassung von AaTh 510 B: cf. *Cinderella* verhilft andererseits der Heldin, ihre wahre Identität zu verbergen und gleichzeitig dem intellektuell und moralisch unterlegenen Prinzen sein rüpelhaftes Benehmen ihr gegenüber in ihrer zeitweiligen Rolle als Küchenmädchen heimzuzahlen, indem sie als Ort ihrer Herkunft Bad, Handtuch- und Kammland angibt, deren Anspielung auf vorangegangene Ereignisse er

nicht durchschaut[32]. Die Identifikation einer Person mit einem als N. mißverstandenen Wort wird bes. mit der von J. P. → Hebel nacherzählten Fassung der seit dem ausgehenden 18. Jh. bekannten Anekdote → *„Kann nicht verstehen!"* (AaTh 1700) in Verbindung gebracht: Auf absurde Weise wird durch das sprachliche Unwissen eines Ausländers ein reicher Holländer namens Kannitverstan erfunden, dem Besitztum, Kleidung, Bedienstete und eine schöne Frau nachgesagt werden und dessen Beerdigung gerade stattfindet. Eine verwandte Rolle spielen N.n in Ortsneckerein und im Minderheiten- und Fremdenspott.

[1] Aly, W.: N. In: HDA 6 (1934–35) 950–961, hier 958 sq.; Knüsel, K.: Reden und Schweigen in Märchen und Sagen. Diss. Zürich 1980, 15; StandDict. 2, 781 sq. – [2] Nicolaisen, W. F. H.: Why Tell Stories? In: Fabula 31 (1990) 5–10; id.: The Past as Place. N.s, Stories and the Remembered Self. In: FL 102 (1991) 3–15. – [3] id.: Names and Narratives. In: JAFL 97 (1984) 259–272, hier 260; Grambo, R.: Om navni norske eventyr. In: Maal og minne (1964) 50–63; Taylor, A.: Names in Folktales. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschr. F. von der Leyen. Mü. 1963, 31–34; id.: The Use of Proper Names in Wellerisms and Folk Tales. In: WF 17 (1959) 287–303. – [4] Kapfhammer, G.: Stilistische Funktion der N.n in Märchen und Sage. In: N.nforschung. Ein internat. Hb. zur Onomastik 1,1. B./N. Y. 1995, 575. – [5] Hubrich-Messow, G.: Personennamen in schleswig-holstein. Volksmärchen (AT 300–AT 960). Neumünster 1981, 113; cf. auch Funcke, E.: Die N.n im Märchen. In: Acta Germanica 8 (1973) 19–42. – [6] Funcke (wie not. 5) 28. – [7] Nicolaisen, W. F. H.: English Jack and American Jack. In: Midwest J. of Language and Folklore 4 (1978) 27–36. – [8] Löwis of Menar, A. von: Der Held im dt. und russ. Märchen. Jena 1912, 76. – [9] Funcke (wie not. 5) 26. – [10] Kapfhammer (wie not. 4) 574. –
[11] Chase, R.: The Jack Tales. Boston 1943; MacCarthy, W. B. (ed.): Jack in Two Worlds. Chapel Hill/L. 1994. – [12] Nicolaisen, W. F. H.: The Teller and the Tales. In: MacCarthy (wie not. 11) 123–149, hier 134. – [13] Anderson, W.: Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwanks (FFC 42). Hels. 1923, 86 sq. – [14] Oriol, C.: The Catalan Versions of AaTh 700. A Metaphor of Childbirth. In: Fabula 38 (1997) 224–244, hier 224, 239. – [15] Nicolaisen, W. F. H.: Why Tell Stories about Innocent, Persecuted Heroines? In: WF 52 (1993) 61–71. – [16] BP 2, 45–56. – [17] cf. Hubrich-Messow (wie not. 5) 4. – [18] z. B. Zipes, J.: Fairy Tale as Myth. Myth as Fairy Tale. Lexington 1994, 49–71. – [19] z. B. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 77; id.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 282. – [20] ibid., 273, 282 (hier auch zusätzliche N.n); id.: Der Dämon und sein N. In: Beitr.e zur Geschichte der dt. Sprache und Lit. 73 (1951) 456–468; Marshall, H. W.: ‚Tom Tit Tot'. A Comparative Essay on AaTh-Type 500, The Name of the Helper. In: FL 84 (1973) 51–57. –
[21] cf. HDA 6, 959. – [22] Knüsel (wie not. 1) 16. – [23] ibid., 11; HDA 6, 960. – [24] Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 372. – [25] Knüsel (wie not. 1) 10. – [26] StandDict. 2, 783. – [27] cf. z. B. Grimm DS, Reg. – [28] Brunvand, J. H.: The Vanishing Hitchhiker. N. Y. 1981, 24–40; id.: The Choking Doberman. N. Y. 1984, 210–212; id.: The Mexican Pet. N. Y. 1986, 49–51; id.: The Baby Train. N. Y. 1993, 251. – [29] Brednich, R. W.: Die Maus im Jumbo-Jet. Mü. 1991, 33–35; id.: Die Ratte am Strohhalm. Mü. 1996, 80 sq.; Fischer, H.: Der Rattenhund. Köln/Bonn 1991, num. 1, 22, 23, 36–39, 156–165 (mit Lit.) – [30] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 29; id. 1976 (wie not. 19) 110–114. –
[31] cf. Grimm DS, Reg., z. B. Grimm DS 106, 112, 113, 142, 143, 174, 223, 323, 326, 462, 573. – [32] Thompson, S.: One Hundred Favorite Folktales. Bloom. 1968, 177–187.

Aberdeen Wilhelm F. H. Nicolaisen

Name des Unholds (AaTh 500)

1. Inhalt, Verbreitung, Herkunft – 2. Der N. des übernatürlichen Helfers – 3. Einzelmotive und ihr kulturhist. Hintergrund – 3.1. Erraten des N.ns – 3.2. Stroh zu Gold spinnen – 3.3. Spinnen als Heiratsprobe – 3.4. Übernatürliche Spinnhelfer – 4. Ricdin-Ricdon – 5. Rumpelstilzchen – 6. Gattungszugehörigkeit: AaTh 500 zwischen Märchen und Sage – 7. Psychol. Deutungen

1. Inhalt, Verbreitung, Herkunft

(1.1) Ein Mann (eine Frau) prahlt vor dem → König, seine (ihre) Tochter könne (Stroh zu) → Gold → spinnen; (1.2) eine Mutter prügelt ihre faule Tochter und erklärt deren Geschrei mit deren angeblicher Unmäßigkeit im Spinnen; (1.3) die Tochter prahlt selbst. Der König stellt sie unter Todesdrohung auf die Probe.

(2) Ein übernatürliches Wesen hilft ihr, die unlösbar scheinende → Aufgabe zu erfüllen, beim dritten Mal unter der Bedingung, daß sie selbst oder ihr erstgeborenes Kind ihm gehören soll (→ Kind dem Teufel verkauft oder versprochen), falls sie seinen N.n nicht errät oder vergißt.

(3) Der König heiratet sie nach Erfüllung der Aufgabe; sie gebiert ihm ein Kind. Durch Zufall wird der N. des → Helfers in Erfahrung gebracht. Meist verrät er sich selbst durch einen (gesungenen) → Vers. Er wird nach zwei vergeblichen Rateversuchen beim dritten Mal genannt. Der dämonische Helfer verschwindet[1].

Das Verbreitungsgebiet umfaßt Mittel-, Nord- und Westeuropa (einschließlich der Brit. Inseln und Irlands), das Baltikum, Ungarn, Italien, die west- und südslav. Sprachgebiete sowie China und Japan[2]. Der Ursprung von AaTh 500 wurde teils in Schweden, teils auf den Brit. Inseln, auf kelt. Boden in Irland oder Schottland, teils am Rhein oder in Frankreich gesucht. Jedoch kann keine der vorgetragenen Hypothesen überzeugen, so daß Ursprung und Herkunft des Typs weiter im dunkeln bleiben.

2. Der N. des übernatürlichen Helfers. Im Zentrum der Erzählung steht die Suche nach dem → N.n des übernatürlichen und meist männlichen (Spinn-)Helfers.

Er heißt Rumpelstilzchen bei den Brüdern → Grimm (KHM 55), in weiteren regionalen dt.sprachigen Var.n u. a. Purzinigele (Tirol), Hans-Öfeli-Chächeli (Schweiz). In Schweden wird das Männlein neben Vippentur und Pimpelicurius Titteliture genannt; entsprechend finn. Tuttirituli, isl. Gilitrutt. In Dänemark heißt es u. a. Trillevip; fläm. Reepelsteltje, auch Kwispeltotje und Pier Wier Wetz; auf den Brit. Inseln Tom Tit Tot (Suffolk), Gnarwynathrot (Wales), Even-Trot und Trit a Trot (Irland). Große Mannigfaltigkeit zeigen die Var.n aus Frankreich: u. a. Dick-et-Don (Picardie), Rodomont (Bretagne), Marie Kirikitoun (Baskenland)[3].

Die reiche Variation des N.ns bringt der Märcheninhalt selbst immer wieder hervor, weil es darum geht, einen noch nie gehörten N.n zu raten. Die Vielfalt entspricht auch der Vielfalt regionaler N.n von → Zwergen in der Sage. Übernatürliche Wesen allg. haben eigene N.n, die die Menschen nicht wissen und auch nicht raten oder nur schlecht behalten können (cf. hierzu → Baumeister), und wollen auch nicht, daß man ihre N.n weiß. Neben dem → Geheimnis um den N.n läßt sich natürlich auch ein gewisser Spieltrieb der Sprache erkennen, eine Freude an Klanghäufungen, onomatopoetischen Lautmalereien etc.

Das Motiv mit dem zu erratenden N.n gehört auch zu einer Reihe von schott. Sagen, in denen Elfen sich weigern, ihre N.n zu verraten. Eine Elfe willigt z. B. nur ein, einen Menschen zu heiraten (Die gestörte → Mahrtenehe) oder seine Magd zu werden, wenn er ihren N.n entdeckt. Eine andere verschwindet, nachdem die Bäuerin ihr Spinnlied gehört hat: „Sie wußte nicht, daß Sili go Dwt mein Name ist!" Auch ein männlicher Elf hilft beim Spinnen, verschwindet aber, als sein N. gesagt wird[4].

Nicht nur das Erraten bzw. Behalten des N.ns ist allen diesen Erzählungen gemeinsam, sondern auch die Erzählstruktur, die darin kulminiert, daß der übernatürliche Helfer, ohne es zu merken, seinen N.n, den er geheimhalten will, in einem (gesungenen) Vers preisgibt. Dies geschieht stets auf dem Höhepunkt der Erzählung, wenn der Dämon sich seines Erfolgs sicher und unbeobachtet glaubt. Die Belauschung des Verses leitet die Wende der Erzählung ein, die mit der (Selbst-)Vernichtung des Dämons (→ Selbstschädigung, Selbstverstümmelung) endet. Die überlieferten Verse weisen große Variabilität auf:

Am bekanntesten sind die Worte Rumpelstilzchens (KHM 55): „Heute back ich, morgen brau ich, übermorgen hol ich der Königin ihr Kind; ach, wie gut ist, daß niemand weiß, daß ich Rumpelstilzchen heiß!" Ebenso weltberühmt sind die Worte des engl. Pendants: „Nimmy nimmy not/My name is Tom Tit Tot". In einer fries. Version von der Insel Sylt hört man den Meermann in einem Hügel singen: „Delling skell ik bruw,/mearen skell ik baak,/aurmearn skell ik Bröllep haa:/Tk jiit Ekke Nekkepenn,/min Brid es Inge fan Raantem;/en dit weet nemmen üs ik alliing!"[5] In einer schott. Var. heißt es: „Little kens our guid dame at hame/that Whuppity Stoorie is my name"[6]. In einer afro-amerik. Var. aus North Carolina verrät sich der ‚alte Mann' mit den Worten: „I'm so glad that she do not know, That my name is Tabutoe Tambutoe"[7].

3. Einzelmotive und ihr kulturhist. Hintergrund

3.1. Erraten des N.ns. Schon 1898 untersuchte E. → Clodd[8] die dem Erzähltyp zugrundeliegenden Ideen, bes. den N.nglauben, den er – völkerpsychologisch, wie man es damals nannte – weltweit verfolgte, selbst in Erdteilen, in denen AaTh 500 unbekannt ist.

Aus N.ntabu und dem Erraten des N.ns haben auch andere Forscher wie z. B. F. von der → Leyen auf eine bes. Altartigkeit des Märchens schließen wollen[9]. Das Wissen um den N.n ist in einem archaisch-religiösen Sinne von Wichtigkeit. Man mag darin eine gewisse Parallele sehen zur → Exorzismus-Formel der kathol. Kirche: ‚Dicas mihi nomen tuum', wobei die Nennung des N.ns schon ein Teil der Bannung ist. Nach dem ‚Habeas nomen-Prinzip' kann mit dem N.n dessen Träger beschworen werden. In Märchen und Sage, in Volks-

glauben und Mythologie gibt es religionsgeschichtlich ergiebige Zeugnisse für derartigen N.nglauben.

Es gibt die Beschwörung eines Dämons durch N.nsnennung z. B. auch in KHM 136, AaTh 314: → *Goldener*, wo der Dämon zum Helden sagt: „Wenn du in Not gerätst, so geh zu dem Wald und rufe ‚Eisenhans', dann will ich kommen und dir helfen." Wer den N.n kennt, hat Gewalt über den Träger des N.ns. Darum verheimlicht man auch seinen N.n dem Feind: → Odysseus nennt sich → Polyphem (AaTh 1135–1137) gegenüber ‚Niemand'; und lange dauert es, bis er seinen Gastfreunden, den Phäaken, seinen wirklichen N.n verrät. Siegfried (→ Sigurd, Siegfried) sagt dem sterbenden Fafnir, er heiße ‚stolzer Hirsch'. Die Fülle der N.n eines Herrschers zeigt die Fülle seiner Macht. → Lohengrin muß ins Gralsland zurückkehren, nachdem Elsa seinen N.n erfragt hat.

Der Erzähltyp AaTh 500, der im allg. als Musterbeispiel für die Macht des N.nzaubers genannt wird, scheint allerdings damit nichts zu tun zu haben. Es geht hier eher um eine Art Rätselwette (→ Wette) zwischen einem dämonischen Wesen und einem Menschen. Der Untergang Rumpelstilzchens entspringt nicht eigentlich einem N.nzauber, sondern nur der maßlosen Wut des Dämons darüber, daß sein N. erraten wurde und die Belohnung verloren ging. Der Gegenstand des Ratens könnte auch etwas anderes sein als der N., und dies ist in anderen Var.n bei Erhaltung der gleichen Struktur auch der Fall. Da geht es z. B. um das Erraten des Alters des Dämons. Das Erraten des Alters und des N.ns sind im Grunde gleich schwer. Der N. eines Dämons ist kein menschlicher N., aber auch sein Alter ist unberechenbar, wie dies z. B. in den → Wechselbalgsagen und dem zu ihnen gehörigen sog. Altersvers zum Ausdruck kommt[10].

3.2. Stroh zu Gold spinnen. Nach der Beschreibung des Spinnvorgangs in KHM 55 wird offensichtlich nicht mit Hilfe einer Spindel gearbeitet (wie z. B. in KHM 50, AaTh 410: → *Schlafende Schönheit*), sondern mit einem technischen Gerät, dem Tretspinnrad. Man hat dies als kulturhist. Indiz für das Alter von AaTh 500 werten wollen. Etwa um 1530 ist der Tretrocken, das Spinnrad, erfunden worden. Doch ist die realistische Schilderung des Spinnvorgangs erst eine romantische Zutat Grimmscher Bearbeitung; sie fehlt in der hs. Urfassung von 1810 (num. 42).

Die Forderung, Stroh zu Gold zu spinnen, klingt phantastisch. Doch hat man tatsächlich beim Verspinnen von Stroh goldartige Wirkungen erzielt. So wurden z. B. jahrhundertelang Meßgewänder mit Stroh bestickt. Sie sehen aus, als wären sie aus Gold gewirkt. Auf diese ältere Strohverarbeitungstechnik wird in KHM 55 und seinen Var.n offenbar angespielt[11].

3.3. Spinnen als Heiratsprobe. Das Spinnenkönnen als Heiratsbedingung (→ Brautproben) gehört nicht in die Welt des Königsschlosses (cf. auch KHM 14, AaTh 501: *Die drei* → *Spinnfrauen*), sondern spiegelt eher das Milieu dörflicher → Spinnstuben wider, in denen Märchen einst vorzugsweise erzählt wurden. Wenn ein König die beste Spinnerin zur Frau begehrt, handelt er wie ein Bauer, und sicher liegt im Spinnenkönnen eine ursprünglich reale Eheprobe für die Frau; ihre Tüchtigkeit und Wirtschaftlichkeit werden damit auf die Probe gestellt. Auch motivverwandte Volkslieder kennen Spinnproben als Voraussetzung der Heirat[12].

3.4. Übernatürliche Spinnhelfer. AaTh 500 und AaTh 501 bilden eine Gruppe der sog. Spinnhilfemärchen. Sie stehen in der Nähe des Volksglaubens an sog. Spinnstubenfrauen, dämonische Spinnhelferinnen wie → Frau Holle und → Percht[13]. So ist es nicht verwunderlich, daß AaTh 501 mehrmals als zweiter Teil oder als Abschluß an die explizit nicht ganz geschlossene *Rumpelstilzchen*-Erzählung angehängt worden ist. Ebenso ist das Einleitungsmotiv von AaTh 501 (cf. Kap. 1, Element 1.2) oft auf Var.n von AaTh 500 übertragen worden. An die Stelle eines männlichen Spinnhelfers sind dann drei weibliche getreten. Umgekehrt ist das Erraten des N.ns des öfteren aus AaTh 500 in das Märchen AaTh 501 eingedrungen. Den Anlaß zur Verbindung beider Erzähltypen hat wahrscheinlich der Umstand gegeben, daß auch die drei Helferinnen von AaTh 501 N.n tragen[14].

4. Ricdin-Ricdon. Die früheste vollständige Fassung von AaTh 500 stammt von M.-J. → L'Héritier de Villandon. In ihrem Roman *La Tour ténébreuse et les jours lumineux* (1705) legt sie die Geschichte unter der Überschrift

L'Histoire de Ricdin-Ricdon dem gefangenen → Richard Löwenherz in den Mund[15].

Wie bei den anderen zeitgenössischen frz. Feenmärchen handelt es sich um eine kunstvolle Märchennovelle, aber zweifellos mit der Vorlage eines älteren Volksmärchens, denn wenn auch die Erzählung der Mlle L'Héritier Nachahmer gefunden hat, so ist doch von dieser ältesten bekannten literar. Fassung sicher nicht die Tradition von AaTh 500 ausgegangen. Auch sind die Veränderungen der Mlle L'Héritier nie in die mündl. Volksüberlieferung zurückgeflossen. Die *Ricdin-Ricdon*-Erzählung gibt sich ausgesprochen moralisch, denn Mlle L'Héritier schildert die Gefahren des Aberglaubens in einer Art galantem Erziehungsroman: Jedes Sich-Einlassen mit einem ‚magicien' oder teuflischen Wesen ist eine Sünde. Darum blamiert der Prinz die Heldin zum Schluß wegen ihres falschen Verhaltens. Im Grunde ist der Prinz der eigentliche Held der frz. Erzählung. Wie er selbst einer Versuchung widersteht, wird in einer Seitenerzählung dargestellt. Die weibliche Hauptperson macht eine Entwicklung durch und wird schließlich auch im moralischen Sinne eine wirkliche Prinzessin.

Mlle L'Héritier unterdrückt das Wunderbare. So wird z. B. nur ganz gewöhnliches Spinnen verlangt. An die Stelle des Zaubermotivs tritt eine soziale Motivierung: Die hochgeborene Heldin ist eben deshalb zum Spinnen gänzlich ungeeignet. Ihre Verzweiflung an ihrem niederen Milieu führt sie bis in die Nähe des Selbstmords, was wiederum eine unvolkstümliche Psychologisierung des Märchengeschehens bedeutet. Die *Ricdin-Ricdon*-Fassung zeigt, wie die Aufklärung mit dem Märchen umgeht und das jenseitige Element auf die Rolle des → Teufels beschränkt. Von einem N.nzauber kann hier vollends nicht die Rede sein, da der N. nicht erraten, sondern behalten werden muß. Das übernatürliche Wesen ist der Teufel, auch wenn dies nicht gesagt wird. Sein Auftreten in dieser frz. Frühfassung entspricht einerseits der stärkeren Diabolisierung frz. Volkserzählungen, während der Zwerg eine ausgesprochene Leitfigur der entsprechenden dt. Überlieferung ist.

5. Rumpelstilzchen. Wegen seiner klaren und dramatischen Szenen, wegen seiner durchsichtigen Komposition und seiner äußerst kunstvollen Bauweise gehört KHM 55 zu den beliebtesten Grimm-Stücken.

Das Märchen ist zweiteilig: Der erste Teil schließt mit der Hochzeit der Heldin, der zweite mit dem Tod des Helfers. Der Schluß des ersten Teils wird noch dadurch akzentuiert, daß es sich nicht um eine gewöhnliche Hochzeit, sondern um die einer Müllerstochter mit dem König handelt, der Schluß des zweiten Teils dadurch, daß der Helfer seinen Tod in drastischer Art selbst bewirkt. Wenn indessen die Teile 1 und 2 sich deutlich voneinander abheben, sind sie doch miteinander verkettet: Die Notlage des zweiten Teils ist die Folge des im ersten Teil Vorgefallenen. Es handelt sich nicht um eine bloße Reihung, sondern um eine Verschränkung. Das Umschlagen von Hilfe in Bedrohung wird dargestellt. Es wird demonstriert, daß in jedem Helfer ein Schädiger steckt. Dies wird aufgehoben durch eine Gegenbewegung: Der aufgabenstellende Prinz oder König wird zum Gatten, der Gegner zum Partner. Es gibt sogar eine Identität von Helfer und Gegner. Rumpelstilzchen wird dadurch, daß es seinen Namen ausspricht, unwissentlich und unwillentlich nochmals zum Helfer, diesmal aber zum Helfer gegen sich selbst[16].

Kaum ein anderes Grimm-Märchen hat gegenüber der Urfassung von 1810 eine so starke inhaltliche Umgestaltung erfahren[17]. Dort gibt es weder einen prahlerischen Müller noch einen habgierigen König und auch nicht den N.n Rumpelstilzchen. Dieser N. war den Brüdern Grimm aus Johann → Fischarts *Geschichtklitterung* (1582) bekannt, dort wird im Kinderspielverzeichnis ein Spiel ‚Rumpele stilt oder der Poppart' erwähnt. Welches Spiel mit dieser Bezeichnung gemeint war, ist nicht bekannt[18]. Diesen N.nbeleg haben die Brüder Grimm jedenfalls ihren hess. Fragmentfassungen aufgepfropft, zumal der dort vorkommende N. Rumpenstünzchen eine Kontinuität anzudeuten schien.

In der Urfassung, deren Herkunft unbekannt ist, verläuft die Motivation des Goldspinnens gerade umgekehrt wie in den späteren Fassungen und ist in echt märchenhaftem Sinne zu verstehen: Das Mädchen kann nur Gold spinnen. Aber seine Umgebung verachtet und mißversteht diese Fähigkeit. Der Prinz dagegen erkennt darin etwas Königliches und ist bereit, das Mädchen zu heiraten. Für die Erstausgabe der KHM (1812) zogen die Brüder Grimm nicht die in der Urfassung enthaltene Aufzeichnung heran, sondern die von der damals 17jährigen Henriette Dorothea Wild

beigesteuerte Erzählung. KHM 55 wurde dann für die 2. Aufl. von 1819 nach drei weiteren Erzählungen aus der Familie Hassenpflug ergänzt. Der dramatisch-drastische Schluß wurde erst ab der Zweitauflage nach einer durch Lisette Wild mitgeteilten Var. eingesetzt[19]. In der Urfassung (KHM 42 [1810]) vernichtet sich der Dämon nicht selbst, indem er sich mitten entzwei reißt, sondern er fliegt auf einem Kochlöffel zum Fenster hinaus. Viele der später im Laufe des 19. und 20. Jh.s aufgefundenen Var.n stehen der Urfassung näher als dem Märchen der späteren KHM-Ausg.n, das sehr häufig auch Ausgangspunkt von Parodien und Travestien geworden ist[20].

6. Gattungszugehörigkeit: AaTh 500 zwischen Sage und Märchen. AaTh 500 ist nach seiner Struktur mehr Sage als Märchen. Das läßt sich schon an einer Äußerlichkeit erkennen: Die Titelüberschrift von Märchen nennt gewöhnlich den menschlichen Helden, die dämonologische Sage dagegen das übernatürliche Wesen, das im Mittelpunkt der Erzählung steht. Nur in Sagen haben Zwerge individuelle N.n, wie dies notwendig zum Erzähltyp AaTh 500 gehört. Sonst ist in Märchen immer nur anonym die Rede von dem Zwerg, dem Riesen, der Hexe. Und AaTh 500 ist eine Erzählung, die in vielen Var.n tatsächlich als Sage existiert[21]. K. → Ranke bezeichnete die Var.n, in denen ein Zwerg (Unterirdischer etc.) die Hauptperson der Erzählung ist und sich als Bräutigam um das Mädchen bemüht, als ‚Vorformen' von AaTh 500[22]. Es scheint hier aber weder eine Vorform noch eine Kümmerform oder Schwundstufe vorzuliegen, sondern eine Art Subtyp von AaTh 500, der mit dem Märchen den guten Ausgang gemein hat: Nach der Entdeckung des Namens muß das dämonische Wesen weichen.

In zahlreichen Var.n des oberdt., speziell des bayer.-österr. Raumes rangiert AaTh 500 unter den Teufelssagen, z. B. in Tirol[23] oder in Oberösterreich[24]. Die Unterschiede bestehen in der Lokalisierung und damit in einer Bezugnahme auf ortsansässige Personen, ferner im Bezug zum Volksglauben: Ein Priester bannt den Dämon. Die Diabolisierung gibt der Erzählung noch geglaubte Aktualität. Der lehrhaft-exemplarische Charakter der Erzählung wird deutlich: Mit einem solchen Wesen läßt man sich eben nicht ein, denn alles Dämonische ist des Teufels. In diesen Erzählungen fungiert der Teufel nicht als Spinnhelfer. Aber sein N. muß geraten werden, und N.n wie ‚Kälberfuß' oder ‚Spitzbartel' könnten adäquate Teufelsnamen sein. Den wirklichen N.n des Teufels darf man nicht nennen, und deshalb hat der Teufel oft Übernamen, wie er auch nach den Akten von Hexenprozessen seinen wahren N.n durch die Angabe eines Übernamens verschweigt[25]. Hier steht AaTh 500 durchaus in der Nähe der Erzählungen vom geprellten Teufel. Für Hilfe unerfüllbare Bedingungen zu stellen, ist die Grundlage vieler → Teufelspakterzählungen (cf. auch AaTh 812: → *Rätsel des Teufels)*. Der um ein Feuer tanzende Dämon und die in manchen Fassungen erwähnte tanzende Dämonengruppe steht in der Nähe der Hexensabbat-Vorstellungen, und ebenso erinnert das Fliegen des Teufels auf dem Kochlöffel in der KHM-Urfassung an den Blocksbergritt der → Hexe auf einem → Besen. Der engl. Tom Tit Tot hat einen Schwanz wie der Teufel. An den Teufel erinnern schließlich noch die letzten Worte Rumpelstilzchens (KHM 55): „Das hat dir der Teufel gesagt, das hat dir der Teufel gesagt!", die sich auch in anderen Fassungen finden und ohne Bezug zu einem auftretenden Teufel ein stumpfes Motiv bleiben.

7. Psychol. Deutungen. S. → Freud war der erste, der das *Rumpelstilzchen*-Märchen (KHM 55) mit dem Traum einer neurotischen Patientin parallelisiert und mit unterschiedlichen sexuellen Vorgängen und Funktionen gedeutet hat[26]. Noch einen Schritt weiter geht der Deutungsversuch O. Graf Wittgensteins[27]. Das hilfreiche, aber auch gefährliche kleine Männchen, dessen N.n man nicht weiß, das auf einem Bein in dem dunklen Wald herumspringt und das ein Kind von der Müllerstochter haben will, ist für ihn nichts anderes als das männliche Glied. C. → Bühler und J. Bilz[28] interpretieren das Märchen als in sich stimmige Bildabfolge für das Erlebnis weiblicher Reifung vom Kind zum jungen Mädchen und zur Mutter. Stroh zu Gold machen ist ebenso wie Backen und Brauen ein Sinnbild der Wandlung. H. von → Beit sieht – auf C. G. → Jung aufbauend – in dem Märchen die Darstellung einer „Bewußtseinserweiterung zum Mittel,

dem Dämon gewachsen zu sein und sich aus dem Konflikt zu befreien"[29]. Zuletzt hat A. Waiblinger das Märchen mit den Träumen und unbewußten Projektionen einer Patientin aus psychotherapeutischer Praxis parallelisiert[30]. Die recht unterschiedlichen Ergebnisse psychol. Deutungen erbringen für die Erforschung des Märchens so gut wie nichts. Sie beweisen nur, daß die Bildersprache des Märchens so allg. ist, daß sie unschwer von den verschiedenen psychol. Schulen vereinnahmt werden kann. Ihr offenkundiges Defizit liegt nicht nur in der Widersprüchlichkeit, mit der sie sich selbst widerlegen, sondern auch in der Tatsache, daß sie sich samt und sonders nur auf die KHM-Fassung letzter Hand beschränken, deren editorische Vorformen außer Betracht lassen und auch andere Var.n nicht zum Vergleich heranziehen.

[1] Nach Röth. – [2] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; DBF A 1, 535–539, 567 sq.; Hodne; Kecskeméti/Paunonen; Arājs/Medne; SUS; van der Kooi; de Meyer, Conte; Delarue/Tenèze 2; Cirese/Serafini; MNK; Ting; Ikeda, num. 812; Baughman; cf. auch Var.nhinweise und Kommentare bei KHM/Rölleke 3, 94–96, 466, 586, 587; KHM/Uther 4, 111–113; Dvořák, K.: AaTh 500 in dt. Var.n aus der Tschechoslowakei. In: Fabula 9 (1967) 100–104; Scherf, 1000–1005. – [3] BP 1, 490–498. – [4] Nachweise bei Boberg, I. M.: Baumeistersagen (FFC 151). Hels. 1955, 13 sq. – [5] Briggs, K./Michaelis-Jena, R.: Engl. Volksmärchen. MdW 1970, num. 4; DBF A 1, 534–541; Müllenhoff, K. V.: Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, num. 488. – [6] Petrie, W. M.: Folk Tales of the Borders. L./Edinburgh 1950, 201–205. – [7] JAFL 30 (1917) 198. – [8] Clodd, E.: Tom Tit Tot. An Essay of Savage Philosophy. L. 1898 (Nachdr. Detroit 1968); cf. auch Polívka, G.: Tom Tit Tot. Zur vergleichenden Märchenkunde. In: ZfVk. 10 (1900) 254–272, 325, 382–396, 438 sq.; Marshall, H. W.: Tom Tit Tot. A Comparative Essay on AaTh 500 – the Name of the Helper. In: FL 84 (1973) 51–57. – [9] Leyen, F. von der: Lesebuch des dt. Volksmärchens. B. 1934, 165; id: Das dt. Märchen und die Brüder Grimm. Düsseldorf/Köln 1964, 52. – [10] cf. Wildhaber, R.: Der Altersvers des Wechselbalgs und die übrigen Altersverse (FFC 235). Hels. 1985. – [11] Röhrich 1976 (v. Lit.) 280. – [12] ibid., 581; Bronzini, G.: Filia, visne nubere? Un tema di poesia popolare. Rom 1967. – [13] Rumpf, M.: Spinnstubenfrauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta. In: Fabula 17 (1976) 215–242; ead.: Perchten. Populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese. Würzburg 1991. – [14] cf. Krohn 1931 (v. Lit.) 102–106; Ranke 2, 97. – [15] Sydow, C. W. von: Ein Märchen von Perrault und dessen Urform. In: SAVk. 20 (1916) 441–452; Delarue/Tenèze 2, 214. – [16] Lüthi 1971 (v. Lit.) 419–426. – [17] cf. Rölleke, H. (ed.): Die älteste Märchensammlung der Brüder Grimm. Cologny-Genève 1975, 238–243, 379 sq. – [18] cf. Rausch, H. A.: Das Spielverz. im 25. Kap. von Fischarts „Geschichtklitterung" (Gargantua). Diss. Straßburg 1908, num. 25. – [19] cf. Scherf, 1000. – [20] z. B. Fetscher, I.: Wer hat Dornröschen wachgeküßt? Das Märchen-Verwirrbuch. Ffm. 1972, 187–190; Gelberg, H. J. (ed.): Neues vom Rumpelstilzchen. Weinheim/Basel 1976; Claus, U./Kutschera, R.: Total tote Hose. 12 bockstarke Märchen. Ffm. 1984, 25–31; Langer, H.: Grimmige Märchen. Mü. 1984, 28–31; Mieder, W. (ed.): Grimmige Märchen. Prosatexte von Ilse Aichinger bis Martin Walser. Ffm. 1986, 224–230; id.: Aphoristische Schwundstufen des Märchens. In: Dona Folcloristica. Festschr. L. Röhrich. Ffm./Bern/N. Y. 1990, 159–171, bes. 165–167; Graichen, G./Hillrichs, H. H. (edd.): Und weil sie nicht gestorben sind ... Hbg 1991, 140–145; Garner, J. F.: Gute-Nacht-Geschichten. Politically correct. Mü. 1994, 21–25. – [21] Sollte nach Vorschlag von Dvořák (wie not. 2) 104 als Subtyp 500 A bezeichnet werden. – [22] Ranke 2, 96. – [23] Zingerle, I. V.: Sagen aus Tirol. Innsbruck [2]1891, num. 677. – [24] Depiny, A.: Oberösterr. Sagenbuch. Linz 1932, num. 205. – [25] cf. Tantsch, W.: Teufelsnamen. Diss. (masch.) Heidelberg 1958. – [26] Freud, S.: Märchenstoffe in Träumen [1949]. In: id. G. W. 10. ed. A. Freud. L. 1949, 1–9. – [27] Wittgenstein, Graf O.: Märchen, Träume, Schicksale. Düsseldorf/Köln 1965, 199–210. – [28] Bühler, C./Bilz, J.: Das Märchen und die Phantasie des Kindes. Mü. [4]1977, 125–146. – [29] von Beit 2, 535–543. – [30] Waiblinger, A.: Rumpelstilzchen. Gold statt Liebe. Zürich 1983; cf. Seidler, G. H.: Rumpelstilzchen auf der Couch – ein Ensemble von Scham-, Identitäts- und Vaterthematik. In: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 7 (1990) 260–266.

Lit.: Sydow, C. W. von: Två spinnsagor. Sth. 1909. – Panzer, F.: Märchen. In: Meier, J.: Dt. Vk. B./Lpz. 1926, 219–262, bes. 249–251. – Krohn, K.: Übersicht über einige Resulate der Märchenforschung (FFC 96). Hels. 1931, 102–106. – Hartmann, E.: Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skand. Völker. Stg./B. 1936, bes. 170 sq.. – Röhrich, L.: Der Dämon und sein N. In: Beitr.e zur Geschichte der dt. Sprache und Lit. 73 (1951) 456–468. – Fink, G. L.: Les Avatars de Rumpelstilzchen. In: Dt.-Frz. Gespräch im Lichte der Märchen. ed. E. Kracht. Münster 1964, 46–72. – Kahn, O.: Rumpelstilz hat wirklich gelebt. In: Rhein. Jb. für Vk. 17–18 (1966–67) 143–184. – Lüthi, M.: Rumpelstilzchen. Thematik, Struktur- und Stiltendenzen innerhalb eines Märchentypus. In: Antaios 12 (1971) 419–436. – Röhrich, L.: Rumpelstilzchen. Vom Methodenpluralismus in der Erzählforschung [1973]. In: id.: Sage und Märchen. Fbg/Basel/Wien 1976, 272–291. – Ghysels, J.: Repel-

steeltje (AaTh 500). Een multidisciplinaire benadering van een sprookjestype in Vlaanderen. Lizentiatsarbeit Gent 1985/86. – Schneider, J.: Rumpelstiltskin's Bargain. Folklore and the Merchant Capitalist Intensification of Linen Manufacture in Early Modern Europe. In: Weiner, A. B./Schneider, J. (edd.): Cloth and Human Experience. Washinghton, Ill. 1989, 177–213. – Röhrich, L.: Heute back' ich, morgen brau' ich, übermorgen hol' ich der Königin ihr Kind ... Zwergsagen und -märchen. In: Märchenspiegel 9,2 (1998) 3–9.

Freiburg/Br. Lutz Röhrich

Namen: Drei N. sagen (AaTh 7), Tiermärchen, das bei AaTh folgendermaßen beschrieben ist:

→ Bär und → Fuchs wetten, wer als erster drei Bäume nennen kann. Der Bär gibt drei verschiedene Arten desselben Baums an, der Fuchs drei verschiedene Bäume; er gewinnt die → Wette.

Diese Zusammenfassung ist weniger verkürzt, als vermutet werden könnte, da die meisten Var.n von AaTh 7 tatsächlich in dieser knappen und einfachen Form erscheinen. Die Erzählung als solche verschwindet hinter dem Spiel von → Dialog und Ausdruck. Der Erzähltyp findet sich vor allem in Skandinavien und in den balt. Ländern, daneben sind bei AaTh vereinzelt Var.n aus Deutschland, Rußland, Ostafrika und von Indianern aus Nordamerika aufgeführt[1]. Die Überlieferung ist im Kern aber unzweifelhaft nord.: Für Schweden sind bei AaTh 43 Var.n angegeben, das Archiv der Finn. Lit.gesellschaft in Helsinki verfügt derzeit über 71 finn. Var.n, das Archiv der Abt. Folklore an der Univ. Oslo besitzt 16 norw. Var.n, deren jüngste von 1931 stammt.

Die in Norwegen aufgezeichneten Var.n umfassen kaum mehr als vier Zeilen. Die Figuren entstammen immer dem Tierreich; am häufigsten sind Bär und Fuchs, manchmal beteiligt sich als dritter ein Vogel an der Wette. Für das Wettmotiv konstitutiv sind Baumnamen. Die drei N. können je nach Region und Erzähler leicht variieren[2], der Bär nennt jedoch gewöhnlich Synonyme für harzige Bäume in der Länge von ein bis drei Silben und der Vogel kurzlautende Namen verschiedener Weidenarten; der Fuchs kombiniert Vielfalt und Kürze, indem er drei unterschiedliche Baumarten angibt, deren N. selten länger als eine Silbe sind. Die Schnelligkeit der Aussprache, die von grundlegender Bedeutung ist, wird durch den Klang der (brummenden, sprechenden, schreienden oder singenden) Tierstimme hervorgehoben.

Auch die finn. Texte sind sehr kurz. In den meisten Var.n erscheinen Bär und Fuchs – manchmal in Begleitung einer Maus –, oder auch Fuchs und Wolf. Var.n mit Tierakteuren sind vor allem in Westfinnland geläufig, während im Osten des Landes der → Teufel (als Gegenspieler eines Menschen oder Gottes) zur Schlüsselfigur wird. Die N. der Bäume variieren außerordentlich, aber der Bär nennt immer drei Synonyme, gewöhnlich aus der Familie der Kiefern. Nach P.-L. → Rausmaa[3] wird AaTh 7 als lustige Geschichte erzählt; eine wesentliche Rolle kommt bei der Performanz der Gestik und dem Spiel des Erzählers zu, die Stimme hebt Kürze oder Wucht des Gesagten hervor.

Die schwed. Var.n stehen den norw. Formen nahe, fügen aber manchmal eine ätiologische Dimension hinzu (von der Art: ‚und darum hat der Fuchs heute eine weiße Schwanzspitze'), die der Erzählung einen neuen Sinn verleiht. Als Akteure treten manchmal Teufel und Mensch auf.

In Dänemark sind die Variationen von Personen und Motiven deutlicher[4]. Die Akteure sind hauptsächlich menschliche Wesen, denen manchmal der Teufel als Gegenspieler gegenübersteht. Die Wette kann drei N. von Bäumen betreffen, aber auch die N. von Städten oder alltäglichen Nahrungsmitteln, und die Wettgegner sind dann Personen aus benachbarten Gebieten, wodurch dialektale Eigenheiten in den Vordergrund rücken und phonetische Aspekte der Antwort eine bes. Rolle spielen.

Aus diesem Überblick über die skand. Var.n ergeben sich zwei Hauptfaktoren für die Definition des Erzähltyps: einerseits das Spiel mit Wörtern und Klängen, unterstrichen dadurch, daß die Wörter möglichst schnell aufgesagt werden müssen, und andererseits das Spiel mit Wissen, für das die vielfältigen N. der Bäume stehen. Die sprachlichen Probleme, die sich (bei der Übers. in andere als skand. bzw. germ. Sprachen) allein durch diese beiden Faktoren ergeben, erklären bereits die geogr. Konzentration von AaTh 7. Darüber hinaus wird die

Verbreitung des Erzähltyps im Norden durch natürliche und kulturelle Gegebenheiten (wie die Weite der Wälder, die bes. Beziehung zu wilden Tieren oder die mythol. Bedeutung bestimmter Baumnamen) begünstigt. Da Tiere hier sowohl im eigentlichen Sinne (als Widerspiegelung der Vorstellungen, die sich der Mensch von ihrem Wesen macht) eine Rolle spielen, als auch im übertragenen (als Widerspiegelung menschlicher Verhaltensweisen), sind die Akteure aus dem tierischen Bereich leicht gegen solche aus dem menschlichen austauschbar.

Für AaTh 7 als Tiermärchen ist es erstaunlich, daß sich keine Spuren der Erzählung in anderen europ. Ländern finden. Ob W. → Liungmans Meinung, der Erzähltyp gehe auf → Marie de France zurück[5], zutrifft, ist fraglich: Zwar entstammen zahlreiche Motive der Lais[6] der mündl. Überlieferung, den einzigen erkennbaren Zusammenhang mit AaTh 7 scheint aber der *Lai de Fresne*[7] zu bieten, dessen Heldin den Namen eines Baumes (Esche) trägt. Das Fehlen von AaTh 7 bei Marie de France sowie allg. in der Fabelliteratur würde neben den linguistischen Argumenten auch erklären, warum sich der Erzähltyp z. B. weder in der frz. noch in der engl. populären Lit. findet.

[1] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Kippar; Lőrincz; cf. Ikeda, num. 9 M. – [2] cf. Krohn, K.: Bär (Wolf) und Fuchs. Eine nord. Tiermärchenkette. In: JSFO 6 (1889) 1–173, hier 66. – [3] Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 5. Hels. 1996, num. 18–20. – [4] Kristensen, E. T.: Danske skæmtesagn, samlede af folkemunde 1. Aarhus 1900, num. 68–82. – [5] Liungman, Volksmärchen, 6. – [6] Marie de France: Les Lais. ed. J. Rychner. P. 1966. – [7] Ferguson, M. H.: Folklore in the Lais of Marie de France. In: The Romanic Review 57 (1966) 3–24.

Oslo Virginie Amilien

Namen: Die sonderbaren N. (AaTh 1940), mündl. und schriftl. belegt als Schwank, Lügen-oder Kettenmärchen. Die Aufnahme in den AaTh-Typenkatalog erfolgte ursprünglich aufgrund von KHM 140: *Das Hausgesinde*[1]. In den Schwankversionen stiftet die merkwürdige Benennung von Tieren, Personen und Dingen Verwirrung, wobei das → Sprachmißverständnis auf einem bewußt eingesetzten N.tausch beruht. In Kettenmärchen, Kleinformen und Liedern hingegen treten sonderbare N. als symbolische N., Lautmalereien oder Nonsens-N. auf. Aufgrund inhaltlicher und struktureller Unterschiede der Belege sowie Überschneidungen mit anderen Typen (bes. AaTh 1562 A: → *„Scheune brennt!"*) sind die Angaben bei AaTh 1940 differenzierungsbedürftig, eine einheitliche Strukturbeschreibung ist wegen der Heterogenität der Texte nicht möglich. Fraglich ist, ob AaTh 1940 überhaupt als kohärenter Erzähltyp bezeichnet werden kann.

In Skandinavien, dem Baltikum, Deutschland, Italien, den Beneluxstaaten und Arabien sind Erzählungen mit sonderbaren N. in unterschiedlichen Ausformungen vereinzelt belegt; zahlreicher scheinen die Belege in Irland sowie im span. Sprachgebiet zu sein, was aber auch auf intensivere Sammeltätigkeit zurückgeführt werden könnte[2]. Nach R. S. → Boggs gibt es mehrere Handlungstrukturen, z. B.:

Ein Student gibt sich als Neffe aus, stiehlt seiner ‚Tante' ein gekochtes Huhn und will fliehen, wird jedoch zuvor von ihr gefragt, woher er komme. Er erzählt mit sonderbaren N. von seinem Diebstahl, sie denkt jedoch, er nenne die Orte, durch die er gekommen ist. Der zurückkehrende Ehemann durchschaut den Trick und verprügelt seine Frau, die auf den Betrüger hereingefallen ist (Boggs 1940 *C).

Ein Mann (Holzfäller) mit drei Töchtern findet einen Kessel voll Gold, den ihm ein anderer gewaltsam abnimmt. Um diesem die Kiste wieder zu entwenden, gehen die Töchter zu ihm und machen ihn betrunken. Auf die Frage, wie sie heißen, antwortet die Erste: ‚Wo-bin-ich', die Zweite: ‚Wohin-geh-ich', die Dritte: ‚Wer-gleicht-mir'. Im Schlaf rasieren ihm die Mädchen die Hälfte seines Bartes ab und nehmen die Kiste mit. Als er erwacht, ruft er die Mädchen nacheinander mit ihren N. und erhält als Antworten: ‚Du bist in der Hölle', ‚Geh, wohin du willst' und ‚Der Teufel gleicht dir'. Er gerät außer sich und stirbt (Boggs 1940 *E, *F)[3].

Mit dem Verweis auf KHM 140[4] werden AaTh 1940 auch jene Kettenmärchen, Sprechübungen, Kinderspiele und -lieder[5] sowie Witze[6] subsumiert, in denen durch Lautmalereien oder Merkmalbeschreibungen sonderbare N. (bes. für Tiere) gebildet werden (Mot. X 951). Vor allem in Dänemark[7], Schweden und Litauen ist folgendes Kettenmärchen verbreitet:

Ein Bauer (reicher Mann, Gutsherr) zahlt seinem Diener im ersten Jahr eine Henne, die heißt Wite-

renne (ride ride Hinne, Krisewisewenne etc.), im zweiten Jahr einen Hahn, der heißt Kukerdahn (Kunterbunt, Wetterhahn etc.), im dritten ein Schwein ... eine Frau (Tidverdriw) und ein Haus (AaTh 2010 I: *How the Rich Man Paid His Servant*).

In der Liedüberlieferung ist dieses Schwell-Lied u. a. in Deutschland (‚Widewidewenne heißt meine Putthenne'), Dänemark, im Baltikum, in Polen, der Slovakei, in Kroatien, Rußland, Frankreich und der Schweiz mündl. und/oder schriftl. belegt[8]; mit einem etwas anderen Liedanfang wird es von Pennsylvaniadeutschen gesungen[9]. Eine Reihung von Tieren, die mit ungewöhnlichen N. bedacht werden, findet sich auch im vor allem in Skandinavien verbreiteten → Fressermärchen AaTh 2027: *The Fat Cat*; fließende Übergänge ergeben sich zu AaTh 2010 I A: *The Animals with Queer Names*.

Sonderbare N. für Personen oder Dinge sowie Wortspiele treten darüber hinaus in vielen Volkserzählungen auf, z. B. in AaTh 500: → *Name des Unholds*, AaTh 2019: → *Pif Paf Poltrie!*, AaTh 2025: *Der dicke fette* → *Pfannkuchen*, AaTh 1545: → *Junge mit vielen N.*, AaTh 1563: → *„Beide?"*, AaTh 1135–1137: → *Polyphem* sowie in afro-amerik. Erzählungen[10].

[1] Aarne, A.: Verz. der Märchentypen (FFC 3). Hels. 1910. – [2] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Ó Súilleabháin/Christiansen; de Meyer, Conte; Sinninghe; Cirese/Serafini; Boggs; Robe; Hansen; Šmits, P.: Latviešu tautas teikas un pasakas 12. ed. H. Biezais. Waverly, Iowa 1968, num. 99; Kristensen, E. T.: Danske folkeæventyr 1. Viborg 1884–88, num. 25; SAVk. 7 (1903) 300–302 (ital.); cf. BP 4, 183 (ital.); Pino Saavedra 3, num. 220; Espinosa, A. M. hijo: Cuentos populares de Castilla y León 2. Madrid 1988, num. 445–447; Littmann, E.: Arab. Märchen. Lpz. [1935], 418–420. – [3] cf. auch Littmann (wie not. 2). – [4] KHM/Uther 4, 261 sq. – [5] BP 3, 129–136. – [6] Legman, G.: Rationale of the Dirty Joke 2. N. Y. 1975, 731. – [7] Kristensen (wie not. 2). – [8] BP 3, 129–136; Böhme, F. M.: Dt. Kinderlied und Kinderspiel. Lpz. 1897 (Nachdr. Nendeln 1967), num. 1266 b; Skattegraveren 9 (1886) 145–156; Schleicher, A.: Litau. Märchen, Sprichwörter, Rätsel und Lieder. Weimar 1857, 236; Barons, K.: Latvju dainas 1. Riga 1922, 349 sq.; Balys, J.: Lithuanian Narrative Folksongs. Wash. 1954, num. M 14; Konopka, J. K.: Pieśni ludu krakowskiego. Krakau 1840, 157–159; Lud 12 (1879) num. 588; 18 (1885) num. 337; Sušil, F.: Moravské národní písně. Brünn 1859, 621; Žganec, V.: Hrvatske narodne pjesme kajkavske. Zagreb 1950, 269–271; Mahler, E.: Altruss. Volkslieder aus dem Pečoryland. Basel 1951, num. 101 . – [9] Buffington, A. F.: Pennsylvania German Secular Folksongs. Breinigsville, Pa 1974, 122, num. 83. – [10] Dorson, R.: Negro Folktales in Michigan. Cambr., Mass. 1956, 73 sq.

Münster Anja Schöne

Napoleon

1. Biographisches – 2. Multiplikatoren der N.-Legende – 3. Merkmale des N.-Mythos – 4. Mündl. Überlieferungen

1. Biographisches. Napoleone Buonaparte (ab 1795: Napoléon Bonaparte), * Ajaccio (Korsika) 15.8.1769, † St. Helena 5.5.1821, frz. Kaiser und Feldherr[1]. N. stammte aus einer Familie des kors. Kleinadels, war viertes von 12 Kindern; 1779 Militärschule Brienne-le-Château (Département Aube; die Stadt hat ein N.-Museum); 1784 Militärschule Champ-de-Mars (Paris); 1785 Leutnant der Artillerie in Valence, rasche Offizierskarriere. 1789–95 Anhänger der Revolution; 1792/93 in die kors. Unruhen verwickelt; 1793 Artilleriekommandant vor Toulon, Ernennung zum Brigadegeneral; 1796/97 Chefkommandant der Armee in Italien, erste Siege: Schlachten von Lodi, Pavia (gegen die Österreicher), Castiglione, Rovereto, Brücke von Arcole etc., hohe Kontributionsforderungen an die nordital. Städte, Gründung der Ligur. und der Zisalpin. Republik; 1797 Frieden von Campoformio; 1798 Feldzug in Ägypten, Einnahme von Alexandria, Schlacht bei den Pyramiden; Zerstörung der frz. Flotte bei Abukir durch Admiral Nelson; 1799 Einnahme und Plünderung von Jaffa, zweimaliger Besuch bei den Pestkranken, Schlacht gegen die Türken am Berg Tabor; Rückkehr nach Paris: Staatsstreich am 18. Brumaire (9. Nov.), am 13. Dez. 1799 Ernennung zum Ersten Konsul; 1799–1804 Konsulat; 1800 zweiter Italienfeldzug, Schlacht von Marengo; 2. Dez. 1804 Krönung zum Kaiser durch Papst Pius VII.; 1805 Proklamation zum König von Italien, Feldzug in Süddeutschland, Einzug in Wien, 2. Dez. ‚Dreikaiserschlacht' von Austerlitz, Sieg über die russ. und österr. Armee, Frieden von Preßburg; 14. Okt. 1806 Schlachten von Jena und Auerstädt, Einzug in Berlin, Kontinentalsperre gegen England; 1807 Schlachten von

Eylau, Friedland, Frieden von Tilsit; Jérôme Bonaparte König von Westfalen; 1808 Feldzug in Spanien; 1809 Feldzug gegen Österreich, Frieden von Wien; 1810 Heirat mit Marie-Louise von Österreich; 1812 Rußlandfeldzug, Schlacht von Borodino, Brand von Moskau, Rückzug der Großen Armee aus Rußland, 27. Nov. Übergang über die Beresina; 1813 Krieg gegen Preußen, ‚Befreiungskriege'[2], 2. Mai Schlacht von Lützen, 16.–19. Okt. Niederlage bei Leipzig (‚Völkerschlacht'[3]); 1814 Feldzug der Alliierten (England, Österreich, Preußen, Rußland) gegen Frankreich, im April Abdankung N.s; 4. Mai Rückzug auf die Insel Elba, März 1815 Rückkehr nach Paris, Machtübernahme der ‚Hundert Tage' (20. März–22. Juni), die Allierten in Paris, Verbannung nach St. Helena, Vertrag von Paris: Grenzen Frankreichs wie 1790; Tod N.s auf St. Helena 1821[4]; Beisetzung im Invalidendom Paris 1840.

2. Multiplikatoren der N.-Legende. Der N.-Mythos[5] entwickelte sich in einem multimedialen und langfristigen Prozeß, der bis heute nicht abgeschlossen ist (→ Herrschaft, Herrscher). An der Entwicklung dieser profanen Legende waren und sind, etwa seit N.s Konsulat, beteiligt: (1) ein Wiedererwachen und eine ideologische Wiederaufnahme der Mythologie → Karls d. Gr. als eines frz. Herrschers über die Christenheit[6]; (2) eine reiche, nicht immer hist. zuverlässige, zeitgenössische und später biogr. und semifiktive N.-Lit.[7]; (3) populäre Druckmedien (Flugblatt, ill. Zss.[8], imagerie populaire[9], Kalender[10], Karikaturen[11], Kinder-[Bilder-]bücher[12], Kolportageheftchen[13], populäre Lehrbücher der Geschichte[14], Reiseführer, Romane, Schulbücher, Ztgen[15]) mit Texten und/oder Bildern[16]; (4) Museen und andere Erinnerungsstätten mit ihren lebenden oder gedr. Führern; (5) Inschriften (an Denkmälern, Aufenthaltsorten, z. B. entlang der ‚Route Napoléon'); (6) gedr. und mündl. tradierte N.-Lieder[17]; (7) mündl. bzw. schriftl. niedergelegte Erzählungen unterschiedlicher Gattungszugehörigkeit (Anekdoten[18], Augenzeugenberichte[19], Beispielgeschichten[20], Heldensagen, Lebenserinnerungen[21], Liebesgeschichten (um N.s ‚Frauen'), Nacherzählungen (im schulischen Bereich und Umkreis[22]), Memorate[23], ja sogar Mirakelberichte[24], Sagen und Spott-Texte[25]; (8) kirchlich-religiös orientierte N.-Texte[26]; (9) Kino- und Fernsehfilme über N. und seine Heldentaten[27].

3. Merkmale des N.-Mythos. Spuren von der Auswirkung dieses Mythos finden sich überall in der frz. schöngeistigen[28], pädagogischen (Kinder- und Jugendliteratur[29]) sowie in der Memoirenliteratur, in neueren Darstellungen von Schriftstellern, die sich ihrer langfristigen nationalen und ethnozentrischen Konditionierung nur selten bewußt sind, und insbesondere in der sich nunmehr über zwei Jh.e erstreckenden Geschichte populärer Lesestoffe und mündl. Überlieferungen. Prinzipien der medialen (propagandistischen und/oder nationalpatriotischen) Darstellungen sind: Fokussierung auf den Führer-Helden und auf den Beifall der Massen, Beiseitestellen oder Ausblenden seiner Antagonisten und ihrer Opposition; Verherrlichung der Siege[30], Verharmlosung der Niederlagen, Begründung etwaiger militärischer Mißerfolge mit der gewaltigen Übermacht des Feindes; gänzliches oder teilweises Verschweigen der durch die frz. Armeen in Italien, Ägypten oder Rußland begangenen Greueltaten sowie der Opfer der von N. befehligten oder provozierten außer- und innereurop. Eroberungskriege, Inanspruchnahme der Großmachtaspirationen des Kaisers für den Nachweis (auch späterer) nationaler Größe, Unterstreichung der Ausdehnung des napoleonischen Imperiums, Personalisierung der erreichten Leistungen und Erfolge[31], Episierung einzelner Lebensabschnitte (wie des Rußland-Feldzuges, des Rückzugs und der Schlachten von Leipzig und Waterloo[32], des Elba-Aufenthaltes[33], der Rückkehr nach Frankreich[34], der ‚Hundert Tage'[35] oder der Verbannung auf St. Helena[36]), Heroisierung seiner Generäle[37], Anekdotisierung der hist. Entwicklung, Idyllisierung folgenreicher Ereignisse[38], Privatisierung der Biographie (Frauen, Familie[39], persönliche Tugendhaftigkeit, spartanische Lebensführung, vertraulicher Umgang mit den Untertanen, vor allem seinen Soldaten; Unverletzlichkeit in den Kriegen und bei Attentaten[40], Kaltblütigkeit gegenüber Schicksalsschlägen).

Zu beachten ist, daß die in oder mit den jeweiligen Texten abgegebenen Werturteile über

N. sowohl innerfrz. (der N.-Kult wurde im ZA. der Restauration bis 1830 unterdrückt und zensuriert) als auch innerhalb der verschiedenen sozialen Schichten, vor allem aber im nichtfrz. Ausland starke Gegensätzlichkeiten aufweisen können[41]. So zeichnen die russ. Volksbilderbogen ein kritisches Bild des Eroberers und Zerstörers, das sich von den heroisierenden Darstellungen eines François Georgin (1801–63)[42] in Épinal stark unterscheidet[43]. In den Sagen der Eifel tritt N. mehrfach als kirchenfeindlicher Mann auf[44]. Die europ. N.-Karikaturen zeigen immer wieder den Triumph der Völker über den Untergang dieses Machthabers[45].

4. Mündl. Überlieferungen. N.-Erinnerungen finden sich bes. im Bereich der Memorate und der Sagen. Sie knüpfen sich an lokale Persönlichkeiten, die in der ‚Franzosenzeit' verschleppt oder gefangengehalten wurden[46], an hist. Bauwerke wie einige bemerkenswert geradlinige Überlandstraßen[47], an Besuche des Kaisers in diesem Dorf[48] oder jener Stadt[49], an Gebäude, in denen N. übernachtet haben soll[50], oder an Feldkreuze, die von Kriegsheimkehrern als Dankeszeichen aufgestellt wurden[51]. Dem Kaiser schreiben die Erzähler gern übernatürliche Kräfte und Verbindungen mit mächtigen Geistern (darunter Barbarossa) zu[52]. Seinen Feinden entkam N. in einem Faß[53], oder, wenn nötig, in einem Mistwagen versteckt[54]. Einige Anhänger glaubten später, er lebe noch oder könne auch nach seinem Tode noch zurückkehren (cf. → Entrückung)[55]. Die zahlreichen Gefallenen der napoleonischen Kriege evozieren Geistersagen von wiederauferstehenden Soldaten[56]; Schlachtennamen wie Waterloo oder Aspern erzeugen im nachhinein die Vorstellung, Menschen mit dem Zweiten Gesicht (→ Eidetik) hätten solche Ereignisse voraussehen können[57]. Die Gestalt N.s findet Verwendung im Witz[58] und dient auch als → Kristallisationsgestalt, wenn z. B. in kroat. Var.n zu AaTh 922: → *Kaiser und Abt* der Kaiser mit seinen drei Rätselfragen vor dem Senat von Dubrovnik auftritt[59].

[1] Walter, G.: Tableau chronologique de la vie et du règne de N. In: Godechot, J. (ed.): Napoléon. P. 1969, 17–76; Bergeron, L.: Nouvelle Histoire de la France contemporaine. 4: L'épisode napoléonien. Aspects intérieurs 1799–1815. P. 1972; Lovie, J./Palluel-Guillard, A.: Nouvelle Histoire de la France contemporaine. 5: L'épisode napoléonien. Aspects extérieurs 1799–1815. P. 1972; Tulard, J. (ed.): Dict. Napoléon. rev. ed. P. 1989 (P. 1987); id.: Suppl. au Dict. Napoléon. P. 1989; Fierro, A./Palluel-Guillard, A./Tulard, J. (edd.): Histoire et dict. du Consulat et de l'Empire. P. 1995. – [2] cf. Kircheisen, F. und G.: N.kalender und Gedenkbuch der Befreiungskriege auf das Jahr 1812 (1813). Mü./Lpz. 1911 (1912); Kleßmann, E.: Die Befreiungskriege in Augenzeugenber.en. Mü. 1973. – [3] Börner, K.-H.: Vor Leipzig 1813. Die Völkerschlacht in Augenzeugenber.en. B. 1988. – [4] cf. Holzhausen, P.: N.s Tod im Spiegel der zeitgenössischen Presse und Dichtung. Ffm. 1902. – [5] Tulard, J.: Napoléon, ou le mythe du sauveur. P. [2]1977; id.: Légende napoléonienne. In: id. (wie not. 1) 1053 sq.; Barbéris, P.: Napoléon: Structures et signification d'un mythe littéraire. In: Revue d'histoire littéraire de la France 70 (1970) 1031–1058; Wülfing, W.: „Heiland" und „Höllensohn". Zum N.-Mythos im Deutschland des 19. Jh.s. In: Berding, H. (ed.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Ffm. 1996, 164–184. – [6] Wynands, D. P. J.: „... aus einem Charlemagne ist ein Charlatan geworden". Ein Beitr. zum Karlskult in Aachen und benachbarten Gebieten vorwiegend im 19. Jh. In: Rhein.-westfäl. Zs. für Vk. 40 (1995) 139–161; Morrissey, R.: L'Empereur à la barbe fleurie. Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France. P. 1997, 349–405. – [7] Eine aufschlußreiche Kurzbibliogr. für die Jahre 1796–1848 bei Godechot (wie not. 1) 436–443; Frenzel, Stoffe, 451–457; Daemmrich, H. S. und I.: Themen und Motive in der Lit. Tübingen 1987, 236 sq. – [8] Kulturhist. orientierte Zss. greifen das Thema mit glänzenden Ill.en immer wieder auf, z. B. Putman, J. J.: N. In: National Geographic Magazine 161 (1982) 142–189. – [9] Grand-Carteret, J.: Napoléon en images. Estampes anglaises. P. 1895; Fleischmann, T.: En écoutant parler les Grognards de Napoléon. Illustré d'après des estampes populaires flamandes d'époque. Bruxelles 1962; Frz. Bilderbogen des 19. Jh.s. Slg S. Metken, Paris. Ausstellungskatalog Baden-Baden 1972, 98, num. 78–81; Lerch, D.: Imagerie et société. L'Imagerie Wentzel de Wissembourg au XIX[e] siècle. Strasbourg 1982, 251. – [10] Franz, K.: Kalendermoral und Dt.unterricht. J. P. Hebel als Klassiker der elementaren Schulbildung im 19. Jh. Tübingen 1995, 225–230 (zu Hebels Anekdote „Kaiser N. und die Obstfrau in Brienne"). –
[11] Ashton, J.: English Caricature and Satire on N. I. L. 1888; Tulard, J.: Caricatures. In: id. (wie not. 1) 371 sq.; Scheffler, S. und E./Unverfehrt, G.: So zerstieben getraeumte Weltreiche. N. I. in der dt. Karikatur. Stg. 1995. – [12] z. B. Castelot, A.: Napoléon raconté aux enfants. P. 1992. – [13] Schenda, R.: Tausend frz. Volksbüchlein aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 9 (1968) 779–952, num. 383, 431, 503, 603–608, 670; id.: Tausend dt. populäre Drucke aus dem 19. Jh. ibid. 11 (1971)

1465–1652, num. 87, 595, 712. – [14] Der rätorom. Erzähler Gioan Giachen Cavegn hatte ein ‚Lehrbuch der Geschichte' in die Hand bekommen, lernte es nahezu auswendig und kannte daher ‚die Kriege N.s', cf. Büchli, A.: Mythol. Landeskunde von Graubünden 2. ed. U. Brunold-Bigler. Disentis 1989, 457. – [15] Siemer, A.: „Moi, toujours moi, rien que moi". Zu einigen Facetten des N.bildes in der dt. Publizistik. In: Böning, H. (ed.): Frz. Revolution und dt. Öffentlichkeit. Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des 18. Jh.s. Mü./L./N. Y. 1992, 309–322. – [16] Schenda, R.: Volk ohne Buch. Ffm. [3]1988, 334–344. – [17] Plönnies, W. von: Volksgesang im Odenwald. In: Zs. für dt. Mythologie und Sittenkunde 1 (1853) 93–100; Barbier, P./Vernillat, F.: Histoire de France par les chansons. 5: N. et sa légende. P. 1958; Leydi, R. (ed.): Bergamo e il suo territorio. Milano 1977, 320–323; Top, S. u. a.: Komt vrienden, luistert naar mijn lied. Aspecten van de marktzanger in Vlaanderen (1750–1950). Tielt en Weesp 1985, 107; Kumer, Z.: Die Franzosen im slowen. Volkslied. In: Dona folcloristica. Festschr. L. Röhrich. Ffm. 1990, 141–148; in Scharans (Graubünden) sang man das Spottlied: „N. ischt jetz nicht mehr so stolz/Er handelt uf Helena mit Schwefelholz!", cf. Büchli (wie not. 14) t. 3 (1990), 184; Sauermann, D.: Hist. Volkslieder des 18. und 19. Jh.s. Münster 1968, 114–126. – [18] Beispiel für volksnahes Handeln: So soll N. vor dem Italienfeldzug am 27. März 1796 verkündet haben: ‚Soldaten, ihr seid nackt und schlecht ernährt. [...] Ich führe euch in eine der fruchtbarsten Ebenen Europas'; dabei habe er seinen Bataillonen Frischfleisch fünfmal pro Dekade versprochen, cf. Walter (wie not. 1) 22; cf. Bethge, H.: N. Ein Lebensbild in Anekdoten. B. 1969. – [19] Kleßmann, E.: Deutschland unter N. in Augenzeugenber.en. Mü. 1976. – [20] Beispiel: Ein Soldat bringt das zügellose Pferd des Kaisers, und N. befördert ihn dafür zum Kapitän seiner Garde, cf. Baun, F.: Erzählungen und Erläuterungen zum württemberg. Konfirmationsbüchlein. Stg. 1908, 46. –

[21] z. B. Kügelgen, W. von: Jugenderinnerungen eines alten Mannes [1870]. ed. A. Semerau. B. s. a. 120–124, 136 sq.; Richter, L.: Lebenserinnerungen eines dt. Malers. ed. G. Knapp. Ffm. 1980, 25–43; Elben, O.: Lebenserinnerungen 1823–1899. Stg. 1931, 25. – [22] Dazu gehören wohl teilweise auch Erinnerungsgeschichten, wie sie sich in der 1. Hälfte des 20. Jh.s in Lothringen fanden, cf. Merkelbach-Pinck, A.: Aus der Lothringer Meistube 1. Kassel 1943, 50–53. – [23] Memorate über den Rußlandfeldzug scheinen sich über drei Generationen hinweg erhalten zu haben, cf. ibid. 2 (1943) 439–441; Zender, M.: Sagen und Geschichten aus der Westeifel. Bonn 1966, num. 214–218. – [24] Als in der Restauration der N.-Kult verboten war, kam es zu einer populären Verehrung eines „St. Napoléon, officier romain, Martyr" in Form eines Heiligen-Bilderbogens, cf. Cordonnier-Détrie, P.: Imagerie et colportage. In: Revue historique et archéologique du Maine 2,33 (1953) 5, Abb. 1 und p. 25–35. – [25] Kaindl, R. F.: N.s-Gebete und -Spottlieder. In: ZfVk. 10 (1900) 280–284. – [26] Volz, G.: Zeugnisse des N.kultes in der evangel. Kirche. In: Bll. für pfälz. Kirchengeschichte 26 (1959) 31–35, 73–80. – [27] Hugues, P. d': Cinéma (N. au). In: Tulard (wie not. 1) 421–423 (mit Filmographie). – [28] So beginnt Honoré de Balzac seine „Femme de trente ans" (1831–34) mit der Beschreibung einer prächtigen Militärparade im April 1813 in Paris (vor Beginn des Rußlandfeldzuges) zu Ehren des Kaisers; er gebraucht Epitheta wie ‚magnifique', ‚beau', ‚pittoresque', ‚grandiose', ‚imposant', ‚immense', ‚héroique', und um das Märchenhafte der Szene zu beschreiben, evoziert er Perraults „La Belle au bois dormant". – [29] Castelot (wie not. 12). – [30] Man beachte die am Arc de Triomphe in Paris und an vielen anderen frz. Denkmälern angebrachten Namen von Orten, an denen napoleonische Siege erfochten wurden. Diese Namen finden sich auch nach wie vor in dem in Frankreich am weitesten verbreiteten Schullex., dem jährlich neu erscheinenden „Petit Larousse". –

[31] So des „Code civil", der in der Tat die europaweit bedeutendste Leistung der napoleonischen juridischen Administration war. – [32] Eine zwar patriotische, aber die Schrecken der Schlachten kritisch bewertende und die Figur des Kaisers an den Rand schiebende Darstellung dieser Ereignisse findet sich in den Romanen von Erckmann-Chatrian (i. e. Émile Erckmann aus Pfalzburg/Phalsbourg und Alexandre Chatrian aus Aberschweiler/Grand-Soldat). – [33] Bartel, P.: Napoléon à l'île d'Elbe. P. 1947; Beaucour, F.: Elbe (île d'). In: Tulard (wie not. 1) 649–652. – [34] Reymond, R.: La Route Napoléon de l'île d'Elbe aux Tuileries, 1815. Lyon 1985. – [35] Le Gallo, É.: Les Cent-Jours. P. 1924. – [36] Ganière, P.: Sainte-Hélène. In: Tulard (wie not. 1) 1511–1521; zu den Gesprächsprotokollen des engl. Kommandanten von St. Helena, Sir Hudson Lowe, cf. Godechot (wie not. 1) 395–424. – [37] Breite Beachtung findet etwa der treue Marschall Michel Ney, der wegen seines Umschwenkens auf die Seite N.s nach dessen Rückkehr von Elba und nach seiner Mitwirkung bei der Schlacht von Waterloo (Belle-Alliance) am 7.12.1815 in Paris als Hochverräter standrechtlich erschossen wurde. – [38] Beispiel: ‚Natursymbole unterstreichen das Gelingen der Taten des Helden': „Die Sonne ist strahlend an einem wolkenlosen Himmel aufgegangen. Am Horizont grenzt der Blick an die Unendlichkeit. Der Frühling hat sich vorzeitig eingestellt, und eine frische Brise trägt den Geruch der duftenden Blumen herbei, mit denen der Boden übersät ist", so Reymond (wie not. 34) unter dem 26. Febr. 1815 (Abreise von Elba). – [39] cf. z. B. Budé, E. de: Les Bonaparte en Suisse. Genève/P. 1905. – [40] z. B. bringt die in Lausanne erscheinende ill. Zs. „La Famille" 1899 einen Art. über die berüchtigsten Attentäter der Geschichte und erzählt dabei, wie N. 13 Attentate überlebte, insbesondere in Paris (24. Dez. 1800) die Explosion eines Pulverfasses; dabei sei ein unschuldiger Savoyarde samt Pferd und Wagen in

die Luft geflogen; cf. Bilderbogen bei Castelot (wie not. 12) 55. –
[41] cf. Mieder, W.: Das N.-Bild in den Werken von Jeremias Gotthelf. In: SAVk. 66 (1970) 184–193. – [42] Von F. Georgin stammen großformatige kolorierte Holzschnitte wie „N. au Siège de Toulon", „Bataille et passage du Pont de Lodi", „Passage du Pont d'Arcole", „Honneur au courage malheureux" (N. ehrt die verwundeten besiegten Österreicher), „Bataille des Pyramides", „Vous êtes grand comme le monde!" (Ausruf des Generals Kléber nach der Schlacht von Abukir) etc. (Musée Départemental des Vosges, Épinal); cf. auch Dumont, J.-M.: Les Maîtres graveurs populaires 1800–1850. Épinal 1965, 56–59. – [43] Ziel, W.: Der russ. Volksbilderbogen in Bild und Text. Ffm. u. a. 1996, 151–157. – [44] Zender (wie not. 23) num. 342 (N. zerstört Heiligenbilder), num. 486 (N. zerstört alte Kirche), num. 678 (N. vertreibt Augustiner). – [45] cf. auch die Darstellung „N.s Stufen-Jahre" (1814) bei Will, C.: „Was ist des Lebens Sinn?" – Lebensalterdarstellungen im 19. Jh. In: Joerißen, P./Will, C. (edd.): Die Lebenstreppe. Ausstellungskatalog Köln 1983, 77, num. 37. – [46] Guntern, J.: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Basel/Bern 1978, num. 306, 322 (AaTh 967: Spinngewebe vor der Höhle); Dittmaier, H.: Sagen, Märchen und Schwänke von der unteren Sieg. Bonn 1950, num. 129 (N. und Schinderhannes). – [47] Fischer, H.: Erzählgut der Gegenwart. Mündl. Texte aus dem Siegraum. Köln 1978, 135 sq. – [48] Zender (wie not. 23) num. 177 sq. – [49] Suter, P./Strübin, E.: Baselbieter Sagen. Liestal 1976, num. 238 (N. in Liestal); Zender (wie not. 23), num. 342 (N. läßt in Prüm die zwölf Apostel einschmelzen). – [50] Suter/Strübin (wie not. 49) 137 sq. –
[51] Senti, A.: Sagen aus dem Sarganserland. Basel 1974, 425. – [52] Zahlreiche Belege im HDA-Archiv, Seminar für Vk., Göttingen. – [53] Büchli (wie not. 14) t. 1 (1989) 629. – [54] Guntern (wie not. 46) num. 319. – [55] Stöber, A.: Die Sagen des Elsasses 2. Straßburg 1896, num. 288; Suter/Strübin (wie not. 49) num. 1022. – [56] Müller/Röhrich N 7. – [57] Kooi, J. van der: Lit. als Vk. Hist. Erzählforschung, Volkskalender und Mundart. In: Rhein. Jb. für Vk. 26 (1985–86) 141–175, hier 172, num. 67. – [58] Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 115, 184–186. – [59] Bošković-Stulli, M.: Kroat. Volksmärchen. MdW 1975, num. 43.

Jona Rudolf Schenda

Narkotika. Als N. (im folgenden synonym zum Terminus Drogen verwendet) bezeichnet man alle natürlichen (meist pflanzlichen), halbsynthetischen oder synthetischen Substanzen, die mit der Absicht eingenommen werden, Bewußtsein, Wahrnehmung, Befindlichkeit oder Stimmung zu verändern[1]. Das breite Spektrum dieser Veränderungen umfaßt leichte Formen der Stimulierung/Belebung bzw. Beruhigung/Entspannung ebenso wie die sog. veränderten Bewußtseinsstadien (Ekstase, Rausch, Trance, Halluzinationen bis hin zu psychotischen Zuständen)[2]. Art und Ausmaß der psychotropen Wirkung einzelner N. lassen sich nicht allein aus den pharmakologischen Effekten von Substanz und Dosis herleiten, sondern sind in erheblichem Maße abhängig von den Vorerfahrungen, Erwartungen und der inneren Befindlichkeit der konsumierenden Person, den äußeren Gegebenheiten der Konsumsituation sowie der gesamten soziokulturellen Einbindung der jeweiligen Droge[3]. Unter der letztgenannten Kategorie sind die im Zeitverlauf und oft auch schichtspezifisch variierende Verbreitung und Akzeptanz von Drogen sowie religiöse oder profane Ritualisierung ihres Gebrauchs zu berücksichtigen, aber auch generell kulturelle Erwünschtheit, Tolerierung oder Ablehnung von Rauschzuständen als Möglichkeit der Wirklichkeitserfahrung[4].

Gerade die Potenz vieler N., Erlebnisse der Ich-Entgrenzung auszulösen, begründet ihre kulturelle Funktion als Verbindungsmedium zwischen der realen und der spirituellen Welt. Die unterschiedliche kulturelle Wertigkeit dieser Erfahrungen wird bereits in den mit ihnen verbundenen verschiedenen Begrifflichkeiten in westl. bzw. oriental. Kulturen deutlich: Ich-Auflösung, Regression, Rückzug versus Selbst-Transzendenz, unio mystica, Abkehr von der Illusion der Realität[5]. In den Mythologien vieler Kulturen wird den N. ein göttlicher oder auch dämonischer Ursprung zugeschrieben (cf. Mot. A 2691.1–5): So war z. B. in der Vorstellung der Inka der Coca-Strauch ein göttliches Geschenk von Manko Kapak, dem ‚Sohn der Sonne'[6], die Azteken nannten die von ihnen verwendeten halluzinogenen Pilze Teonanakatl, ‚Fleisch Gottes'[7], in der altnord. Mythologie galten die Riesen als Erfinder des → Bieres, und im griech. Mythos war die Mohnkapsel das Attribut der Göttin → Demeter[8]. Eine talmudische Erzählung begründet die vier Eigenschaften, die der → Wein Trinkende nacheinander annimmt, damit, daß der → Teufel einen Weinstock mit dem Blut von Lamm, Löwe, Schwein und Affe begossen habe: So wird der Trinker zunächst friedlich

wie ein Lamm, dann stark wie ein Löwe, schließlich benimmt er sich wie ein Schwein, und völlig betrunken gebärdet er sich wie ein Affe (Mot. A 2851)[9].

Durch den Konsum von N. (bes. Halluzinogenen[10], Alkohol[11] oder Euphorica wie Opium[12]), die einen durch das Gefühl der Aufhebung von Raum und Zeit gekennzeichneten Rauschzustand auslösen (→ Raumvorstellung, → Zeitbegriff)[13], soll ein Kontakt zur Welt der Götter und Geister, des Teufels oder der Ahnen hergestellt werden (cf. → Hexe[14], → Schamanismus)[15]. Dabei ist die Einnahme in traditionellen Gesellschaften z. T. bestimmten Personen vorbehalten; sie erfolgt stets in streng ritualisierter Form (auch unterstützt durch → Fasten, Meditation, → Tanz oder Entzug von → Schlaf), wodurch übermäßiger Genuß und Abhängigkeit vermieden werden. Selbst in anderen kulturellen Zusammenhängen als Alltagsdrogen verwendete Stimulantia wie Alkohol, Nikotin (→ Tabak) oder Coca wurden in archaischen Gesellschaften offenbar nur in rituellem Kontext genutzt.

Bes. im Märchen werden solche Übergänge von der profanen zur magischen Welt thematisiert (cf. → Jenseitswanderungen)[16]: Im Zustand des Rauschs wird der Held von zwei Zauberern auf den Mond begleitet[17], er gelangt ins Reich der Feen[18] oder in die Unterwelt (Hölle)[19]. Der Konsum von N., der die Verbindung zwischen profaner und magischer Welt begründet hatte, kann gelegentlich auch dafür verantwortlich sein, daß diese Verbindung wieder abbricht. Im Rausch, d. h. in einem Zustand des Kontrollverlustes, verraten Held oder Heldin manchmal das unbedingt zu bewahrende Geheimnis eines zauberkräftigen Geschenks oder einer ehelichen Beziehung, die sie mit den Jenseitigen verbinden (cf. Die gestörte → Mahrtenehe, → Tabu)[20].

Der rituell eingebundene N.konsum erfüllt häufig zugleich die Funktion der Behandlung von → Krankheit, wobei sich die halluzinogenen, betäubenden oder schmerzlindernden Effekte der angewandten N. und das magisch-religiöse Ritual zu einer Gesamtwirkung ergänzen (→ Heilen, Heiler, Heilmittel)[21].

Im rituellen Kontext stand schließlich auch die Nutzung der angstunterdrückenden bzw. aggressionssteigernden Wirkung mancher N. zur Vorbereitung kriegerischer Handlungen, z. B. in den sogenannten ‚Berserkergängen' der isl.-skand. Sagazeit: Der Genuß von Fliegenpilzen sollte die Berserker in einen Zustand der Kampfeswut und Raserei versetzen, der sie stark wie Bären oder Stiere und unempfindlich gegenüber Feuer und Eisen werden ließ[22]. Zur Zeit der Kreuzzüge soll der ismailit. Geheimbund der Assassinen (cf. Der → Alte vom Berge) junge Männer durch Narkotisierung zum Werkzeug politischer Attentate gemacht haben: Die Betäubten wurden in einen Garten versetzt, in dem ihnen die Freuden des → Paradieses vorgegaukelt wurden; wieder nüchtern, waren sie zu allen Taten bereit, die sie – tot oder lebendig – zurück in das Paradies bringen würden[23].

Auch der nicht rituell funktionalisierte, anscheinend aus rein hedonistischen Motiven erfolgende N.konsum ist soziokulturell überlagert. Dabei nehmen in oriental. Kulturen jeweils Euphorica (Opium, Betel) oder Halluzinogene (bes. Cannabis), in europ. Kulturen dagegen der Alkohol traditionell einen hohen Stellenwert ein. Diese Gegenüberstellung verkennt nicht die Bedeutung, die dem Wein bes. in den oberen Sozialschichten oriental. Kulturen zukam oder die weite Verbreitung von Opiaten in Europa als Heilmittel (Theriak, Mithridatium) und billige Betäubungsdroge (Laudanum)[24].

In einem Rangstreitgedicht des türk. Dichters Fozuli (16. Jh.) streiten Haschisch und Wein um die Vorherrschaft: Nach wechselseitigen Schmähungen, Anpreisungen der eigenen Vorzüge und der Gewinnung Verbündeter (der Wein bietet Raki, Bier und Dattelschnaps als Vasallen auf, das Haschisch Opium und verschiedene Mischpräparate) kommt es zum Kampf, in dem das Haschisch geschlagen wird; seither meide es die Öffentlichkeit und die Stätten, die der Wein aufsucht[25].

Direkte Vergleiche von Opium und Alkohol finden sich in der neueren pers. Lit.[26]: So preist Maẓlūm Kermānšāhī in einem Gedicht die Wirkung des Opiums, das Frieden und geistige Klarheit bringe und Kummer und Leiden heile, gegenüber dem Wein[27], dem Getränk der Vagabunden, dessen Genuß Streit und Kampf fördere[28].

Opium und Cannabis[29] sind nicht nur Gegenstand, sondern integraler Bestandteil der islam. Erzählkunst: Erzähler bedienten sich der beiden N., um ihre Phantasie anzuregen[30], und zahlreiche Motive der erzählenden Lit.

des islam. Orients (cf. → Arab.-islam. Erzählstoffe) können als Wiedergabe der Erlebnisse im Haschischrausch interpretiert werden (optische, akustische und olfaktorische Halluzinationen, Gefühl des → Schwebens oder Fliegens [→ Luftreisen], schnell wechselnde Stimmungen von Hochgefühlen bis zu Depressionen)[31]: Badruddīn, der Held einer Erzählung aus → *Tausendundeinenacht*, wird nachts von zwei Dämonen von Kairo nach Damaskus getragen und erwacht dort vor dem Stadttor. Als er den umstehenden Bewohnern der Stadt erzählt, er sei in Kairo eingeschlafen, vermuten diese, er habe Haschisch gegessen[32]. Direkt benannt werden der Konsum von Haschisch und der daraus resultierende Wachtraum (→ Traum) des Helden in der Geschichte vom Haschischesser[33]. Eine bedeutende Rolle spielt schließlich die Verabreichung von Bang[34] bzw. Opium[35] zur Betäubung von Widersachern oder Opfern im Rahmen von → Kriegslisten und Schelmenkünsten (Mot. K 332.1).

Die für europ. Kulturen charakteristische Herausbildung einer rationalistischen, handlungsorientierten Kultur, die durch die Einführung der ‚nüchternen' N. Nikotin, Kaffee und Tee unterstützt wurde, hatte demgegenüber eine zunehmende Ausgrenzung von Rauscherfahrungen und speziell eine Ablehnung halluzinogener Erlebnisse als wahnhaft-unwirklich zur Folge[36]. Der für die europ. Volkserzählung typische und in der Lit. in vielen Facetten beschriebene Rauschzustand ist daher die → Trunkenheit (cf. z. B. AaTh 1705 A*: *Drunk Man at the Wedding*; AaTh 1532: *The Voice from the Grave*; AaTh 1324*: cf. Der gefoppte → Beter; AaTh 835*, 835 A*: → *Säufer kuriert*)[37].

Allerdings wurden und werden Erfahrungen mit Euphorica und Halluzinogenen in europ. und nordamerik. Subkulturen gerade deshalb gesucht, weil sie einen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen, der über den rein rationalen hinausgeht. So setzten zahlreiche Schriftsteller der Romantik (in England Samuel Taylor Coleridge, John Keats, Percy Bysshe Shelley, Wilkie Collins, Charles Dickens, in den Vereinigten Staaten vor allem Edgar Allan → Poe, in Frankreich der Freundeskreis des Pariser ‚Club des hachichins', Théophile → Gautier, Victor Hugo, Honoré de Balzac, Alfred de Musset, Charles Baudelaire, in Deutschland z. B. → Novalis und E. T. A. → Hoffmann) und des Surrealismus (André Breton, Jean Cocteau, Georg Trakl) N. ein, um die Hinwendung zur inneren Wirklichkeit zu fördern, ihre Imaginationsfähigkeit zu steigern und eine Ästhetik des Nicht-Rationalen – des Rauschs, des Traums, des Unbewußten – zu schaffen[38]. Die Zielsetzungen subkulturellen N.konsums, Versäumnisse der Gesellschaft zu korrigieren, neue Akzente zu setzen und persönliche Freiräume zu suchen, prägten auch – unter weitgehendem Bezug auf Hermann → Hesse – die Rauscherfahrungen der Hippiekultur der 1960er Jahre[39] und die Umsetzung dieser Erfahrungen in Kunst, Musik und Lit.[40] Auch utopische Lit. (→ Utopie) und → Science fiction entwerfen Gegenwelten, in denen bekannte[41] oder neu entwickelte[42] N. gebraucht werden. Allerdings sind auch in diesen utopischen Gesellschaften N. nicht durchgängig positiv besetzt. Häufig werden sie von autoritären Staatsführungen zur Betäubung und Unterdrückung der Bevölkerung funktionalisiert[43].

Die in europ. Kulturen vorherrschenden Vorbehalte gegenüber halluzinogenen N. werden schließlich in Form moderner Sagen transportiert. Sie beschwören die Gefahren, die von unberechenbaren Drogenbenutzern ausgehen[44], und die Befürchtungen, selbst ungewollt zum Drogenkonsumenten zu werden[45]. Auch die Realität des Rauschgiftschmuggels spiegelt sich in modernen Sagen[46], wenn z. B. Kinder zum illegalen Transport von Drogen ‚ausgeweidet' werden[47].

[1] Allg. cf. Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich 1–2. ed. G. Völger. Köln 1981, 22; cf. Vodopivec, M: N. In: LThK 7 (1962) 793 sq.; Pschyrembel. Klinisches Wb. B./N. Y. [258]1998, 1087. – [2] cf. Legnaro, A.: Ansätze zu einer Soziologie des Rausches. In: Völger (wie not. 1) t. 1, 52–63. – [3] cf. Gelpke, R.: Drogen und Seelenerweiterung. Mü. [4]1975. – [4] ibid.; Legnaro (wie not. 2); Wulf, P.: Der Rausch und der Geist. In: Volkskundliche Streifzüge. Festschr. K. D. Sievers. Kiel 1994, 263–272. – [5] Gelpke (wie not. 3) 126. – [6] Schmidbauer, W./Scheidt, J. vom: Hb. der Rauschdrogen. Ffm. 1990, 189. – [7] Furst, P. T.: Pflanzenhalluzinogene in frühen amerik. Hochkulturen. In: Völger (wie not. 1) t. 1, 330–339. – [8] cf. Seefelder, M.: Opium. Eine Kulturgeschichte. Mü. 1990, 15. – [9] cf. Dh. 1, 298–314. – [10] Furst (wie not. 7); Metzner, W./Thamm, B. G.: Drogen. Hbg 1989; Schmidbauer/vom Scheidt (wie not. 6); Fühner, H.: Solanazeen als

Berauschungsmittel. In: Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie 111 (1926) 281–294. –
[11] Legnaro (wie not. 2) 59. – [12] Gelpke (wie not. 3). – [13] cf. Ting, N.-t.: Years of Experience in a Moment. A Study of a Tale Type in Asian and European Literature. In: Fabula 22 (1981) 183–211. – [14] Peukkert, W.-E.: Hexensalben. In: Medizinischer Monatsspiegel 9,8 (1960) 169–174; Hauschild, T.: Hexen und Drogen. In: Völger (wie not. 1) t. 1, 360–367. – [15] Leyen, F. von der: Zur Entstehung des Märchens [1904]. In: Karlinger, 16–41. – [16] von Beit 1, 23. – [17] Wilhelm, R.: Chin. Märchen. MdW 1914, num. 19. – [18] Müller-Lisowski, K.: Ir. Volksmärchen. MdW 1923, num. 26. – [19] Boehm, M./Specht, F.: Lett.-litau. Märchen. MdW 1924, num. 19 (lett.); Wilhelm (wie not. 17) num. 43. – [20] Müller-Lisowski (wie not. 18) num. 17; Hambruch, P.: Malai. Märchen aus Madagaskar und Insulinde. MdW 1922, num. 33; Koch-Grünberg, T.: Indianermärchen aus Südamerika. MdW 1920, num. 21, 24. –
[21] cf. El-Shamy, Folk Traditions F 950.0.1§, F 951§. – [22] Metzner/Thamm (wie not. 10) 186; cf. Peuckert, W.-E.: Geheimkulte. Heidelberg 1951, 88–100. – [23] Gelpke (wie not. 3) 96–122. – [24] ibid.; Schmitz, R.: Opium als Heilmittel. In: Völger (wie not. 1) t. 1, 380–385; Schivelbusch, W.: Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Ffm. 1990. – [25] cf. Gelpke (wie not. 3) 65–72. – [26] ibid. – [27] ibid., 87 sq. – [28] cf. ibid., 33. – [29] Anwari-Alhosseyni, S.: Über Haschisch und Opium im Iran. In: Völger (wie not. 1) t. 2, 482–487; Schmidbauer/vom Scheidt (wie not. 6) 82 sq. – [30] Jacob, G.: Märchen und Traum. Hannover 1923, 79. –
[31] ibid., 78. – [32] 1001 Nacht 1, 256 sq.; cf. El-Shamy, Folk Traditions X 830§, X 835§, X 840§. – [33] 1001 Nacht 2, 193 sq.; cf. Legnaro, A.: Haschisch im islam. Kulturkreis, am Beispiel der Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. In: Fabula 18 (1977) 259–263; El-Shamy, Folk Traditions P 195§. – [34] cf. Wangelin, H.: Das arab. Volksbuch vom König aẓẒāhir Baibars. Stg. 1936, 287 sq., 295; Nowak, num. 140. – [35] Eberhard/Boratav, num. 369. – [36] Legnaro (wie not. 2); Wulf (wie not. 4). – [37] Moser-Rath, Schwank, 218–224; Moser-Rath, Predigtmärlein, num. 115–117; Pauli/Bolte, num. 233–247. – [38] cf. Dieckhoff, R.: Literar. Avantgarde. In: Völger (wie not. 1) t. 1, 404–425; Hayter, A.: Opium and the Romantic Imagination. L./L. A. 1968. – [39] cf. Leary, T.: Politik der Ekstase. Hbg 1970; Schmidbauer/vom Scheidt (wie not. 6) 426. – [40] cf. Scheidt, J. vom: Die psychedelische Lit. In: id. (ed.): Das Monster im Park. Mü. 1970, 251–260; Castaneda, C.: Die Lehren des Don Juan. Ffm. 1974; id.: Eine andere Wirklichkeit. Ffm. 1975; id.: Reise nach Ixtlan. Ffm. 1976; Grof, S.: Topographie des Unbewußten. Stg. 1978; Naranjo, C.: Die Reise zum Ich. Ffm. 1979; cf. F., C.: Wir Kinder vom Bahnhof Zoo. Hbg 1978; Metzner/Thamm (wie not. 10); Schmidbauer/vom Scheidt (wie not. 6). –
[41] Callenbach, E.: Ökotopia. B. [3]1995. – [42] Huxley, A.: Brave New World. L. 1932. – [43] Franke, H. W.: Die Glasfalle. Mü. 1962; Bova, B.: THX 1138. Das Drogenparadies. Mü. 1979; Boye, K.: Kallocain. Mü. 1978. – [44] Brednich, R. W.: Die Spinne in der Yucca-Palme. Mü. 1990, num. 91. – [45] ibid., num. 54 b. – [46] ibid., num. 61. – [47] id.: Die Maus im Jumbo-Jet. Mü. 1991, num. 92; Fischer, H.: Der Rattenhund. Köln/Bonn 1991, num. 97.

Göttingen Gudrun Schwibbe

Narr

1. Begriff und Bedeutung – 2. Der N. als reale Existenz – 3. Der N. als literar. Fiktion – 3.1. Moralsatirische Lit. der frühen Neuzeit – 3.2. Schwanklitteratur – 3.3. Anekdotenkompilationen über Hofnarren – 4. Internat. Aspekte

1. Begriff und Bedeutung. Der Terminus N. wird im folgenden bes. anhand der im christl. MA. entstandenen N.enidee behandelt (zu vergleichbaren außereurop. Figuren cf. → Schelmentypen, → Trickster). In der Vorstellungswelt des christl. Abendlandes war die Figur des N.en im hohen und späten MA. primär theol. definiert als Wesen ohne sapientia, d. h. ohne Gotterkenntnis[1]. Der um 1200 in Gebrauch gekommene dt. Terminus N., etymol. auf dieselbe Wortwurzel wie ‚Narbe' zurückgehend, meinte ursprünglich sowohl eine verwachsene Frucht ohne Kern als auch eine geistig und/oder physisch mißratene menschliche Kreatur. In dieselbe Richtung weist der rom. Wortstamm fol (frz. fou, engl. fool) von lat. follis (leerer Sack, Körperhülle ohne gottgefällige Seele)[2]. Aufgrund dieser heilsgeschichtlichen Sicht begegnen die frühesten N.endarstellungen der bildenden Kunst durchweg in religiösem Kontext, und zwar in illuminierten Psalterhandschriften. Seit dem 13. Jh. wurden dort die Anfangsworte von Psalm 52 (und 13) „Dixit insipiens in corde suo: non est Deus" mit einer Initialminiatur versehen, die obligatorisch den insipiens oder stultus zeigte[3]. Das Konstituens jeglicher N.heit war also nach ma. Auffassung vor allem die Verneinung Gottes. Aus diesem Grund ist der N. ideengeschichtlich auch ein genuin ma. Typus, der sich keineswegs, wie in der älteren Forschung teilweise behauptet, direkt vom antiken Mimus herleiten läßt[4].

Bis zur Mitte des 15. Jh.s hatte sich das äußere Erscheinungsbild des N.en weitgehend vereinheitlicht, wodurch er zu einem unverwechselbaren Typus mit festen Attributen wurde[5]. Wichtigste N.enkennzeichen waren (1) die als Sinnbild der Selbstgefälligkeit in der Hand getragene Keule (auch Kolben), die sich zur menschenköpfigen Marotte verfeinern, gegen den Spiegel ausgetauscht oder auch durch das phallische Symbol einer ledernen Wurst ersetzt werden konnte, (2) die für die Torheit des → Esels stehende langohrige N.enkappe (Gugel) zur Bedeckung des kahlen Kopfes (cf. → Kahlkopf), (3) die Schellen (Rollen) an den Zipfeln der Kappe und den Zaddeln des Gewandes als Hinweis auf das leere Geklingel närrischen Redens und Tuns, (4) die Bekrönung der Gugel mit den Federn, dem Kamm oder dem Kopf eines Hahns als Ausdruck sexueller Begierde (cf. auch → Hahnrei).

Für Predigt, Katechese, Kunst und Lit. eröffnete die N.enidee bes. im Lauf des 15. Jh.s eine Fülle moralisierender Deutungsmöglichkeiten. Die Figur des N.en entwickelte sich zum Inbegriff menschlicher → Naivität, → Hybris und Ignoranz gegen Gott, ja sogar der Erbsünde schlechthin. Weit verbreitet war die Darstellung Evas (→ Adam und Eva) als N.enmutter, wobei die Antithetik zu Maria als Muttergottes betont wurde[6]. In lockerer Anlehnung an typol. Denkformen und an anagogische Deutungsmuster schufen die Theoretiker der N.enidee zu weiteren positiven Bildern der Heilsgeschichte entsprechende närrische Kontrafakturen. So trat etwa dem christl. Motiv des → Lebensbaums der N.enbaum, dem Lebensbrunnen (cf. → Lebenswasser) der N.enbrunnen, der Hostienmühle die N.enmühle gegenüber[7]. Am weitesten war das Bedeutungsspektrum an der Schwelle zum 16. Jh. Während Darstellungen geiler Liebesnarren auf Spielkarten für Gelächter sorgten, lösten Bilder von spottenden N.en in Passionsszenen oder gar vom → Teufel mit N.enmerkmalen Betroffenheit aus. Speziell im christl. Kontext zeigte sich der N. kaum als komische, sondern überwiegend als apokalyptische Figur. Seine Gottesferne rückte ihn a priori in die Nähe von Untergang und → Tod; und seine eigene Nichtigkeit machte ihn zum klassischen Boten der vanitas. In der bildenden Kunst des ausgehenden MA.s steht er deshalb oft in direktem Zusammenhang mit der Vergänglichkeit, manchmal erscheint sogar der Tod selbst im N.engewand (Großbaseler Totentanz u. a.)[8]. Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund war es kein Zufall, wenn das große Thema des Todes, das die abendländ. Gedankenwelt zwischen 1350 und 1450 beherrschte, gegen Ende des 15. Jh.s allmählich von der N.enthematik abgelöst wurde[9]. Am Vorabend der Neuzeit erreichte die Konjunktur der N.enidee ihren Höhepunkt, weil führende Gelehrte, allen voran Sebastian → Brant, die Krise des MA.s als Folge epidemisch um sich greifender N.heit zu erklären versuchten.

2. Der N. als reale Existenz. Von dem theoretisch-didaktischen Konstrukt des idealtypischen N.en und dessen Stilisierung zum Medium der Zeitkritik sind N.en zu unterscheiden, die real existierten – und zwar zum einen in der Lebenswirklichkeit des Alltags und zum andern in der Spielwirklichkeit des Brauchs.

Im Alltag handelte es sich dabei um geistig und/oder körperlich Behinderte (→ Krüppel), die meist rigide aus der Gesellschaft ausgegrenzt wurden[10]. Vereinzelte Sonderlinge gelangten als Hofnarren an die Fürstenhöfe, wo sie, selbst außerhalb aller Ordnungen stehend, die sprichwörtliche N.enfreiheit genossen. Seine Wurzeln hat das Hofnarrentum mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Begegnung des die sapientia verkörpernden Königs David mit dem ‚insipiens', wie sie durch die Illustration von Psalm 52 seit dem 13. Jh. vorgegeben war[11]. Sinnstiftend dürfte der Demutsgedanke gewesen sein: Durch die Nähe des N.en wurde der → Herrscher ständig an seine eigene Vergänglichkeit erinnert (→ Demut und Hochmut)[12]. Viele ma. Hofnarren fungierten daher auch keineswegs primär als Spaßmacher, sondern eher als Mahner und Warner[13]. Erst im ausgehenden MA. verlor sich die ursprüngliche Idee zunehmend zugunsten des Unterhaltungsaspekts, was sich u. a. daran zeigte, daß die Potentaten nunmehr vorzugsweise ‚künstliche', d. h. vorgebliche N.en engagierten, die den Part des Komikers lediglich spielten, während sie ursprünglich fast nur ‚natürliche' N.en in ihre Umgebung geholt hatten, denen körperliche oder geistige Abnormität angeboren war[14].

Im Brauch gewann die N.enidee zunächst im sog. N.en- oder Eselsfest Bedeutung, das seit dem 12. Jh. mit Schwerpunkt in Frankreich von den Klerikern am Tag der Unschuldigen Kinder (28.12.) gefeiert wurde und dessen Reiz in der kurzfristigen spielerischen Umkehrung kirchlicher Hierarchien lag[15]. Als der Termin des Festes, das wegen seiner blasphemischen Auswüchse oft Anlaß zu Kritik gab, Ende des 13. Jh.s auf den → Nikolaustag (6.12.) wechselte, verflachte es von der wilden N.enposse zum harmlosen Schülervergnügen mit der Wahl eines Kinderbischofs[16]. Der weitaus bedeutendere Brauchkomplex, in den die Figur des N.en Eingang fand, war die Fastnacht. Je mehr diese von den Theologen in scharfen Gegensatz zur Fastenzeit gestellt und geradezu als civitas diaboli im Sinn des hl. Augustinus interpretiert wurde, desto mehr entwickelte sie sich zur Inszenierung einer heillosen Welt mit allerlei negativen Spielrollen, deren wichtigste am Ausgang des 15. Jh.s der N. wurde[17]. Außer als Umzugsteilnehmer und Träger einfacher Brauchhandlungen traten Akteure im N.enkleid während der tollen Tage aber auch im frühen weltlichen Drama auf: im dt. → Fastnachtspiel ebenso wie in der frz. Sottie[18]. Dabei ist allerdings bereits die Schwelle zur literar. Rolle des N.en erreicht.

3. Der N. als literar. Fiktion. In fast demselben Kontext, in dem der N. als Typus seit dem frühen 13. Jh. ikonographisch faßbar wird, gewinnt er auch literar. Gestalt. Analog zur Visualisierung des Kontrasts zwischen sapientia und stultitia in den Psalterhandschriften entwickelte sich in der Lit. die Form eines Disputs zwischen dem weisen König → Salomo und einem weltlichen Gegenspieler. Während die ältesten dieser Dialoge ins späte 10. oder frühe 11. Jh. zurückgehen, erhielt der fingierte Gesprächspartner, dessen Name erstmals in einer kritischen Äußerung des → Notker Balbulus mit Markolf angegeben wird[19], seit dem 12. Jh. zunehmend närrische Züge. Als Parodist des Königs und als Protagonist zahlreicher derber, zum Lachen reizender Redensarten wurde Markolf (Morolf) in der dt., engl. und frz. Lit. zu einer beliebten Figur, deren Popularität bis zum Ende des MA.s ungebrochen blieb (→ *Salomon und Markolf*). Noch im 15./16. Jh. beriefen sich die Statuten großer N.engesellschaften gern auf Markolf als Inbegriff der N.heit[20]. Die wachsende Sensibilisierung des ausgehenden MA.s für die N.enidee und die schließliche Gleichsetzung der N.heit mit → Sünde zeigen sich erstmals konsequent um 1480 im sog. Acht-N.en-Bilderbogen, in dem nach der Tradition der Lasterkataloge (→ Tugenden und Laster) je ein N. für eine bestimmte menschliche Torheit steht[21].

3.1. Moralsatirische Lit. der frühen Neuzeit. Teils aus der Lasterlehre, teils aus der Ständesatire entwickelte Sebastian Brant sein *N.enschiff* (1494), mit dem die Figur des N.en zur wichtigsten Symbolgestalt an der Schwelle vom MA. zur Neuzeit wurde. Brants ‚Bestseller' begründete eine breitgefächerte europ. N.enliteratur, deren Ziel es war, eine Deutung und Klärung der Zeitsituation unter sittlich-religiösem Aspekt zu geben[22]. Beinahe in den Rang eines liber canonicus gelangte das *N.enschiff* durch Johann → Geiler von Kaysersberg, der vom Fastnachtssonntag 1498 bis zum 3. Sonntag nach Ostern 1499 in 146 Ansprachen darüber predigte[23]; von Jacob Other wurden die Homilien in lat. Übersetzung, von Johannes → Pauli 1520 als freie dt. Rückübertragung der lat. Ausg. publiziert[24]. Indessen erschien Brants Orig. in zahlreichen, vielfach vom Verf. nicht autorisierten dt. und anderssprachigen Drucken, von denen bis zu seinem Tod 1521 annähernd 50 vorlagen.

Ihre breiteste Entfaltung erlebte die N.enliteratur ca 1510–25. Vor allem Thomas → Murner kreierte in seinen Publ.en *N.enbeschwörung* (1512), *Schelmenzunft* (1512), *Mühle von Schwindelsheim* (1515) und *Geuchmat* (1519) eine reiche närrische Bildersprache, ehe er mit der gegen Martin → Luther gerichteten Kampfschrift *Von dem großen Lutherischen N.en* (1522) den N.enbegriff in die Polemik der Konfessionen einführte[25]. Während Murner die N.heit als Werk des Teufels dämonisierte und ihr in der Rolle des literar. Exorzisten zu Leibe rückte, prangerte Pamphilius Gengenbach in seiner *Gouchmat* (1517) das allg. N.entum der Menschheit dadurch an, daß er den Hofnarren warnend Klage über die immense Zunahme der vielen kleinen Sündernarren führen ließ, die ihm seine Position streitig machten. Den radikalen Pessimismus der

spätma. Didaxe durchbrach erstmals → Erasmus von Rotterdam mit *Moriae encomium sive stultitiae laus* (verfaßt 1509; Druck 1510/11), in dem er zu einem bis dahin völlig unbekannten, heiter-entkrampften Umgang mit dem Phänomen der N.heit fand[26].

3.2. Schwankliteratur. Außer in den großen Schriften zur Zeitkritik tauchte die Gestalt des N.en vom frühen 16. Jh. an auch verstärkt in der Kleinform des → Schwanks auf, ursprünglich wiederum mit belehrender Intention, da viele Schwänke auf → Predigtmärlein zurückgehen[27]. Am deutlichsten ist diese Gattungsfunktion noch bei Pauli, in dessen Slg *Schimpf und Ernst* (1522) über 30 Texte ‚von den narren' handeln. Schon ein Jahrzehnt vor Pauli waren die Fazetien von Heinrich → Bebel erschienen, und für die weitere Verbreitung von N.enschwänken sorgten im 16. Jh. zahlreiche Sammler, Bearbeiter und Herausgeber. Mit der Inflation der Geschichten und Anekdoten über N.en verlor sich deren didaktischer Anspruch allerdings zunehmend zugunsten des Unterhaltungswerts. Das gilt auch für die beiden berühmtesten Volksbücher des 16. Jh.s, das → *Eulenspiegelbuch* und das → *Lalebuch*, deren Handlungsträger ebenfalls dem Typus N. zuzuordnen sind (cf. auch → Bertoldo, Bertoldino)[28]. Für das 17. Jh. ist die Fülle der Schwankausgaben kaum noch überschaubar[29], und an der Wende zum 18. Jh. erlebte die Tradition der N.enliteratur einen neuen Höhepunkt durch → Abraham a Sancta Clara.

Inhaltlich folgt ein Großteil der N.enschwänke bekannten Erzähltypen. Das Motivspektrum reicht vom Verwirrspiel um die beiden Personen, die einander aufgrund gezielter Fehlinformation durch einen Schelm irrtümlich für taub halten (AaTh 1698 C: cf. → Schwerhörig, Schwerhörigkeit; → Mißverständnisse), über → Verkehrte Welt-Geschichten wie AaTh 1930: → *Schlaraffenland* bis hin zur Wahrheitsfindung durch den N.en in einigen Redaktionen von AaTh 1620: → *Kaisers neue Kleider*. Generell ist der N. in der Schwankliteratur vielfach nicht der Gefoppte, sondern umgekehrt derjenige, der als Trickster in seiner vermeintlichen Einfalt die zunächst intelligenter Scheinenden überlistet und damit demonstriert, daß die Größen → Dummheit und → Weisheit relativ sind. Mitunter schimmert selbst noch im Schwank die alte Funktion des N.en als Mahner an die Vergänglichkeit durch; so etwa bei Pauli, wenn ein N. seinem auf dem Sterbebett liegenden Herrn den Kolben zurückgibt[30].

3.3. Anekdotenkompilationen über Hofnarren. Eine bes. Gattung der N.enschwänke sind die umfangreichen Zyklen von Geschichten über einzelne Hofnarren, die von späteren Kompilatoren in der Tradition der Fazetien- und Apophthegmenliteratur zusammengetragen wurden (cf. → Kristallisationsgestalten). Die größte Breitenwirkung als Protagonisten solcher Schwankserien erlangte etwa in Italien ab dem 15. Jh. → Gonnella am Hof von Ferrara, in Deutschland ab der 2. Hälfte des 16. Jh.s → Claus Narr von Ranstädt am sächs. Hof. In Frankreich wurde dem bedeutenden Renaissancedichter Clément Marot die Rolle des Spaßmachers am Hof Franz I. erst nachträglich angedichtet[31]; ähnlich war auch der Priester Arlotto → Mainardi (15. Jh.) keineswegs der N., als den ihn die spätere Tradition zeichnet. Die meisten Hofnarrengeschichten waren ohnedies schon lange vor ihrer Verknüpfung mit bestimmten Personen existent[32]. Bemerkenswert im Sinne des Vanitasaspekts der alten N.enidee ist außerdem, daß nicht wenige Hofnarren als Künder düsterer → Prophezeiungen auftreten und ihre Herren vor lebensgefährlichen, unüberlegten Handlungen warnen[33]. So habe z. B. der N. des Herzog Leopold von Österreich seinem Herrn vor dessen Kriegszug in die Schweiz zu bedenken gegeben, daß jener nur überlege, wie man in das feindliche Land hinein-, nicht aber, wie man wieder herauskomme (Mot. J 611)[34]. Von dieser Motivik ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Weiterentwicklung der N.enthematik in den Dramen → Shakespeares[35].

4. Internat. Aspekte. Das ambivalente Verhältnis zwischen Dummheit und Weisheit bildet eine Grundproblematik des menschlichen Daseins, die im Erzählgut aller Kulturkreise thematisiert wird. Nicht von ungefähr füllt die Klassifiktion *The Wise and the Foolish* die Hälfte des 4. Bandes von S. → Thompsons *Motif-Index* (Mot. J 0–J 2799). Die von

Thompson unter der Kategorie ‚foolish' subsumierten Gestalten sind im weltweiten Kulturvergleich allerdings nur bedingt mit dem Typus des N.en europ. Prägung vergleichbar. In außereurop. Überlieferungen populär gewordene Sonderlinge, Normabweichler, Spötter, Schelme oder Träger verborgener Weisheiten wie etwa → Abū Nuwās (arab.), → Hodscha Nasreddin (türk.) oder Birbal und Muladeva (ind.) sind nur auf der Grundlage der jeweiligen kulturellen, religiösen und hist. Umstände ihrer Ursprungsgebiete zu verstehen. Als Überschneidungen mit der europ.-christl. Narrenidee wären aus dem Vorderen Orient etwa zu nennen: die vorislam. iran. Institution des Spaßmachers am Hofe; die in arab. Qu.n zu → Alexander d. Gr. erwähnten N.en, welche den Feldherrn wach und aufmerksam halten sollten[36]; die Figur des ʿayyār in arab. und pers. Ritterromanen, die explizit mit N.enkappe, teils mit Schellen an den Zipfeln, vorgestellt wird[37]; die bes. in der schiit. Lit. populäre Figur des Weisen N.en und mystischen Warners Buhlūl, der dem Kalifen → Hārūn ar-Rašīd die Vergänglichkeit seiner Macht vor Augen hält[38]. Dennoch ist keines der bekannten außereurop. Phänomene so eng mit der europ. Idee verwandt, daß an eine ursächliche Verknüpfung zu denken wäre.

In der Weltliteratur des 20. Jh.s ist ‚N.heit' als allg. anthropol. Modell nach wie vor aktuell[39]. Die mit ‚normalen' Maßstäben nicht zu beurteilende Sicht der Dinge scheint vielen Autoren sogar bes. geeignet zu sein, um Zeitkritik in wenig anfechtbarer Form zu üben. Allein in dt.sprachigen Werken der Nachkriegszeit gibt es zahlreiche Handlungsträger dieses Zuschnitts, so etwa den Kretin Oskar Matzerat in Günter Grass' *Blechtrommel* (1959), den Ich-Erzähler Hans Schnier in Heinrich Bölls *Ansichten eines Clowns* (1963) oder die als Verrückte getarnten Wissenschaftler in Friedrich Dürrenmatts Bühnenstück *Die Physiker* (1962).

[1] Könneker, B.: Wesen und Wandlung der N.enidee im ZA. des Humanismus. Wiesbaden 1966, 15–21. – [2] Mezger, W.: N.enidee und Fastnachtsbrauch. Konstanz 1991, 35 sq. – [3] Groß, A.: „La Folie". Wahnsinn und Narrheit im spätma. Text und Bild. Heidelberg 1990, 58–71; Mezger (wie not. 2) 75–101. – [4] cf. Reich, H.: Der Mimus, ein litterarentwicklungsgeschichtlicher Versuch 1–2. B. 1903. – [5] cf. Mezger (wie not. 2) 183–308. – [6] id.: Ein Bildprogramm zur N.enidee. In: Sund, H. (ed.): Fas(t)nacht in Geschichte, Kunst und Lit. Konstanz 1984, 81–113, hier 83–88. – [7] Mezger (wie not. 2) 339–373, 386–402. – [8] ibid., 419–466. – [9] Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Ffm. 1973, 31–35. – [10] Swain, B.: Fools and Folly during the Middle Ages. N. Y. 1932; Welsford, E.: The Fool. N. Y. 1934; Billington, S.: A Social History of the Fool. N. Y. 1984. – [11] Mezger, W.: Hofnarren im MA. Konstanz 1981, 15–18. – [12] ibid., 38 sq. – [13] ibid., 48–51. – [14] id. (wie not. 2) 27. – [15] Heers, J.: Fêtes des fous et carnevals. P. 1983, 105–141. – [16] Mezger, W.: St. Nikolaus zwischen Kult und Klamauk. Ostfildern 1993, 115–128. – [17] Moser, D.-R.: Fastnacht – Fasching – Karneval. Graz/Wien/Köln 1986, 34–37. – [18] Catholy, E.: Fastnachtspiel. Stg. 1966, 5–8; Kindermann, H.: Theatergeschichte Europas 2. Salzburg 1959, 191–195. – [19] Herford, C. H.: Studies in the Literary Relations of England and Germany in the 16th Century. Cambr. 1886, 254. – [20] Mezger (wie not. 2) 499 sq. – [21] Rosenfeld, H.: Die N.enbilderbogen und Sebastian Brant. In: Gutenberg-Jb. (1970) 298–307. – [22] Könneker (wie not. 1) 1. – [23] cf. Zarncke, F. (ed.): Sebastian Brants Narrenschiff. Lpz. 1854, 250–262. – [24] Other, J.: Navicula seu speculum fatuorum. Straßburg 1510; Pauli, J.: Narrenschiff-Predigten. Straßburg 1520. – [25] Zarncke (wie not. 23) 181–207. – [26] ibid., 248–329. – [27] Wesselski, A.: Dt. Schwänke. Weimar 1913, VII sq. – [28] Skowronski, M./Marinescu, M.: Die „Volksbücher" Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ffm. u. a. 1992. – [29] Bibliogr. bei Moser-Rath, Schwank, 462–480. – [30] Pauli/Bolte, num. 45. – [31] Moser-Rath, E.: Clément Marot als Schwankfigur. In: Fabula 20 (1979) 137–150, hier 140 sq. – [32] Schmidt, L.: Die Volkserzählung. B. 1963, 308. – [33] Mezger (wie not. 11) 48–51, 74 sq. – [34] Bebel/Wesselski 2, num. 35. – [35] cf. Welsford (wie not. 10) 270. – [36] cf. Marzolph, U.: Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Ḥoca. In: Oriente moderno 76,2 (1996) 485–498. – [37] cf. id.: Dāstānhā-ye širin. 50 pers. Volksbüchlein aus der 2. Hälfte des 20. Jh.s. Wiesbaden 1994, Abb. 36–38. – [38] id.: Der Weise Narr Buhlūl. Wiesbaden 1983, bes. 22 sq.; id.: Der Weise Narr Buhlūl in den modernen Volkslit.en der islam. Länder. In: Fabula 28 (1987) 72–89. – [39] cf. Frenzel, Motive, 550–564.

Freiburg/Br. Werner Mezger

Narratio (lat: Erzählung), funktionsgebundener Terminus der antiken Rhetorik und, daran anschließend, der rhetorischen Tradition. Ursprünglich ist die n. in der Gerichts-

rede (genus iudiciale) die parteiische Mitteilung des Sachverhalts, über den ein Richter sein Urteil verkünden soll (Quintilian, *Institutio oratoria* 4,2)[1]. Damit ist sie die Basis für den zentralen, ausschlaggebenden Teil der Rede. Ganz gleich, ob die späteren Theoretiker der Rhetorik vier, fünf, sechs oder sieben Redeteile annehmen, die n. steht immer an zweiter Stelle[2]. Ihr voraus geht eine Einführung (exordium). Man soll weder in die n. hineinplatzen noch einen nicht erkennbaren Übergang nehmen. Auf die n. ist alle Sorgfalt zu verwenden, weil sie den ausschlaggebenden Teil (argumentatio) der Rede vorbereitet, dem es zukommt, die Glaubwürdigkeit herzustellen. Deshalb sind ihre wirkungsbedingten (persuadere, docere, delectare, movere) Tugenden die Kürze (brevitas), Klarheit (perspicuitas, lucida) und Glaubwürdigkeit (credibilis, verisimile, probabilis).

Die n. ist nach ihrem Aufbau (partes: initium, medium, finis, transitus), nach ihren Grundzügen (elementa), nach ihrem Gebrauch (usus), ihren Vorzügen und Nachteilen (virtutes et vitia) sowie nach Gattungen (genera) zu unterscheiden[3]. Diese Gattungen gliedern sich nach Funktion und Charakter der n., und das vergleichsweise reich, weil sich n. hier generell als literar. Erzählung aus der Rhetorik in die ars poetica hinein erstreckt.

Nach ihrer Funktion ist die n. neben der erwähnten Tatverlaufsschilderung vor Gericht auch der Exkurs (digressio, exemplum) in der Gerichtsrede sowie überhaupt jede literar. Erzählung (res ficta, n. ficta) als Vorgangserzählung (fabula) oder als Personenerzählung (psychol., schicksalhafter Roman). Jeder Stoff vom hist. über Stoffe der Fabel bis hin zum Tragödien- oder Komödienstoff kann Gegenstand einer n. werden. Ihrem Charakter nach ist die n. epideiktische Beschreibung, anschauliche Rede. Demgemäß ist sie zu unterscheiden nach Zeitstufen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), nach Art des Sprechens (je nach direkter oder indirekter Rede, Rollensprecher oder Berichterstatter), nach Erzählfluß, nämlich zusammenhängend (continua) oder unterbrochen (argumenta, digressio), und bes. nach praktisch allen auf Anschaulichkeit zielenden Möglichkeiten literar. Darstellung.

[1] Lausberg, H.: Hb. der literar. Rhetorik 1–2. Mü. 1960, § 289–347. – [2] ibid., § 262. – [3] Zu n. als Übung (praeexercitamentum) cf. ibid., § 1111–1116.

Jena Klaus Manger

Narrative Theologie → Katechese, Katechismus

Narrensuche (AaTh 1332, 1384), Bezeichnung für zwei genetisch wohl nicht verwandte Dummenschwänke, AaTh 1384: *The Husband Hunts Three Persons as Stupid as his Wife* und AaTh 1332: *Which is the Greatest Fool.*

In AaTh 1384 geht ein Mann aus Verzweiflung über die → Dummheit seiner Frau (Braut, Schwester, Tochter) in die Welt hinaus auf die → Suche nach (meist) drei zumindest genauso dummen Leuten. Falls er diese nicht finde, so droht er, werde er seine Frau verlassen (verprügeln, totschlagen). Er findet die Leute jedoch ohne Mühe in kürzester Zeit.

AaTh 1384 wird nicht als selbständige Geschichte erzählt, sondern bildet immer den konstituierenden Rahmen von Episodenschwänken (→ Konglomerat, Konglomeratmärchen). Es treten Kontaminationen mit den unterschiedlichsten Dummenschwänken auf, so mit AaTh 1002, 1004, 1006, 1009, 1200, 1202, 1203 A, 1204**, 1210, 1210*, 1211, 1214, 1214*, 1218, 1225, 1225 A, 1229*, 1231*, 1240, 1242 A, 1244, 1245, 1245 A*, 1250 A, 1263, 1281, 1284, 1284*, 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290 B*, 1291, 1291 B, 1293 A*, 1294, 1294 A*, 1295 A, 1295 A*, 1310, 1313 A, 1319 A*, 1325 B, 1326, 1328*, 1335 A, 1336, 1350, 1351, 1365 B, 1381, 1381 B, 1381 E, 1382, 1383, 1385, 1385*, 1386, 1387, 1405, 1408, 1430 A, 1450, 1453, 1453****, 1525 D, 1527 A, 1528, 1530, 1535, 1540, 1540 A*, 1541, 1563, 1641 C, 1643, 1651, 1653 (A), 1681, 1685, 1687, 1696 und 1825 B. Verbunden mit einer Reihe von diesen und/oder anderen, oft nicht klassifizierten und nur regional vorgefundenen Erzähltypen ist AaTh 1384 in fast ganz Europa aufgezeichnet worden, ferner in Sibirien, u. a. bei Jakuten und Burjäten, im Nahen Osten, in Nord-, Ost- und Südafrika sowie in Nordamerika und in der Karibik[1]. In den chin. Var.n werden, wie öfter bei Erzählty-

pen dieser Art, die Rollen vertauscht. Dort wird erzählt, daß eine Frau, die die Dummheit ihres Mannes nicht mehr ertragen kann und sich ertränken will, von diesem Vorhaben absieht, als sie anderen dummen Männern begegnet[2]. Der Erzähltyp scheint nicht sehr alt zu sein; die früheste Aufzeichnung findet sich bei S. V. → Drukovcev (1779)[3]. Dennoch ist er vielerorts sehr beliebt, namentlich in der mündl. Überlieferung; in der literar. fehlt er weitgehend.

Am häufigsten und nahezu im gesamten Verbreitungsgebiet wird die N. eingeleitet von AaTh 1450: cf. → *Kluge Else*: Eine Braut und ihre Eltern spekulieren über den Namen oder das Schicksal des Kindes, das sie nach ihrer Heirat bekommen wird[4]. Andere Erzähltypen, die öfter als Vorspann auftreten (dann zumeist mit einer Ehefrau statt einer Braut als dummer Person), sind AaTh 1211: *The Peasant Woman Thinks the Cow Chewing Her Cud is Mimicking Her* (Persien)[5], AaTh 1383: cf. → *Teeren und federn* (Nord- und Mitteleuropa)[6], AaTh 1385: → *Pfand der dummen Frau* (Nordwest- und Mitteleuropa)[7], AaTh 1386, 1387: cf. *Kluge Else* (bes. Mitteleuropa)[8] und vor allem AaTh 1541: *Für den langen → Winter* (Mittel- und Osteuropa, Sibirien, Nordamerika und Karibik)[9].

Noch stärker variiert der in die eigentliche N. einbezogene Typenbestand. Am beliebtesten und fast im gesamten Verbreitungsgebiet belegt sind die Schildbürgerschwänke AaTh 1210: → *Kuh auf dem Dach*, AaTh 1245: → *Sonnenlicht im Sack* und AaTh 1286: *Jumping into the Breeches*. Gewöhnlich bilden diese Typen die 1. und 2. Episode der N. Nur in Nord- und Westeuropa findet sich eingangs auch AaTh 1285: → *Hemd anziehen*[10]. In einer breiten Zone von Wallonien/Frankreich bis Bulgarien begegnet man AaTh 1229*: *Shoveling Nuts with a Hayfork*[11]. Ebenfalls nur in bestimmten, wenn auch größeren geogr. Räumen kann der Mann Dummköpfe antreffen, die versuchen, Rauch in einem Sieb zu transportieren (AaTh 1245 A*: *Carrying out the Smoke in a Sieve*; finn.-ugr.; → Danaiden)[12], oder die einem langen Bräutigam, der nicht durch die Kirchentür kommt, den Kopf abschlagen wollen (AaTh 1295 A*: *Tall Bridegroom Cannot Get into Church*; Balkan, Persien)[13].

Auch wenn der Mann diesen Leuten anfangs meistens noch hilft, so entwickelt er sich im Laufe seiner Suche zunehmend zu einem Trickster: Er entwendet einer Frau ihre Ersparnisse (AaTh 1541; vereinzelt im gesamten Verbreitungsgebiet); er gibt vor, daß er aus dem Himmel gekommen sei, und listet so einer Witwe und ihren Söhnen Geld (Wertgegenstände) für ihren verstorbenen Ehemann und Vater ab (AaTh 1540: → *Student aus dem Paradies*; oft fester Bestandteil der Erzählung, auch in der asiat. und afrik. Überlieferung[14]).

In AaTh 1384 wird menschliche Dummheit veranschaulicht. Man kann über sie nur lachen, beseitigen läßt sie sich nicht, man muß sie akzeptieren und kann sie ausnutzen. Wenn auch dumme Frauen die Handlung auslösen, so fehlt doch meist eine explizit frauenfeindliche Tendenz. Letztendlich sind Frauen und Männer gleich dumm, und Vertreter beider Geschlechter zeigen das in erheblicher Variationsbreite.

In AaTh 1332, einer ebenfalls als Rahmen dienenden Geschichte, werden hauptsächlich Männer verspottet, wenn auch nicht so sehr als Spezies, sondern zumeist bezüglich ihres Benehmens in bestimmten familiären oder gesellschaftlichen Konstellationen:

> Zwei (drei, vier) Männer werden von einem Passanten gegrüßt und streiten darüber, für wen der → Gruß bestimmt gewesen sei. Er sagt, für den größten Dummkopf unter ihnen. Jeder erzählt jetzt die Geschichte seiner größten Narrheit. Der Passant wählt entweder selbst den Gewinner aus, oder er überläßt dem König (Richter) die Wahl. Manchmal will oder kann dieser auch keine Entscheidung treffen, weil seiner Meinung nach alle die höchste Stufe der Dummheit erreicht haben.

Diese Geschichte ist hauptsächlich auf dem ind. Subkontinent, in Westasien und Nordafrika verbreitet[15], darüber hinaus ist sie auch in Süditalien[16] und im Kaukasus aufgezeichnet worden[17]. Außerhalb dieses Gebiets als AaTh 1332 klassifizierte Erzählungen sind meist entweder Versionen des strukturell und motivisch verwandten Erzähltyps AaTh 1950: → *Faulheitswettbewerb* oder Motive, die im Kerngebiet auch in Var.n von 1332 erscheinen, anderswo jedoch selbständig erzählt oder in andere Schwankkonglomerate eingebettet werden[18].

AaTh 1332 erscheint erstmals in Indien, im *Dharmaparīkṣā* (1014) des Jaina Digambara

Amitagati[19] sowie in einer Redaktion der → *Vetālapañcaviṃśatikā*[20]. In der jüngeren mündl. Überlieferung Indiens wird die Erzählung auch am stärksten variiert, wobei sie gelegentlich als Dilemmageschichte realisiert ist und die Zuhörer vor die Frage gestellt werden, welche Erzählfigur den Gruß verdiene[21]. Die von den Männern erzählten Geschichten thematisieren meistens deren Unterlegenheit gegenüber Ehefrau oder Schwiegermutter – manchmal wird dann AaTh 1351: → *Schweigewette* eingebettet[22] – oder ihr tölpelhaftes Benehmen als schüchterner Schwiegersohn (AaTh 1685 A: cf. *Der dumme* → *Bräutigam*)[23]. Das beliebteste Motiv ist wohl das vom Mann, der, beim Naschen ertappt, mit vollem Mund in Schweigen verharrt und sich widerstandslos vom Arzt das angebliche Geschwür herausschneiden läßt. Dieses bereits in der älteren Sanskrit-Literatur[24] geläufige, später auch in Fassungen von → *Tausendundeinenacht*[25], bei dem pers. Mystiker → Rumi (gest. 1283)[26] sowie in europ. Var.n von AaTh 1950 (z. B. Straparola 8,1) auftauchende Motiv (Mot. X 372.4.1: cf. Mot. J 1842.2, J 2317) spielt auch in kaukas., westasiat. und nordafrik. Versionen von AaTh 1332 eine Rolle[27], hier öfter mit pedantischen Schulmeistern oder geistlichen Führern als Objekten des Spotts[28]. Einer von ihnen z. B. erzählt dann, er habe seine Schüler gelehrt, immer in die Hände zu klatschen, wenn er niese. Als diese einmal ein Seil halten, an dem er in einen Brunnen hinuntersteigt, niest er – mit dem zu erwartenden Resultat (cf. auch Fatale und närrische → Imitation)[29]. Auch diese Sonderredaktion von AaTh 1250: → *Brunnenkette* fand außerhalb des Rahmens der N. einen Weg in die europ. mündl. und literar. Überlieferung[30] und wurde u. a. dem → Hodscha Nasreddin zugeschrieben[31].

[1] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Rausmaa; Kecskeméti/Paunonen; Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Laport 1450; Pujol; van der Kooi; Cirese/Serafini; Stroescu, num. 3736, 3757; MNK; Gašparíková, num. 207, 263, 301; SUS; Soboleva; Ērgis, num. 333; BFP; Nowak, num. 421; Jason; Jason, Types; Jason, Iraq; Marzolph; Lőrincz; Arewa; Coetzee 1450. – [2] Ting 1384*. – [3] Drukovcev, S. V.: Sova, nočnaja ptica. SPb. 1779, num. 20; Barag 1384. – [4] Var.nausw.: Kerbelytė, B.: Litau. Volksmärchen. B. 1978, num. 108; MacManus, S.: Heavy Hangs the Golden Grain. Dublin 1951, num. 58; DBF A 2, 144–146, 299–308; Legros, 105 sq.; Soupault, R.: Frz. Märchen. MdW 1979, num. 42; Uffer, L.: Rätorom. Märchen und ihre Erzähler. Basel 1945, num. 23; Meier, H./Woll, D.: Port. Märchen. MdW 1975, num. 40; Haan, T. W. R. de: Smeulend vuur. Groninger volksverhalen. Den Haag 1974, 61–65; Henßen, G.: Ungardt. Volksüberlieferungen. Marburg 1959, num. 59; Haltrich, J.: Dt. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Mü. [6]1956, num. 69; Busk, R. H.: The Folklore of Rome. L. 1874, 357–363, 367–369; Creangă, I.: Folk Tales from Roumania. L. 1952, 61–66; Kovács, Á.: König Mátyás und die Rátóter. Lpz./Weimar 1988, 140–146; Piprek, J.: Poln. Volksmärchen. Wien 1918, 195; Ralston, W. R. S.: Russian Folk-Tales. N. Y. 1880, 66 sq.; Paasonen, H.: Mischärtatar. Volksdichtung. ed. E. Karahka. Hels. 1953, 63–65; Surmelian, L.: Apples of Immortality. Folktales of Armenia. Berk./L. A. 1968, num. 36; Lambertz, M.: Alban. Märchen. Wien 1922, num. 53; Dawkins, R. M.: Modern Greek Folktales. Ox. 1953, num. 66; Sabar, Y.: The Folk Literature of the Kurdistani Jews. New Haven/L. 1982, num. 10; Halpert, H./Widdowson, J. D. A.: Folktales of Newfoundland 2. N. Y./L. 1996, num. 105; Burrison, J. A.: Storytellers, Folktales and Legends from the South. Athens, Ga/L. 1989, 101–103; Dorson, R. M.: American Negro Folktales. Greenwich 1967, num. 204, 205; Crowley, D. J.: I Could Talk Old-Story Good. Creativity in Bahamian Folklore. Berk./L. A. 1966, num. 202. – [5] Marzolph. – [6] Kecskeméti/Paunonen (lapp.); Hodne; Huizenga-Onnekes, E. J.: Het boek van Minne Koning. Groningen 1930, 67–72; Henßen, G.: In de Uhlenflucht. Münster 1939, 45–50. – [7] Hodne; Ó Súilleabháin/Christiansen; Sinninghe; van der Kooi; MNK; Müllenhoff, K.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. ed. O. Mensing. Schleswig 1921, 432–434; Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 48. – [8] Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968, num. 84 (AaTh 1386); Rausmaa, P.-L./Schellbach-Kopra, I.: Finn. Volksmärchen. MdW 1993, num. 77 (AaTh 1386, 1387); Meyer (wie not. 7 [AaTh 1387]); Kooi, J. van der/Schuster, T.: Der Großherzog und die Marktfrau. Märchen und Schwänke aus dem Oldenburger Land. Leer 1984, num. 74 o (AaTh 1386, 1387); Iba, E. M.: Hake Betken siene Duven. Bremerhaven 1993, 185 (AaTh 1386, 1387); Haiding, K.: Alpenländ. Sagenschatz. Wien/Mü. 1977, num. 209 (AaTh 1386). – [9] Ambainis, O.: Lett. Volksmärchen. B. [2]1979, num. 121; Kerbelytė (wie not. 4); van der Kooi; Zender, M.: Volksmärchen und Schwänke aus Eifel und Ardennen. Bonn 1984, 211 sq.; Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. B. 1969, num. 77; Geramb, V. von: Kinder- und Hausmärchen aus der Steiermark. Graz/Wien [3]1948, 57–63; Benzel, U.: Volkserzählungen aus dem oberpfälz.-böhm. Grenzgebiet. Münster 1965, num. 225; Peuckert, W.-E.: Schlesiens dt. Märchen. Darmstadt 1932, num. 255, 257; MNK; Gašparíková, num. 207; Soboleva; Hal-

pert/Widdowson (wie not. 4); Parsons, E. C.: Folklore of the Antilles 3. N. Y. 1943, num. 321 B. – [10] Kecskeméti/Paunonen (lapp.); Ó Súilleabháin/Christiansen; Sinninghe; van der Kooi; Kvideland, R./Eiríksson, H. Ö.: Norw. und isl. Volksmärchen. B. 1988, num. 46 (norw.). – [11] Laport; Soupault (wie not. 4); Wildhaber, R./Uffer, L.: Schweizer Volksmärchen. MdW 1971, num. 28; Uffer (wie not. 4) 305 sq.; Busk (wie not. 4) 367–369; Calvino, I.: Italian Folktales. N. Y./L. 1980, num. 105; Stroescu, num. 3756, 3757; Bünker, J. R.: Schwänke, Sagen und Märchen in heanz. Mundart. Lpz. 1906, num. 12; Henßen (wie not. 4); Ortutay, G.: Hungarian Folk Tales. Bud. 1962, num. 22; Gašparíková, num. 263; Creangă (wie not. 4); Cammann, A.: Dt. Märchen aus Rußland und Rumänien. Göttingen 1967, num. 64; BFP. – [12] Rausmaa/Schellbach-Kopra (wie not. 8); Kecskeméti/Paunonen. – [13] BFP; Lambertz (wie not. 4); Kretschmer, P.: Neugriech. Märchen. MdW 1917, num. 20; Marzolph. – [14] Surmelian (wie not. 4); Eberhard/Boratav, num. 339; Schmidt, H./Kahle, P.: Volkserzählungen aus Palästina 2. Göttingen 1930, num. 97; Muhawi, I./Kanaana, S.: Speak Bird, Speak Again. Palestinian Arab Folktales. Berk./L. A. 1989, num. 26; Arnold, W.: Aram. Märchen. MdW 1994, num. 15; Bushnaq, I.: Arab Folktales. N. Y. 1986, 374–376; Jason; Jason, Types; Jason, Iraq; Sabar (wie not. 4); Marzolph; Klipple; Arewa; Njururi, N.: Agikuyu Folk Tales. L. 1966, 89–105; Kohl-Larsen, L.: Der Perlenbaum. Kassel 1966, 176–178 (ostafrik.); Frobenius, L.: Volksmärchen der Kabylen 1. Jena 1921, num. 41; Coetzee 1450. – [15] Ergänzend zu AaTh: Jason, Indic Oral Tales; Marzolph; Nowak, num. 433; Jason. – [16] Hodscha Nasreddin 2, num. 237. – [17] Dirr, A.: Kaukas. Märchen. MdW 1920, num. 77 (artschin.). – [18] z. B. Ting. – [19] ZDMG 58 (1904) 364–366. – [20] Brown, N.: The Silence Wager Stories. In: American J. of Philology 43 (1922) 289–317, hier 295, 298. – [21] Unbescheid, G.: Märchen aus Nepal. MdW 1989, num. 36. – [22] Dubois, J. A.: Hindu Manners, Customs and Ceremonies. L. [3]1906, 453–465 (mit AaTh 1351); Bodding, P. O.: Santal Folk Tales 2. Oslo 1927, num. 36; Chaudhury, P. C. R.: Best Loved Folk Tales of India. L. 1986, num. 18 (mit AaTh 1351); Beck, B. E. F./Claus, P. J./Goswami, P./Handoo, J.: Folktales of India. Chic. 1987, num. 84. – [23] Swynnerton, C.: Romantic Tales from the Panjâb. L. 1908, num. 37. – [24] Somadeva: The Ocean of Story 5. ed. C. H. Tawney/N. M. Penzer. Nachdr. Delhi 1968, 135 sq. – [25] Chauvin 6, 137 sq.; cf. auch Marzolph, Arabia ridens 2, num. 165. – [26] cf. Marzolph, U.: Popular Narratives in Ğalāloddin Rumi's Maṣnavi. In: The Arabist 12–14 (1995) 275–287, hier 286. – [27] Dirr (wie not. 17); Marzolph; Nowak, num. 433; cf. El-Shamy, Folk Traditions X 372.4.1. – [28] Dirr (wie not. 17); Marzolph; Jason, H.: Märchen aus Israel. MdW 1976, num. 44 (jüd. aus Afghanistan). – [29] Christensen, A.: Pers. Märchen. MdW 1958, num. 26; Dirr (wie not. 17). – [30] van der Kooi 1250 (Var. 1); Kristensen, E. T.: Danske skjæmtesagn 1. Aarhus 1900, num. 402. – [31] Hodscha Nasreddin 2, num. 477.

Groningen Jurjen van der Kooi

Narten, hist. nicht fixierbares Heldengeschlecht, dem ein über weite Teile des Kaukasusgebiets verbreiteter, vielfach als Epos aufgefaßter Sagenkreis gewidmet ist. Das Zentrum des Verbreitungsgebiets bilden die im zentralen Nordkaukasus beheimateten (iran.-sprachigen) → Osseten (Ironer, Digorer) und die ihnen benachbarten Tscherkessen (Kabardiner = Osttscherkessen, → Adygeer = Westtscherkessen). Eine umfangreiche Überlieferung findet sich darüber hinaus bei den (tatar., d. h. turksprachigen) → Karatschaiern und Balkaren, den (nordostkaukas.) sog. nach. Ethnien der Tschetschenen und Inguschen und den (eine mit dem Tscherkessischen verwandte nordwestkaukas. Sprache sprechenden) → Abchasen und Abasinern; eine eher marginale Stellung innerhalb des Verbreitungsgebiets nehmen demgegenüber südkaukas. Stämme (Swanen sowie georg.sprachige Ratscher und Chewsuren in Georgien), dagestan. Ethnien (→ Awaren sowie die turksprachigen Kumyken), aber auch die (nordwestkaukas.) Ubychen ein, die in der Mitte des 19. Jh.s vollständig in die Türkei übersiedelten, wo ihre Sprache mittlerweile ausgestorben ist.

Der erste Hinweis auf die Existenz der N.sagen findet sich offenbar bei dem Orientalisten J. von Klaproth, der in seinem kaukas. Reisebericht (1812) erwähnt, daß in der Nähe des Flusses Urup die Festung Warp-pfidar gelegen haben dürfte, die gemäß den ‚osset. Heldensagen' der Held Bahteras (Batradz), Sohn des Chammitz (Xæmyc), erobert haben soll, „indem er sich in eine Kanone laden und in die Stadt schießen ließ"[1]. Erste Veröff.en osset. N.sagen erfolgten in der 2. Hälfte des 19. Jh.s durch A. Schiefner[2] und W. Miller[3]. Über tscherkess. N.sagen informierten zuerst Sultan Xan-Girei[4] und Šora Bekmurzin Nogmov[5] in der Mitte des 19. Jh.s. Eine systematische Sammeltätigkeit, die sich auf alle genannten Völkerschaften erstreckte, setzte erst gegen Ende des 19. Jh.s ein[6]; die wiss. Beschäftigung

mit den N.sagen erlebte in der sowjet. Ära eine Blütezeit, in der zahlreiche umfangreiche Texteditionen und -übers.en entstanden[7].

Der Terminus nart erscheint in den verschiedenen Sprachen nahezu unterschiedslos mit der Bedeutung ‚Held, Riese' (osset., tscherkess., ubych., abchas., abasin., karatschai.-balkar. nart; tschetschen., ingusch. närt). Konstitutives Element der N.sagen sind neben dem Terminus ‚nart' einige zentrale Figuren, die hinsichtlich ihrer Namen und der mit ihnen verknüpften Episoden über das gesamte Verbreitungsgebiet hin eine bemerkenswerte Konsistenz aufweisen und traditionell zur Abgrenzung sog. nart. von anderen Überlieferungen dienen. In jüngeren Editionen ist es deshalb üblich geworden, bestimmte Sagen je nach den in ihnen auftretenden Hauptfiguren zu Zyklen zusammenzufassen[8], wobei die einzelnen Völker z. T. unterschiedliche Prioritäten setzen.

Der am weitesten verbreitete Zyklus handelt von einem Narten, dessen Name bei den Tscherkessen und Ubychen als Sawsyryq'wă, bei den Abchasen als Sasryq'wa, bei den tatar. Stämmen als Sosruqo, bei den Osseten teils als Sozyryqo, teils als Soslan und bei den nach. Völkern als Söska-Solsa erscheint.

Fast überall findet sich die Sage von der → Geburt des Helden aus einem → Stein: Seine ‚Mutter', die an einem Fluß Wäsche wäscht (oder Kühe, Ziegen hütet), wird von einem Hirten am anderen Ufer beobachtet, der sich in sie verliebt und, da er sie nicht erreichen kann, seinen Samen in eine Felsspalte fallen läßt. Die Mutter bricht den Fels nach neun Monaten auf und ‚gebiert' so den Helden Soslan. Während der Vater vielfach unbenannt bleibt (zumindest gibt es keine einheitliche Überlieferung seines Namens), wird die Mutter meist mit der herausragenden Frauengestalt der N.sagen identifiziert, die bei den Osseten Satana (tscherkess. Sătănej, abchas. Satanej, tschetschen. Seli-Sata) heißt. Bisweilen tritt als Geburtshelfer der ‚himmlische' → Schmied in Erscheinung (osset.-iron. Kwyrdalægon, tscherkess. Ł'ăpš, abchas. Ajnar iž'i, balkar. Debet), der das Kind mit seinen Zangen ergreift und in Wolfsmilch badet, um es unverwundbar zu machen; an den Stellen (Lenden/Knie), wo die Zangen greifen, ist Soslan später jedoch ungeschützt (→ Achillesferse). Verbreitet ist auch eine Var. der Sage, wonach Soslan von seiner Mutter heimlich in einem unterirdischen Versteck aufgezogen wird.

In einer ähnlich weitverbreiteten Sage zieht Soslan auf einen → Feuerraub aus, als die N. in einem schweren Winter zu erfrieren drohen. Er muß sich dabei gegen einen Riesen durchsetzen, den er durch eine List (der Riese fragt nach den allseits bekannten Spielen des Soslan, die er nachspielen will) dazu bringt, sich ins Eis zu begeben, wo er festfriert, so daß Soslan ihn töten kann (cf. AaTh 2:→ *Schwanzfischer*). Vielfach begegnen auch Var.n, in denen Soslan, statt Feuer zu rauben, die Viehherden der N. auf den Weidegründen des Riesen überwintern lassen oder das von den Riesen gestohlene Getreide zurückbringen soll (cf. AaTh 314 A: → *Hirt und die drei Riesen*).

In anderen Erzählungen zeichnet sich Soslan eher durch bes. Kampfkraft aus. So wird er nach der tscherkess. Sage bald nach seiner Geburt von seiner Mutter ausgeschickt, um den Brauch der Altentötung zu verhindern, der gerade an Satanas Ehemann Orzămădž vollzogen werden soll (cf. AaTh 981: → *Altentötung*).

Seine Kraft zeigt Soslan auch in der Episode über den als uneheliches Kind in einem Korb auf dem Fluß ausgesetzten (→ Aussetzung) und später von einem Fürsten adoptierten Pšy-Bădənoq'o/Šybatynyq'o (tscherkess.; osset.-iron. Æræxcau, Sohn von Bedzenæg; balkar. Račyqau, Sohn von Bedene), der als Gast zu den N. kommt und dessentwegen Soslan mit Čelæxsærtæg (osset.-iron.; balkar. Giljastyrxan; tscherkess. Džylăxstăn, Čălăxsăt und ähnlich; tscherkess. statt dessen auch 'Alădž, entspricht osset. Alæg, balkar. Alyg) in Streit gerät; letztlich spaltet Soslan dem Čelæxsærtæg den Schädel und gewinnt dessen Tochter (osset. Beduxa, kabardin. Bădax; tscherkess. auch Akwandă, entspricht osset. Agwyndæ, abchas. Gunda) zur Frau.

In der Auseinandersetzung mit dem jungen Totradz (osset.-iron.; tscherkess. Totyrăš' und ähnlich), dem letzten verbliebenen männlichen Nachfahren von Alymbek (Albek, 'Albăč), ist Soslan auf die Hilfe seiner Mutter Satana angewiesen, um diesen im Wettkampf zu besiegen: Sie rät ihm, Todradzs Pferd zu erschrecken, so daß er es nicht mehr halten kann; es läuft vor Soslan weg, und er kann Todradz in den Rücken schießen.

Zu Tode kommt Soslan selbst durch ein Rad (osset. calx [des Bælsæg/Bærsæg/Mælsæg; tscherkess. Džan-Šărăx]), das ihm (bisweilen im Zusammenhang mit der Brautwerbung um Agwyndæ bzw. Acyruxs) nachläuft und ihm über die verwundbare Körperpartie fährt; eine bes. Rolle spielt dabei der Narte Syrdon (osset.), der dem Rad die verwundbare Stelle verrät und zur Strafe von Soslan durch einen aus der → Unterwelt abgeschossenen Pfeil getötet wird.

Eine bes. Beziehung zur Unterwelt zeigt Soslan auch in der (offenbar nur osset. überlieferten) Episode, in der er um die ‚Tochter der Sonne', Acyruxs (iron.; digor. Waciroxs), freit. Um Blätter des Baumes Aza als Brautpreis zu beschaffen, muß er sich in die Unterwelt begeben, wo er seine erste Frau Beduxa wiedertrifft, die ihm die Blätter von Barastyr, dem Herrscher des Totenreichs, besorgt; um die Unterwelt wieder verlassen zu können, beschlägt Soslan sein Pferd mit umgekehrt angesetzten Hufeisen, so

daß die Toten nicht erkennen können, daß jemand aus der Unterwelt entkommen ist.

Die herausragendste männliche N.figur ist bei den Osseten Batradz (kabard. Bät[ă]răz, adygej. Pătărăz, abchas. Patraz, karatschai.-balkar. Batraz, tschetschen.-ingusch. Petrez), den zahlreiche Züge mit Soslan verbinden.

Bei den Osseten zeichnet sich auch Batradz durch die Umstände seiner Geburt aus: Hervorgegangen aus einer Ehe des N. Xæmyc (iron.; tscherkess. Xămyš', balkar. Xymyč, ingusch. Xamč) mit einer Zwergin (osset.-iron. Bycenon, Tochter von Bycen; tscherkess. Isp-gwaš'ă [Zwergen-Fürstin], abchas. Zylxa), wird er den meisten Textvarianten zufolge vom Vater ausgetragen, nachdem dessen Frau sich von ihm getrennt und ihm den Embryo wie einen Abszeß in den Rücken verpflanzt hat (→ Schwangerschaft); als ‚Geburtshelfer' begegnet teils Satana (die bisweilen auch als Mutter genannt ist), teils Soslan. Die Geburt des Batradz verläuft explosionsartig. Das Kind Batradz ist ganz aus Stahl; es wird (bisweilen durch den ‚himmlischen Schmied' Kwyrdalægon, mit dem Batradz dann in unmittelbarer Verbindung bleibt) durch Abschrecken im Wasser gehärtet.

Die auffälligste Episode, die nicht nur bei den Osseten von Batradz erzählt wird, ist der schon bei Klaproth erwähnte Flug als Kanonenkugel über die Mauern einer Festung (cf. AaTh 1880: *The Boy has a Hat of Butter*; cf. → Münchhausiaden). Er steht meist im Zusammenhang mit der Rache für die Ermordung von Xæmyc, Batradzs Vater, durch Sajnæg-Ældar und die anderen N. (oder durch andere Gegner), ist bisweilen aber auch Bestandteil eines Feldzugs von Soslan gegen Čelæxsærtæg, der ihm seine Tochter nicht zur Frau geben will oder wieder raubt.

Eine in mythol. Hinsicht auffällige Episode handelt von der ‚heiligen Schale' der N., osset. Wacamongæ, die sich von selbst dem Tapfersten zuwendet. Batradz gibt sich, um vor den N. zu protzen, als Mörder von Xor-Ældar, dem Vater von Bur-Xor-Ali und ‚Herrn über das Getreide', zu erkennen, der daraufhin Getreidemangel über die N. bringt.

Wie Soslan tritt auch Batradz in einer Episode auf, in der es um einen Feuerraub geht: Nach tscherkess. Überlieferung bringt Batradz den N. das Feuer zurück, das ihnen der Riese Pak'o geraubt hat, und befreit Näsrăn-Žač', der dies vergeblich vor ihm versuchte und von Pak'o zur Strafe (wie Prometheus) an den Berg Elbrus geschmiedet wurde.

In bemerkenswerter Weise mit christl.-religiösen Elementen verknüpft ist der Tod des Batradz bei den Osseten: Nachdem er gegen Geister (zæd und dawæg) oder Heilige (Wacilla = → Elias, Wastyrdży = hl. → Georg) gekämpft hat, beschweren sich diese bei Gott, der den stählernen Schädel des N. durch starke Hitze zum Schmelzen bringt (bzw. das Rad des Balsæg schickt, das über seine verwundbare Stelle fährt) und ihn so tötet. Gott befiehlt, ihn in der Gruft Sofia zu begraben, Batradz wehrt sich aber noch als Leichnam dagegen, und Gott muß erneut helfen, indem er sich beim Namen anrufen läßt. Einer Var. zufolge läßt Gott drei Tränen auf den Leichnam fallen, aus denen die drei osset. Heiligtümer Tarandželos (‚heilige Erzengel'), Mykalgabyrtæ (→ ‚Michael und Gabriel') und Rekom entstehen.

Ein eigenständiges Merkmal der N.sagen bei den Osseten ist die genealogische Gruppierung der Helden in die ‚Familien' der Alægatæ, Borætæ und Æxsærtægkatæ. Um die letztgenannte Familie rankt sich bei den Osseten ein eigener Zyklus, in dem Satana und Wyryzmæg (osset.-iron.; digor. Oruzmæg, tscherkess. Orzămădž und ähnlich, karatschai.-balkar. Örüzmek und ähnlich, inguš. Orzmi) die Hauptfiguren darstellen.

Seinen Ausgang nimmt der Zyklus in der Erzählung von der Geburt der → Zwillingssöhne des N. Wærxæg, Æxsar(t) und Æxsærtæg, deren letzterer zum Stammvater der Familie wird, indem aus seiner Ehe mit Dzerassa (bisweilen auch Sasana; bei den Tscherkessen Myġăzăš'), einer Tochter des im Wasserreich herrschenden Donbettyr (bei den Tscherkessen eine weibliche Gottheit, Psythă Gwaš'ă), Wyryzmæg und Xæmyc (ebenfalls wieder als Zwillinge) hervorgehen (der Vater des Wyryzmæg heißt bei den Tscherkessen Pyzyġăš, seltener Šxartyq'o).

Æxsærtæg bringt zuerst Æxsar um, weil er ihn des Ehebruchs mit Dzerassa verdächtigt, dann sich selbst, nachdem er feststellt, daß Æxsar ein Schwert zwischen sich und Dzerassa gelegt hatte (→ Symbolum castitatis).

Auch Satana ist ein Kind von Dzerassa, die, schon im Grab, von Wastyrdży (hl. Georg) geschwängert wird (→ Nekrophilie); Satana wird als Kind jammernd im Grab gefunden.

Bei den Osseten geht Satana mit ihrem Halbbruder Wyryzmæg eine (durch dessen Eselsritt später gesühnte[9]) inzestuöse Verbindung ein, wobei sie seine rechtmäßige Frau Elda in den Tod treibt. Das Produkt dieser Verbindung ist ein namenlos bleibender Sohn, den Satana bei den Donbettyrtæ in der Unterwasserwelt in Pflege gibt. Wyryzmæg wird durch einen riesigen Vogel dorthin gebracht und tötet den Sohn unabsichtlich bei einem Gelage (→ Vater-Sohn-Motiv). Der Sohn gerät bei den N. in Vergessenheit; um sich wieder in Erinnerung zu bringen, verlangt er, für einen Tag die Unterwelt verlassen zu dürfen. Dies wird bewilligt, doch muß er die List mit den umgekehrten Pferdehufeisen anwenden. Nachdem er seinem Vater erfolgreich bei der Jagd geholfen hat, kommt der Sohn fast zu spät zur Unterwelt zurück, kann jedoch die Sonne veranlassen, vor dem Untergang noch einen Moment zu verweilen.

Mit Wyryzmæg verheiratet ist Satana auch bei den Tscherkessen; dort ist es ihr Sohn Soslan, der in

der Unterwelt aufgezogen und vor Wyryzmæg verheimlicht wird, diesen dann aber vor der Altentötung bewahrt.

Wyryzmæg selbst (bzw. ein gewisser Saulæg, der dies Wyryzmæg berichtet) tritt bei den Osseten in einer an die → *Polyphem*-Sage (AaTh 1135–1137) erinnernden Episode auf: Er fällt in die Hände eines (einäugigen) Riesen, der ihn zusammen mit seiner Schafherde gefangen hält; um zu entkommen, muß er den Riesen blenden und ein Schaffell überziehen.

Andere N.helden sind weniger deutlich charakterisiert, ihre Taten meist weniger weit verbreitet. Das gilt z. B. für den bereits erwähnten Pšy-Bădənoq'o, dem lediglich bei den Tscherkessen ein eigener Zyklus gewidmet ist, wie auch für Năsrăn-Žač' (tscherkess.; osset. Nasran-Ældar, d. h. Nasran-Fürst). Eine gewisse Bedeutung kommt noch dem N. Acæmæz zu (osset.-iron.; tscherkess. 'Aš'ămăz, karatschai.-balkar. Ačemez, tschetschen.-ingusch. Ačamaz und ähnlich; abchas. K'atawan, entspricht tscherkess. K'atăwăn), Sohn von Acæ (tscherkess. 'Aš'ă), der bei den Osseten die zentrale Figur der Familie der Acætæ bildet und noch als Kind den Tod seines bei einem Feldzug umgekommenen Vaters rächt; einer tscherkess. Sage zufolge gilt er als Erfinder der Flöte der N. (bei den Osseten ist die Flöte lediglich sein einziges Erbstück vom Vater). Wenig deutlich charakterisiert sind auch Šæwwaj (osset.-iron.; tscherkess. Šăwaj, balkar. Šawaj), der Sohn von K'andz (oder Č'andz, tscherkess. Q'andz), der bei der Geburt ins Feuer fällt und dadurch abgehärtet wird, oder Sybælc (osset.-iron.), der aus der Ehe einer Schwester (oder der Mutter) von Xæmyc mit deren eigenem Großvater (bzw. Schwiegervater), Wærxæg, hervorgeht.

Keine eigentliche N.figur ist Syrdon (osset.-iron.; tschetschen.-ingusch. [Batoko] Širtga und ähnlich), der unter den N. vielfach die Rolle eines hinterhältigen Widersachers spielt und sich dabei eher durch List und Tücke als durch Tapferkeit auszeichnet (→ Trickster; cf. auch → Loki); nicht nur in bezug auf seinen Namen ähnelt er dabei dem → Hodscha Nasreddin. Nicht als eigentliche N. aufzufassen sind auch die vielfach auftretenden übernatürlichen Wesen, zu denen neben den ‚Göttern' Wacilla (Elias, Donnergott) und Wastyrdžy (Georg, Kriegsgott; osset.-iron.) z. B. der ‚himmlische Schmied' Kwyrdalægon/Ł'ăpš, der Herrscher über die Gewässer (Donbettyr/Psythă Gwaš'ă), der Gott der Jagd (osset. Afsati, abchas. Ažwypša, tscherkess. Măzythă, swan. Apsat; → Herr der Tiere[10]) oder der Herrscher der Unterwelt (osset.-iron. Barastyr) gehören, wie auch die verschiedenen als Gegner der N. figurierenden Riesen. Als Helfer erscheinen bisweilen Tiere der N., bes. die → Pferde (z. B. Ærfan als Pferd des Wyryzmæg bei den Osseten oder Txožej, das Pferd des Soslan bei den Tscherkessen), bisweilen aber auch andere Tiere (osset. Silæm als Stammutter aller Hunde).

Die in der Gegenüberstellung der drei N.familien (Alægatæ, Borætæ, Æxsærtægkatæ) bei den Osseten erkennbare Gesellschaftsstruktur wurde von G. → Dumézil als Relikt einer alten nordiran., d. h. skyth. oder sarmat. Tradition angesehen, die letztlich eine ursprüngliche funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei den Indogermanen widerspiegele; im Zusammenhang mit Beobachtungen, die sich an die Überlieferung skyth. Bräuche bei → Herodot knüpften, sowie mit weiteren mythol. Erwägungen führte dies Dumézil zu dem Schluß, daß die N.sagen in ihrem Kern in das skyth.-nordiran. Altertum zurückreichen[11]. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß das gesamte in den N.sagen erscheinende Umfeld deutlich an die Gegebenheiten ihres Verbreitungsgebiets angepaßt ist, und zwar sowohl an die allg. Topographie des nördl. Kaukasus (Wechsel zwischen Hochgebirgsregion, Steppe, Meeresküste; authentische Berg- und Flußnamen) als auch an ethnol. Merkmale, die noch in jüngerer Zeit für die tradierenden Völkerschaften als charakteristisch notiert wurden (Blutrache; rituelle Altentötung bei den Tscherkessen); so kann nach E. M. → Meletinskij auch die Clanbildung bei den Osseten einen jüngeren Zug im N.epos darstellen[12].

[1] Klaproth, J. von: Reise in den Kaukasus und nach Georgien 1. Halle/B. 1812, 443. – [2] Šifner, A.: Osetinskie teksty (Osset. Texte). SPb. 1868. – [3] Miller, W.: Osetinskie ėtjudy (Osset. Studien) 1. M. 1881. – [4] Sultan Chan-Girei: Čerkesskie predanija (Tscherkess. Überlieferungen) 1. In: Russkij vestnik 2 (1841) 36. – [5] Nogmov, S. B.: Istorija adygejskago naroda (Geschichte des adygej. Volkes). Tiflis 1861 (dt.: Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks. Bearb. A. Bergé. Lpz. 1866). – [6] Textpubl.en bes. in den Zss. Sbornik svedenij o kavkazskich gorcach 4–9 (1870–76) und Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza 1–29 (1881–1901). – [7] Eine chronologisch geordnete, nahezu vollständige Liste von Originalausg.n, russ. Übers.en und Werken der Sekundärlit. von den Anfängen bis 1968 enthält der Sammelband Skazanija o Nartach. Ėpos narodov Kavkaza (Erzählungen über die N. Das Epos der kaukas. Völker). ed. A. A. Petrosjan. M. 1969, 503–540, eine nach Sprachen geordnete Aufstellung

der Sammelband Nartskij ėpos (Das N.epos). ed. V. I. Abaev/G. Z. Kaloev/V. I. Čičerov. M. 1957, 195–199; jüngere Texteditionen: Orig.ausg.n: osset.: Narty kaddžytæ. Dykkag rawaġd (N.erzählungen. 2. Lfg). ed. M. Tuġanty/U. Qanyqwaty. Ordschonikidse 1975; Narty. Osentinskij geroičeskij ėpos (Die N. Osset. Heldenepos) 1–3. M. 1990; tscherkess.: Nartxăr. Adyġe ăpos/Narty. Adygskij ėpos (Die N. Adygej. Epos) 1–7. ed. Hădăġăl'ă Askăr/A. M. Gadagatl. Maikop 1968–71; Nartxăr. Adygă ľyxuž' ăpos/Narty. Adygskij geroičeskij ėpos (Die N. Tscherkess. Heldenepos). ed. V. M. Gacak. M. 1974; Özbek, B.: Erzählungen der letzten Tscherkessen auf dem Amselfeld. Bonn 1986; abasin.: Nartyrġa. Abaza uaġa rėpos/Narty. Abazinskij narodnyj ėpos (Die N. Abasin. Heldenepos). Tscherkessk 1975; swan./georg.: Dzidziguri, Š.: Gruzinskie varianty nartskogo ėposa (Georg. Var.n des N.epos). Tiflis 1971; karatschai.-balkar.: Narty. Geroičeskij ėpos balkarcev i karačaevcev (Die N. Heldenepos der Balkarer und Karatschaier). M. 1994; russ. (übers.) Ausg.n: Skazanija o nartach. Osetinskij ėpos (Erzählung über die N. Osset. Epos). Übers. Ju. Libedinskij. M. 1978; Dalgat, U. B.: Geroičeskij ėpos čečencev i ingušej (Das Heldenepos der Tschetschenen und Inguschen). M. 1972; abchas.: Priključenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev. Abchazskij narodnyj ėpos (Die Abenteuer des N. Sasrykva und seiner 99 Brüder. Abchas. Nationalepos). M. 1962; dt. Übers.en: Die N., Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten. Übers. A. Sikojev. Köln 1985 (osset.); Der blanke Schild. Kabardin. Heldensagen. Übers. H. Stürmer u. a. B. 1958; Sekundärlit.: Abaev, V. I.: Izbrannye trudy. 1: Religija, fol'klor, literatura (Ausgewählte Schriften. 1: Religion, Folklore, Lit.). Wladikawkas 1990; Gadagatl', A. M.: Geroičeskij ėpos Narty adygskich (čerkesskich) narodov (Die N., das Heldenepos der adygej. [tscherkess.] Völker). Maikop 1987; Özbek, B.: Die tscherkess. N.sagen. Heidelberg 1982; Kuznecov, V. A.: Nartskij ėpos i nekotorye voprosy istorii osetinskogo naroda (Das N.epos und einige Fragen der Geschichte des osset. Volkes). Ordschonikidse 1980; Salakaja, S. Ch.: Abchazskij nartskij ėpos (Das abchas. N.epos). Tiflis 1976; Bailey, H. W.: Ossetic (Nartä). In: Traditions of Heroic and Epic Poetry 1. ed. A. T. Hatto. L. 1980, 236–267. – [8] Eine nach Zyklen geordnete, kurzgefaßte Sujetliste bei Abaev u. a. (wie not. 7) 75; eine ausführliche Behandlung der einzelnen Zyklen und Sujets bringt Dumézil, G.: Légendes sur les Nartes. P. 1930. – [9] Ausführlich hierzu Fritz, S./Gippert, J.: Wyrzymægs Eselsritt. Zum kulturellen Hintergrund einer osset. N.sage. In: Acta Orientalia (Hungarica) 38 (1984) 171–185. – [10] cf. Dirr, A.: Der kaukas. Wild- und Jagdgott. In: Anthropos 20 (1925) 139–147. –

[11] Dumézil, G.: Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens 1. P. 1968, 457–484. – [12] Abaev u. a. (wie not. 7) 69.

Frankfurt a. M. Jost Gippert

Narziß, schöner Jüngling, der sich in sein Spiegelbild verliebt (Mot. T 11.5.1)[1]. Die detaillierteste Version des N.mythos tradiert → Ovid (*Metamorphosen* 3, 339–510):

N., Sohn des Flußgottes Cephisus und der Nymphe Liriope, verschmäht alle Liebhaber und Liebhaberinnen, zu denen auch → Echo gehört. Ein namentlich nicht Genannter verflucht N., er möge einer ebenso vergeblichen → Liebe verfallen. Nemesis, die Göttin der → Rache, erfüllt diesen Wunsch, als N. in einer Quelle sein Spiegelbild erblickt. Im irrigen Glauben, er sehe einen anderen Jüngling vor sich, verliebt sich N. in das Spiegelbild im Wasser. Bald jedoch erkennt N. sich selbst als unerreichbares Objekt seines Verlangens und stirbt aus unglücklicher Liebessehnsucht. An der Stelle, an der N. gestorben ist, erblüht eine Narzisse (→ Grabpflanzen).

Daneben gab es schon in der Antike anders ausgestaltete Versionen, so bei dem Mythographen Konon (um Christi Geburt)[2] oder Pausanias (2. Jh. p. Chr. n.)[3], wobei die Priorität unterschiedlicher Ausformungen umstritten ist[4]. Hypothetisch dürften A. → Wesselskis Thesen von einer Spiegelmagie sein, wonach u. a. derjenige sterben muß, der sein Bild im → Spiegel sieht[5]. Die N.-Erzählung ist fast ausschließlich ein Phänomen der literar. Überlieferung. Die die Rezeption maßgeblich bestimmende Version Ovids wird allerdings in diversen auch für die Erzählforschung relevanten Werken aufgegriffen[6].

Für die frühchristl. bzw. neuplatonische Allegorese ist der Illusionismus des N. im Sinne des Vanitas-Gedankens entscheidend[7]. Während der N.mythos im lat. MA. bis zum 11. Jh. fast ausschließlich in Gebrauchsliteratur ohne moralisierende Tendenz erwähnt wird, z. B. bei → Isidor von Sevilla (*Etymologiae* 17, 9, 16), dient N. im 12. Jh. als warnendes Beispiel für Vergänglichkeit, Arroganz und Fehlverhalten in der Liebe[8]. Im *Ovidius moralizatus* (1342) erfährt der N.stoff den Höhepunkt der moralisierenden Auslegung[9]. Im altfrz. höfischen Roman, so in → Chrétiens de Troyes *Cligés*-Roman[10], im *Roman d'Alexandre* (nach 1180; cf. → Alexander d. Gr.)[11], im

ersten *Roman de la Rose* des Guillaume de Lorris (ca 1230)[12] sowie im *Lai de Narcisse* (ca 1170)[13] wird der Mythos als Warnung vor emotionaler Grenzerfahrung diskutiert[14]. Auch Christine de Pizan (1364–ca 1430) greift den N.stoff in ihrem Fürstenspiegel *Epistre d'Othea* (ca 1400) auf[15].

Marsilio Ficino (1433–99) versteht die Verweigerung des N. in neuplatonischer Deutung als mißgeleitete Sehnsucht nach seelisch-geistiger Schönheit[16]. Kenntnisse der Version Ovids sind bei → Shakespeare, z. B. in *Richard II.*, *Antonius und Cleopatra*, *Romeo und Julia*, zu konstatieren[17]. Francis Bacon (1561–1626) erweitert die Interpretation um eine psychol. Auslegung, nach der schöne Menschen sich mit Bewunderern (wie Echo) umgeben und schließlich in Trägheit erstarren[18]. Im 17. Jh. wird der Stoff zunehmend ins bukolische Ambiente transponiert[19]. Zwar geht auch → La Fontaine (*Fables* 1,11) von einer moralisierenden Erklärung aus, bei ihm vermeidet N. jedoch den Blick in den Spiegel, um so der Selbsterkenntnis zu entgehen[20]. Als entscheidende Wende in der Neubewertung des N.-Motivs wächst in Jean-Jacques Rousseaus Komödie *L'Amant de lui-même* (1752) N. eine neue Selbsterkenntnis zu, die ihn zu echter Liebe befähigt[21]. In der Romantik repräsentiert N. den Künstler, dessen Seele die Welt widerspiegelt; seit Friedrich Schlegels Roman *Lucinde* (1799) verkörpert N. zudem die Selbstreflexion des Künstlers im eigenen Werk. Wenngleich im 19. Jh. das N.-Thema nicht mehr moralisch, sondern ästhetisch gesehen wird (so bei Friedrich Rückert[22]), wird im romantischen Kunstmärchen das Versinken im Wasser ambivalent ausgedeutet[23]. Im naturalistischen Roman, so in Émile Zolas *Nana* (1880), hingegen wird eine erogene Selbstbespiegelung der Heldin geschildert[24], wobei das Motiv einer ‚Narcissa' bereits u. a. von → Petrarca aufgegriffen worden war[25]. Im Übergang zum 20. Jh. wird N. zur programmatischen Identifikationsfigur des Künstlers, der zugunsten seines Werkes auf die Liebe verzichtet und Symbol des zuchtvollen, verzichtenden und meditierenden Geistes wird[26].

Im frühen 20. Jh. wird der von der Sexualforschung geprägte Begriff des Narzißmus von S. → Freud in die → Psychoanalyse eingeführt[27], wo er seither zur Beschreibung unterschiedlicher Zustände des Selbstwertgefühls verwendet wird, etwa für eine frühkindliche libidinöse Entwicklungsphase, eine bes. Objektbeziehung oder eine sexuelle Perversion. H. Marcuse interpretiert N. als → Kulturheros, der an die Stelle des patriarchalen Ödipus (cf. AaTh 931: → *Ödipus*) treten sollte[28]. Die psychoanalytische Auslegung des N.-Mythos ist in der Erzählforschung u. a. für die Figur des → Eulenspiegel als Interpretationsansatz aufgegriffen worden[29]. Schließlich hat auch die zeitgenössische dekonstruktivistische Lit.-theorie den N.-Mythos exemplarisch gelesen[30]. Sowohl der deutlich von C. G. → Jung beeinflußte Hermann → Hesse[31] als auch zeitgenössische narrative und lyrische Texte sowie filmische und musikalische Bearb.en sind von der freudianischen Theorie beeinflußt[32]. Schließlich ist der N.-Mythos ausgiebig in der darstellenden Kunst rezipiert worden, von der Antike über MA. und Neuzeit bis in die Moderne des späten 20. Jh.s[33], zumal N. seit Leon Battista Alberti (15. Jh.) als der eigentliche Erfinder der Malerei gilt[34].

[1] Vinge, L.: The Narcissus Theme in Western European Literature up to the 19th Century. Lund 1967; Frenzel, Stoffe, 538–543; Balensiefen, L.: Die Bedeutung des Spiegelbildes als ikonographisches Motiv in der antiken Kunst. Tübingen 1990, 130–166; Orlowsky, U. und R.: N. und Narzißmus im Spiegel von Lit., Bildender Kunst und Psychoanalyse. Mü. 1992; Moormann, E. M./Uitterhoeve, W.: Lex. der antiken Gestalten. Stg. 1995, 468–471. – [2] Balensiefen (wie not. 1) 130 sq., 135 sq. – [3] ibid., 131 sq., 136. – [4] ibid., 133–139. – [5] Wesselski, A.: Narkissos oder das Spiegelbild. In: Archiv orientální 7 (1935) 37–63, 328–350, hier 59, 330–334, 345–350. – [6] cf. allg. Kaminski-Knorr, K.: Zur Problematik der psychoanalytischen Symbol- und Mythentheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem N.-Mythus. B. 1990, 130–133. – [7] Hadot, P.: Le Mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin. In: Nouvelle Revue de psychanalyse 13 (1973) 81–108. – [8] cf. Orlowsky/Orlowsky (wie not. 1) 182 sq. – [9] Vinge (wie not. 1) 91–93. – [10] Schmid, E.: Augenlust und Spiegelliebe. Der ma. N. In: DVLG 59 (1985) 551–571, hier 551 sq. –
[11] Frenzel, Stoffe, 538–543. – [12] Hult, D. E.: Selffulfilling Prophecies. Readership and Authority in the First ‚Roman de la Rose'. Cambr. 1986, 263–300. – [13] Gier, A.: L'Amour, les monologues. Le Lai de Narcisse. In: Conjunctures. Festschr. D. Kelly. Amst./Atlanta 1994, 129–137. – [14] Goldin, F.: The Mirror of Narcissus in the Courtly Love Lyric. Ithaca, N. Y. 1967; Knoespel, K. J.: Narcissus and the Invention of Personal History. N. Y./L. 1985. –

[15] Frenzel, Stoffe, 539; Schoell-Glass, C.: Verwandlungen der Metamorphosen. Christl. Bildformen in Ovid-Ill.en bei Christine de Pizan. In: Walter, H./Horn, H.-J. (edd.): Die Rezeption der Metamorphosen des Ovid in der Neuzeit. B. 1995, 36–47, hier 38. – [16] Kaminski-Knorr (wie not. 6) 141–143; Orlowsky/Orlowsky (wie not. 1) 93–96. – [17] Nuttall, A. D.: Ovid's Narcissus and Shakespeare's Richard II. In: Martindale, C. (ed.): Ovid Renewed. Cambr. 1988, 137–150. – [18] Plett, H. F.: Konzepte des Allegorischen in der engl. Renaissance. In: Haug, W. (ed.): Formen und Funktionen der Allegorie. Stg. 1979, 310–335, hier 320. – [19] Frenzel, Stoffe, 540. – [20] Kaminski-Knorr (wie not. 6) 146 sq.; Orlowsky/Orlowsky (wie not. 1) 204–206. – [21] ibid., 237–250. – [22] ibid., 274. – [23] Schumacher, H.: N. an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen. Wiesbaden 1977, pass. – [24] Nibbrig, H.: Spiegelschrift. Spekulationen über Malerei und Lit. Ffm. 1987, 127–129. – [25] Orlowsky/Orlowsky (wie not. 1) 285–293. – [26] Frenzel, Stoffe, 543; Aurnhammer, A.: Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europ. Lit. Köln/Wien 1986, 223–230. – [27] Frommknecht-Hitzler, M.: Idealisierung, Idealbildung und Selbst-gefühl. Eine Auseinandersetzung mit den Narzißmustheorien Freuds und Kohuts. Würzburg 1994. – [28] Marcuse, H.: Eros and Civilization. Boston 1955 (dt.: Triebstruktur und Gesellschaft. Ffm. 1957, hier 386 sq.). – [29] Pfeiffer, J.: Narr und N. Zur psychoanalytischen Rekonstruktion der Till Eulenspiegel-Gestalt. In: Freiburger lit.psychol. Gespräche 14 (1992) 185–199. – [30] Culler, J.: Dekonstruktion, Derrida und die poststrukturalistische Lit.theorie. Reinbek 1988, 284–290. – [31] Hesse, H.: N. und Goldmund. Ffm. 1930; Pfeifer, M.: Hesse-Kommentar zu sämtlichen Werken. Ffm. [2]1990, 242–246. – [32] cf. Seidensticker, B./Habermehl, P. (edd.): Unterm Sternbild des Hercules. Antikes in der Lyrik der Gegenwart. Ffm./Lpz. 1996, 150–153; Scheugl, H.: Sexualität und Neurose im Film. Mü. 1974, 269, 397; die neueste N.-Oper stammt von Beat Furrer (1994), cf. Frankfurter Allg. Ztg (17.6.1997) 36. – [33] Balensiefen (wie not. 1) 140–166; Braet, H.: Aux Sources du Roman de la Rose. In: Medieval Codicology, Iconography, Literature, and Translation. Festschr. K. V. Sinclair. Leiden/N. Y./Köln 1994, 110–119; Lichtenstern, C.: Metamorphose. Weinheim 1992, 24–84. – [34] Nibbrig (wie not. 24) 57 sq.

Berlin Wolfgang Maaz

Nase. Die N. ist neben → Mund, → Ohren und → Augen eine der Öffnungen des → Kopfes. Ihre Hauptfunktionen liegen im Atmen (→ Atem) und Riechen (→ Geruch). Hiervon hängen weitere Funktionen wie Nahrungssuche, Wittern von → Gefahr (cf. → Menschenfleisch riechen) oder Identifizieren von Sexualpartnern ab[1]. Beim Menschen ist im Gegensatz zu den meisten Tieren die funktionelle Bedeutung der N. zurückgegangen.

Die Physiognomiker versuchten, aufgrund der N. den Charakter ihres Besitzers zu interpretieren[2]. In diesem Sinne wird die N. als → pars pro toto in literar. Darstellungen wie auch in Karikaturen häufig benutzt[3]. Eine große N. kann demnach edle Bildung und königlichen Charakter verkörpern, so etwa bei Kaiser Maximilian I. und Rudolf von Habsburg[4]. Beim *N.ntanz zu Gümpelsprunn* (Nürnberger Flugblatt von 1534 mit Text von Hans → Sachs)[5] wurde der Teilnehmer mit der größten N. als ‚N.nkönig' preisgekrönt. Parodistische Darstellungen großer N.n finden sich seit dem 17. Jh. und reichen über Wilhelm → Busch[6] bis zur unmittelbaren Gegenwart[7]. Literar. Gestalt mit einer außergewöhnlich großen N. ist der Protagonist in Edmond Rostands *Cyrano de Bergerac* (1897); dieser traut sich wegen der übermäßigen Größe seiner N. nicht, seine Liebe offen zu bekennen. Wilhelm → Hauffs Zwerg N. ist ein wegen seiner Unhöflichkeit von einer alten Hexe in einen häßlichen Zwerg verwandelter Junge[8]. Auf einem rassistischen Vorurteil beruht das in der Graphik seit dem 17. Jh. erscheinende ethnische → Stereotyp der sog. Judennase[9].

Ungewöhnliche N.n sind übermäßig groß (lang) oder dick (breit). In einer lat. Fabel bestraft Merkur zwei Frauen für ihre unsaubere Bewirtung damit, daß sich einer Frau beim Schneuzen die N. in die Länge zieht (cf. AaTh 750 A–D: *Die drei → Wünsche*)[10]. Eine N., die beim Lügen anwächst, besitzt der aus Holz geschnitzte → Pinocchio. In AaTh 566: → *Fortunatus* wie auch in Wilhelm Hauffs Kunstmärchen *Der kleine Muck*[11] werden zauberkräftige Früchte (Äpfel, Birnen) erwähnt, die eine lange N. wachsen oder schrumpfen lassen (Mot. D 1376.1.1, D 1375.2.1). In der Kinderlegende *Der hl. Joseph im Walde* (AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*) erhält das böse Mädchen zur Strafe eine doppelte N.[12] J. → Grimm, E. H. Meyer u. a. erwähnen, daß → Percht und Holda (→ Frau Holle) eine lange N. haben, die ihnen ein häßliches und unheimliches Äußeres gebe[13]. Negativ gewertet werden auch spitze N. und spitzes Kinn[14]. Andere außergewöhnliche N.nformen finden

eher selten Erwähnung: Die Brahmanin Kalarati im *Kathāsaritsāgara* des → Somadeva besitzt eine platte N.[15]; die mongol. Ogerfigur → Mangus hat eine nach oben gedrehte N.[16]; eine nasenlose Person erscheint in Job → Fincels *Wunderzeichen*[17]. Nach einer (wohl vorwiegend männlichen) populären Vorstellung besteht eine Korrelation zwischen der Größe (Form) der N. und derjenigen des Penis[18]. Dies kommt auch zum Ausdruck, wenn in einem ma. arab. Schwank nach einer Schlägerei im Dunkeln N.n- und Penisspitze vertauscht werden (cf. AaTh 774 A, 1169: → *Köpfe vertauscht*)[19].

Demjenigen die N. abzuschneiden, der eine Missetat begangen hatte, war eine verbreitete Körperstrafe[20]. Griech. und ägypt. Statuen schlug man die N. ab, um das Weiterleben der dargestellten Person unmöglich zu machen[21]. Bei den Franken büßten wiederholt ertappte Straßenräuber ihre N. ein[22]. Die Verstümmelung der N. dient in zahlreichen Erzählungen der Stigmatisierung von Ehebrechern, so in AaTh 1417: *Die abgeschnittene* → *N.* Als der Sohn in AaTh 838: → *Sohn am Galgen* die letzte → Gnade gewährt bekommt, seine Mutter (Vater) noch einmal sprechen (küssen) zu dürfen, beißt er ihr als Vergeltung für die ihm angediehene schlechte Erziehung die N. ab[23]. Eine treue Ehefrau schneidet sich selbst die N. ab (→ Selbstschädigung, Selbstverstümmelung), während ihr Mann zur Hinrichtung geführt wird[24]. Umgekehrt läßt der dän. König Hialta seiner Nebenfrau die N. abschneiden, damit sich nach seinem Tod kein anderer mehr in sie verliebt[25]. Mit der bewußten Verstümmelung der N. schützt sich in AaTh 706 B: *Die keusche* → *Nonne* die heiratsunwillige Frau vor ihrem Freier; in einer katalan. Var. pflanzt der Mann die N. seiner Geliebten in die Erde ein, worauf ein nasenblättriger Baum wächst (cf. → Grabpflanzen)[26]. In AaTh 1707: *The Noseless Man* überredet ein Mann, der seine N. verloren hat, andere dazu, sich gleichfalls die N. abzuschneiden mit dem Argument, er könne Gott sehen (cf. auch AaTh 64, 157***: → *Schwanzlose Tiere*)[27].

Bei asiat. Var.n von AaTh 1645 A: → *Guntram* gilt im Gegensatz zu dem in europ. Var.n vorherrschenden Mund die N. als Ein- und Austrittsort der → Seele[28]. Vergleichbar kann in der mongol. Heldendichtung ein dämonisches Wesen besiegt werden, indem zwei Männer als Wespen verwandelt durch dessen N.nlöcher in das Innere eindringen, wo sie Lunge, Herz und ‚Lebenszentrum' zerstechen[29]. Selbst die Herausgabe des himmlischen Feuers kann dadurch erzwungen werden, daß man in die N. des Wesens steigt, welches das Feuer besitzt (cf. → Feuerraub)[30].

Humoristische Anführungen der N. finden sich in verschiedensten Erzählungen: In Var.n der Fabel AaTh 41: → *Wolf im Keller* macht sich der Fuchs die Redensart zunutze, daß jemand so viel frißt, bis es ihm zur N. herauskommt: Während sich der Fuchs listig die Trauben in die N.nlöcher steckt, um so zu demonstrieren, daß er satt sei, frißt der Wolf ununterbrochen weiter und kann nachher nicht entkommen[31]. Der Ratschlag, immer der N. nach zu gehen, wird von einem Dummkopf wörtlich genommen: er fällt in einen See[32]. Im Schwank vom → N.nmacher (AaTh 1424) kann der Listige der dummen Schwangeren weismachen, er müsse durch fortdauernden Geschlechtsverkehr das vom Ehemann unvollendet geschaffene Kind ergänzen.

[1] Jeggle, U.: Der Kopf des Körpers. Weinheim/B. 1986, 125–150. – [2] Lavater, J. C.: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe 3. Lpz./Winterthur 1777, 131; t. 4 (1778) 257; Lichtenberg, G. C.: Über die Physiognomik, wider die Physiognomen. In: id.: Schr. und Briefe 3. ed. W. Promies. Darmstadt 1972, 256–295; Seume, J. G.: Akroase über die N. In: id.: Apokryphen, kl. Schr., Gedichte, Übers.en. ed. J. Drews. Ffm. 1993, 451–459; Zschokke, H.: Spruch und Schwank des Schweizerboten. Aarau 1825, 226–247; Arndt, E. M.: Schnabel und Hundeschnauze. In: id.: Meine Wanderungen und Wandelungen mit dem Reichsfreiherrn H. K. F. vom Stein. ed. W. Steffens. (B. 1858) Münster 1957, 91. – [3] cf. Schulte, M.: Literar. N.n. Ffm. 1969. – [4] Curiositäten der physisch-, literar.-, artistisch-, hist. Vor-und Mitwelt [...] 1 (1811) 566–570, hier 569 sq. – [5] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 1. ed. E. Goetze. Halle 1893, num. 39; ibid., num. 106; ibid. t. 4. ed. E. Goetze/C. Drescher (1903), num. 506; cf. Wendeler, C.: Bildergedichte des 17. Jh.s. In: ZfVk. 15 (1905) 27–45, 150–165, hier 30–35. – [6] Busch, W.: Das Lied von der roten N. [1860]. In: id.: Sämtliche Werke 1. ed. O. Nöldeke. Mü. 1943, 244; cf. auch ibid., 87; t. 6 (1943) 253. – [7] cf. auch Röhrich, Redensarten, 1078–1084; Schulte (wie not. 3) 47–58. – [8] Hauff, W.: Sämtliche Werke 2. Mü. 1970, 112–138. – [9] Erb, R.: Die Wahrnehmung der Physiognomie der Juden: Die N. In: Pleticha, H.

(ed.): Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendlit. vom 18. Jh. bis 1945. Würzburg 1985, 107–126; Jeggle (wie not. 1) 133 sq. – [10] BP 2, 214. – [11] Hauff (wie not. 8) 66–82. – [12] KHM/Uther 4, 369 sq. – [13] Grimm, Mythologie 1, 223, 230; Bächtold-Stäubli, H.: N. In: HDA 6 (1934–35) 969–979, hier 970; Meyer, E. H.: Germ. Mythologie. B. 1891, 275; Laistner, L.: Rätsel der Sphinx 2. B. 1889, 323. – [14] HDA 6, 969; Schmidt, L.: Spitze N., spitzes Kinn. In: ÖZfVk. N. S. 6 (1952) 59–63. – [15] Gimbutas, M.: Die Sprache der Göttin. Ffm. 1995, 68, 70, 68, 209, 326; cf. auch HDA 6, 970. – [16] Heissig, W.: Erzählstoffe rezenter mongol. Heldendichtung 1–2. Wiesbaden 1988, hier t. 1, 436, 418. – [17] Brückner, 343. – [18] Scheuner, O. F.: Die N. als Sexualsymbol. In: Bilder-Lex. 8. (Wien 1931) Neuaufl. Hbg 1961, 518–520; N., große. ibid. 2. (1930) 1961, 639; Bekker, U.: Lex. der Symbole. Fbg/Basel/Wien 1992. – [19] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 684. – [20] Grimm, Rechtsalterthümer 1, 468 sq.; Curiositäten (wie not. 4) 567; Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 17; cf. Pentz, S.: Die traumatisierte N. in der Kunst. Diss. Ulm 1989, 163–191. – [21] Grieshammer, R.: N. In: Lex. der Ägyptologie 4. Wiesbaden 1982, 350 sq., hier 350. – [22] Döpler, J.: Theatrum poenarum, suppliciorum et executiorum criminalium (...) 2. Lpz. 1697, 169. – [23] Tubach, num. 3488; von Beit 2, 486 sq. – [24] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 1081. – [25] Döpler (wie not. 22) 120. – [26] Uther (wie not. 20) 38. – [27] Ergänzend zu AaTh: Stroescu, num. 4730; Schwarzbaum, Fox Fables, 393. – [28] cf. Lixfeld, H.: Die Guntramsage (AT 1645 A). In: Fabula 13 (1972) 60–107, hier 69, 83 sq. – [29] Heissig (wie not. 16) t. 2, 604. – [30] ibid. 1, 468. – [31] Eberhard/Boratav, num. 1. – [32] Tubach, num. 2125.

Wiesloch Kathrin Pöge-Alder

Nase: Die abgeschnittene N. (AaTh 1417), von Indien bis Europa verbreiteter Ehebruchschwank:

Eine Frau schickt nachts eine andere in das Bett ihres Ehemanns (cf. → Stellvertreter). Der Mann spricht sie an, erhält keine Antwort und schneidet ihre N. (Haar) ab. Am Morgen hat seine Frau ihre N. (Haar) noch, und dem Mann wird eingeredet, daß das Abgeschnittene durch ein Wunder wieder nachgewachsen sei (daß er geträumt habe).

Diese verknappte Wiedergabe, die jede Motivation der Handlungen ausspart, stützt sich vor allem auf jüngere mitteleurop. Belege, weist jedoch auf die überlieferungsgeschichtlichen Ursprünge zurück[1].

Das Abschneiden der N. war nach altem oriental. wie mitteleurop. Recht eine der → Strafen für → Diebstahl (Mot. Q 451.5.2) oder sexuelle Vergehen (Mot. Q 451.5.1; → Ehebruch)[2]. So erscheint im *Kathāsaritsāgara* des → Somadeva[3], in der mongol. Version des → *Siddhi-Kür*[4] oder in der türk. Bearb. des → *Papageienbuchs*[5] der Verlust der N. als Strafe für ehebrecherisches Verhalten. Diese Strafe erhält hier aber noch insofern einen bes. Akzent, als es der bisherige Geliebte der Frau ist, der ihr (wegen eines Vergehens hingerichtet) noch sterbend oder tot die N. abbeißt, als sie ihn küßt oder ihm Nahrung einflößt. Daß die Vorstellung vom Verlust der N. als Strafe vielerorts vorhanden war, zeigen sowohl Erzählungen von ‚Naturvölkern', die weitgehend den gleichen Inhalt bieten wie die ind.-mongol.-türk. Überlieferung[6], als auch junge Belege von AaTh 838: → *Sohn am Galgen*[7] und AaTh 1000: cf. → *Zornwette*[8].

Eine Verbindung des Motivs der abgetrennten N. mit dem der unterschobenen Stellvertreterin (AaTh 1417) erscheint erstmals im *Tantrākhyāyika*[9], einer vermutlich im 6. Jh. p. Chr. n. niedergeschriebenen Vorstufe des → *Pañcatantra*:

Ein ständig betrunkener Weber kommt zur Nacht nach Hause und sieht, daß seine liebestolle Frau, an deren Treue er berechtigte Zweifel hegt, gerade wieder im Begriff ist, fein geputzt zu einem Stelldichein zu schleichen. Er bindet sie nach einem heftigen Wortwechsel und Schlägen an einem Pfosten fest und legt sich mit seinem Rausch zu Bett. Da kommt eine als Kupplerin tätige Barbiersfrau, bindet die Webersfrau los, damit sie zu ihrem Galan eilen kann, und läßt sich statt dessen an den Pfosten binden. Der Mann erwacht und redet auf die angebundene Frau ein, die nicht antwortet, um sich nicht zu verraten. Wütend schneidet er ihr die N. ab und legt sich wieder schlafen. Nun kehrt die Webersfrau von ihrem Liebesabenteuer zurück, erfährt, was sich zugetragen hat, und löst die Kupplerin am Pfosten wieder ab. Am Morgen erklärt seine Frau dem Weber, daß die Götter, so wahr sie treu sei, ihr die N. wieder hätten wachsen lassen, und er bittet um Vergebung. Die Barbiersfrau aber beschuldigt lauthals ihren Mann, er habe sie ohne Grund verstümmelt, so daß er verhaftet wird. Ein Gast des Webers, der alles mit angesehen hatte und als Zeuge auftritt, berichtet jedoch den wahren Sachverhalt, so daß nicht der Barbier, sondern seine lügnerische Frau bestraft wird[10].

Auch hier erscheint implizit das Abschneiden der N. als legitime Strafe für den Ehebruch der Frau, die der Ehemann selbst vollziehen kann. Doch ist die Erzählung nach T. → Benfey „meisterlich umgestaltet. Die Buße

trifft in der Darstellung nur die Kupplerin, die Frau scheint ganz frei auszugehen, der Mann ist der lächerliche, leichtgläubige Hahnrei, wie es der typische Charakter derartiger Gebilde erfordert, und damit er sein Schicksal verdiene, ist er gleich anfangs als brutaler Säufer eingeführt."[11]

Diese Ausformung der Erzählung wurde kaum verändert in einer Vielzahl von Redaktionen des *Pañcatantra* tradiert, von denen das → *Hitopadeśa*[12] aus der Zeit um die Jahrtausendwende und das um 1600 abgeschlossene → *Kathāratnākara*[13] am bekanntesten geworden sind[14]. Über die verschiedenen Fassungen von → *Kalila und Dimna* (arab., syr.) gelangte die Erzählung durch die Übertragung des Werkes ins Hebräische, Griechische und Spanische im 12. Jh. nach Europa[15]. Die griech. Bearb. wirkte vor allem in den slav. Raum hinein[16], und die hebr. Fassung bot die Vorlage für eine Übertragung ins Lateinische (→ Johannes von Capua)[17], die ihrerseits ins Spanische (1493), Tschechische (1528), Italienische (1552; A. F. → Doni), Französische (1556) und Englische (1570) übersetzt wurde[18]. Die Übers. ins Deutsche, *Das Buch der Beispiele der alten Weisen* (1480) des Anton von → Pforr, das seinerseits wieder Übertragungen ins Dänische (1618), Niederländische (1623) und Isländische nach sich zog, zeigt trotz des Überlieferungsweges der Slg durch mehrere Sprachen, daß AaTh 1417 in der Fassung des *Pañcatantra* bei dieser literar. Überlieferung kaum inhaltliche Veränderungen erfuhr[19]. Das setzte sich in der späteren dt.sprachigen Lit. fort[20], wiewohl das weitere Schicksal der Barbiersfrau (Kupplerin), nachdem sie ihre N. verlor, schließlich nicht mehr erzählenswert schien[21].

Die Geschichte gehört nach W. Ruben „zu den verbreitetsten Märchen der Weltliteratur"[22]. Variationen betreffen die regionale Lokalisierung des Geschehens, die soziale Etikettierung der auftretenden Gestalten, die Gewichtung und Ausmalung einzelner Episoden und die Ausführlichkeit der Darstellung.

Allerdings gibt es schon in der oriental. Tradition deutliche Abweichungen in vergleichbaren Erzählungen, etwa in der Naḫšabī zugeschriebenen Version des *Ṭuṭi-Nāme*, in der ein Araber sich Frauenkleider anzieht, auf dem Hof den Platz einer buhlerischen Ehefrau einnimmt, als diese zu ihrem Geliebten eilt, und statt ihrer Prügel bezieht, aber hinterher mit der Schwester der Frau, der er sich zu erkennen gibt, eine Liebesnacht verbringt[23].

In mitteleurop. Erzählungen des MA.s ist die Rede von einem abgeschnittenen → Finger, der als Beweis für die Untreue der Ehefrau dienen soll. Diese schickt jedoch die Magd zu dem nächtlichen Rendezvous, so daß sie selbst unversehrt bleibt (Tubach, num. 2028). Diese Erzählidee, vom Exempel ins Schwankhafte gewendet, kennzeichnet weithin die jüngere Überlieferung, nur daß die Bestrafung oder Markierung durch das Abschneiden eines Gliedes nun durch das Kürzen der Haare oder durch Prügel ersetzt ist. Dabei zeichnen sich zwei abweichende Versionen ab.

Die erste Version, deren frühester Beleg ein frz. Fabliau, der *Lai des Tresces* eines Garin oder Guerin[24] (nach anderer Meinung das Fabliau *Les Cheveux coupés*[25]) ist, hat folgenden Inhalt:

Eine Frau, die bei ihrem Mann schläft, wird von ihrem Liebhaber besucht, der aus Versehen den Mann weckt und von diesem in eine Kiste gestoßen wird. Die Frau soll den vermeintlichen Dieb halten, während der Mann ein Licht holt, läßt ihn jedoch frei und setzt einen jungen Esel (ein Kalb) an seine Stelle. Der Mann erkennt den Betrug und jagt die Frau weg, die die Chance nutzt und zum Schäferstündchen mit ihrem Liebhaber eilt, aber eine Bekannte bittet, sich derweil an das Bett ihres Mannes zu setzen. Der verprügelt seine vermeintliche Frau und schneidet ihre Zöpfe ab, ehe er einschläft. Seine Frau kehrt zurück, entläßt die Stellvertreterin und schiebt dem Mann den abgeschnittenen Schwanz seines Pferdes (Kalbes) in die Hand, um ihn am Morgen, da sie noch ihre Zöpfe und keine blauen Flekken hat, glauben zu machen, er habe geträumt.

Die Geschichte kehrt im Deutschen als Schwankmäre wieder, nur daß hier der Mann die Untreue seiner Frau durch eine Schnur an ihrem Zeh bemerkt, mittels derer ihr Liebhaber sie wecken soll[26]. Der gleiche Eingang findet sich bei → Boccaccio (7,8), der auf die Substitution des Esels verzichtet, doch dafür ausführlich schildert, wie der Mann seine Frau bei ihren Verwandten verklagt, aber angesichts ihrer Unversehrtheit als Verleumder dasteht. Hans → Sachs hat offenbar beide Texte gekannt und sie auf seine Art nachgedichtet[27]. Volkstümlich scheinen diese Fassungen aber ebensowenig wie die *Pañcatantra*-Version geworden zu sein[28].

Der früheste bekannte Beleg der zweiten Version steht in den → *Cent nouvelles nouvelles* (num. 38) des ausgehenden 12. Jh.s. Dort geht es nicht um eine Ehebruchsgeschichte, sondern der Anlaß, dem Mann für eine Nacht eine andere Frau unterzuschieben, die von ihm erwartungsgemäß malträtiert wird, ist relativ harmlos: Ein Fleischgericht, das die Frau ihrem Mann bereiten soll, wird von ihr und ihrer Nachbarin vor seiner Rückkehr aufgegessen, wofür der Mann sie bestrafen will. Entsprechende Belege reichen im Deutschen vom ma. Schwankmäre[29] bis zur mündl. Überlieferung des 19. Jh.s[30] und sind auch aus Tschechien[31] und Albanien[32] bezeugt. Im Englischen begegnet AaTh 1417 in einem älteren Schwankbuch[33] und in Nacherzählungen daraus[34], mit der Eigenheit der ersten Version, daß der Mann statt des vermeintlich seiner Frau abgeschnittenen Haares am Morgen den Schwanz seines Pferdes in der Hand hält – ein Zug, der auch in litau. Belegen auftritt[35].

Im ganzen wird deutlich, daß sich die ind. Überlieferung nur insoweit im islam. Bereich und in Europa wiederfindet, als sie auf schriftl. Wege von Autor zu Autor weitergereicht wurde. Schon die frühe europ. Überlieferung, soweit sie nicht direkt an die Tradition des *Pañcatantra* anknüpft, zeigt jedoch ein weithin eigenes Gesicht, das zwar noch an eine Übernahme vorher in Indien bezeugter Motive denken läßt, zugleich aber auf eine eigenständige Ausbildung des Stoffes deutet.

[1] Benfey 1, 138–151; Bédier, 164–199; Bødker, L.: Kvinden, der mistede sin næse. Kommentarer til et indisk skæmteeventyr. In: Folkkultur 1 (1945) 24–65. – [2] Grimm, Rechtsalterthümer 1, 468 sq. und 2, 295 sq.; Branky, F.: Zu den Überlieferungen vom N.nabschneiden. In: Zs. für Vk. [...] 4 (1892) 204–211; Legman, G.: Rationale of the Dirty Joke 2. N. Y. 1975, 569. – [3] Dt. Text bei Benfey, T.: Kl.re Schr. zur Märchenforschung 3. ed. A. Bezzenberger. B. 1894, 14–17; Leyen, F. von der: Ind. Märchen. Halle 1898, 35–38. – [4] Jülg, B.: Kalmük. Märchen. Die Märchen des Siddhi-Kür [...]. Lpz. 1866, num. 10. – [5] Rosen, G.: Tuti-Nameh. Das Papageienbuch. Lpz. 1858, 97–99; Hatami, M.: Unters.en zum pers. Papageienbuch des Naḫšabī. Fbg 1977, num. 40. – [6] Mayeda, N./Brown, W. N.: Tawi Tales. New Haven 1974, num. 79. – [7] z. B. Ilg, B.: Maltes. Märchen und Schwänke 2. Lpz. 1906, num. 81. – [8] z. B. Branky (wie not. 2) 205–208; Asmus, A./Knoop, O.: Kolberger Volkshumor. Köslin 1927, num. 59. – [9] Tantrākhyāyika 2. Übers. J. Hertel. Lpz./B. 1909, 18–20. – [10] Benfey 2, 39–46. – [11] ibid. 1, 141. – [12] Hitopadesa. Übers. J. Hertel. Lpz. 1895, 2, num. 5 b. – [13] cf. Hertel, J. (Übers.): Das Märchenmeer 2. Mü. 1920, hier num. 42. – [14] Bødker (wie not. 1) 36–53. – [15] cf. Geißler, F.: Pañcatantra. B. 1962, 360 sq. – [16] ibid., 360. – [17] Beispiele der alten Weisen. Des Johann von Capua Übers. der hebr. Bearb. des ind. Pañcatantra ins Lat. ed. F. Geißler. B. 1960, 70–77. – [18] Bødker (wie not. 1) 34–36; Geißler (wie not. 15) 366; Chevalier, M.: Cuentos folclóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 140. – [19] Pforr, A. von: Das Buch der Beispiele der alten Weisen. ed. F. Geißler. B. 1964, 24 sq. – [20] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 3. ed. E. Goetze/C. Drescher. Halle 1900, num. 95; Kirchhof, Wendunmuth 7, num. 164 sq. – [21] Moser-Rath, Schwank, num. 128. – [22] Ruben, W.: Ozean der Märchenströme 1 (FFC 133). Hels. 1944, 159. – [23] Iken, G. J. L.: Touti Nameh. Stg. 1822, num. 18; Hatami (wie not. 5) num. 37. – [24] Montaiglon, A. de/Raynaud, G. (edd.): Recueil général et complet des fabliaux [...] 4. P. 1880 (Nachdr. N. Y. 1963), 67–81; Menard, P.: Fabliaux français du moyen âge 1. Genf 1979, num. 8; Arfert, P.: Das Motiv der unterschobenen Braut in der internat. Erzählungslitteratur. (Diss. Rostock) Schwerin 1897, 56; Lee, A. C.: The Decameron. N. Y. 1972, 225 sq. – [25] John Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen [...]. ed. F. Liebrecht. B. 1851, 242 sq. – [26] Hagen, F. H. von der: Gesammtabenteuer 2. Stg./Tübingen 1850, num. 43. – [27] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 1. ed. E. Goetze. Halle 1893, num. 169, 75. – [28] Neumann, S.: Das „Decameron" und die mecklenburg. Erzählüberlieferung. In: Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. ed. L. Petzoldt/S. de Rachewiltz/P. Streng. Ffm. u. a. 1995, 99–114, hier 106 sq. – [29] von der Hagen (wie not. 26) num. 31. – [30] Busch, W.: Ut ôler Welt. Mü. 1910, num. 27; Jahn, U.: Schwänke und Schnurren aus Bauern Mund. B. 1890, 5–9; Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. [3]1965, num. 495. – [31] Tille, Soupis 2, 400. – [32] Camaj, M./Schier-Oberdorffer, U.: Alban. Märchen. MdW 1974, num. 60. – [33] Shakespeare Jest-Books 2. ed. W. C. Hazlitt. L. 1864, 24. – [34] DBF A 2, 355 sq. – [35] Kerbelytė, B.: Litau. Volksmärchen. B. 1978, num. 123.

Rostock Siegfried Neumann

Nasenmacher (AaTh 1424), Ehebruchschwank folgenden Inhalts:

Ein Geistlicher (gelegentlich Nachbar, Freund) verführt eine schwangere Frau, indem er vorgibt, den vom abwesenden Ehemann unvollkommen ‚gearbeiteten' Fötus um die fehlenden Körperteile (vor allem Nase, Ohren, Kopf oder Extremitäten) ergänzen zu wollen.

Die Beschreibung dieses zum Motivkomplex der fatalen → Anatomie gehörenden Erzähltyps bei AaTh entspricht der frühesten Fassung in den *Facetiae* → Poggios (num. 223; 15. Jh.), deren Pointe darin besteht, daß der naive → Hahnrei seinem Widersacher für den geleisteten Dienst noch dankbar ist[1]. In den anderen literar. Belegen und in den meisten mündl. Versionen dieses Schwanks aus Europa, dem Nahen Osten, Nord- und Mittelamerika[2] schließt sich an die Ehebruchsgeschichte noch ein zweiter, unterschiedlich gestalteter Teil mit der → Rache des Ehemannes an:

(1) Der Ehemann verführt die Frau seines Kontrahenten unter dem Vorwand, ein verlorenes Schmuckstück (Ring, Ohrring) in ihrer Vagina zu suchen (AaTh 1726*: *The Parson Seduces the Servant's Wife*; Mot. K 1315.2.2)[3]. Dieser zweiteilige Erzähltyp ist erstmals in den → *Cent nouvelles nouvelles* (num. 3) belegt, wo sich der betrogene Gatte allerdings dafür rächt, daß der Liebhaber vorgegeben hatte, die Vagina der Ehefrau zu ‚reparieren' (Mot. K 1315.2.3: *Seduction by sham process of repairing*)[4]. Weitere literar. und mündl. Versionen finden sich in Italien[5], Frankreich[6], Spanien[7], Rußland[8], Bosnien[9], im Baltikum[10], bei oriental. Juden[11] und in Nordamerika[12].

(2) Vor allem in Osteuropa ist AaTh 1424 mit dem sonst selbständig vorkommenden Schwanktyp AaTh 1563: → *„Beide?"* verbunden[13].

(3) Ein anderer Aspekt des Grundsatzes, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, zeigt sich bereits in der Lit. des 16. Jh.s, in der der gehörnte Ehemann dem Vieh seines Widersachers die Köpfe abschneidet und ihm dann rät, den Tieren neue Köpfe zu machen[14].

(4) In einem Beleg aus Rhodos[15] wiederum läßt sich der Pope von der schwangeren Frau drei Lämmer für die geleistete Hilfe schenken; der Ehemann nutzt dann die Naivität der Frau des Popen aus, um dessen Vieh zu schlachten und zu verspeisen (AaTh 1541: *Für den langen → Winter*).

In anderen Fassungen des Schwanks läßt sich der Racheakt des Ehemanns keinem bestimmten Typus oder Motiv zuordnen: In einem serb. Beleg aus Niš[16] rächt sich der Pope an seinem Nachbarn, dem Hodscha, indem er sich als schwangere Frau verkleidet, Wehen simuliert und auf diese Weise die Gattin des islam. Geistlichen zu sich lockt und verführt. In einer Erzählung der äthiop. Afar[17] verschafft sich der betrogene Ehemann in → Verkleidung als Frau Zutritt zu den sieben Töchtern des Kadis und schwängert sie, worauf der Kadi ihm alle Töchter zur Frau gibt. Bei B. → Des Périers[18] bedroht der Hahnrei zunächst seinen Widersacher, läßt sich aber dann durch ein Geschenk besänftigen; in einer griech. Version[19] wird der Pope mit Steinen und Sand beworfen.

Allen diesen zweiteiligen Fassungen von AaTh 1424 ist gemeinsam, daß mit dem Racheakt der Konflikt zwischen Ehemann und Verführer bereinigt scheint, allerdings meist auf Kosten der Frau, die aus der für viele Ehebruchschwänke und -witze typischen, männlichen Perspektive als einfältiges Lustobjekt gezeichnet wird.

[1] Mündl. z. B. Anthropophyteia 2 (1905) num. 425 (mazedon.). – [2] Ergänzend zu AaTh: Rausmaa; Cirese/Serafini; BFP; Jason; Baughman; Kryptádia 1 (1883) num. 43 (russ.); La Fontaine, Contes et nouvelles 2,1; Poggio, 231 sq.; Wickram/Bolte, num. 79. – [3] Hoffmann 1424 A (Kombination von AaTh 1424 und 1726*). – [4] Umgekehrt in der Version von La Fontaine, Contes et nouvelles 2,1, wo sich der Hahnrei für die ‚Vervollständigung' seines Kindes revanchiert, indem er der Ehefrau des Kontrahenten die Vagina repariert, die an den zu kurzen Nasen von deren Kindern schuld sein soll; zu AaTh 1726* cf. auch Rausmaa. – [5] z. B. Straparola 6,1; cf. Dunlop, J.: Geschichte der Prosadichtungen [...]. ed. F. Liebrecht. B. 1851, 283; Köhler/Bolte 3, 163 sq. – [6] Kryptádia 2 (1884) 141–143; cf. Hoffmann 1424. – [7] Chevalier, M.: Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro. Barcelona 1983, num. 146. – [8] Kryptádia 1 (1883) num. 43 (Var. 1). – [9] Anthropophyteia 2 (1905) num. 424. – [10] Raudsep, num. 354; Kecskeméti/Paunonen. – [11] Jason. – [12] Hoffmann 1424 A (angloamerik.); Robe (mexikan.). – [13] cf. z. B. Kryptádia 1 (1883) num. 43 (Var. 2); Hnatjuk, V.: Das Geschlechtleben des ukr. Bauernvolkes in Österreich-Ungarn 2. Lpz. 1912, num. 319; Rédei, K.: Zyrian Folklore Texts. Bud. 1978, num. 6. – [14] cf. z. B. Wickram/Bolte, num. 79; ibid., 349 sq., Anh., num. 28 (Meisterlied von Veit Kessler [?]); Anthropophyteia 2 (1905) num. 426 (kroat.); Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. B. 1969, num. 47. – [15] Hallgarten, P.: Rhodos. Die Märchen und Schwänke der Insel. Ffm. 1929, 163–165. – [16] Anthropophyteia 2 (1905) num. 423. – [17] Reinisch, L.: Die Afar-Sprache 1. Wien 1886, num. 32. – [18] Des Périers: Œuvres françoises 2. ed. L. Lacour. P. 1856, num. 9. – [19] Orso, E. G.: Modern Greek Humor. Bloom. 1979, num. 142.

Graz Bernd Steinbauer

Nasreddin Hodscha → Hodscha Nasreddin

Nation. Daß es im Erzählgut nationale → Variationen gibt, ist oft bemerkt, doch wenig untersucht worden[1]. Eine Pionierstudie war

der Vergleich russ. und dt. Märchen durch A. von → Löwis of Menar. Ihm zufolge tendieren – bei weitgehend gleicher Thematik – die russ. in der Erzählweise mehr zu Phantastik, formelhafter Stilisierung und Detailmalerei, die dt. zu ruhiger Entwicklung, realistischer Schilderung und individueller Motivierung[2]. Merkwürdigerweise kontrastierte E. Koechlin ganz ähnlich die dt. mit den frz. Märchen: letztere seien rationalistischer, realistischer, vielgestaltiger und sprachlich bunter erzählt als erstere[3]. Demnach sei also vom Osten nach dem Westen Europas eine zunehmende ‚Humanisierung' und ‚Familiarisierung' des Märchenerzählens zu beobachten[4]. Umgekehrt würden frz. Märchen in Deutschland „wieder ins Wundersame zurückgebildet"[5].

Die Forschung ist sich weitgehend darüber einig, daß sich in den Märchen aller europ. Völker (und darüber hinaus) die gleichen Typen von Handlungsträgern, Requisiten und Darstellungsschemata wiederfinden lassen: der „Gattungsstil [ist] stärker als Epochen- und Regional- bzw. Nationalstile"[6]. Schon K. von → Spieß hatte konstatiert, daß „sich nationale Bestandteile ebenso wie die zeitgeschichtlichen Elemente am häufigsten in formalen Nebenzügen, die leicht ersetzbar sind"[7], finden. Doch immerhin sind solche ‚formalen Nebenzüge' vorhanden und beachtenswert, auch wenn sie sich eher einer kulturhist. als der gattungsgeschichtlichen Betrachtungsweise erschließen. Man stößt vor allem dann auf sie, wenn man versucht, den Märchenschatz eines Volkes im Vergleich zu anderen zu charakterisieren.

So hob S. → Ó Duilearga für Irland die wirkungsvollen Dialoge sowie die dunklen, hochstilisierten und sehr rasch gesprochenen Passagen als bes. charakteristisch hervor[8]. Island kennt keine Tiermärchen, zeigt aber dafür „eine besondere Vorliebe für Auseinandersetzungen zwischen Riesen und Menschen, z. T. in Typen, die im internationalen Märchenschatz sonst keine Parallele haben"[9]. Für England fällt die auch sonst aus der engl. Lit. bekannte Vorliebe für Groteskes und Kurioses auf[10]. Dem ung. Märchen ist laut G. → Ortutay die quantitativ zwar geringfügige, jedoch dem übrigen Europa fremde, weil urmagyar., ‚schamanistische' Schicht (→ Schamanismus) und daneben etwa noch die behäbig-anschauliche Erzählweise eigen[11].

Über derartige, im Grunde doch nur impressionistische Urteile suchte sich R. S. → Boggs durch statistischen Vergleich zu erheben. Dieser erbrachte für Erzählgattungen, -typen und -motive bei zehn europ. Völkern das nicht völlig überraschende Ergebnis, daß die nationalen Variationen des gemeineurop. Bestandes Oberflächenphänomene sind. Immerhin konnte die Bevorzugung von Zaubermärchen bei den Ungarn, Legendenmärchen bei den Spaniern, Tiermärchen bei den Lappen, Novellenmärchen bei den Rumänen, Geschichten vom dummen Teufel (Riesen) bei den Finnen und von Schwänken bei den Flamen festgestellt werden; doch zweifelte Boggs selbst wegen seines dürftigen Vergleichsmaterials an diesem Befund[12]. Auch auf die Ungleichartigkeit des Vergleichsmaterials wurde hingewiesen – überhaupt die Crux solcher internat. Vergleiche[13].

Alle derartigen Charakterisierungen betrafen ‚Völker' bzw. ‚N.en', wobei zwischen den beiden Begriffen nicht systematisch unterschieden wurde. Das ist jedoch notwendig. ‚Völker' (Ethnien) sind auf individualisierte Kulturräume bezogene soziale Gruppierungen. Solche gibt es seit unvordenklichen Zeiten[14]. ‚N.en' dagegen sind moderne Phänomene. Sie sind Folgeerscheinungen der Industrialisierung, Urbanisierung, politisch-rechtlichen Rationalisierung sowie der durch den Buchdruck und andere Medien entstandenen ‚Massenkultur'. Man kann sie als kulturelle Einheit und politische Autonomie anstrebende Sekundärgruppen definieren, deren Mitgliedschaft im Prinzip auf persönlicher Willensentscheidung beruht, während sie jedoch in der Praxis weitgehend durch Abstammung, Sozialisierung und soziale Kontrolle in Primärgruppen vermittelt ist. Damit ist es den modernen N.en möglich gewesen, sowohl das Erwähltheitsbewußtsein vormoderner Religionsgemeinschaften wie das fraglose Zusammengehörigkeitsgefühl vormoderner Ethnien wenigstens z. T. auf sich selbst zu übertragen. Sie haben so eine messianisch-missionarische und eine heimatlich-gemütvolle Komponente gewonnen, die beide gelegentlich schwer miteinander vereinbar sind. Von den Propagatoren nationaler Ideologien wird die eigene N. daher gerne als eine Abstammungs- und Wesensgemeinschaft aufgefaßt, die für andere in einer

bestimmten Weise vorbildlich ist und an der sich zu orientieren, an die sich anzuschließen von anderen erwartet werden darf (→ Ideologisierung). Und das ‚nation building' sehen derartige Ideologien nicht als einen Prozeß der Konstruktion, sondern als einen der → Rekonstruktion an, durch den das eigene, durch hist. Mißgeschicke und Überfremdung ‚entartete' Volk wieder an seinen schöpferischen Ursprung herangeführt werden soll. So haben sie großes Interesse daran, den Unterschied zwischen ‚Volk' und ‚N.' möglichst zu verwischen[15].

Ethnische Unterschiede werden im Märchen kaum thematisiert, es sei denn gelegentlich im Schwankmärchen[16]. Wenn etwa in dän. Märchen der Teufel, in tschech. eine Prinzessin Deutsch, also die Sprache des mächtigen Nachbarvolkes, spricht[17], dann ist dies sicherlich ein ‚leicht ersetzbarer formaler Nebenzug', vielleicht überhaupt nur eine Idiosynkrasie des Erzählers. In anderen Erzählgattungen, wie dem Rätsel, der Anekdote oder dem Witz, treten ethnische oder auch nationale Unterschiedlichkeiten sehr viel deutlicher und oft in gehässiger Weise hervor (cf. → Antisemitismus; → Diskriminierung; → Jude, Judenlegenden; Ethnische → Stereotypen; → Türke, Türkenbild; → Zigeuner, Zigeunerin).

Sind ethnische Unterschiedlichkeiten angesichts der Gemeinsamkeiten des europ. Märchenschatzes auch marginal, so sind sie doch von den diversen nationalen Bewegungen dramatisiert worden und haben insofern – im Sinne einer ‚invention of tradition'[18] – zur Entstehung der modernen N.en beigetragen. Die erste und darum beispielgebende unter diesen N.en war die frz. Hier wurde bereits um 1700 in der ‚Querelle des anciens et des modernes' die angebliche ‚antiquité gauloise' der → contes de fées gegen das klassische (und damit indirekt auch gegen das bibl.) Altertum ausgespielt[19]. Die Fürsprecher der ‚Modernen', zu denen maßgebend Charles → Perrault, der Autor der *Contes de ma mère l'Oye* (1697), gehörte, gaben damit der eigenen Sprachgemeinschaft vor den gesamteurop. verbindlichen Sprach- und Kulturmustern den Vorrang, und die Feenmärchen erhielten die Vorzugsstellung frühester Zeugnisse einer gall.-frz. → Kontinuität zugewiesen. Zunächst eine Intellektuellenmode, wurde die ‚féerie' durch die Kolportageliteratur des 18. Jh.s allmählich über alle Bevölkerungsschichten verbreitet[20]. Damit trug sie dazu bei, ‚Elite' und ‚Volk' in die entstehende nationalsprachliche, Schriftlichkeit und Mündlichkeit übergreifende Kulturgemeinschaft hineinzusozialisieren[21].

Die nach diesem Muster um 1800 in Westeuropa sich bildenden Nationalkulturen, zu denen auch die dt. zählte, legitimierten sich jeweils aus einer die sozialen Stände und politischen Gebilde übergreifenden, die heidnischen Vorfahren mit den christl. und aufgeklärten Nachkommen zusammenschließenden, alle Zeiterscheinungen überdauernden Wesenheit, die als ‚Volksgeist' (Hegel) mit dem Volkskörper verbunden und demnach der Vernunft der Einzelnen übergeordnet sei. Daher ließe sich dieses ‚alte Wahre'[22] auch, statt aus den Werken noch so bedeutender Einzelner, besser aus der anonymen und kollektiven, oft noch gar nicht niedergeschriebenen, sondern erst zu sammelnden ‚Volkspoesie' (J. G. → Herder; → Naturpoesie; → Anonymität; → Kollektivität, Kollektivbewußtsein) ablesen. Diese stelle den treuesten ‚Spiegel der Volkseigenheit' dar[23].

Unter allen Gattungen der Volkspoesie gewann das Märchen mit den Arbeiten von J. und W. → Grimm das größte Ansehen. Wenn diese in den → *Kinder- und Hausmärchen* erklärten, das Märchen „wirke und erfreue" durch sein „bloßes Dasein"[24], dann war dies keineswegs unpolitisch gemeint. Gedacht war an ein Wiedereintauchen in die ewig sprudelnde Quelle des Volksgeistes in der Kinderstube; seit damals ist das dt. Märchen vor allem Kindermärchen[25]. In seiner *Dt. Mythologie* (1844) reichte J. Grimm dann eine wiss. Analyse der Märchen als Überreste des altdt. Heidentums (→ Survivaltheorie) nach, wobei auch er sie gegen die bislang verbindliche klassische und christl. Lit. ausspielte: „Weil ich lernte, dass seine sprache, sein recht und sein alterthum viel zu niedrig gestellt waren, wollte ich das vaterland erheben."[26]

Der letzte Zweck der romantischen Sammlungen volkstümlichen Erzählgutes – allein für das dt. Sprachgebiet lassen sich etwa 1000 regionale Sagensammlungen aus dem 19. Jh. belegen[27] – war das Wiederanknüpfen an die (heidnische) Geisteswelt der Vorfahren und die Rekonstruktion der ‚geistigen Geschichte' der N.en (cf. → Mythologie; → Mythol. Schule)[28].

Dabei führte nationalistischer Überschwang zu oft grotesken Entstellungen. Hatten schon die Brüder Grimm die Märchen in Richtung auf das ‚Ursprüngliche', ‚Naive' und ‚Kindliche' idealisiert[29], so trieben manche ihrer Nachfolger mit diesen einen derartigen Kult des Harmlosen und Biederen, daß etwa K. Maaß in den dt. Märchen nur noch „deutsche Treue", „deutsche Kerngestalten", „Idealgestalten reiner germanischer Jungfräulichkeit" etc. wiedererkennen konnte[30]. Mögen solche Scheuklappen auch mit Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Intellektuellen und ‚Volk' bei den damaligen Sammeltechniken verbunden gewesen sein[31], so sind sie beim genannten Beispiel doch zu prononciert, um ungewollt zu sein: der Volksgeist soll hier nicht bloß abgespiegelt, er soll umerzogen werden.

Auf die Absonderlichkeiten der ‚völkischen' Lit. des späten 19. und frühen 20. Jh.s soll hier nicht eingegangen werden (cf. → Nationalsozialismus). In zahmerer Form finden sich verwandte Tendenzen freilich in der ‚Nationalerziehung' der Epoche wieder: „Nationalerziehung bedeutete [...] die Bewahrung bzw. Ausbildung des Nationalcharakters durch Erschließung und Aneignung des deutschen Volksguts. Durch Aufnahme in die Schullesebücher gewann diese Gattung beträchtlichen Einfluß."[32] Daß sich maßgebliche Richtungen der Nachkriegspädagogik und -psychologie gegen das ‚grausame', ‚verlogene', ‚antiquierte', ‚patriarchalische' Märchen gekehrt haben[33], mag aus dieser seiner einstigen mythol.-politischen Überfrachtung und nationalistischen Vereinnahmung verständlich werden.

Eine nationalpolitisch möglicherweise noch bedeutendere Rolle spielte das Märchensammeln im östl. Europa. Hier entstanden die Nationalkulturen nicht ‚organisch' über längere Zeiträume, sondern spät, abrupt und in viel höherem Maße geplant. Den ihrer selbst noch unsicheren N.en gab die Anknüpfung an die ‚Volkspoesie' (bei kleineren Völkern oft die Hauptleistung in der eigenen Sprache) „Halt und Selbstbewußtseinsstärkung"[34]. Dabei sind aber wegen des weitgehend ‚künstlichen' Charakters der N.en die Volkskulturen, und mit ihnen das populäre Erzählgut, viel stärker regional, ständisch und religiös-kulturell fragmentiert als im westl. Europa[35]. So besteht denn hier auch ein viel größerer Bedarf nach ‚invention of tradition'. J. Grimms *Dt. Mythologie* hat gerade hier entscheidende Nachwirkungen gehabt[36]. Eine verwandte Erscheinung stellen die ‚Nationalepen' dar (cf. → *Kalevala*; → *Kalevipoeg*; → *Nibelungenlied*).

Nachdem die romantisch-nationalistische Märchenforschung ihre Funktion für die Nationalismen der kleineren europ. Völker erfüllt hatte, begann sie auch hier als Erkenntnishindernis in Frage gestellt zu werden[37]. Doch auch die Kritiker hielten an ihrem Kultus des Ursprünglichen und Naiven unreflektiert fest und neigten dazu, hist. Veränderungen im Märchenschatz bloß als Degeneration zu werten[38]. Das gilt sowohl für die kulturhist.-diffusionistische (→ Geogr.-hist. Methode) wie für die marxistisch (→ Marxismus) inspirierte Forschungsrichtung.

Erstere (nach ihrem Zentrum auch ‚Finn. Schule' genannt) unterlief die von der nationalromantischen Forschung gepflegte Vorstellung ethnisch-nationaler Stile, indem sie die gesammelten Bestände in regionale Gruppen, hist. Schichten und Einzelmotive unterschiedlicher Herkunft und Verbreitung zerlegte. Dabei ließen sich zahlreiche internat. Zusammenhänge feststellen[39].

Die marxistische Erzählforschung betonte bes. die durch Kritik oder Wunschtraum die Ungerechtigkeiten der Klassengesellschaften kompensierende Funktion der Märchen, welche sie als Produkte unterdrückter Klassen in vorindustriellen oder sich industrialisierenden Gesellschaften ansah. Diese Konzeption ist der der romantischen ‚Volkspoesie' sehr ähnlich, wenngleich sie unter ‚Volk' nicht die gesamte Sprach- und Kulturgemeinschaft, sondern nur deren ‚werktätigen' und ‚fortschrittlichen' Teil (die ‚Volksmassen' des marxistischen Sprachgebrauchs[40]) versteht. Auch dieses ‚Volk' produziert kollektiv, und die Herausstellung seiner Produkte soll zu seiner Emanzipation in der ‚klassenlosen Gesellschaft' beitragen. Ethnisch-regionale Unterschiedlichkeiten im Erzählgut vermochte diese Forschungsrichtung detailliert zu beschreiben, mußte sie dann aber auf den „verschiedenen Stand der Kulturentwicklung"[41], d. h. auf das marxistische Evolutionsschema, zurückführen[42].

Die neuere Richtung der ‚Märchenbiologie' (→ Biologie des Erzählguts) wendet sich dage-

gen von der Suche nach Ursprüngen ab und „dem Leben und den Lebensbedingungen der mündlich überlieferten Märchen" zu[43]. Damit tritt neben den Texten ihr → Kontext (→ Erzählen, Erzähler; → Interaktion; → Performanz; → Zuhörer) stärker hervor[44]. Zum Kontext des Erzählens gehört zweifellos auch die Sprach- und Kulturgemeinschaft. Gerade diese wird aber in auffälliger Weise ausgeblendet, während transkulturelle Beziehungen und Austäusche bes. betont werden (→ Interethnische Beziehungen)[45]. Vernachlässigt die moderne Erzählforschung insofern die nationalen Besonderheiten und Grenzen, so sucht sie andererseits die ‚Erzählgemeinschaften', innerhalb derer Märchen im Erzähltwerden leben, lieber bei den Primär- als bei den Sekundärgruppen[46]. Auch dieser Vermeidungsinstinkt ist wohl eine Konsequenz der frühen nationalpolitischen Instrumentalisierung der Märchen.

Durch die genannte Blickverschiebung vom Text zum Kontext büßte das Märchen auch seine bislang innegehabte Vorzugsstellung vor anderen Erzählgattungen ein (‚Gattungsdämmerung'[47]). Man hat den Eindruck, daß diese ‚Degradierung' des Märchens durch die zeitgenössische Erzählforschung mit einem Gefühl der Befreiung von den steril gewordenen Motivanalysen einherging und oft mit geradezu ikonoklastischem Ingrimm erfolgte. Dafür eröffnete sie der Erzählforschung das schon erwähnte neue Forschungsfeld der ‚semiliterar. Prozesse'[48] oder auch der ‚Folklore der Mitte' (zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit)[49]. Die Interferenzprozesse zwischen mündl., bildlichen und schriftl. Formen des Erzählens in den modernen ‚Massenkulturen' (→ Lit. und Volkserzählung) sind nun freilich so eng mit den nationalistischen Ideologien verquickt, daß dieses Thema gar nicht mehr zu umgehen ist. Solche Ideologien werden ja eben von der ‚Folklore der Mitte' am Leben erhalten (Asterix, Prinz Eisenherz). Es gibt dazu interessante Einzelstudien, z. B. über den → Alexander-Mythos in Bulgarien[50], doch kein theoretisch-zusammenfassendes Werk.

Ein solches fehlt auch über vergleichbare Phänomene in der ‚Dritten Welt'. Die Mythen-, Märchen- und Sagensammlungen der Ethnologen, etwa eines L. → Frobenius für Westafrika, scheinen hier eine geistesgeschichtlich jener Herders und der Brüder Grimm vergleichbare Bedeutung zu gewinnen[51]. Auch die nationalpolitischen Modelle werden übernommen. So entstand etwa 1993, „in der schwierigsten Zeit Georgiens", die Kinderfolkloregruppe ‚Aja'. „Die Kinder lernen Volkslieder, Volkstänze, Instrumentalwerke, Volksspiele, Volksgedichte, Zaubersprüche, Rätsel, Sprichwörter, Märchen, Legenden. Und alles vorzugsweise von Bauern." Und daraus soll keine ‚Tourismusfolklore', sondern eine ‚Nationalfolklore' entstehen, die die „georgische Kulturerbschaft" weitertragen soll[52]. So hat denn auch die *Empfehlung über den Schutz der traditionellen Kultur und Folklore* der UNESCO einen ausgesprochen Herderschen Tonfall: Alle Regierungen werden aufgerufen, das Sammeln und Dokumentieren der Folklore zu fördern. Hierunter wird die „Gesamtheit der auf Überlieferung beruhenden Schöpfungen einer kulturellen Gemeinschaft" verstanden, die „als Spiegel [...] deren kulturelle und soziale Identität offenbart". Freilich hüten sich die Empfehlenden wohlweislich, das Verhältnis solcher „kulturellen Gemeinschaften" zu den Staatsnationen zu diskutieren, was sie dann auch in der Illusion erhalten mag, die Folklore sei „ein wirkungsvolles Mittel [...], um unterschiedliche Völker und soziale Gruppen einander näherzubringen"[53]. Doch auch wer diese rosige Sicht nicht teilen kann, wird mit der Prognose kaum ein Risiko eingehen, daß die nationalen Sonderformen volkstümlichen Erzählgutes ihre Bedeutung in der Zukunft nicht bloß wahren, sondern noch steigern werden.

[1] Lüthi, Märchen, 97; cf. auch Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 189. – [2] Löwis of Menar, A. von: Der Held im dt. und russ. Märchen. Jena 1912. – [3] Koechlin, E.: Wesenszüge des dt. und frz. Volksmärchens. Basel 1945. – [4] Delarue, 34–46. – [5] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 190. – [6] Lüthi, Märchen, 99; cf. auch Ranke, K.: Beobachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens. In: Studium Generale 11 (1958) 647–664 (= Karlinger, 320–360). – [7] Spieß, K. von: Das dt. Volksmärchen. Lpz./B. 1917, 78; Gerndt, H.: Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. Mü. 1981, 41. – [8] Delargy, J. H.: The Gaelic Story Teller. L. 1945. – [9] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 183; cf. Rittershaus, A. von: Das neuisl. Volksmärchen. Halle 1902. – [10] Hellwig, K.: Engl. Volksmärchen, literar., kulturhist., soziol. Bonn 1971; cf. auch Roth, K.: Die Ballade von den „Zwei Schwestern". In: Jb. für Volksliedforschung 13 (1968)

71–84; id.: Genre, Subject Matter, and Culture. A Comparative Study of English and German Jocular Ballads and Tales. In: Folklore on Two Continents. Festschr. L. Dégh. Bloomington, Ind. 1980, 141–149. –
[11] Ortutay, G.: Ung. Volksmärchen. B. 1957, 67–72 (ung.: Magyar népmesék. Bud. 1960, 58–62); Balassa, I./Ortutay, G.: Magyar néprajz. Bud. 1979 (dt.: Ung. Vk. Bud./Mü. 1982, 610–624). – [12] Boggs, 13 sq. – [13] Schweizer, T.: Methodenprobleme des interkulturellen Vergleichs. Köln/Wien 1978, 155–179. – [14] Mühlmann, W. E.: Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie. Neuwied/B. 1964. – [15] Stagl, J.: Zur Geschichte der Nationalkultur. In: Sommerakademie Volkskultur 1993. ed. W. Deutsch/M. Walcher. Wien 1994, 42–55; Bauer, O.: Die Nationalitätenfrage und die österr. Sozialdemokratie. Wien 1906; Gellner, E.: Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies. In: id. (ed.): Culture, Identity, and Politics. Cambr. 1987, 6–28; Kiss, C. und E./Stagl, J. (edd.): N. und Nationalismus in wiss. Standardwerken der österr.-ung. Monarchie, 1867–1918. Wien/Köln/Weimar 1997; Lauer, R.: Das Wüten der Mythen. Kritische Anmerkungen zur serb. heroischen Dichtung. In: id./Lehfeldt, W. (edd.): Das jugoslaw. Desaster. Wiesbaden 1995, 107–148. – [16] Peuckert, W.-E.: Dt. Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel. B. 1938, 74–78, 170–175; Bausinger, 142–153. – [17] Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. 1961, num. 6; Pop, M.: Caractères nationaux et historiques dans le style des contes populaires. In: Laographia 22 (1965) 381–390, hier 386 (= Nationaler Charakter und hist. Schichtungen im Stil der Volksmärchen. In: Karlinger, 394–407, hier 401). – [18] Billington, J. H.: Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith. N. Y. 1980, 128–364; Hroch, H.: Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Cambr. 1985; Ranger, T. (ed.): The Invention of Tradition. Cambr. 1993. – [19] Baader, R.: Dames de lettres. Autorinnen des preziösen, hocharistokratischen und „modernen" Salons (1649–1698): Mlle de Scudéry – Mlle de Montpensier – Mme d'Aulnoy. Stg. 1986, 226–230. – [20] Karlinger, F.: Geschichte des Märchens im dt. Sprachraum. Darmstadt [2]1988, 22 sq., 93 sq. –
[21] Muchembled, R.: Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV[e]–XVIII[e] siècles). P. 1978, 278–298 (dt.: Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung. Stg. 1982); Schenda, R.: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen 1993, 224–226. – [22] Moser, D.-R.: Märchenforschung. In: Ethnologica Bavarica 10 (1981) 49–64, hier 53 sq. – [23] Bausinger, 9–17; Bošković-Stulli, M.: Volksdichtung in der kroat. nationalen Bewegung der ersten Hälfte des 19. Jh.s. In: Jb. für Vk. und Kulturgeschichte 23, N. F. 8 (1980) 20–24, hier 21; cf. auch ead.: Usmena književnost (Mündl. Lit.). In: Povijest hrvatske književnosti 1. Zagreb 1978, 7–353. – [24] Grimm, J. und W.: Vorrede. In: KHM/Rölleke 1, 15–24, hier 16. – [25] Bausinger, 17–27. – [26] Grimm, J.: Dt. Mythologie 1–3. Nachdr. der 4. Aufl. ed. L. Kretzenbacher. Graz 1968, hier t. 1, XLI; Kellner, B.: Grimms Mythen. Ffm. u. a. 1994. – [27] Gerndt (wie not. 7) 22. – [28] Holbek, B.: Nordic Research in Popular Prose Narrative. In: SF 27 (1983) 145–162, hier 146, 149. – [29] Bausinger, 17–27. – [30] Maaß, K.: Das dt. Märchen. Hbg 1886, zitiert nach Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 182; cf. auch Peuckert (wie not. 16) 77 („treuherziger Frohsinn"). –
[31] Gerndt (wie not. 7) 63–70; Schenda (wie not. 21) 239–261. – [32] Christadler, M. L./Dolle, B.: Nationalerziehung in der Kinder- und Jugendlit. In: LKJ 2 (1977) 534–539, hier 535. – [33] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 123–158; Lüthi, Märchen, 103–112. – [34] Kretzenbacher, L.: Jacob Grimms ‚Dt. Mythologie' und ihre geschichtliche Wirkung. In: Grimm (wie not. 26) t. 1, XX. – [35] Bošković-Stulli, M.: Regional, National and Internat. Traits of Folk-tales. In: Filološki pregled 1–2 (1963) 83–93, hier 90. – [36] Kretzenbacher in Grimm (wie not. 26). – [37] Bošković-Stulli (wie not. 35); Jech (wie not. 17) 532–534; Pop (wie not. 17). – [38] Lüthi, Märchen, 82. – [39] Thompson, S.: The Folktale. N. Y. 1946; von Sydow, 220–242; Röhrich, L.: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Fbg/Basel/Wien 1976, 33–43. – [40] Eichhorn, W. I. u. a. (edd.): Wb. der marxistisch-leninistischen Soziologie 1. Opladen [2]1971, 498. –
[41] Lüthi, Märchen, 98. – [42] Steinitz, W.: Die dt. Volksdichtung, ein wichtiger Teil des nationalen Kulturerbes. In: Neues Deutschland 6, num. 267/268 (1951); Ortutay (wie not. 11); Sirovátka, O.: Česká lidová slovesnost a její mezinárodní vztahy (Tschech. Volkslit. und ihre internat. Beziehungen). Prag 1967; Pop (wie not. 17); Strobach, H. (ed.): Dt. Volksdichtung. Eine Einführung. Lpz. 1979, 5–27. – [43] Lüthi, Märchen, 81. – [44] z. B. Schenda (wie not. 21) 52–82. – [45] ibid. – [46] Lüthi, Märchen, 80–97; Bogatyrev, P./Jakobson, R.: Die Folklore als eine bes. Form des Schaffens. In: Donum Natalicium Schrijnen. Nijmegen/Utrecht 1929, 900–913 (Neudr. in: Jakobson, R.: Selected Writings 4. Den Haag 1966, 1–15); cf. auch die Aufsätze in Fabula 31 (1990). – [47] Bausinger, H.: Gattungsdämmerung. Vergleiche und Theorien. In: Stuttgarter Ztg (13.9.1960) 23; cf. Schenda, R.: Tendances actuelles de la recherche sur la littérature orale dans les régions de la langue allemande. In: Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande. ed. I. Chiva/U. Jeggle. P. [2]1992, 273–288, hier 277. – [48] Schenda, R.: Die Lesestoffe der kleinen Leute. Mü. 1976; Gerndt (wie not. 7) 70–84; Röhrich, L./Lindig, E. (edd.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen 1989; Schenda (wie not. 21) 217–238. –
[49] Dinekov, P.: Meždu folklora i literaturata (Zwischen Folklore und Lit.). Sofia 1978; Köhler-Zülch, I.: Von der Hs. zum Buch und zur Heftchenlit. Bulg.

Geschichten über Alexander d. Gr. im 19. und 20. Jh. In: Südosteurop. Popularlit. im 19. und 20. Jh. ed. K. Roth. Mü. 1993, 187–226, hier 189 sq. – [50] ibid. –
[51] Vajda, L.: Leo Frobenius heute. In: Zs. für Ethnologie 98 (1973) 19–29; cf. auch Stagl, J.: Kulturanthropologie und Ges. Eine wiss.ssoziol. Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie. B. [2]1981. – [52] Garanbidse, E.: Zum Nutzen der Kinder in Georgiens Hauptstadt. In Frankfurter Allg. Ztg (10.1.1997) 6 (Leserbrief). – [53] UNESCO: Empfehlung über den Schutz der traditionellen Kultur und der Folklore. P. 1989, 9, 8.

Salzburg Justin Stagl

Nationalsozialismus

1. Allgemeines – 2. Mythen als Komponenten der Ideologie – 3. Medien der Popularisierung – 4. Erzählforschung – 5. Alltägliches und lebensgeschichtliches Erzählen

1. Allgemeines. N., die dt. Ausprägung des Faschismus, bezeichnet die rassistisch-antisemitische (→ Rassismus, → Antisemitismus), völkische, antiliberale, antikommunistische und zu Teilen aus okkultistisch-esoterischem Kontext kommende Bewegung, die sich in der 1919 gegründeten Nationalsozialistischen Dt. Arbeiterpartei (NSDAP) organisierte und unter der Führung A. Hitlers eine Diktatur (1933–45) errichtete[1]. Zur Herrschaftssicherung und Durchsetzung der volkstumspolitischen Ziele wurden zahlreiche Organisationen und Institutionen geschaffen. Die nationalsozialistische (ns.) Politik bewirkte in großen Teilen der Bevölkerung eine positive Grundstimmung. Gleichzeitig wurde durch ein Netz von Konzentrationslagern ein System des Terrors aufgebaut. Unter der ns. Herrschaft wurden Juden, Sinti und Roma, Slaven, Zeugen Jehovas, Homosexuelle, Behinderte, sog. Asoziale und politische Gegner diskriminiert, bedroht, verfolgt und ermordet bzw. durch Zwangsarbeit vernichtet. Die auf Expansion zielende Außenpolitik führte zur Entfesselung des Zweiten Weltkriegs. Ns. Ideologie und Symbole blieben bzw. wurden auch nach 1945, z. T. bis in die 1990er Jahre, für diverse Gruppierungen attraktiv[2].

2. Mythen als Komponenten der Ideologie. Die ns. Ideologie ist eine zu Herrschaftszwecken nutzbar gemachte Synthese bereits im 19. und beginnenden 20. Jh. vorhandener antirationalistischer und antizivilisatorischer Tendenzen und völkischer Ideologeme zu einer quasireligiösen Weltanschauung, wie sie schließlich in A. Rosenbergs von ahist. Eklektizismus geprägtem Werk *Der Mythus des 20. Jh.s* (Mü. 1930)[3] umfassend formuliert wurde[4]. Bei der Ideologiebildung wie auch zur Legitimation der eigenen Position und Politik rekurrierten die Nationalsozialisten auf bereits im Zusammenhang mit der Konstruktion dt. Identität und → Nation bzw. im Kontext der von der → Romantik inspirierten völkischen Bewegung etablierte oder reaktivierte Mythen (→ Mythos, → Mythologie, → Ideologisierung). Der Rückgriff auf → germ. Erzählgut und → Heldensage – etwa über die Slg *Thule* (t. 1–24. Jena 1911–30) und andere Veröff.en des Eugen Diederichs Verlages[5] – diente dem Postulat germ. → Kontinuität, demzufolge germ. Sagen und Mythen den Ausgangspunkt ‚nord.-arischer' Geschichte dokumentierten, deren Vollendung der N. darstelle[6]. Operiert wurde in diesem Kontext auch mit bestehenden Asgard-, Atlantis- und Thulemythen[7], gelegentlich argumentierte man mit einem altgerm. → Matriarchat[8]. Als aussagekräftige Quellen für die germ. Frühzeit galten die *Germania* des → Tacitus[9], die eddische Dichtung (→ *Edda*) und das → *Nibelungenlied* (cf. auch → Sigurd, Siegfried)[10]. Die dort demonstrierten Tugenden, bes. die Heldenhaftigkeit (→ Held, Heldin), propagierte der N. als dem dt. Wesen eigene, überzeitliche Verhaltensmuster, und auch das vom N. zum Gebot erhobene Prinzip der Gefolgschaftstreue zum (sakralen) Führer las man aus diesen Quellen[11].

Die ns. → MA.rezeption war gleichfalls nicht selten Ausdruck eines teleologischen bzw. eschatologischen Geschichtsverständnisses (cf. → Eschatologie). Indem man die im Umfeld des ma. Chiliasmus entstandenen Vorstellungen von tausendjähriger Herrschaft → Christi und der Abfolge dreier Reiche auf die ns. Herrschaft als ‚Drittes Reich' bezog, erfuhr diese eine quasigöttliche Sanktionierung, Hitler und seinen Verbündeten sprach man zudem eine Erlöserfunktion zu[12]; unter Inanspruchnahme der Kyffhäusersage und des Barbarossamythos[13] wurde das ‚Dritte Reich' als Erfül-

lung ma. Reichssehnsucht interpretiert (cf. → Entrückung, Kap. 7; → Herrschaft, Herrscher, Kap. 3.2). Durch dt.nationale Erretterutopien und rassistische Erwähltheitsmythologien mit charismatischen → Parzival-Gestalten (cf. Richard → Wagner) ebenso vorbereitet wie durch völkisch-antisemitische Umdeutungen der Gralsvorstellung zu einem ‚arischen' Mythos, nach denen der → Gral erst dann wieder zu leuchten beginne, wenn die ‚nord. Rasse' die Reinheit des Blutes zurückerlangt habe, erschien Hitler als von der ‚Vorsehung' erwählte Heilsgestalt[14]. Neben das Leitbild des schollenverbundenen Bauern trat, verbunden mit elitären und imperialen Ordensvorstellungen, die ideologisierte Figur des → Ritters bzw. Dt.ordensritters. H. Himmler plante, u. a. auf der Basis der *Edda*, der *Bhagavadgītā*, der Veden und der Reden → Buddhas die Schaffung einer ‚arisch'-idg. Ordensreligion mit dem Ziel der Schöpfung eines neuen Menschen[15]. Die Instrumentalisierung des Mythos war unter den führenden Nationalsozialisten unumstritten; allerdings standen etwa Hitler und J. Goebbels den u. a. auch auf die Wiederentdeckung der dt. → Mystik zurückgehenden[16] Bemühungen um Etablierung einer kultischen Germanenverehrung[17] äußerst kritisch gegenüber, da eine solche mit der ‚Lebensnähe' des N. nicht in Einklang stehe[18].

Zur Legitimation der Politik gegen die Juden übernahm der N. neben den Behauptungen des rassistischen Antisemitismus[19] traditionelle Elemente der Judenfeindschaft (→ Jude, Judenlegenden; cf. auch → Diskriminierung, Kap. 3), außerdem wurde der Antijudaismus → Luthers neu rezipiert[20].

3. Medien der Popularisierung. Entsprechend ihrer populistischen Auffassung von Propaganda[21] bedienten sich die Nationalsozialisten neben massenwirksamen Selbstinszenierungen und emotionalisierender Symbolik[22] auch traditioneller Erzählgattungen und -stoffe sowie populärer Lesestoffe und Medien. Politisierte Sprichwörter wurden zur Propagierung ns. Ideologie eingesetzt[23]; Sprüche wie ‚Jedem das Seine' oder ‚Arbeit macht frei' standen als zynische wie mehrdeutige Inschriften an den Toren von Konzentrationslagern[24].

Nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten begann ein umfassender Prozeß der Gleichschaltung auf allen gesellschaftlichen Ebenen, so auch im Bereich der → Kinder- und Jugendliteratur und der vorschulischen und schulischen Erziehung (cf. → Lesebuch)[25]. Für die Jugendschriftenpolitik und die Märchen- und Sageninterpretation im N. (→ Deutschland, Kap. 2.14) war der 1929 gegründete Ns. Lehrerbund von maßgeblicher Bedeutung, in dem u. a. E. Rothemund, S. Rüttgers und L. Weber wichtige Funktionen innehatten[26]. Beiträge zu dem in der *Jugendschriften-Warte* zwischen 1938 und 1943 im Auftrag des Ns. Lehrerbundes diskutierten Komplex ‚Dt. Volks- und Kunstmärchen' lieferten z. B. M. Ziegler, E. → Mudrak und K. von → Spieß[27].

Zur Förderung der Produktion von im ns. Sinne guter Kinder- und Jugendliteratur und des schriftstellerischen Nachwuchses veranstaltete der Ns. Lehrerbund verschiedene Wettbewerbe, in denen es u. a. darum ging, daß Kinder die in ihrer Region bzw. Familie mündl. überlieferten Märchen, Sagen, Lieder und Sprüche aufzeichnen und illustrieren sollten[28]. Solche Art ‚Feldforschung' betrieben mitunter auch Schüler in nationalpolitischen Ferienlagern[29]. Zur Vermittlung der ‚germ. Weltschau', die im Märchen beschlossen liege, propagierte z. B. die ns. Organisation ‚Kraft durch Freude' (KdF) den Einsatz geschulter Märchenerzählerinnen[30]. Im privaten Bereich der Familien spielten die ideologische Überformung und Ausdeutung des Erzählguts allerdings vielfach keine zentrale Rolle.

In den Stoffplänen für die Schulen und in den Empfehlungslisten des Ns. Lehrerbundes gab man germ. Erzählgut, Heldensagen (auch Personenmythen wie Hermann dem Cherusker [i. e. Arminius], Widukind, → Dietrich von Bern, Heinrich dem Löwen [→ Löwentreue]) und den ebenfalls als ‚Zeugnisse nord. Weltanschauung'[31] gedeuteten Märchen (bes. den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm) und Sagen sowie Volksbüchern breiten Raum. Zu den während des N. neu aufgelegten und empfohlenen Schriften gehörten z. B. die Ausg.n nord.-germ. Götter- und Heldensagen von Gustav Schalk und die Nacherzählungen von Heldensagen, die Will Vesper bereits in den 20er Jahren veröffentlicht hatte[32]. Von den mythischen Sagenhelden führte nach Ansicht von Didaktikern ein di-

rekter Weg zu den eigenen Vätern und den lebenden Führern[33]. Wie prägend solche jugendlichen Lektüreerlebnisse auch noch über die Zeit des N. hinaus sein konnten, zeigt die Analyse einer Lektürebiographie am Beispiel der Rezeption des *Nibelungenliedes*: Zentrale ns. Ideologeme – das Leitbild des todesbereiten Kämpfers, die Rechtfertigung von Gewalt, das Führerprinzip, rigides Freund-Feind-Denken – waren verinnerlicht worden[34].

Der 1935 geschaffene Reichsarbeitsdienst, eine halbjährige Arbeitsdienstpflicht aller Deutschen im Alter von 18 bis 25 Jahren, machte es sich zur Aufgabe, die in der Erziehungsarbeit vermittelten Inhalte durch seine Kulturarbeit, bes. das Stegreifspiel, zu vertiefen[35]. Zu richtungsweisenden Vorformen dieser Art des Laienspiels wurden ma. Mysterienspiele sowie Schwänke und Fastnachtspiele von Hans → Sachs erklärt. Wegen des Bekanntsheitsgrades der Märchen und entsprechend ihrer hohen Wertschätzung als ‚arteigener' Kultur waren Stegreifspiele bes. im Arbeitsdienst der Frauen oft → Märchenspiele, ausgestaltet mit aktuellen Bezügen und Appellen an die politische Moral. Im Kasperlspiel (→ Puppentheater)[36], für das man Märchen als Stoffvorlagen empfahl, fungierte der Kasper als Sprachrohr des Volksempfindens.

4. Erzählforschung. Im Wiss.sbetrieb des N. hatte volkskundliche Erzählforschung einen festen Platz. Für Ziegler, den politischen Leiter des 1934 gegründeten sog. Amtes Rosenberg (amtlich: Dienststelle [...] für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP)[37], waren neben Rosenberg selbst Vertreter der Wiener → mythol. Schule wie G. → Hüsing, Mudrak und von Spieß fachlich richtungsweisend. Zieglers Studiengang war entscheidend durch L. → Mackensen beeinflußt, der ihm auch die Bearb. einiger Art. für das HDM übertrug[38] und seit Mitte der 30er Jahre Kontaktperson des Amtes Rosenberg war[39]. Zieglers politische Zielsetzung war es nicht nur, traditionelle Erzählungen zu sammeln und zu retten, sondern in die volkspflegerische Praxis umzusetzen und im völkischen Sinn weiterzuentwickeln[40].

Ziegler war auch Geschäftsführer der 1937 von der NSDAP begründeten Reichsarbeitsgemeinschaft für dt. Vk., in der u. a. K. → Haiding für die Erzählforschung zuständig war; dieser wiederum leitete ab 1942 kommissarisch das Inst. für dt. Vk. in Rosenbergs ‚Hoher Schule der NSDAP in Vorbereitung' und dessen Grazer Forschungsstelle ‚Spiel und Spruch'. In der Wiener Forschungsstelle ‚Mythenkunde' waren von Spieß und zeitweilig auch Mudrak maßgebend tätig[41].

In Konkurrenz zum Amt Rosenberg stand die 1935 gegründete und Himmler unterstellte ‚Forschungs- und Lehrgemeinschaft Das Ahnenerbe', die u. a. ab 1937 unter Leitung J. O. Plaßmanns (ab 1938: H. Harmjanz, dann W. Mai) die ‚Pflegstätte für Märchen- und Sagenkunde' (ab 1938 ‚Lehr- und Forschungsstätte für Volkserzählung, Märchen- und Sagenkunde') unterhielt mit dem Ziel, ‚Arteigenes' von ‚Artfremden' zu scheiden[42]. Unter Mitarbeit O. → Huths wurden zwecks Erstellung einer Märchenbibliographie Märchen gesammelt sowie die „Bestandsaufnahme aller Märchenelemente in vorgeschichtlichen Denkmälern und im Brauchtum fortgesetzt"[43]. Im Sommer 1938 übernahm die Abteilung von der DFG-Reichsgemeinschaft für dt. Volksforschung das 1936 gegründete und von G. → Henßen aufgebaute Zentralarchiv der dt. Volkserzählung (Berlin, heute Marburg)[44]. Im Auftrag der Kulturkommission Südtirol erhob Mai – methodisch fragwürdig – in großem Umfang Erzählmaterial[45].

5. Alltägliches und lebensgeschichtliches Erzählen. Ns. Alltag einschließlich der Erfahrungen von Verfolgung und Konzentrationslagerhaft sowie → Krieg, Flucht und Vertreibung spiegelt sich (außer in Witz und Gerücht[46]) bes. in autobiogr. Erzählungen (→ Autobiographie, cf. → Alltägliches Erzählen)[47]. Eine Vielzahl von Erzählungen hat allerdings eine rechtfertigende oder verharmlosende Funktion (→ Rechtfertigungsgeschichten)[48], eine kritische Auseinandersetzung mit der Zeit des N. vom Standpunkt der Gegenwart aus[49] findet dabei selten statt. Gelegentlich sind die Erinnerungen auf Ausschnitte aus dem ns. Alltag fokussiert, so auf die Zeit in der ‚Hitlerjugend'[50], im ‚Bund Dt. Mädel'[51] oder als Zögling einer ‚Nationalpolitischen Erziehungsanstalt'[52].

Die Erfahrung von Verfolgung und Konzentrationslagerhaft im N. wird in einer Vielzahl lebensgeschichtlicher Dokumente thematisiert. Einzelnen Häftlingen gelang es, trotz Briefzensur[53] und obwohl der Besitz von Schreibutensilien verboten war[54], Tagebuchaufzeichnungen[55], Gedichte[56] oder gar Theaterstücke[57] zu verfassen. Die Aufzeichnungen ehemaliger Häftlinge[58] sind zwischen Autobiographik und hist. Dokumentation angesiedelte Texte[59], die aus der Motivation entstanden sind, Zeugnis abzulegen und das Erlebte psychisch zu verarbeiten. Sie thematisieren zentrale Aspekte des Geschehens, von der Deportation über den Lageralltag bis hin zu Belastungserlebnissen, wie Schikanen und Mißhandlungen oder dem Tod naher Angehöriger. Während die ersten derartigen Berichte bereits aus den 30er Jahren vorliegen[60], kam es nach 1945 zu einer Fülle von Publikationen[61]. Die Erfahrung des Holocaust wird inzwischen auch von der Kinder- und Enkelgeneration der Überlebenden thematisiert[62].

Mit der zunehmenden Favorisierung biogr. Forschungsansätze seit Mitte der 70er Jahre rückten auch die → Lebensgeschichten der Überlebenden von Verfolgung und Konzentrationslagerhaft in den Blickpunkt der Forschung. Es erschienen zahlreiche Slgen von Gesprächen und Interviews[63], und in verschiedenen Wiss.sdisziplinen entstanden Arbeiten, die sich auf dieser Grundlage mit dem Erzählen wie mit dem Erzählten der Befragten auseinandersetzen[64]. Im Mittelpunkt dieser Forschungen stehen Fragen nach dem Umgang der Überlebenden mit ihren traumatisierenden Erfahrungen, nach der Bedeutung dieser Erfahrungen für die Identitätsarbeit der Betroffenen, aber auch nach der Erzählbarkeit dieser Erfahrungen.

Nachdem in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg das mündl. Erzählen über den Holocaust und über Verfolgungserfahrungen tabuisiert war, hat sich am Ende des 20. Jh.s eine Erzählkultur mit vielfältigen Formen entwikkelt (Fernseh- und Rundfunkdokumentationen, Vorträge, Erzählcafés, sog. Zeitzeugenbörsen). Während sich die Überlebenden noch immer mit den ‚Grenzen des Sagbaren'[65] auseinandersetzen, kursiert nicht nur in der dt. Gesellschaft der Gegenwart eine perfide Form des Judenwitzes, in der die Opfer der Vernichtung diffamiert und verhöhnt werden[66].

Der 2. Weltkrieg ist Gegenstand unterschiedlichster Erzählungen. Noch im Jahr 1939 erschienen die ersten Berichte von Frontsoldaten[67]. Diese erfüllten allerdings einen propagandistischen Zweck[68]. Gleiches gilt für die Edition von Feldpostbriefen[69] während des Krieges[70]. Auch nach dem Krieg erschienen Slgen von Soldatenbriefen[71]. Feldpostbriefe, Tagebuchaufzeichnungen und Erinnerungsberichte[72] gelten als eine wichtige lebensgeschichtliche Quelle, die Auskunft über das subjektive Erleben von Männern im Krieg gibt[73]. Darüber hinaus können diese Quellen auch Schilderungen der von den Deutschen verübten Verbrechen enthalten[74]. Mit den Erzählungen von Soldaten[75] und Kriegsgefangenen[76] setzen sich auf der Grundlage lebensgeschichtlicher Befragungen biogr. orientierte Forschungen auseinander.

Gegenstand des Erzählens sind ebenfalls die Erfahrungen von Bombardierungen dt. Städte durch die Alliierten[77] sowie von Flucht, Vergewaltigung[78] und Vertreibung der dt. Bevölkerung aus dem östl. Mitteleuropa[79]. Wie bei den Erzählungen über Verfolgung und Konzentrationslagerhaft dient auch hier das Erzählen sowohl der hist. Dokumentation[80] als auch der individuellen Verarbeitung des Erlebten[81].

[1] cf. allg. Enz. des Holocaust 1–3. ed. I. Gutman. Dt. Ausg. ed. E. Jäckel/P. Longerich/J. H. Schoeps. B. 1993; Enz. des N. ed. W. Benz/H. Graml/H. Weiß. Mü. 1997; Ruck, M.: Bibliogr. zum N. Köln 1995; Gerndt, H.: Dt. Vk. und N. – was haben wir aus der Geschichte gelernt? In: SAVk. 91 (1995) 53–75. – [2] Hb. Dt. Rechtsextremismus. ed. J. Mecklenburg. B. 1996; Fromm, R./Kernbach, B.: ... und morgen die ganze Welt? Rechtsextreme Publizistik in Westeuropa. ed. H.-G. Meyer. Marburg/B. 1994. – [3] cf. Lixfeld, H.: Weltanschauung und politische Zielsetzung in Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jh.s". In: Völkische Wiss. ed. W. Jacobeit/H. Lixfeld/O. Bockhorn. Wien u. a. 1994, 180–190. – [4] cf. im folgenden: Stern, F.: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Bern 1963; Bausinger, H.: Volksideologie und Volksforschung. Zur ns. Vk. In: ZfVk. 61 (1965) 177–204; id.: Vk. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. B./Darmstadt (1971), 61–73; Sontheimer, K.: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Mü. 1968; Emmerich, W.: Zur Kritik der Volkstumsideologie. Ffm. 1971;

Vondung, K.: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des N. Göttingen 1971; Mosse, G. L.: Ein Volk, ein Reich, ein Führer. Die völkischen Ursprünge des N. Königstein 1979; Poliakov, L.: Der ar. Mythos. Zu den Qu.n von Rassismus und N. Wien 1977; Goodrick-Clarke, N.: The Occult Roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935. Wellingborough 1985; Hermand, J.: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und N. Ffm. 1988; See, K. von: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen. Heidelberg 1994; Hb. zur „Völkischen Bewegung" 1871–1918. ed. U. Puschner/W. Schmitz/J. H. Ulbricht. Mü. u. a. 1996. – [5] Ulbricht, J. H.: „Meine Seele sehnt sich nach der Sichtbarkeit dt. Wesens." Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs. In: Hübinger, G. (ed.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag. Mü. 1996, 335–374; Schier, K.: Die Lit.en des Nordens. ibid., 411–449, hier 417–449. – [6] Flessau, K.-I.: Schule der Diktatur. Lehrpläne und Schulbücher des N. Mü. 1977, 47; Wiwjorra, I.: Die dt. Vorgeschichtsforschung und ihr Verhältnis zu Nationalismus und Rassismus. In: Puschner u. a. (wie not. 4) 186–207. – [7] Gugenberger, E./Schweidlenka, R.: Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen. Wien 1993, 245–252; Hermand (wie not. 4) 238–243. – [8] ibid., 246–253; id.: Alle Macht den Frauen. Faschistische Matriarchatskonzepte. In: Das Argument 146 (1984) 539–554. – [9] Lund, A. A.: Germanenideologie im N. Zur Rezeption der ‚Germania' des Tacitus im „Dritten Reich". Heidelberg 1995. – [10] Heinzle, J./Waldschmidt, A. (edd.): Die Nibelungen. Ein dt. Wahn, ein dt. Alptraum. Ffm. 1991; Saalfeld, L. von: Die ideologische Funktion des Nibelungenliedes in der preuss.-dt. Geschichte von seiner Wiederentdeckung bis zum N. Diss. B. 1977; Aley, P.: Jugendlit. im Dritten Reich. Gütersloh 1967, 114–117. –
[11] Behrenbeck, S.: „Der Führer". Die Einführung eines politischen Markenartikels. In: Diesener, G./Gries, R. (edd.): Propaganda in Deutschland. Darmstadt 1996, 51–78; Flessau (wie not. 6) 47, 101 sq., 105 sq.; Emmerich (wie not. 4) 147; Gugenberger/Schweidlenka (wie not. 7) 129–132. – [12] Flessau (wie not. 6) 106 sq., 110; Emmerich (wie not. 4) 82 sq.; Ketelsen, U. K.: Von heroischem Sein und völkischem Tod. Zur Dramatik des Dritten Reiches. Bonn 1970, 293. – [13] Borst, A.: Barbarossas Erwachen. Zur Geschichte der dt. Identität. In: Marquardt, O./Stierle, K. (ed.): Identität. Mü. 1979, 17–60. – [14] Hermand (wie not. 4) 80–82, 103–107, 117–132; Mosse (wie not. 4) 222 sq.; Gugenberger/Schweidlenka (wie not. 7) 273–276; Reichel, P.: Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus. Ffm. 1993, 138–154. – [15] Hermand (wie not. 4) 286–293; Reichel (wie not. 14) 226–229. – [16] Schnurbein, S. von: Die Suche nach einer „arteigenen" Religion in ‚germ.-' und ‚dt.gläubigen' Gruppen. In: Puschner u. a. (wie not. 4) 172–185; Puschner, U.: Dt. Reformbühne und völkische Kultstätte. ibid., 762–796. – [17] cf. z. B. Mosse (wie not. 4) 92 sq.; Stommer, R.: Die inszenierte Volksgemeinschaft. Die „Thing-Bewegung" im 3. Reich. Marburg 1985; Seifert, M.: Kulturarbeit im Reichsarbeitsdienst. Münster/N. Y. 1996, 298–308. – [18] Hitler, A.: Mein Kampf. Mü. (1925/27) [785–789]1943, 395–397; Emmerich (wie not. 4) 108 sq., 127, 146 sq., 154; Hermand (wie not. 4) 228. – [19] Einführend: Gutman, I.: Antisemitismus. In: id. 1 (wie not. 1) 51–68; Bergmann, W.: Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich. In: Puschner u. a. (wie not. 4) 449–463. – [20] Mieder, W.: Sprichwörter unterm Hakenkreuz. In: Muttersprache 93 (1983) 1–30, hier 3–6; Ehrlich, E. L.: Luther und die Juden. In: Strauss, H. A./Kampe, N. (edd.): Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust. Bonn 1988, 47–65, hier 62. –
[21] cf. Hitler (wie not. 18) 196–198. – [22] Thöne, A. W.: Das Licht der Arier. Licht-, Feuer und Dunkelsymbolik des N. Mü. 1979; Karow, Y.: Dt. Opfer. Kultische Selbstauslöschung auf den Reichsparteitagen der NSDAP. B. 1997; Reimers, K. F.: Der Reichsparteitag als Instrument totaler Propaganda. In: ZfVk. 75 (1979) 216–228. – [23] Mieder, W.: Proverbs in Adolf Hitler's Mein Kampf. In: Proverbium 11 (1994) 159–174; id.: Proverbs in Nazi-Germany. In: JAFL 95 (1982) 435–464. – [24] Brückner, W.: „Arbeit macht frei". Herkunft und Hintergrund der KZ-Devise. Opladen 1998; cf. allg. Schmitz-Berning, C.: Vokabular des N. B./N. Y. 1997. – [25] cf. im folgenden Aley (wie not. 10) 41 sq., 50, 60 sq., 80 sq., 95–126; Steinmetz, R.: Unters.en zum Wandel in der bayer. Lehrerbildung von 1809 bis zur Gegenwart im Lichte der Vk. Diss. Mü. 1970, bes. 193–208; Dankert, B.: Die Kinder- und Jugendbibl.en zur Zeit des N. In: Bibl.en während des N. 1. ed. P. Vodosek/M. Komorowski. Wiesbaden 1989, 91–111; Dithmar, R.: Richtlinien und Realität. Dt.unterricht im Gymnasium nach der „Machtergreifung". In: id. (ed.): Schule und Unterricht im Dritten Reich. Neuwied 1989, 21–37; Josting, P.: Der Jugendschrifttums-Kampf des Ns. Lehrerbundes. Hildesheim u. a. 1995, bes. 114–128. – [26] cf. LKJ 3 (1979) 215, 225–227, 769–771. – [27] Josting (wie not. 25) 114–123. – [28] ibid., 232, 243. – [29] Emmerich (wie not. 4) 127. – [30] Assion, P./Schwinn, P.: Migration, Politik und Vk. 1940/1943. Zur Tätigkeit des SS-Ahnenerbes in Südtirol. In: Kulturkontakt – Kulturkonflikt. ed. I.-M. Greverus/K. Köstlin/H. Schilling. Ffm. 1988, 221–226, hier 223. –
[31] Spieß, K. von/Mudrak, E.: Dt. Märchen, dt. Welt. B. [5]1939, Vorw. – [32] LKJ 3 (1979) 265–267, 712 sq.; zu weiteren Autoren cf. ibid. 766 sq., 767–769. – [33] Aley (wie not. 10) 112, cf. auch 122 und pass. – [34] Graf, W.: Lesen und Biogr. Eine empirische Fallstudie zur Lektüre der Hitlerjugendgeneration. Tübingen/Basel 1997, 45–51. – [35] Seifert (wie not. 17) 270–283. – [36] ibid., 285–296. – [37] Bollmus, R.: Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Stg. 1970; Lixfeld, H.: Matthes Ziegler und die Erzählforschung des Amts Rosenberg. In: Rhein. Jb. für Vk.

26 (1985/86) 37–59; id.: Die weltanschauliche Vk. des Amts Rosenberg und ihr Wiss.stheoretiker Matthes Ziegler. In: Jacobeit u. a. (wie not. 3) 192–205. – [38] Ziegler, M.: Familienleben. In: HDM 2, 47–51; id.: Frau. ibid., 211–215; id.: Geschwister. ibid., 588–596; cf. Lixfeld 1985/86 (wie not. 37) 39. – [39] id. 1994 (wie not. 37) 193. – [40] id. 1985/86 (wie not. 37) 38. –
[41] ibid., 55; cf. Sauer, D.: Erinnerungen. Karl Haiding und die Forschungsstelle „Spiel und Spruch". Wien 1993. – [42] Kater, M. H.: Das „Ahnenerbe" der SS 1935–1945. Stg. 1974, 46, 74 sq., 175; Lixfeld, G.: Das „Ahnenerbe" Heinrich Himmlers und die ideologisch-politische Funktion seiner Vk. In: Jacobeit u. a. (wie not. 3) 217–255, hier 222, 226, 239. – [43] Kater (wie not. 42) 75. – [44] Lixfeld (wie not. 42) 239. – [45] cf. Schwinn, P.: „SS-Ahnenerbe" und „Volkstumsarbeit" in Südtirol 1940–1943. In: Südtirol im Auge der Ethnographen. ed. R. Johler/L. Paulmichl/B. Plankensteiner. Wien/Lana 1991, 91–104; Siller, M.: Verirrt im Sagenwald. Überlegungen zu einer volkskundlichen Publ. Südtiroler Sagen. In: Fabula 38 (1997) 65–81. – [46] Albrecht, R.: Der ‚Flüsterwitz' im Dritten Reich. In: Fabula 27 (1986) 308–319; Dröge, F.: Der zerredete Widerstand. Zur Soziologie und Publizistik des Gerüchts im 2. Weltkrieg. Düsseldorf 1970; Wöhlert, M.: Der politische Witz in der NS-Zeit. Ffm. u. a. 1997. – [47] Niethammer, L. (ed.): „Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll". Faschismuserfahrungen im Ruhrgebiet 1. B./Bonn 1983; Nieden, S. zur: Alltag im Ausnahmezustand. Frauentagebücher im zerstörten Deutschland 1943–1945. B. 1993; Baumgartner, M.: „Jo, des waren halt schlechte Zeiten ..." Das Kriegsende und die unmittelbare Nachkriegszeit in lebensgeschichtlichen Erzählungen von Frauen aus dem Mostviertel. Ffm. u. a. 1994. – [48] Kuntz, A.: Fremde, vertraute Nazizeit. Beobachtungen zu Erinnerungs- und Erzählweisen. In: Groppe, H.-H./Jürgensen, F. (edd.): Gegenstände der Fremdheit. Museale Grenzgänge. Marburg 1989, 97–105; id.: ‚Entnazifizierungs-Geschichten'. In: Artes populares 16–17 (1995) 479–502; Köstlin, K.: Erzählen vom Krieg – Krieg als Reise 2. In: Bios 2 (1989) 173–182; Rosenthal, G.: Vom Krieg erzählen, von den Verbrechen schweigen. In: Heer, H./Naumann, K. (edd.): Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944. Hbg 1995, 651–663. – [49] Walb, L.: Ich, die Alte – ich, die Junge. Konfrontation mit meinen Tagebüchern 1933–1945. B. 1997. – [50] Maschmann, M.: Fazit. Mein Weg in die Hitler-Jugend. Mü. [4]1981; Rosenthal, G. (ed.): Die Hitlerjugend-Generation. Biogr. Thematisierung als Vergangenheitsbewältigung. Essen 1986; Sieder, R.: Ein Hitlerjunge aus gutem Haus. Narrativer Aufbau und Dekonstruktion einer Lebensgeschichte. In: Fischer-Rosenthal, W./Alheit, P. (edd.): Biogr.n in Deutschland. Opladen 1995, 330–359. –
[51] Kock, L.: „Man war bestätigt und man konnte was!" Der Bund Dt. Mädel im Spiegel der Erinnerungen ehemaliger Mädelführerinnen. Münster 1994. – [52] Müncheberg, H.: Gelobt sei, was hart macht. Aus dem Leben eines Zöglings der Nationalpolitischen Erziehungsanstalt Potsdam. B. 1991. – [53] Was bleibt, ist die Hoffnung. Eine Briefdokumentation aus Brandenburger Konzentrationslagern, Zuchthäusern und Gefängnissen der NS-Zeit 1933–1945. Potsdam 1994. – [54] Klein, K.: Kazett-Lyrik. Würzburg 1995. – [55] Glass, M.: „Jeder Tag in Theresin ist ein Geschenk". Die Theresienstädter Tagebücher einer Hamburger Jüdin 1943–1945. ed. B. Müller-Wesemann. Hbg 1996; Laqueur, R.: Schreiben im KZ. Tagebücher 1940–1945. Hannover 1991. – [56] Cf. bes. Katznelson, J.: Dos lid funm ojsgehargetn jidischn folk. Das Lied vom letzten Juden in der Nachdichtung von H. Adler. ed. M. Richter. B. 1992; Adler, H.: Gesänge aus der Stadt des Todes. Zürich/N. Y. 1945. – [57] Metzger, A. E.: Wahrheit aus Tränen und Blut. Theater in ns. Konzentrationslagern von 1933–1945. Hagen 1996. – [58] cf. Sedlaczek, D.: „... das Lager läuft dir hinterher". Leben mit ns. Verfolgung. B./Hbg 1996, hier 14–36; zur Holocaustlit. allg. cf. Cernyak-Spatz, S. E.: German Holocaust Literature. N. Y. u. a. 1985; Engel, V. (ed.): La Littérature des camps. Louvain 1995; Reiter, A.: „Auf daß sie entsteigen der Dunkelheit". Die literar. Bewältigung von KZ-Erfahrung. Wien 1995. – [59] cf. Sedlaczek (wie not. 58). – [60] cf. ibid., 14 sq.; Emmerich, W.: Die Lit. des antifaschistischen Widerstandes in Deutschland. In: Die dt. Lit. im Dritten Reich. ed. H. Denkler/K. Prümm. Stg. 1976, 427–458, hier 440 sq. –
[61] Goguel, R.: Antifaschistischer Widerstand und Klassenkampf. Bibliogr. B. 1976; cf. auch Hb. der dt.sprachigen Emigration 1933–45. ed. C. D. Kohn u. a. Darmstadt 1998. – [62] Epstein, H.: Die Kinder des Holocaust. Mü. 1990; Burchardt, N.: Transgenerational Transmission in the Families of Holocaust Survivors in England. In: Internat. Yearbook of Oral History and Life Stories 2 (1993) 121–137. – [63] cf. Sedlaczek (wie not. 58) 34 sq. – [64] Pollak, M.: Die Grenzen des Sagbaren. Lebensgeschichten von KZ-Überlebenden. Ffm./N. Y. 1988; Quindeau, I.: Trauma und Geschichte. Interpretationen autobiogr. Erzählungen von Überlebenden des Holocaust. Ffm. 1995; Sedlaczek (wie not. 58). – [65] Pollak (wie not. 64). – [66] Dundes, A./Hauschild, T.: Kennt der Witz kein Tabu? Zynische Erzählformen als Versuch der Bewältigung ns. Verbrechen. In: ZfVk. 83 (1987) 21–31. – [67] Unsere Flieger über Polen. Vier Frontoffiziere berichten. B. 1939. – [68] Schröder, J.: Der Kriegsber. als propagandistisches Kampfmittel im 2. Weltkrieg. B. 1965. – [69] Warneken, B. J.: Populare Autobiographik. Tübingen 1985. – [70] Dt. Soldaten sehen die Sowjet-Union. Feldpostbriefe aus dem Osten. ed. W. Diewerge. B. 1941. –
[71] cf. Golovchansky, A. u. a. (edd.): „Ich will raus aus diesem Wahnsinn." Dt. Briefe von der Ostfront 1941–1945. Wuppertal [2]1991. – [72] cf. u. a. Kuby, E.: Nur noch rauchende Trümmer. Hbg 1959; Beckermann, R.: Jenseits des Krieges. Ehemalige Wehr-

machtssoldaten erinnern sich. Wien 1998. – [73] Latzel, K.: Dt. Soldaten – ns. Krieg? Paderborn u. a. 1998. – [74] Klee, E./Dreßen, W./Rieß, V. (edd.): „Schöne Zeiten". Judenmord aus der Sicht der Täter und Gaffer. Ffm. [5]1988; cf. auch Heer, H. (ed.): „Stets zu erschießen sind Frauen, die in der Roten Armee dienen". Geständnisse dt. Kriegsgefangener über ihren Einsatz an der Ostfront. Hbg 1995. – [75] Schröder, H. J.: Die gestohlenen Jahre. Erzählgeschichten und Geschichtserzählung im Interview. Tübingen 1992. – [76] Lehmann, A.: Gefangenschaft und Heimkehr. Dt. Kriegsgefangene in der Sowjetunion. Mü. 1986; Sauermann, D./Brockpähler, R.: „Eigentlich wollte ich ja alles vergessen ..." Erinnerungen an die Kriegsgefangenschaft 1942–1945. Münster 1992. – [77] z. B. Überlebensberichte. Der 22. Oktober 1943 in Protokollen der Vermißtensuchstelle des Oberbürgermeisters der Stadt Kassel. Bearb. F.-R. Klaube. Marburg 1993. – [78] Sander, H./Johr, B. (edd.): BeFreier und Befreite. Kriege, Vergewaltigungen, Kinder. Mü. 1992 (Ffm. 1995). – [79] Helbig, L. F.: Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der dt.sprachigen Belletristik der Nachkriegszeit. Wiesbaden 1988; cf. Lehmann, A.: Im Fremden ungewollt zuhaus. Flüchtlinge und Vertriebene in Westdeutschland 1945–90. Mü. 1991. – [80] Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa 1–5, Beihefte 1–3. Bearb. T. Schieder. Bonn 1953–61 (Nachdr. Mü. 1984). – [81] Jeggle, U.: Die Sage und ihre Wahrheit. In: Der Dt.unterricht 6 (1987) 37–50.

Zürich Ingrid Tomkowiak
Göttingen Dietmar Sedlaczek

Natur

1. Allgemeines – 2. N. in Erzählungen – 3. N.erzählungen und N.bewußtsein

1. Allgemeines. N. zählt seit der Antike zu den vieldeutigsten, weitesten und kompliziertesten Begriffen[1]. Ähnlich wie bei ‚Gesellschaft' liegt das logische Problem darin, daß der N.begriff auf eine überpersönliche Ordnung bezogen ist, die den Menschen umgibt, zu der er aber zugleich als Erkennender, Handelnder, Leidender oder Verändernder gehört. Die N. bietet den Menschen keinen Anhaltspunkt für ethische Grundsätze[2]. Sie existiert indifferent, z. B. als Landschaft, → Tier[3] und → Pflanze (→ Baum), als → Luft, → Erdbeben oder → Krankheit. Sentimentalische N.sehnsucht und N.schwärmerei, der Glaube an das Gute der N. gehören als ideologische Reaktionen auf Urbanisierungsprozesse (→ N.poesie) seit der → Romantik zum N.gefühl in den europ. Kulturen. Neben den auf einen sinnlich erfahrbaren Zusammenhang bezogenen Vorstellungen stehen bildhafte Verwendungsweisen des N.begriffs. Wenn von ‚N. einer Sache' gesprochen wird, ist damit ein inneres Prinzip, eine Besonderheit gemeint, in der ein nicht näher erläuterter Gegensatz anklingt. Dieses Denken in Dualismen (→ Logik) liegt auch gebräuchlichen Gegenüberstellungen wie N. und Kultur, N. und Geschichte zugrunde. In metaphorischen Wendungen wie ‚Mutter N.' oder ‚Buch der N.' artikuliert sich heute eine romantische Sicht. Allg. gesehen ist für das N.bewußtsein die Unterscheidung von fraglos gegebenen und von ungewöhnlichen N.vorgängen konstitutiv[4]. Der Wechsel der → Jahreszeiten, die landschaftliche Umgebung werden als gewöhnlich wahrgenommen und als alltäglich thematisiert, ein Erdbeben, der Einschlag eines → Blitzes oder eine bedrohliche Krankheit im näheren sozialen Umfeld[5] als außergewöhnlich (→ Katastrophenmotive). Im folgenden können nur wenige Aspekte der umfassenden Problematik berührt werden.

2. N. in Erzählungen. Für die traditionellen Genres der Volksliteratur[6] ist ein Begriff wie N., der in hochgradig synthetischer Qualität „Einheit in der Vielfalt"[7] symbolisiert, zu abstrakt. Gleichwohl ist N. in das äußere Geschehen und in die innere Handlung von Märchen, Sagen und anderen Erzählformen einbezogen. Im Märchen und auch in der Heldendichtung[8] ist die N. als belebte und unbelebte Landschaft kein eigenständiges Thema von Beschreibung und einfühlender Stimmungsschilderung, sondern sie ist als Rahmen oder Objekt in ein Geschehen integriert, in dessen Mittelpunkt die Menschen agieren[9]. N. erscheint hier durchaus wie in der modernen N.wissenschaft als eine den Menschen indifferent begegnende Umwelt. Ein Gebirge (→ Berg), ein → Fluß, ein → Wald wirken als Hindernis (→ Grenze) für einen Verfolger (cf. AaTh 313 sqq.: → *Magische Flucht*)[10], das Fällen von Bäumen, das Roden eines Gehölzes werden für den Helden zur → Aufgabe (→ Freier, Freierproben), das Erlegen eines wilden Tieres zur → Mutprobe[11]. Die Umwelt ist im Märchen niemals Objekt intendierter Gestaltung und Veränderung oder gar der schuldhaften Schädigung durch die Menschen. Eine An-

zahl von Märchen plaziert die Handlung lapidar in einen speziellen Ausschnitt der N., etwa an einen Waldrand, in einen Wald (KHM 3, AaTh 710: → *Marienkind*; KHM 15, AaTh 327 A: → *Hänsel und Gretel*; KHM 69, AaTh 405: → *Jorinde und Joringel*) oder an einen Berghang[12]. Aufs Ganze gesehen fungiert die natürliche Umwelt, vor allem in Form des Waldes, neben der → Familie[13] als wichtigste Handlungsebene des Märchens. Andere Lebewesen, speziell Tiere[14] werden entweder vermenschlicht dargestellt (→ Anthropomorphisierung), oder sie interessieren nur dann als Individuen, wenn es sich um ungewöhnliche, etwa um sprechende Wesen handelt (Tierhelfer). Ansonsten gehören Tiere (z. B. die Gänse- oder Schweineherde des Hirten) quasi zum Sachinventar (→ Requisit).

Der Tatbestand, daß – sieht man von Bauernregeln und Kalendersprüchen ab – in den vorliegenden Texten der Erzähltradition Europas echte N.beobachtung weniger zum Ausdruck kommt als in den Erzählungen aus verschiedenen außereurop. Kulturen[15], dürfte vor allem ein Ergebnis vorherrschender Sammelintentionen und der Editionspraxis sein.

In der Sage wird N. anders als im Märchen als ‚beseelt' (→ Dingbedeutsamkeit, -beseelung)[16] dargestellt. Bestimmten Landschaftsausschnitten, dem Wald, Bächen und → Brükken, hat W.-E. → Peuckert[17] in seiner Sageninterpretation die Qualität einer mythischen, von → Dämonen belebten Landschaft zugesprochen. Solche in Sagen artikulierten Vorstellungen von ‚Unterirdischen', von mit Geistern belebten oder mit einer Seele ausgestatteten Bäumen[18] sind bis heute nicht allein Bestandteil eines ‚kindlichen → Animismus'[19], sondern auch unter Erwachsenen verbreitet, etwa innerhalb des esoterischen Spektrums[20]. Wälder und andere Teile von N. sind immer noch Orte der Sagentradition und Sagenbildung. Fast allen geschlossenen Forstregionen wird ein sagenhafter → Räuber oder Mörder (→ Mord) zugeordnet; Erinnerungserzählung und Memorat tradieren wie der Zeitungsbericht geheimnisvolle Mordfälle (→ Mordgeschichten)[21]. Gefährliche Teile der Umwelt, Erdbebengebiete, Zeckenzonen[22] werden kartographisch erfaßt und von Reisenden gemieden. N.katastrophen, etwa das Erdbeben, welches 1348 den Alpenraum erschütterte[23], können über Generationen hin intellektuelle Konfusionen auslösen und im Erzählen in Zusammenhang gebracht werden mit → Freveltaten, etwa einer angeblichen → Hostienschändung durch → Juden[24], und Rachegelüste nach sich ziehen. Als Quelle der → Gefahr wird in Sagen nicht allein die räumliche Umwelt des Menschen gesehen, sondern auch das Destruktive seiner eigenen N.[25] Psychoanalytische Erklärungsansätze betonen diese dunkle Seite der N. des Menschen als Movens sagenhaften Erzählens. Im Typ der Blümlisalpsage etwa kommt neben der persönlichen Erfahrung und neben der durch Erzählungen vermittelten Tatsache von N.katastrophen zugleich der innerseelische Prozeß der Erkenntnis eigener Schuld an der Zerstörung der N. zum Ausdruck. Nach dem Frevel eines Sennen vergletschert oder verkarstet die eben noch blühende Alp[26].

Älter sind die psychol. Interpretationen, in denen subjektive N.wahrnehmungen als Entstehungsursache[27] von Sagen angenommen wurden. Aufsteigende Nebel wurden als Ursachen der Vorstellung von Riesen gesehen[28]. Das Brausen eines Sturmes oder die Geräusche eines großen Tieres im Wald oder im Getreidefeld wurden gelegentlich bereits in Sageneditionen als Erklärung für das ‚wilde Heer' (→ Wilde Jagd; cf. auch → N.mythologie)[29] genannt. So plausibel diese rationalistischen Erklärungen im Einzelfall sein mögen, erlauben sie dennoch keine Aussage über eine zentrale Frage der Narrativistik, die Frage der Traditionsbildung[30]. Beeindruckende und bestürzende N.ereignisse, etwa meteorologische Besonderheiten, Sturm (→ Wind), Kometen, Himmelszeichen, aber auch die Geburt menschlicher → Monstren[31] wurden sowohl als Strafe für schuldhaftes Handeln als auch im anthropol. Kontext von Erfahrung und Zukunftserwartung[32] als Vorzeichen kommenden Unheils gedeutet (→ Prodigien).

3. N.erzählungen und N.bewußtsein. N. ist als Erzählthema im Zusammenhang mit Erlebnissen, mit ästhetischen und medizinischen Vorstellungen und ökologischen Tatbeständen von großer Bedeutung in privaten Erzählanlässen und in politischen Diskussionen. „Natur ist gegenwärtig vielleicht das am mei-

sten beredete, berufene und thematisierte Wesen."[33] Vom Aspekt einer Erzählforschung als Bewußtseinsanalyse ist zu berücksichtigen, daß in der Erinnerung und Erzählung N. vor allem in Form der Landschaft ein wichtiger Orientierungsrahmen für Erzählungen von Erlebnissen, etwa als Jugend- oder Reiseerinnerungen, ist. Viele Erinnerungen finden in Landschaften statt[34]. Die Wirkung von Landschaftsveränderungen auf das Erzählen und das Erzählen über Veränderungen der N. sind wichtige Themen für zukünftige Forschungen.

Als Handlungsrahmen für das → alltägliche Erzählen ist N. von ähnlich großer Bedeutung wie im Märchen. Als Erzählanlaß und als Erzählthema ist überdies die Wiedergabe von N. in der bildenden Kunst, in den Massenmedien, im Film[35] und in der Werbung zu berücksichtigen. N. zählt zu den wichtigsten Leitvorstellungen und Symbolen der Politik, der öffentlichen Sprache, des Tourismus und der Werbung[36]. Reizwörter wie ‚biologisch', ‚natürlich', Bildsequenzen mit jugendlichen Körpern, Landschaftsausschnitten und Tierszenen appellieren an menschliche ‚Grundbefindlichkeiten'[37] und ‚-bedürfnisse'. Das hat nicht allein Auswirkungen auf das Kauf- oder das Reiseverhalten, sondern ebenso auf die Erzählkultur. Von einer bestimmten Biersorte wird z. B. gesagt, sie sei ‚eine Perle der N.' Solche Werbetexte (→ Reklame) mit hohem Wiedererkennungswert oder zündendem Sprachwitz können als Redensarten zu ‚Gruppenabzeichen'[38] werden oder in den kollektiven Sprachschatz eingehen. Das Beängstigende und Unberechenbare der N., das zum traditionellen Erzählen, vor allem der Sage, gehört, hat sich im heutigen alltäglichen Erzählen und in modernen Sagen[39] zunehmend auf den Bereich der Technik, des modernen Straßenverkehrs und die eigene soziale Umwelt ausgedehnt und verlagert.

[1] Schipperges, H.: N. In: Geschichtliche Grundbegriffe 3. ed. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck. Stg. 1982, 215–244; Ritter, A. (ed.): Landschaft und Raum in der Erzählkunst. Darmstadt 1975; Böhme, G.: Natürlich N. Über N. im ZA. ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Ffm. 1992; Elias, N.: Über die N. In: Merkur 40 (1986) 469–481; Ellen, R./Katsuyoshi, F. (edd.): Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication. Ox. 1996; Wrede, S./Adams, W. H. (edd.): Denatured Visions. Landscape and Culture in the Twentieth Century. N. Y. 1988. – [2] Elias (wie not. 1) 473. – [3] Schenda, R.: Das ABC der Tiere. Mü. 1995; Thomas, K.: Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800. L. 1983; Löfgren, O.: N., Tiere und Moral. In: Jeggle u. a. (edd.): Volkskultur in der Moderne. Reinbek 1986, 122–144. – [4] Beth, K.: N. In: HDA 6 (1934–35) 981–985. – [5] Dornheim, J.: Kranksein im dörflichen Alltag. Tübingen 1983. – [6] Müllenhoff, K.: Die N. im Volksmunde. B. 1898; Röhrich, Redensarten 2, 1085 sq. – [7] Elias (wie not. 1) 472. – [8] Lüthi, M.: Familie und N. im Märchen. In: Volksüberlieferung. Festschr. K. Ranke. Göttingen 1968, 181–195, hier 190; Bowra, C. M.: Heldendichtung. Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten. Stg. 1964, 52, 144. – [9] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 241. – [10] Lüthi (wie not. 8); Rebholz, D.: Der Wald im dt. Märchen. Diss. (masch.) Heidelberg 1944, 103. – [11] ibid., 104, 199. – [12] Nicolaisen, W. F. H.: Once Upon a Place, or Where is the World in the Folktale? In: Sichtweisen der Vk. Festschr. G. Lutz. B./Hbg 1988, 359–366, hier 361. – [13] Lüthi (wie not. 8) 191. – [14] Röhrich, Märchen und Wirklichkeit, 241. – [15] ibid., 32. – [16] Lüthi (wie not. 8) 192. – [17] Peukkert, W.-E.: Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt. B. 1965, 51–75. – [18] Röhrich, L.: Der Baum in der Volkslit., in Märchen, Mythen und Riten. In: Finck, A./Gréciano, G. (edd.): Germanistik aus interkultureller Perspektive. Straßburg 1988, 9–26; Mannhardt, W.: Wald- und Feldkulte. B. 1875; Bastian, A.: Der Baum in der vergleichenden Ethnologie. In: Zs. für Völkerpsychologie und Sprachwiss. 5 (1868) 287–316. – [19] Piaget, J.: Das Weltbild des Kindes. (P. 1926) Ffm./B. 1980, 171–182. – [20] Brosse, J.: Mythologie der Bäume. Fbg 1990; Schnurbein, S. von: Religion als Kulturkritik. Neugerm. Heidentum im 20. Jh. Heidelberg 1992; Lehmann, A.: Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald. Reinbek 1999, 181–196. – [21] Lehmann, A.: Wald. Über seine Erforschung aus volkskundlichen Fachtraditionen. In: ZfVk. 92 (1996) 32–47, hier 40; Becker, S.: Wald als Sagenhort. Die Suche nach nationaler und kultureller Identität in dt. Slgen zur Volkspoesie. In: Artes populares 16–17 (1995) 149–161; Lehmann (wie not. 20) 111–169. – [22] Greverus, I.-M.: Die Enträumlichung der Gefahr. In: ZfVk. 86 (1990) 14–24, hier 15. – [23] Borst, A.: Das Erdbeben von 1348. In: id.: Barbaren, Ketzer und Artisten. Mü./Zürich 1988, 528–563. – [24] ibid., 537; Graus, F.: Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jh. als Krisenzeit. Göttingen 1987, 279. – [25] Jeggle, U.: Tödliche Gefahren. Ängste und ihre Bewältigung in der Sage. In: ZfVk. 86 (1990) 53–66, hier 63. – [26] Lüthi, M.: Aspekte der Blümlisalpsage. In: SAVk. 76 (1980) 229–243. – [27] Weiser-Aall, L.: Vk. und Psychologie. B./Lpz. 1937, 10–32. – [28] Laistner, L.: Nebelsagen. Stg. 1879, 148. – [29] Meiche, A.: Sagenbuch des König-

reichs Sachsen. Lpz. 1903, 10–32. – [30] Röhrich, L.: Sage. Stg. [2]1971, 5. –
[31] Sühring, H.: Die Entwicklung der niedersächs. Kalender im 17. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 20 (1979) 329–794, hier 566 sq. – [32] Koselleck, R.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Ffm. 1979, 349–375. – [33] Böhme (wie not.1) 56. – [34] Lehmann, A.: Wald als „Lebensstichwort". Zur biogr. Bedeutung der Landschaft, des N.erlebnisses und des N.bewußtseins. In: Bios 9 (1996) 143–154; id.: Erinnerte Landschaft. Veränderungen des Horizonts und narrative Bewußtseinsanalyse. In: Fabula 39 (1998) 291–301. – [35] Schmitt, C.: Adaptionen klassischer Märchen im Kinder-und Familienfernsehen. Ffm. 1993, 266–275. – [36] Böhme (wie not. 1) 56. – [37] Bausinger, H.: Deutsch für Deutsche. Dialekte, Sprachbarrieren, Sondersprachen. Ffm. 1972, 115. – [38] ibid., 118 sq. – [39] Brednich, R. W.: Die Spinne in der Yucca-Palme. Mü. 1990, 17; Brunvand, J. H.: The Vanishing Hitchhiker. N. Y./L. 1981; Simonides, D.: Contemporary Urban Legends in Poland. In: Röhrich, L./Wienker-Piepho, S. (edd.): Storytelling in Contemporary Societies. Tübingen 1990, 45–50; Dégh, L.: The Runaway Grandmother. In: Indiana Folklore 1 (1968) 68–77.

Hamburg Albrecht Lehmann

Naturkatastrophen → Katastrophenmotive

Naturmythologie. Stets war die → Natur, bes. als ursprünglich erfahrenes Faszinosum, ein entscheidender Motor der mythenbildenden → Phantasie. Sie spielt in Bräuchen und Aberglaube, in → Mythologie und → Symbolik[1] eine große Rolle, stellt für bildende Kunst, Lit. und Musik ein reiches Motivreservoir bereit und bildet einen wesentlichen Anreger der Philosophie[2] – mit der Naturphilosophie[3] als eigenem Zweig. Dabei weisen phil. und theol. Reflexionen zur Natur eine offene Grenze zu naturmagischem Erleben, naturmystischer Erfahrung und naturmythischem Denken auf. So wie Philosophie kaum denkbar ist ohne naturphil. Grundlagen, so hat auch fast jede Mythendeutung naturmythische Ansätze und Elemente. Eine wichtige Rolle spielen in → Mythen selbstverständlich → Tiere und → Pflanzen (vor allem → Bäume), → Berge, besondere → Steine, Elemente (→ Erde, → Feuer, → Luft, → Wasser), → Wettererscheinungen und Gestirne (→ Mond, → Sonne), ein vielfältiges Personal der sog. ‚niederen' Mythologie wie z. B. → Elfen (→ Fairy), → Geister, die die Wettererscheinungen hervorbringen, → Wassergeister, → Waldgeister, Vegetationsgeister, Naturdämonen oder genii loci sowie eine Fülle naturbezogener Motive[4].

Im engeren Sinne wird unter N. eine mythol. Richtung seit den 50er Jahren des 19. Jh.s[5] verstanden, die alle Mythen auf imposante, als machtvoll empfundene, vor allem furchterregende Naturphänomene und deren Wandlungen zurückführt: Gestirne, Wechsel von → Tag und → Nacht, Morgen- und Abendrot, atmosphärische Erscheinungen, Wolken, → Wind und Sturm, → Regen, → Blitz, Feuer, → Donner, → Regenbogen, Gezeiten, Strömen der → Flüsse, Wachsen der Vegetation. N., im Angelsächsischen auch als ‚Natural Phenomena Theory' bezeichnet, begreift Mythen als Antworten auf Naturerscheinungen, die als Handlungen von Göttern begriffen werden, als „Reflexe von Naturgewalten im Geist primitiver Völker"[6], die sich zumeist als Allegorien und Personifikationen äußern. So wird z. B. die vedische Uṣas, die „leuchtende Göttin, die ihren Busen enthüllt"[7], mit der Morgenröte gleichgesetzt und → Sisyphus mit dem „immer wieder herunterrollenden Felsblock" verstanden als „wohl nur eine Allegorie der rastlos wühlenden und wälzenden, Alles listig durchdringenden Meeresfluth"[8]. Charakteristisch für die N. sind eine Vorliebe für archaische Motive und Themen (Liebe, Metamorphose, Jagd, z. B. Wind als Jäger der himmlischen Tiere) sowie eine ausgeprägte, häufig theriomorphe Bildhaftigkeit und Metaphorik (→ Theriomorphisierung), die visuelle wie auditive Analogien (Wolke als Fell, Wind als Wanderer, Blitz als Pfeil, Donner als Dröhnen von Pferdehufen[9]) bemüht. Hierzu zählen auch konstruierte Bildreihen: „Die Wolken erscheinen als Rosse, die dahin jagen, dazu heulen des Sturmes Hunde, im züngelnden Blitz leuchtet ihre feurige Zunge oder den Rossen dampft das Feuer aus den Nüstern."[10] Je nachdem welche Phänomene in den Vordergrund gestellt werden, unterscheidet man u. a. → Astralmythologie (→ Mondmythologie, → Sonnenmythologie) – die aber oft auch aus der eigentlichen, eher den irdischen Erscheinungen zugewandten N. ausgegliedert wird (so auch weitgehend im vorliegenden Art.) – und Wettermythologie (spezi-

eller: Nebularmythologie, Windmythologie, Gewittermythologie, letztere meist eng mit der Sonnenmythologie verknüpft). N. wird dem phil., nicht dem ästhetischen, literar. Naturalismus zugeordnet.

Naturmythen[11] nehmen in allen Typisierungen und Klassifikationen[12] von Mythen, gelegentlich auch mit den kosmologischen Mythen (→ Schöpfung) zu einer Klasse zusammengefaßt, einen wichtigen, wenn auch aufgrund der Überschneidungen mit anderen Mythen schwer zu bestimmenden Platz ein. Affinitäten und Überschneidungen finden sich u. a. in bezug auf kosmogonische und anthropogonische Mythen, Göttermythen sowie Vorzeit- und Transformationsmythen. Naturmythen wurden in zahlreichen Anthologien[13], die häufig explizit Kinder ansprechen, gesammelt.

Nach naturmythol. Anfängen Mitte des 19. Jh.s durch die Forschungen von L. Preller[14] und L.-F. A. Maury[15], die sich auf antike Denkmuster stützen konnten, folgten A. → Kuhn, W. → Schwartz, H. Oldenberg (1854–1920) und F. M. → Müller als wesentliche Vertreter der naturmythol. Schule. Aus dem Geist der dt. → Romantik geboren, wenngleich durch ihre Vorliebe für das Allegorisieren eher Positionen der Aufklärung aufgreifend als die mythopoetische Ästhetik des Idealismus und der Romantik fortschreibend, sind die Autoren der N. nicht von ungefähr zumeist Deutsche. Es handelt sich in der Regel um Philologen, die nicht nur ihre mythol. Forschungen auf sprachvergleichende, idg., häufig etymol. Studien gründeten, sondern den als idg. Gemeingut (cf. → Ide. Theorie) begriffenen Naturmythos auch zumeist einseitig aus der Sicht des Sprachforschers sehen; die Hochzeit der N. und Astralmythologie wird denn auch als „Periode der sprachwissenschaftlichen Religionsvergleichung“[16] bezeichnet.

Die meisten Naturmythologen neigten dazu, sämtliche Mythen gleichsam monokausal auf eine einzelne favorisierte Naturerscheinung zurückzuführen; im schlimmsten Fall führten sie dadurch freilich zumeist ungewollt ihre Forschungsergebnisse gegenseitig ad absurdum. Kuhn[17], der als Begründer der vergleichenden Mythologie gesehen wird, sah z. B. im Gewittersturm das mythenschaffende Urerlebnis: Er befand sich auf der für die N. charakteristischen Suche nach einer gemeinsamen idg. Urmythologie, bei der ihm wie so manchem Mythologen des 19. Jh.s vor allem die Kenntnis des ind. *Ṛgveda* helfen sollte. Dessen Mythen galten im 19. Jh. oft als prototypisch und auch als Ursprung der griech. Mythen. Die Ideen Kuhns wurden fortgeführt von seinem Schwager Schwartz[18], ebenfalls Gewittermythologe[19], der etwa alle → Schlangen der idg. Mythologie auf Blitze zurückführte (schlängelnde Blitze = Himmelsschlangen)[20]. Oldenberg, der den verquälten Systemzwang der meisten Naturmythologen zu vermeiden suchte, zeigte ebenfalls eine – wenn auch abgemilderte – gewittermythol. Einstellung: Im Mittelpunkt der vedischen Naturmythen stehe „der Gewittergott, der blitzbewehrte Überwinder des Drachen, der die Wasser gefangen hält“[21]. Für den Indologen Müller, der den Mythos als „Krankheit der Sprache“ begriff, ging aller Mythos von der Morgenröte[22] aus; den Sonnenaufgang feierte er als „the first wonder, the first beginning of all reflection, all thought, all philosophy“, als „the first revelation, the first beginning of all trust, of all religion“[23]. Der Autor stattete hierbei den mythenschaffenden Menschen freilich mit einem sehr gefühlvollen „poetical eye“[24] aus, dem eher die Projektion einer romantischen Poetik in die Frühzeit des Menschen als anthropol. Plausibilität zugrunde liegt. Für Müllers treuesten Schüler G. W. → Cox[25] stand die Sonne, für C.-M. Ploix[26] die Dämmerung im Zentrum der mythenschaffenden Phantasie. Als weitere Naturmythologen seien genannt: M. Bréal[27], A. Réville[28] und T. Vignoli[29]. Auch W. → Mannhardt[30], ein Schüler J. → Grimms, zunächst von Kuhn und Müller beeinflußt, wird gemeinhin der naturmythol. Schule zugeordnet[31], hat sich aber später von ihr distanziert. Im Unterschied zu den genuinen Naturmythologen, die eine einzelne mythenschaffende Naturerscheinung als Kern des Mythos betrachten, steht im Mittelpunkt von Mannhardts Schriften nicht mehr eine ‚wilde‘, sondern eine kultivierte, in eine agrarische Welt integrierte Natur, die in den Dienst der Fruchtbarkeit gestellt ist. Mannhardt untersucht die Welt der bäuerlichen Volksbräuche und des Volkslebens, das als Volksgedächtnis heidnischen Glauben und Paganes als Reste der niederen Mythologie bewahrt hat, Brauchhandlungen wie Saat- und Erntebräuche, Aberglauben

(etwa Verwüstung durch Stürme, erklärt durch den Kampf von Waldgeistern), Feste, Wald-, Feld- und Baumkulte (Parallelismen von Mensch und Pflanze, Vorstellung der Baumseele), Opfer und Sitten. Sie spielen hier eine größere Rolle als die klassische, von vielen Mythologen des 19. Jh.s als authentischer und auratischer empfundene ‚Götterlehre'. Die naturmythol. Traditionslinie wird von J. G. → Frazer[32] fortgeführt, der jedoch eher von Mannhardt als von Kuhn oder Schwartz beeinflußt ist und ebenfalls die agrarische Welt und deren Wunsch nach Fertilität in das Zentrum seiner Ideen stellt. Naturmythol. Denken hat bes. Eingang in die Deutung der germ. Mythologie gefunden (z. B. Wodan/Odin als Wind- bzw. Sturmgott) und wurde durch grundlegende Nachschlagewerke und zahlreiche Standardwerke[33] verbreitet.

Naturmythol. Ideengut gründete auf nicht immer explizit geäußerten religionswiss. Prämissen und hat seinerseits auch das (vergleichende) religionswiss. Denken beschäftigt[34]. Diesbezügliche Fragestellungen, die hier nur angedeutet werden können, aber immer auch von Belang für die Erzählforschung sind, betreffen Themen wie → Animismus, → Anthropomorphisierung, → Fetischismus, Gottesidee (→ Gott, Götter, Gottheit)[35], Henotheismus, das Heilige, Hierophanie, Naturbeseelung, Naturdienst (auch verstanden als Ursprung aller Religion)[36], Naturgottheiten (mit unterschiedlicher Ortsbindung und Nähe zu den Naturdingen)[37], Naturkult, N. als Ausdruck des Paganen, N. als ein der Psyche des unwissenden ‚Naturmenschen' genuines Erklärungsmuster, Naturreligion, Naturrituale, Naturverehrung[38], das → Numinose, Pandämonismus, Polytheismus (Götter als Pantheon von Repräsentanten der elementaren Naturmächte, als Funktionsmächte mit entsprechenden Kompetenzbereichen, z. B. Poseidon als Gott des Meeres), religiöse Erfahrung sowie religiöses Erleben, auch Zauber. Von bes. Interesse ist das Verhältnis der Götter zu den Naturphänomenen: Handelt es sich hierbei um Äquivalenz, Identifikation, Manifestation, Personifikation, Hypostase, Substantialisierung oder Substrat? Aufmerksamkeit verdienen auch die Frage nach dem Auftreten höherer Gefühle in der Begegnung mit der Natur (Respekt, Dankbarkeit), die erst spät zu archaischen wie dem der → Angst hinzugekommen seien[39], und das Thema der ethischen Qualitäten, die auf dem Wege der Abstraktion aus der Vorstellung des Hohen und Reinen in der Natur, z. B. aus der Idee des dominanten (lichtvollen, wohlwollenden und helfenden) Himmelsgottes, entstanden seien. Explizite Erwähnung verdient hier der Religionswissenschaftler H. Usener: Die Bedeutung, die er dem Licht, der Sonne sowie dem Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter beimaß[40], ist unbestritten, und mit Einschränkungen läßt sich hier sowie für seine Begriffe Augenblicksgötter und Sondergötter „naturmythologisches Erbe"[41] reklamieren.

Die N., die Astralmythologie freilich noch stärker als die Wettermythologie, hat vielfältig die Märchenforschung[42] beeinflußt (cf. auch → Mythol. Schule). Bes. im 19. Jh. wurden die → *Kinder- und Hausmärchen* auf oft exzessive Weise naturallegorisch (weniger, wie oft behauptet, natursymbolisch) gedeutet: Wenn der Wolf „Rothkäppchen verschlingt, so ist es die Nacht, welche dem Monde oder der Abendröthe ihr Licht raubt" (AaTh 333: → *Rotkäppchen*)[43]. Dezidierte, z. T. beispielhafte naturmythol. Deutungen einzelner Märchenmotive und -ingredienzien – zu einem guten Teil an Antagonismen wie → Hell und dunkel oder → Gut und böse ausgerichtet – wurden vorgetragen: → Drache, Drachenkampf, Drachentöter (als Mythen der → Jahreszeiten); → Frau Holle; → Geister, vor allem → Elementargeister oder AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei*. Natur im Märchen – im Sinne naturmythol. Exegese primordial, elementar, grenzenlos, ungebändigt, vehement, unberührt, von beachtlichem archaisch-dramaturgischem Potential – stellt sich dem nicht naturmythol. affizierten Rezipienten zumeist völlig anders dar: als „geformte, umgrenzte, verfestigte" und „dem Auge klar sichtbare"[44] Natur, vermittelt und unsentimental in den zivilisatorischen Prozeß eingebunden (z. B. Natur als → Garten), nicht selten flächig und kulissenhaft: ein Gegensatz, der ebenfalls einer erfolgreichen Rezeption der naturmythol. Richtung (Quasisynonym: Naturdeutungsmethode) nicht förderlich sein konnte. Auch aus diesem Grunde bezeichnet die Erzählforschung nach dem 2. Weltkrieg dogmatisch-naturmythol. Interpretationen des Märchens wohl zu Recht meist als „eine Verirrung, die größeres Unheil hätte

anstiften können, wäre sie nicht so rasch verflogen"[45].

Ebenso wurden Natursagen[46] gerne in einen naturmythol. Kontext eingebracht, so noch von L. → Laistner – der später die N. u. a. wegen ihrer Konstruiertheit und oft kühnen Kombinatorik kritisierte[47] – in seinen *Nebelsagen* mit vertrauten naturmythol. Gleichungen wie Wolf = Nebel oder Wolf = Wind[48], obschon auch hier die Beliebigkeit naturmythol. Deutungen – am Beispiel des → Wolfes – angezeigt scheint: „Dem Einen ist er das Zwielicht, dem Andern die Nacht, dem Dritten die Ueberschwemmung [...]"[49]. Wenn man Natursagen jedoch versteht als „Sagen, in denen der Ursprung oder die Eigenart von Naturtatsachen aus erdichteten Begebenheiten abgeleitet wird"[50], wobei dem dauerhaften Naturphänomen ein einmaliges Ereignis zugrunde gelegt wird (z. B. die Sage um die Hasenscharte, die dem → Hasen durch den zornigen Mond mit einem Beil zugefügt wird[51]), dann stellen Erklärungsbedürfnis und Ätiologie der Natursage und die Allegorie der strikten N. zwei völlig verschiedene, geradezu gegenläufige Deutungsmuster dar: Während die Natursage ein Naturphänomen durch Mythisches erklärt, versucht die N. des 19. Jh.s hingegen Mythisches durch zugrundeliegende Naturphänomene zu erklären. Auch Rätsel können eine naturmythol. Grundlage haben, z. B.: Gefragt wird, wer das sei: „Es steht ein Hund auf dem Glasberge und bellt ins Meer hinaus" – Antwort: der Wind[52].

Die N. des 19. Jh.s ist zu Recht scharf kritisiert[53] worden: wegen ihrer oft verwegenen Analogien und Deutungen, die häufig auf fehlerhaften Etymologien beruhen, der einseitigen mythol. Onomastik, der exzessiven Suche nach vermeintlichen, letztlich verstiegenen Allegorien, die auf teilweise bizarren Einzelheiten gründen, der simplifizierenden Gleichungen, der einzelnen monokausal argumentierenden und konstruierten, selten schlüssigen Einzelstudien, der fehlenden Plausibilität der mythol. Gesamtkonstruktion, der ahist. Deutung der Quellen, der Projektion höchst komplexer Konstruktionen in die Psyche des ‚Naturmenschen'. Zu häufig stellt N. „a series of acrostic puzzles" dar, „that inevitably arrived, after conjecture, surmise, and supposition, at a predestined goal"[54]. Wenn nicht die Exegeten der N., sondern die Naturvölker als vermeintlich Naturmythenschaffende für die „Willkür ungezügelter Einbildungskraft"[55] verantwortlich gemacht werden sollen, werden Objektebene und Metaebene der mythol. Forschung schlichtweg vertauscht.

Auch hat die N. die Anfänge des Mythos romantisiert und sentimentalisiert, zu oft den Menschen und seine Probleme ausgeblendet und dazu beigetragen, daß die Erzählforschung lange Zeit das Niedere, Reale, Praktische, Historische und Anstößige vernachlässigte (auch um den Preis von Anachronismen) und sich dem Hehren, Symbolischen, Kategorialen, Überzeitlichen und Erhabenen zuwandte. Über all dieser Kritik – häufiges Fazit: N. als „wissenschaftsgeschichtliche Kuriosität"[56] – wird aber gerne vergessen, daß es auch gewichtige Gründe für ein positiveres Gesamturteil gibt: das emsige positivistische Stoffsammeln und der facettenreiche Gesamtertrag der N.; die z. T. anregenden Teileinsichten; die kaum präzise abzusteckenden, vielfältigen Wechselwirkungen mit der vergleichenden Mythologie, bei der im Zentrum der Vergleich ind. und griech. Mythen steht, freilich mit gewagten Gleichsetzungen, z. B. Dyâus = Zeus (oberster ide. Gott des Himmels); die Wechselwirkungen mit der hist.-vergleichenden Sprachwissenschaft, der → ethnol. Theorie, der → anthropol. Theorie (Idee der → Polygenese). Bes. Gewicht haben der gewaltige Schub, der der Erzählforschung verliehen wurde und entsprechend der oft indozentrischen, sanskritistischen Ausrichtung bes. der Erforschung der Mythen und Märchen aus Indien (→ Ind. Theorie) zugute kam, sowie der Auftrieb, der durch die 1856–1900 in England stattfindende Diskussion zwischen Naturmythologen und A. → Lang dem Studium der Folklore zuteil wurde[57]. Ein faires Urteil ließe sich freilich ohnehin erst auf die noch ausstehende – über eine rein chronologische Einordnung zwischen den mythol. Forschungen der Romantik und des Historismus hinausgehende – Einbindung der N. in größere, z. T. von nicht unerheblichen Spannungen gekennzeichnete Kontexte gründen: Entwicklung der Naturphilosophie und bes. der Idee der Naturschönheit; (nach)romantische Fokussierungen auf die Natur (auch vor dem Hintergrund der Industrialisierung und einem möglicherweise

kompensatorischen Charakter von N.); Vorstellung eines von ‚Unschuld' und ‚Einheit' bestimmten, sich im Naturmythos (verstanden als → Naturpoesie und Volkspoesie) spiegelnden ehemaligen Idealzustands der Welt[58], eines mythopoetischen ZA.s; die fleißige und durch Spürsinn ausgewiesene Suche einer Mythologengeneration nach der Kindheitsstufe der Menschheit, auf der man N. angesiedelt glaubte (cf. auch → Naturvölkermärchen); Ideengeschichte des allegorisierenden und symbolisierenden Denkens, etwa der Allegorese; Wiss.sgeschichte komparativer Disziplinen (vergleichende Mythologie, vergleichende Sprachwissenschaft), Methodengeschichte der Erzählforschung, z. B. Mannhardts Umfrage. Von bes. Interesse ist auch der im Kontrast zum poetisierenden Gestus stehende naturwiss. Diskurs und Habitus der N., der sich weniger in den zahlreichen Gleichungen als in rationalistischen und evolutionistischen Erklärungsmustern, im Vokabular des Analysierens und Zergliederns sowie in entsprechender naturwiss., u. a. chemischer und geologischer Bildlichkeit (z. B. „mythische Moleküle"[59], Topos der Gesteinsschichten) anzeigt.

Wenngleich der N. heute in den meisten Darstellungen zur Erzählforschung nur noch eine periphere Rolle bzw. bezüglich ihres Erkenntniswertes ein bloß hist. Wert zugewiesen wird[60], ist sie nicht, wie häufig suggeriert, um die Wende vom 19. zum 20. Jh. zu einem folgen- und ruhmlosen Ende gekommen, sondern in der Religionswissenschaft, der Psychologie und (Natur-)Philosophie des 20. Jh.s – wenn auch zumeist in bewußter Abgrenzung von ihren Ansätzen – vielfältig verarbeitet worden. Die analytische Psychologie, z. B. C. G. → Jung, hat „alle mythisierten Naturvorgänge" als mittels Projektion entstandene „symbolische Ausdrücke für das innere und unbewußte Drama der Seele"[61] verstanden. Und E. Cassirer beispielsweise hat auch die N., bes. deren Diskrepanz zwischen Objektivitäts- und Eindeutigkeitsstreben und „Willkür der Hypothesenbildung"[62], als Reminiszenz genutzt, um auch vor dem Hintergrund ihrer Fehlleistungen seine Philosophie des Mythos zu akzentuieren[63]. Die um sich greifende Erfahrung einer aus ökologischen Gründen gescheiterten Naturbeherrschung[64] hat zu ökologischen Weltbildern, holistischen Denkansätzen, neuen esoterischen Theorien wie etwa in der Bewegung des New Age geführt[65]. In ihnen, selbst in den noch kaum ausgeloteten mentalen Tiefenstrukturen von Naturheilverfahren (Topos: ‚die Kräfte der Natur') leben Naturmythen und N. – bes. letztere hinsichtlich ihrer Ursprünge und geistesgeschichtlichen Filiationen fast immer unerkannt – auch heute noch, wenn auch ‚unterirdisch', weiter. Die heuristische Metapher der Erde als erkranktes Lebewesen, die der sog. Gaia-Theorie[66] zugrunde liegt, ist hierfür nur ein Beispiel. In ökologischen Diskursen werden marginalisierte und unterdrückte Völker (z. B. Indianer, bes. die Hopi) – zu edlen → Wilden stilisiert – als Hüter der Natur, ihrer Weisheit und Mythen gedeutet. Am Beispiel der ökologischen Neuakzentuierung des Mythos von König Midas als Chiffre des profitgierigen Menschen, der seine eigenen Lebensgrundlagen zerstört (AaTh 775: cf. → *Midas*)[67], stellt sich die Frage, inwieweit ökologische Mythen und Naturmythen künftig abzugrenzen sind und inwiefern Naturmythen eine ökologisch motivierte Renaissance erleben können.

[1] Friedreich, J. B.: Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg 1859 (Nachdr. Walluf 1972). – [2] Hager, F. P. u. a.: Natur. In: Hist. Wb. der Philosophie 6. ed. J. Ritter/K. Gründer. Basel/Stg. 1984, 421–478. – [3] Lorenz, S. u. a.: Naturphilosophie. ibid., 535–560. – [4] cf. u. a. Reg. von AaTh und Mot., bes. Abschnitt A („Mythological Motifs"). – [5] cf. Vries, J. de: Forschungsgeschichte der Mythologie. Fbg/Mü. 1961, 202–253. – [6] Horstmann, A.: Mythos, Mythologie. 5: 2. Hälfte des 19. Jh.s. In: Ritter/Gründer (wie not. 2) 295–300, hier 295 sq. – [7] Oldenberg, H.: Die Religion des Veda. Stg./B. [2]1917, 45. – [8] Preller, L.: Griech. Mythologie 1. Lpz. 1854, 513. – [9] Weitere Beispiele im Inhaltsverz. von Schwartz, F. L. W.: Wolken und Wind, Blitz und Donner. Ein Beitr. zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit. Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie 2. B. 1879, XXIII–XXVII. – [10] ibid., 5. –
[11] cf. z. B. Devi, S.: Indian Nature Myths. L. 1919; Ferguson, G.: Spirits of the Wild. The World's Great Nature Myths. N. Y. 1996. – [12] cf. Haekel, J.: Mythos und Mythologie. 2: Religionsgeschichtlich. In: RGG 4 ([3]1960) 1268–1274, hier 1271–1274; Stolz, F.: Mythos. 2: Religionsgeschichtlich. In: TRE 23 (1994) 608–625, hier 615 sq.; Lanczkowski, G.: Mythos, Mythologie 1–3. In: LThK 7 (1962) 746–750, hier 747 sq. – [13] Pan, Y.: Nature Stories, Myths and Phantasies. Tales for the Young. L. 1889; Farmer,

F. V.: Nature Myths of Many Lands. N. Y. 1910; Goode, A. M.: A Child's Nature Myths Reader. L. 1925; Holbrook, F.: A Book of Nature Myths. L. 1927; id./Farmer, F. V.: Nature Myths to Tell. L. 1928; Lee, F. H.: The Children's Book of Nature Myths. L. 1946; Wilson, E.: Far-away Tales. Nature Myths of Sea and Shore. L./Sydney 1954. – [14] Preller (wie not. 8); id.: Röm. Mythologie 1–2. B. [3]1881–83. – [15] Maury, L.-F. A.: Histoire des religions de la Grèce antique [...] 1–3. P. 1857–59. – [16] Schmidt, P. W.: Der Ursprung der Gottesidee 1. Münster 1912, 7. – [17] Kuhn, A.: Märk. Sagen und Märchen, nebst einem Anh.e von Gebräuchen und Aberglauben. B. 1843 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973); id./Schwartz, W.: Norddt. Sagen, Märchen und Gebräuche [...]. Lpz. 1848 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1972); Kuhn, A.: Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen [...] 1–2. Lpz. 1859 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973); id.: Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung. In: Abhdlgen der Preuß. Akad. der Wiss.en Berlin, phil.-hist. Kl., Jg 1873 (1874) 124–151; id.: Mythol. Studien 1–2. Gütersloh 1886/1912 (Nachdr. Darmstadt 1968). – [18] Schwartz, F. L. W.: Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griech. und dt. Sage. B. 1860; id.: Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum mit Bezug auf Norddeutschland [...]. B. [2]1862; id.: Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie 1. B. 1864; id.: Die ethische Bedeutung der Sage für das Volksleben im Alterthum und in der Neuzeit. B. 1872; id.: Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms unter dem Reflex idg. Mythen. Jena 1878; id. (wie not. 9); id.: Idg. Volksglaube. B. 1885; id.: Nachklänge prähist. Volksglaubens im Homer. B. 1894; id.: Die altgriech. Schlangengottheiten. B. 1897. – [19] cf. z. B. id. (wie not. 9) XIV. – [20] id. 1897 (wie not. 18) bes. 13–15. –

[21] Oldenberg (wie not. 7) 33. – [22] Müller, F. M.: Comparative Mythology [1856]. In: id.: Selected Essays on Language, Mythology and Religion 1. L. 1881, 299–451, hier 400–404. – [23] id.: On the Philosophy of Mythology [1871]. In: id. 1881 (wie not. 22) 577–623 (Zitate 599, 600). – [24] id. (wie not. 22) 404. – [25] Cox, G. W.: The Mythology of the Aryan Nations 1–2. L. 1870 (Nachdr. Port Washington/N. Y./L. 1969); id.: An Introduction to the Science of Comparative Mythology and Folklore. L. [2]1883 (Nachdr. Detroit 1968). – [26] Ploix, C.-M.: La Nature des dieux. Études de mythologie gréco-latine. P. 1888. – [27] Bréal, M.: Mélanges de mythologie et de linguistique. P. 1877. – [28] Réville, A.: Prolégomènes de l'histoire des religions. P. 1881. – [29] Vignoli, T.: Mythus und Wiss. Lpz. 1880. – [30] Mannhardt, W.: Germ. Mythen. B. 1858; id.: Die Götterwelt der dt. und nord. Völker 1. B. 1860; id.: Roggenwolf und Roggenhund. Danzig 1865 ([2]1866); id.: Die Korndämonen. B. 1868; id.: Die praktischen Folgen des Aberglaubens mit bes. Berücksichtigung der Provinz Preußen. B. 1878; id.: Mythol. Forschungen aus dem Nachlasse. ed. H. Patzig. Straßburg 1884; id.: Wald- und Feldkulte 1–2. B. [2]1904/05 (Nachdr. Darmstadt 1963); id.: Letto-preuß. Götterlehre. Riga 1936 (Nachdr. Hannover-Döhren 1971). –

[31] cf. de Vries (wie not. 5) 212–216. – [32] cf. bes. Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion 1–12. L. [3]1907–15. – [33] Simrock, K.: Hb. der dt. Mythologie mit Einschluß der nord. 1–2. Bonn [6]1887; Meyer, E. H.: Germ. Mythologie. B. 1891; id.: Mythologie der Germanen. Straßburg 1903; Vries, J. de: Kelt. Religion. Stg. 1961. – [34] Edsman, C.-M.: N. In: RGG 4 ([3]1960) 1347 sq. – [35] cf. Schmidt (wie not. 16). – [36] Ratschow, C. H.: Naturdienst. In: RGG 4 ([3]1960) 1341–1343. – [37] id.: Naturgottheiten. ibid., 1346 sq.; Eggers, T.: Die Darstellung von Naturgottheiten bei Ovid und früheren Dichtern. Paderborn/Mü./Wien/Zürich 1984. – [38] Naturverehrung. In: Wb. der Religionen. ed. K. Goldammer (unter Mitwirkung von J. Laube/U. Tworuschka). Stg. [4]1985, 416 sq. – [39] Maury (wie not. 15) bes. t. 1 (1857) 576; t. 2 (1857) 82; t. 3 (1859) 479. – [40] cf. z. B. Usener, H.: Die Sintflutsagen. Bonn 1899, 195–197, 213. –

[41] Graf, F.: Griech. Mythologie. Mü./Zürich 1985, 34. – [42] cf. Lüthi, Märchen, 62–66. – [43] Henne am Rhyn, O.: Die dt. Volkssage im Verhältnis zu den Mythen aller Zeiten und Völker [...]. Wien/Pest/Lpz. [2]1879, 7. – [44] Lüthi, M.: Das Volksmärchen als Dichtung. Düsseldorf/Köln 1975, 28. – [45] Leyen, F. von der: Forschungsber. Neue Beitr.e zur Märchenforschung. In: Euphorion 48 (1954) 341–354, hier 351. – [46] Rochholz, E. L.: Naturmythen. Lpz. 1862; Dh. 1–4. – [47] Laistner, L.: Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte 1–2. B. 1889, bes. t. 1, VII–X. – [48] id.: Nebelsagen. Stg. 1879, 8. – [49] ibid., 4. – [50] Dh. 1, VIII. –

[51] Dh. 3, 22. – [52] Mannhardt 1865 (wie not. 30) 4. – [53] z. B. Rydberg, V. von: Undersökningar i germanisk mythologi 1–2. Sth. 1886/89; Gruppe, O.: Die griech. Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den oriental. Religionen. Lpz. 1887 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1973); id.: Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 1–2. Mü. (1897)/1906. – [54] Dorson, R. M.: The British Folklorists. L. 1968, 164. – [55] Oldenberg (wie not. 7) 593. – [56] Edsman (wie not. 34) 1348. – [57] cf. Dorson, R. M.: The Eclipse of Solar Mythology. In: JAFL 68 (1955) 393–416. – [58] Paukstadt, B.: Paradigmen der Erzähltheorie. Fbg 1980, hier 21–23 (Entwicklungsgeschichtliche Methode und Naturmythos). – [59] Oldenberg (wie not. 7) 52. – [60] cf. z. B. Karlinger, 61, 289, 412. –

[61] Jung, C. G.: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten/Fbg 1976, 16. – [62] Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. 2: Das Mythische Denken. Darmstadt 1953, 23. – [63] ibid., 23–25. – [64] Schirmacher, W.: Naturbeherrschung. In: Ritter/Gründer (wie not. 2) 523–526. – [65] Schiwy, G.: New Age. In: Evangel. Kirchenlex. 3. Göttingen [3]1992, 737–739; Capra, F.: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern/Mü./Wien [18]1990 (Orig.: The Turning Point. Science, Soc. and the Rising Culture. L. 1982); Greverus, I.-M.: Neues

ZA. oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik. Darmstadt 1990. – [66] Lovelock, J.: Gaia. The Practical Science of Planetary Medicine. L. 1991; id.: The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth. Ox. [2]1995. – [67] Mayer-Tasch, P. C.: Aus dem Wb. der politischen Ökologie. Mü. 1985, 119.

Berlin Werner Bies

Naturpoesie

1. N. – Theorie großer Reichweite – 2. Das Konstrukt N. in Vorromantik und Romantik – 3. Aspekte der N. – 4. Nachwirkung

1. N. – Theorie großer Reichweite. Wiss. Begriffe sind in vielen Fällen komprimierte Theorien; sie liefern oft „mit der Begriffsprägung [...] einen zuordnenden Erklärungsverweis. Worte werden zu Abstempelungen[1]". Für den Begriff N. gilt dies in bes. Weise. Er begründete, dirigierte und legitimierte für mehr als ein Jh. den Zugang zu jeder Art von Folklore. Das Interesse an mündl. Volkstraditionen basierte auf der Überzeugung, daß es sich dabei um N. handle; gefragt war weniger die Analyse als das Sammeln und Ausbreiten des Materials. „Die Naturpoesie als unsichtbares Ganzes in allen Erscheinungen, die Teil an der ursprünglichen Wahrheit haben", bezeichnete E. Lichtenstein als die ‚eigentümliche Intuition' W. → Grimms[2], und er folgerte: „Sein Interesse kann gleichsam im Sammeln selbst Genüge finden."[3] Dies gilt aber nicht nur für W. Grimm, sondern für das Gros der Folkloristen, die im Verlauf des 19. Jh.s und im frühen 20. Jh. ungeheure Massen von Material zusammentrugen. Der Wert dieser Materialien lag für sie vor allem darin, daß sie als Dokumente der N. betrachtet wurden.

Die Bezeichnung N. taucht dabei allerdings nur selten auf. Soweit nicht Gattungsbezeichnungen wie Märchen, Sage und ähnliches im Vordergrund stehen, die gewissermaßen als Unterabteilungen von N. fungieren, sind Begriffe wie Volkspoesie oder → Volksdichtung häufiger, in denen aber die wesentlichen Vorstellungen von N. enthalten sind; auch Nationalpoesie (→ Nation) wird synonym gebraucht[4]. Daß sich die Benennung N. auf Dauer weniger durchsetzen konnte, dürfte einerseits damit zusammenhängen, daß als Naturdichtung immer auch poetische Produkte bezeichnet wurden, in denen Naturgegenstände thematisiert wurden (vor allem die Naturlyrik); andererseits waren mit dem Begriff N. bes. extreme Ansichten von Entstehung und Wesen der Volksüberlieferung verbunden, die nach der romantischen Epoche eher abbröckelten.

2. Das Konstrukt N. in Vorromantik und Romantik. Michel de Montaigne hatte schon im 16. Jh. die Begriffe populär und natürlich eng zusammengerückt: „La poësie populaire et purement naturelle a des naivetez et graces par où elle se compare à la principale beauté de la poësie parfaicte selon l'art" (*Essais* 1, 54). Im 18. Jh. waren es zunächst vor allem engl. Literaten, die alte Überlieferungen nicht nur wegen ihrer natürlichen Schönheit sammelten, sondern sie auch in diesem Sinn stilisierten; am einflußreichsten waren die Publ.en J. Macphersons (→ Ossian) und T. → Percys. Mit ihnen wurde auch J. G. → Herder bekannt, der seinerseits Volkslieder verschiedenen Ursprungs veröffentlichte. Von ihm stammen die Bezeichnungen Volksdichtung und Volkspoesie. Vor allem der zweite Terminus wurde zum Gütezeichen, das nicht nur Zeugnissen anonymer Überlieferung (→ Anonymität) aufgedrückt wurde, sondern das auch für die lebenden Dichter bereitstand (→ Lit. und Volkserzählung, Kap. 2). Herder wollte damit „einer neuen Sichtweise und Wertvorstellung quer durch die verschiedensten Epochen, Gattungen und Nationalliteraturen einen Namen geben"[5]. In seinem *Herzensausguß über Volks-Poesie* (1771) empfahl Gottfried August → Bürger den Dichtern den „Natur-Katechismus", das „so selten gelesene Buch der Natur"[6]. Wenig später prägte Herder den Begriff N. In seiner Abhandlung *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83) bezeichnete er die Lieder und Gesänge der ‚Morgenländer' in ihrer bildhaften Kraft als ‚alte N.'[7] Aber auch dieser Begriff ist nicht als altertumskundliche Kategorie reserviert, sondern benennt zugleich eine grundsätzliche Möglichkeit poetischer Produktion, die – im Gegensatz zur bewußten Formung der ‚Kunstpoesie' – durch elementar-sinnlichen Ausdruck charakterisiert ist. Richtige Poesie ist also gewissermaßen immer N.; → Novalis schreibt in die-

sem Sinn: „Die Naturpoësie ist wohl der eigentliche Gegenstand der Kunstpoësie."[8] Die Paradoxie dieser poetologischen Position, die sentimentalische Aufforderung zur → Naivität wird von einzelnen Literaten durchschaut und auch ironisiert. F. Nicolai antwortete auf Bürgers *Herzensausguß* mit einem Almanach von (angeblichen) Volksliedern, den er unter dem Pseudonym eines ehrbaren Schusters herausbrachte[9].

In der → Romantik blieb die Konzeption der N. in der Schwebe. Dichter wie Ludwig → Tieck, Clemens → Brentano, Achim von → Arnim nützten zwar das Prestige und die Anmutung der Volkspoesie, indem sie auf alte Stoffe zurückgriffen, rückten diese aber in eine moderne Perspektive. Die Brüder Grimm dagegen blieben mit ihrem Verständnis von N. und Volkspoesie näher bei der Auffassung Herders. Von der eindeutigen Fortschreibung einer Linie kann allerdings keine Rede sein: Schon Herders Konzept von N. und Volkspoesie ist komplex und nicht ohne innere Widersprüche, und auch bei J. und W. Grimm, die sich zudem in Nuancen unterscheiden[10], gibt es keine einheitliche Ausrichtung.

3. Aspekte der N. Die im folgenden aufgeführten Teilaspekte des Konzepts N. müssen einerseits grundsätzlich in Rechnung gestellt werden, wenn der Begriff (oder die Entsprechung Volkspoesie) auftaucht; andererseits kommen die Akzente nicht immer in gleicher Weise und Stärke zur Geltung.

Der Begriff N. steht ebenso wie der Begriff Volkspoesie außerhalb der gängigen literaturgeschichtlichen Periodisierungen (→ Ahistorisch). Er postuliert eine kontinuierlich durch die Zeiten wirksame Potenz (→ Kontinuität), und er führt über das Geschichtliche hinaus zurück in einen Bereich des Ursprungs und des Ursprünglichen – nicht im Sinn eines konkret zu setzenden Beginns, sondern im Sinn eines nicht näher faßbaren Quellgrunds. Geschichte mündet ins zeitlos Mythische.

Die Frage nach einem Autor ist im Bereich der N. strenggenommen obsolet. N. kann „keine Erfindung und Erdichtung Einzelner sein, sondern nur lebendige Tradition, das Leben selbst"[11]. Schon für Herder waren → Fabel und → Sage nicht Erdichtung, sondern wahrhafte Dichtung „und damit nährende Mitte"[12]. Für J. → Grimm war Kunstpoesie eine ‚Zubereitung', N. ‚ein Sichvonselbstmachen'[13]. Und auch W. Grimm formulierte: „das Volkslied dichtet sich selbst und springt als Blüthe aus der That hervor"[14]. Wenn weder Herder noch die Grimms sich für die tatsächliche (Nicht-) Existenz Ossians interessierten[15], dann vor allem deshalb, weil die Idee der N. die Frage nach dem einzelnen Urheber auf die Seite rückt; Ossians Gesänge sind „aus der Mitte des Lebens hervorgegangen"[16].

Die Auffassung, daß N. letztlich ‚unerfindlich' ist[17], legt die pflanzliche Metaphorik nahe, mit der Zeugnisse der Volkspoesie charakterisiert werden. W. Grimm widmet ‚diese unschuldigen Blüthen' der → *Kinder- und Hausmärchen* Bettina von → Arnim[18]; „die Natur selber, welche gerad diese Blumen und Blätter in dieser Farbe und Gestalt hat wachsen lassen", rechtfertige selbst gewisse Anstößigkeiten in den Märchen[19]. Auch die Vorstellung, daß es sich bei den noch erreichbaren Zeugnissen der Volkspoesie um kleine Reste eines einst umfassenden Bestands (→ Survivaltheorie) handelt, findet ihren Ausdruck in vegetativen Bildern: Wenn vom Himmel „eine ganze Saat zu Boden geschlagen" wird, bleiben doch im Schutz niedriger Hecken und Sträucher „einzelne Ähren aufrecht" stehen, wachsen „einsam und unbeachtet fort" und können später geborgen werden[20]. Die Verwendung solcher Vergleiche ist dabei nicht nur poetische Ausmalung, die Romantiker orientierten sich ausdrücklich an Erkenntnissen der zeitgenössischen Naturphilosophie. W. Grimm stand z. B. stark unter dem Einfluß von H. Steffens, der am Vegetativ-Pflanzlichen die ‚universelle Generation', die Schöpfung ohne Begattung, hervorhob[21] und schrieb: „Nicht ein Untergeordnetes ist Vegetation, vielmehr eine eigene in sich geschlossene Welt, die in eigenthümlicher Herrlichkeit sich aufschließend, alle Heimlichkeit des tiefsten geistigen Daseyns in kindlicher Unbefangenheit enthält."[22] Steffens bezieht solche Äußerungen nicht nur auf die pflanzliche Welt; „vor aller geschichtlichen Erinnerung gebildeter Völker" suchte er ein „poetisches Zeitalter"[23], und in der Antike erkannte er „ein Einverständnis der Geschichte und Natur"[24].

Das Gewachsene wird so über das Gemachte, das Künstliche gestellt. Damit wird – O. Brunner hat darauf hingewiesen[25] – der

theol. Gegensatz von creare und facere aufgenommen. Die dem Vegetativen zugerechnete Kreation steht dem Schaffensakt des Schöpfers nahe. Der von Herder ausgeführte Dialog, in dem erstmals N. begegnet[26], bezieht sich auf die Sprache Gottes im A. T. Und W. Grimm erklärt in einem Brief an Brentano die Vollkommenheit der Nationaldichtung damit, daß „sie ebensowohl, wie die Gesetze auf dem Sinai, von Gott selber geschrieben ist. Sie hat keine Stücke wie ein Menschenwerk."[27]

Wie auf die Sprache des Höchsten reflektiert N. aber auch auf die Äußerungen der Kinder in ihrer Unschuld. „Von Kind zu Kind ging die Sage fort", schreibt Herder[28]. Und W. Grimm pochte nicht nur auf die Kindlichkeit der N. im Sinne einer allg. und primär auf die Vergangenheit zielenden Charakterisierung, sondern er richtete vor allem die Märchensammlung inhaltlich und stilistisch an seinen Vorstellungen der Kinderwelt aus. Der pädagogische Ton, der dem Märchen auch vorher nicht ganz fremd war (→ Erziehung, → Pädagogik), wurde so verstärkt, und lange Zeit (vereinzelt bis heute) wurde zwischen Volksliteratur und → Kinder- und Jugendliteratur kaum unterschieden[29]. In den Zusammenhang des ‚vegetativen' Verständnisses der N. fügt sich auch die Tendenz der Grimms, in den von ihnen publizierten Märchen und Sagen ‚natürliche', organische Gesellschaftsformen zur Geltung zu bringen – zur Welt der Märchen schreibt Wilhelm: die Berufe, „die der Natur am nächsten geblieben, erscheinen darin; das andere ist ihr fremd und unbekannt"[30].

Bei Herder schwingen, wenn er von Volkspoesie spricht, vor allem in den früheren Schriften noch ganz realistische soziale Auffassungen mit – Volk sind für ihn die Menschen, die „mehr durch Thätigkeit, als Spekulation gebildet" sind[31]. Später wird der Begriff von ihm sehr viel stärker im nationalen Sinn, also als Staatsvolk bestimmt; und bei den Grimms ist Volk in erster Linie eine Stufe im organischen Gefüge der Gesellschaft, die sich über Familien und Stämme aufbaut. W. Grimm glaubte an die Kontinuität von Volk und Volksdichtung; er versuchte die Schätze alter Poesie in den Dienst einer „naturgemässe[n] Entwickelung unserer Eigenthümlichkeit" zu stellen[32]. In diesem Sinn akzeptierte er – bis zu einem gewissen Grad – auch die freie → Bearbeitung von Märchen, wie umgekehrt von Arnim zum 2. Band der KHM schreibt, Wilhelm habe „manchmal recht glücklich nachgeholfen", und er hätte es „noch öfter thun sollen"[33]. Jacob dagegen, den Arnim in dieser Briefstelle augenzwinkernd ausschließt, setzt die ‚Kunstpoesie' entschieden von der Volkspoesie ab; diese „tritt aus dem Gemüth des großen Ganzen hervor" und kennt keinen einzelnen Dichter[34].

4. Nachwirkung. Die im wesentlichen romantisch geprägte Auffassung der N. beansprucht heute gewiß überwiegend wiss.shist. Interesse. Aber sie wirkt einmal in mancherlei Mystifikationen nach, die in populären Märchendiskussionen auftauchen und die z. B. die Anfänge des Märchens in einer nicht näher bestimmten Urzeit suchen – verständlicherweise, weil die Herkunft und Geschichte des → Märchens nicht zweifelsfrei geklärt und zu klären ist (→ Altersbestimmmung des Märchens). Eine Nachwirkung des Konzepts der N. zeigt sich auch darin, daß → Kunstmärchen oft als fragwürdige Abweichungen vom eigentlichen Märchen verstanden werden; V. Klotz schreibt, daß dann „das Vorzeichen ‚Kunst' zum Vorwurf der Künstlichkeit" werde, und stellt einen pointiert-ironischen Vergleich mit „Kunsthonig und Kunstleder" an[35]. Die Konzeption N. wirkt aber auch in diskutablen wiss. Modifikationen fort. A. → Jolles beispielsweise geht nicht nur ausführlich auf J. Grimms Annahme des ‚Sichvonselbstmachens' der N. ein[36]; diese Annahme bestimmt auch seinen zentralen Begriff der Geistesbeschäftigung und damit seine ganze Theorie der → einfachen Formen. Auch die – sehr vielfältig akzentuierten – Diskussionen um die Rolle des → Kollektivbewußtseins bei der Entstehung und Tradierung von Folklore[37] und vor allem die Behandlung der Funktionen des → Unbewußten in diesen Prozessen grenzen immer wieder an die alte Problematik der N.

[1] Brückner, W.: „Nachlese". Zur impliziten Erzähltheorie romantischer Metaphorik bei Brentano und den Grimms. In: Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Festschr. R. Schenda. Bern 1995, 99–116, hier 101. – [2] Lichtenstein, E.: Die Idee der N. bei den Brüdern

Grimm und ihr Verhältnis zu Herder. In: DVLG 6 (1928) 513–547, hier 538. – [3] ibid. – [4] cf. Bausinger, 22. – [5] Rölleke, H.: Nachwort. In: id. (ed.): J. G. Herder: „Stimmen der Völker in Liedern". Volkslieder. Stg. 1975, 463–496, hier 490. – [6] Bürger, G. A.: Sämtliche Werke. ed. G. und H. Häntzschel. Mü./Wien 1987, 688 sq.; zum Topos „Buch der Natur" cf. Curtius, R. E.: Europ. Lit. und lat. MA. Bern [2]1954, 323–329. – [7] Herder, J. G.: Sämmtliche Werke 1–33. ed. B. Suphan. B. 1877–1913, hier t. 11 (1879) 288; cf. Bausinger, 20; Petzoldt, L.: Dämonenfurcht und Gottvertrauen. Darmstadt 1989, 1. – [8] Novalis: Schr. 3. ed. R. Samuel. Stg. 1960, 652. – [9] Eyn feyner kleyner Almanach Vol schönerr echterr ljblicherr Volcksljder, lustigerr Reyen vnndt klegl icherr Mordgeschichten, gesungen von Gabryel Wunderlich weyl. Benkelsengernn tzu Dessaw, heraußgegebenn von Danyel Seuberlich, Schusternn tzu Ritzmück ann der Elbe. t. 1. B. 1777; t. 2. B./Stettin 1778; cf. Bausinger, 17–19. – [10] cf. Hain, M.: „Der nie stillstehende Fluß lebendiger Sitte und Sage". In: ZfVk. 59 (1963) 177–191; Bausinger, H.: Natur und Geschichte bei Wilhelm Grimm. In: ZfVk. 60 (1964) 54–69. –

[11] Lichtenstein (wie not. 2) 520. – [12] Herder (wie not. 7) t. 4 (1878) 84 sq. – [13] Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm. ed. R. Steig. Stg./B. 1904, 118; cf. Jolles, 222. – [14] Grimm, W.: Kl.re Schr. ed. G. Hinrichs. t. 1–4. B. 1881/82/83/Gütersloh 1887, hier t. 2, 10. – [15] cf. ibid., 37 sq.; Grimm, J.: Kl.re Schr. 7. ed. E. Ippel. B. 1884, 537–543. – [16] Grimm (wie not. 14) t. 2, 38. – [17] Vorrede zu den KHM, cf. Grimm (wie not. 14) t. 1, 324. – [18] Widmung in der 1. Aufl. der KHM (1812). – [19] Vorrede zu den KHM, cf. Grimm (wie not. 14) t. 1, 331. – [20] ibid., 320; cf. Brückner (wie not. 1). –

[21] Steffens, H.: Anthropologie 1–2. Breslau 1822, 25. – [22] ibid., 7; cf. Bausinger (wie not. 10) 63. – [23] Steffens (wie not. 21) t. 1, 379 sq. – [24] ibid., 405. – [25] Brunner, O.: Neue Wege der Sozialgeschichte. Göttingen 1956, 212 sq. – [26] Herder (wie not. 7). – [27] cf. Gass, K. E.: Die Idee der Volksdichtung und die Geschichtsphilosophie der Romantik. Wien 1940, 18. – [28] Herder (wie not. 7) t. 15 (1888) 537. – [29] cf. Ewers, H.-H.: Kindheit als poetische Daseinsform. Studien zur Entstehung der romantischen Kindheitsutopie im 18. Jh. Mü. 1989. – [30] Vorrede zum 1. Band der KHM, cf. Grimm (wie not. 14) t. 1, 322 sq. –

[31] Herder (wie not. 7) t. 5 (1891) 182; cf. Strobach, H.: Dt. Volksdichtung. Ffm. 1979, 29; Rölleke (wie not. 5) 491. – [32] Grimm (wie not. 14) t. 3, 83. – [33] Steig (wie not. 13) 319. – [34] ibid., 116. – [35] Klotz, V.: Das europ. Kunstmärchen. Stg. 1985, 8. – [36] Steig und Jolles (wie not. 13). – [37] cf. z. B. Bogatyrev, P. G./Jakobson, R.: Die Folklore als eine bes. Form des Schaffens. In: Donum Natalicium Schrijnen. Nijmegen/Utrecht 1929, 900–913; Pomeranceva, E.: Das Kollektive und Individuelle im Märchen. In: Miscellanea K. C. Peeters. Antw. 1975, 562–567.

Tübingen Hermann Bausinger

Natursage → Ätiologie

Naturvölkermärchen, veralteter, in andere Sprachen nicht übersetzbarer Ausdruck für mündl. überlieferte Erzählungen fiktiven Inhalts bei schriftlosen Völkern. Im Unterschied zum → Mythos, der sich auf ein heiliges Urzeitgeschehen bezieht, sind N. religiös indifferent. Die Übergänge zwischen beiden Gattungen sind jedoch fließend: Zahlreiche N. befassen sich mit religiösen Gestalten (z. B. dem sog. → Trickster oder dem Himmelsgott)[1] und Bräuchen und weisen ätiologische Motive (→ Ätiologie) auf[2]. Immer sind auch → Realitätsbezüge im N. gegeben – vor allem zu sozialen Konflikten. Ein magisches Weltbild läßt sich dagegen aus den N. nicht herauslesen, wenngleich Magie und Zauber in der Phantasiewelt vieler N. eine bedeutende Rolle spielen.

Vorläufer der Begriffe ‚Naturvölker' und ‚Naturmensch' (homme naturel) finden sich in den europ. Vorstellungen vom ‚Wilden' (homme sauvage). Für Montaigne gibt es in seinem Essay *Des Cannibales* (1580; *Essais* 1,31) jedoch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den ‚Wilden' Brasiliens und Europas; von ersteren sagt er: „Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie." Die fiktive Figur des Edlen → Wilden (le bon sauvage) steht um die Mitte des 18. Jh.s als Repräsentant eines primitiven Naturzustandes; was J. J. Rousseau in seinen *Discours*[3] an ethnol. ‚Beweisen' für dessen Existenz anführt, gründet sich zum großen Teil auf Montaignes fast 200 Jahre alte Informationen. Rousseau setzt den ‚homme naturel' mit dem ‚bon sauvage' gleich; er entrückt ihn in einen ahist. Zustand der zeitlichen und räumlichen Ferne. Von Rousseau übernahm J. G. → Herder den Ausdruck ‚Naturmensch' in seine Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) und gebrauchte hier auch zum einzigen Male[4] das Wort ‚Naturvölker' mit der Erklä-

rung, „die wir Wilde nennen“[5]. Letzteren, gebräuchlicheren Ausdruck verwendete Herder jedoch anders als Rousseau nicht für ein abstraktes Wesen, das den Gegensatz zum Zivilisierten verkörpert, sondern er forderte ein wirkliches Verstehen der ‚Wilden‘, die er auch als ‚unpolicierte Nationen‘ bezeichnet. Herder fragt:

„Wie nun aber diese Völker, die Brüder unserer Menschheit kennen? [...] muß man sich nicht blos um Nase, Gestalt und unwesentliche Stücke der äußern Lebensart der Wilden oder Halbwilden bekümmern! nicht blos reden, was ihr Land bringt, und wie sie noch besser unterjocht, genutzt, gequält, gehandhabet und verdorben werden können: nicht reden blos von dem was sie nicht sind [...], sondern was sie sind? Uns treues Abbild ihrer Denkart, Empfindungen, Seelengestalt, Sprache, nicht durch fremdes Gewäsch, wie jedem durchjagenden Europäernarren etwa der Kopf steht, sondern in eignen treuen Merkmalen und Proben geben – Wir sind bei ihren Liedern!“[6]

Unter ‚Liedern‘ im weiteren Sinne hätte Herder gewiß auch N. verstanden, zumal Lieder einen integralen Bestandteil vieler N. bilden. Zu Herders Zeit waren N. noch nicht aufgezeichnet[7]. Herder wandte sich gegen eine prinzipielle Scheidung der Menschheit in Natur- und Kulturvölker: Allenthalben sei der Mensch von ‚Cultur‘ geprägt – ein Begriff, den Herder gleichbedeutend mit der ‚Erziehung unseres Geschlechtes‘ verwendet:

„Auch der Californier und Feuerländer lernte Bogen und Pfeile machen und sie gebrauchen: er hat Sprache und Begriffe, Uebungen und Künste, die er lernte, wie wir sie lernen; sofern war er also wirklich cultivirt und aufgekläret, wiewohl im niedrigsten Grade. Der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen cultivirten und uncultivirten Völkern ist also nicht specifisch, sondern nur gradweise [...].“[8]

Damit unterscheidet sich Herder sowohl von den vorhergehenden Anhängern der Auffassung, es habe einst den Menschen im Naturzustand gegeben, als auch von vielen Autoren des 19. und 20. Jh.s, die unter dem Eindruck eines biologistischen Entwicklungsdenkens glaubten, eine solche Zweiteilung der Menschheit in Natur- und Kulturvölker sachlich begründen zu können.

Im Zuge der Errichtung der europ. Kolonialherrschaft (→ Kolonialismus) über nahezu alle außereurop. Kontinente und Völker im 19. Jh. wurden die sog. ‚Wilden‘, ‚Naturvölker‘ oder ‚Primitiven‘ in vielen Fällen als Freiwild angesehen, mit dem die Europäer ebenso wie mit wilden Tieren nach Gutdünken verfahren konnten. Viele ‚Naturvölker‘, vor allem Jäger- und Sammlervölker, fielen einem erbarmungslosen Genozid zum Opfer, so z. B. die ‚Eingeborenen‘ Tasmaniens, zahlreiche Gruppen der sog. ‚Australneger‘ (austral. Aborigines) sowie der ‚Buschmänner‘ (San) im südl. Afrika und viele Indianervölker in Nord-, Mittel- und Südamerika. Unzählige Angehörige der ‚Naturvölker‘ in Afrika südl. der Sahara wurden wie Vieh als Sklaven in die Neue Welt verschifft oder in Afrika selbst zur Zwangsarbeit gezwungen.

Den Gipfel der ethnozentrischen Arroganz europ. Wissenschaftler des ausgehenden 19. Jh.s markiert das Werk des Soziologen A. Vierkandt (1867–1953) *Naturvölker und Kulturvölker*[9], in dem er u. a. schrieb: „Für den Begriff der Natur und also auch der Naturvölker“ sei „der Mangel an Werten maßgebend“, und: „Den Begriff [...] absolute[r] Werte kennen nur die Kulturvölker“, zu denen Vierkandt ausschließlich die „alten Griechen und die westeuropäischen Völker der Neuzeit“ rechnete – der Rest der Menschheit verharrt im Zustand der von Vierkandt nicht näher definierten ‚Halbkultur‘ und gehört somit nach ihm eigentlich zu den ‚Naturvölkern‘. Dieses absurde Urteil stützt sich nicht auf empirische Forschungen, sondern auf moralische und ästhetische Wertungen sowie auf psychologisierende Meinungen.

Ähnlich ließ S. → Freud in seinem Buch *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912/13) seiner Phantasie über eine fiktive ‚Urhorde‘ freien Lauf. In weiten Kreisen erwiesen sich auch die Theorien, die L. → Lévy-Bruhl ab 1910 entwickelte, als überaus einflußreich: Die ‚Mentalität der Primitiven‘ unterschied sich angeblich grundsätzlich vom rationalen Denken der zivilisierten Europäer (cf. H. → Naumann).

Der Ausdruck ‚Primitive‘ ersetzte seit den 20er Jahren des 20. Jh.s mehr und mehr die Ausdrücke ‚Wilde‘ und ‚Naturvölker‘ – doch sachlich sind die Aussagen über die ‚Primitiven‘ keineswegs besser begründet.

So macht beispielsweise A. → Wesselski in seinem *Versuch einer Theorie des Märchens* (1931) weitrei-

chende Aussagen über ‚Primitive', die wunderbare, nach dem naturwiss. Weltbild unmögliche Geschehnisse für wahr halten, und versucht, die Entstehung der Märchen völkerpsychol. (→ Völkerpsychologie) herzuleiten: „[Die] einheitliche Auffassung der gesamten Umwelt, die es mit sich bringt, daß ein Wesen heute ein Mensch, morgen ein Tier, dann wieder ein Himmelskörper sein kann, daß alles, was existiert, im Grunde polymorph ist, charakterisiert nicht nur den primitiven Australier, sondern den primitiven Menschen überhaupt. [...] Diese Fähigkeit des Gestaltenwechsels gehört also zu den selbstverständlichen Eigenschaften der Menschen und Tiere, von denen die Primitiven erzählen, und könnten sie den Begriff des Wunders erfassen, sie würden diese Fähigkeit keineswegs als wunderbar empfinden."[10]

Angesichts der ideologischen Voreingenommenheiten des Kolonialzeitalters gegenüber den ‚Primitiven' (→ Anthropol. Theorie; L. → Frobenius) überrascht es nicht, daß N. in Europa lange Zeit kaum beachtet wurden. Spekulative, emotional gefärbte → Vorurteile über N. beherrschen bis in die Gegenwart die Ansichten maßgebender Gelehrter (cf. → Neger).

So schreibt z. B. – ohne nähere Begründungen oder Nachweise – M. → Lüthi: „Bei den sogenannten Naturvölkern findet man eher Vorformen zum Märchen als Märchen. Besonders in den beliebten Tiergeschichten der Primitiven sind Mythus, Sage, Fabel, Märchen, Schwank noch nahe beieinander; Zauberglaube und Spieltrieb scheinen oft gemeinsam am Werk zu sein. [...] Die Geschichten der Naturvölker sind im ganzen genommen dumpfer, schwerer, nicht selten fiebrig, stärker und unmittelbarer mit der Welt der Wirklichkeit, des Traums, der Angst, des Glaubens und der Sitte verknüpft [...]."[11]

Unvermeidlich ändert sich der Charakter der mündl. Erzählungen, wenn diese in schriftl. Form wiedergegeben werden. Dabei gehen vor allem die bes. ästhetischen Qualitäten der unmittelbaren mündl. Wiedergabe verloren. Bis auf den heutigen Tag werden N. meist in populärer Form, ohne die Texte in den Orig.sprachen und in verstümmelten Übers.en veröffentlicht. Europ. Begriffe, die nicht den autochthonen Traditionen entsprechen, verfälschen die meisten publizierten außereurop. N. Vor allem fehlt das zu deren Verständnis notwendige ethnogr. Hintergrundwissen über die gesamte Kultur und Sozialordnung der jeweiligen Ethnien.

Die meisten und bedeutsamsten N. richten sich nicht an Kinder, sondern an Erwachsene: Sie sind künstlerische Zeugnisse der mündl. ‚Lit.en'[12], der Dichtung oder verbal art[13] schriftloser Völker, die wesentliche Aussagen über die Natur der Menschen, ihre sozialen Ordnungen und Werte sowie über religiöse Phänomene, über den Tod und das Leben nach dem Tode treffen (→ Funktion; → Funktionalismus; → Weltanschauung, Weltbild). Dies geschieht vielfach in verfremdeter Form als Tiererzählung.

Das bemerkten bereits die Brüder → Grimm in ihren Anmerkungen zu den KHM: „Wenn in dem altindischen und tibetischen Epos, bei den Nordamerikanern, Finnen, Gälen, Persern, Slaven und Romanen häufig genug Thiere in die Schicksale der Menschen verflochten werden, [...] so wird doch nicht das abgesonderte, von den Menschen unabhängige Leben der Thiere dargestellt: darin aber liegt der Grundgedanke, der als das ursprüngliche auch bei den Betschuanen und den Negern zu Bornu zum Vorschein kommt. [...]. In diesen Dichtungen wird den Thieren der geordnete Zustand eines staatlichen Lebens beigelegt."[14]

In oft grotesker Komik stellen N. in Tiergestalten bestimmte menschliche Charakterzüge und Verhaltensweisen übersteigert dar. N. ermöglichen so eine indirekte Kritik asozialen oder unintelligenten Verhaltens.

Die populären Editionen von N. vermitteln den Eindruck, als seien die meisten N. Tiererzählungen. Zu Unrecht treten die anspruchsvolleren, intimere Kenntnisse der jeweiligen Kultur voraussetzenden N., in denen menschliche Personen oder überirdische Wesen auftreten, in den Hintergrund.

N. schildern ebenso wie schriftl. aufgezeichnete Märchen in aller Regel individuelle oder soziale → Konflikte, vor allem Konflikte in der Familie[15]. Im Unterschied zu einer Vielzahl europ. Märchen, die mit einem Happy end schließen, lassen N. oft den Konflikt in der Schwebe (cf. → Dilemmamärchen) oder enden mit einem Desaster. Genau wie in europ. Märchen gibt es oft nur eine „unvollständige Übereinstimmung und manchmal einen wunderlichen Gegensatz zwischen dem Inhalt der Erzählung und der sozialen Realität"[16].

Eine bedeutende Rolle spielen in vielen N. auch → Symbole[17], durch deren Mehrdeutigkeit die Deutung oft nicht einfach ist. Z. B. gilt in vielen afrik. Erzählungen die → Schlange nicht als das Symbol des Bösen, sondern sie steht für die Unversehrtheit des Körpers, damit für die Vollkommenheit der Person, ja – wegen der zahlreichen Häutungen der Schlange – für die → Unsterblichkeit.

Die Unterscheidung zwischen N. und Märchen ‚zivilisierter' Völker ist u. a. auch deswegen problematisch[18], weil es eine ganze Anzahl von Erzählgattungen und -typen gibt, die sich nicht in diese Einteilung einfügen, wie z. B. die auch unter schriftlosen Völkern verbreiteten Erzählungen (Mythen, Sagen) über eine Weltflut (→ Sintflut)[19]. Bestimmte Erzähltypen, von denen man annahm, daß sie auf den ide. Bereich beschränkt seien, wurden mittlerweile in anderen Kulturkreisen entdeckt, wie z. B. der Erzähltyp AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder*, für den inzwischen zahlreiche Belege aus Afrika südl. der Sahara vorliegen[20].

Andererseits betont C. F. Feest für die Indianer Nordamerikas „die Vielfalt und Verschiedenheit indian. Volkserzählungen. [...] Selbst weitverbreitete Motive erhalten im Rahmen spezifischer Erzähltraditionen unterschiedliche Bedeutung und unterschiedlichen Stellenwert."[21] Dies gilt um so mehr, wenn man zu den sog. ‚Naturvölkern' alle (ehemals) schriftlosen Völker beider Amerikas, Afrikas südl. der Sahara, Asiens, Australiens und Ozeaniens rechnet[22]. Auch innerhalb Afrikas gibt es ganz verschiedene Ökotypen[23] von Erzähltraditionen. Anstelle der in den Waldgebieten Westafrikas als Trickster auftretenden Spinne → Anansi erscheinen in den Erzählungen der Savannenregionen Westafrikas vielfach der → Hase, bestimmte Gazellenarten, die → Schildkröte und andere Tierarten[24].

Die N. aller dieser Völker und Regionen sind überaus vielgestaltig und methodisch daher nur in einem multidimensionalen Ansatz[25] zu erfassen. Die Methoden der Unters. von N. verlagerten sich in den letzten Jahrzehnten von der Analyse der erzählten Inhalte nach Motiven und Typen auf die Einbeziehung des sozialen Kontexts und der Performanz der Erzählungen[26].

[1] cf. Schott, R.: Bulsa Sunsuelima. Folktales of the Bulsa in Northern Ghana 1,1–2. Münster/Hbg 1993/96. – [2] cf. hierzu z. B. Baumann, H.: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrik. Völker. B. 1936. – [3] Rousseau, J. J.: Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année de 1750 [...]. Genf 1750; id.: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Amst. 1755. – [4] Herder, J. G.: Sämmtliche Werke 1–33. ed. B. Suphan. B. 1877–1913, hier t. 6 (1883) 260; cf. bereits drei Jahre nach Herders Publ. den Eintrag ohne Qu.nbeleg bei Adelung, J. C.: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wb.s der Hochdt. Mundart 3. Lpz. 1777, 752. – [5] Nach DWb. 7 (1889) 469. – [6] Herder (wie not. 4) t. 25 (1885) 81 sq. – [7] Die älteste Slg afrik. Erzählungen: Roger le Bon: Fables sénégalaises recueillies de l'Oulof. P. 1828; wenig später hatte sich die Situation geändert, cf. KHM/Rölleke 3, 352 [364] („Übersicht zur Märchenlit."), 361 [373]–382 [394] (über Märchen der südafrik. Betschuanen [Tswaza]); cf. auch – inzwischen allerdings völlig veraltet – BP 5, 220–231. – [8] Herder (wie not. 4) t. 13 (1887) 348. – [9] Vierkandt, A.: Naturvölker und Kulturvölker. Lpz. 1896, 242, 107, 7, 8 (Zitate). – [10] Wesselski, Theorie, 53 sq. – [11] Lüthi, Märchen, 37 sq. – [12] Den Ausdruck ‚African native literature' benutzte bereits S. W. Koelle (African Native Literature or Proverbs, Tales, Fables [...]. L. 1854) für schriftlose Überlieferungen, cf. KHM/Rölleke (wie not. 7); zur Wechselwirkung oraler und literar. Traditionen cf. Finnegan, R.: Literacy and Orality. Ox. 1988; ead.: Oral Traditions and the Verbal Art. L./N. Y. 1992. – [13] Bascom, W. R.: Folklore, Verbal Art, and Culture. In: JAFL 86 (1973) 374–381; Bauman, R.: Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In: Annual Review of Anthropology 19 (1990) 59–88. – [14] KHM/Rölleke 3, 413 [425]. – [15] Fischer, J. L.: The Sociopsychological Analysis of Folktales. In: Current Anthropology 4 (1963) 235–273, hier 237; Görög-Karady, V.: L'Univers familial dans les contes africains. P. 1997. – [16] Fischer (wie not. 15) 239. – [17] cf. Herrmann, F.: Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stg. 1961. – [18] cf. Baumann, H.: Mythos in ethnol. Sicht. In: Studium Generale 12 (1959) 1–17; Laubscher, A.: Betrachtungen zur Inhaltsanalyse von Erzählgut. In: Paideuma 14 (1968) 170–194, hier 181. – [19] cf. dazu u. a. Dundes, A. (ed.): The Flood Myth. Berk. 1988. – [20] cf. Calame-Griaule, G.: La jeune Fille qui cherche ses frères. In: Görög-Karady, V. (ed.): Genres, Forms, Meanings. Essays in African Oral Literature. P./Ox. 1983, 45–56. –
[21] EM 7, 122. – [22] Angesichts der Vielfalt und Verschiedenheit der N. hat man in der Ethnologie und Anthropologie vergleichende Methoden fast ganz aufgegeben, cf. Dundes, A.: The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore. In: J. of Folklore Research 23 (1986) 125–146. – [23] cf. Cochrane, T.: The Concept of Ecotypes in American Folklore. ibid. 24 (1987) 33–55. – [24] cf. Paulme, D.: Le Personnage du décepteur en Afrique noire. In: ead.: La Statue du commandeur. Essais d'ethnologie. P. 1984, 13–54. – [25] Jason, H.: A Multidimensional Approach to Oral Literature. In: Current Anthropology 10 (1969) 413–426 (mit Lit.). – [26] cf. z. B. Murphy, W. P.: Oral Literature. In: Annual Review of Anthropology 7 (1978) 113–136; Yankah, K.: Risks in Verbal Art Performance. In: J. of Folklore Research 22 (1985) 133–153; kritisch: Schott, R.: On the Sense and Nonsense of Performance Studies Con-

cerning Oral Literature of the Bulsa in Northern Ghana. In: Oral Tradition 9 (1994) 162–184.

Bonn Rüdiger Schott

Naubert, Christiane Benedikte Eugenie, * Leipzig 13.9.1756, † ebenda 12.1.1819, dt. Schriftstellerin. N., Tochter des Professors der Medizin J. E. Hebenstreit, genoß eine gute Erziehung, lernte Geschichte, Latein und Griechisch, später auch Französisch, Italienisch und Englisch. Sie heiratete 1802 in zweiter Ehe den Naumburger Kaufmann J. G. Naubert. Bis 1817 erschienen ihre zahlreichen Publ.en anonym. Während einer Jahre andauernden Erblindung diktierte sie ihrer Tochter[1].

N. ist Autorin von über 50 vor allem hist. Romanen und Erzählungen, die sie oft im MA. (→ Mittelalterrezeption) spielen ließ, z. B. *Geschichte Emmas, Tochter Karls des Großen, und seines Geheimschreibers Eginhard* 1–2 (Lpz. 1785; → Eginhard und Emma), *Walther von Montbarry* 1–2 (Lpz. 1786; → Richard Löwenherz)[2]. Ebenfalls anonym veröffentlichte sie *Neue Volksmährchen der Deutschen* 1–4 (Lpz. 1789/91/92/92) mit insgesamt 15 Erzählungen[3]. Als 5. Band erschienen die *Wallfahrten oder Erzählungen der Pilger* (Lpz. 1793), die zwei märchenhafte Ritterromane und eine Heiligenlegende enthalten[4]. Es folgte eine Sammlung mit pseudo-oriental. Erzählungen u. d. T. *Alme oder Egypt. Märchen* 1–5 (Lpz. 1793/93/93/97/97).

Der Titel *Neue Volksmährchen der Deutschen* ist hist. in der Nachfolge von → Musäus' *Volksmährchen der Deutschen* (1782–87) zu sehen, dessen Auffassung vom Märchen als einer romanhaften Wundererzählung N. teilte, die – wie Ende des 18. Jh.s allg. üblich – kaum zwischen Märchen, Sage und Legende unterschied. Da → Herder den ‚Volksglauben' (→ Naturpoesie) rehabilitiert hatte, betrachtete auch sie das Volksmärchen als eine neue, erfolgversprechende Gattung[5]. Doch fußte sie keineswegs auf der oralen Tradition, und der Zusatz „der Deutschen" ist irreführend, denn sie schöpfte ihr Erzählgut auch aus engl. und frz. Quellen. Dem *Heldenbuch* entnahm sie *Die zwölf Ritter von Bern oder das Mährchen vom Hort der Nibelungen* (→ *Nibelungenlied*), Johannes → Praetorius die Geschichten über → Rübezahl, Thomas → Percys *Reliques of Ancient English Poetry* (1765) entlehnte sie mehrere Motive[6], und anscheinend verdankte sie auch P.-J. B. → Legrand d'Aussy[7], Mme de → Villeneuve[8] sowie → Shakespeare, J. MacPherson (→ *Ossian*), → Wieland, Herders Volksliedern, → Goethe, → Bürger und Schiller manche Anregung[9]. Doch gestaltete sie alle entlehnten Motive sehr frei und trug auch dem Patriotismus der Zeit Rechnung, indem sie die einfältigen, ehrlichen dt. den frivolen welschen Frauen gegenüberstellte. Volkstümlich sind N.s ‚Volksmährchen' höchstens durch Schilderung der Sitten und Sorgen der kleinen Leute sowie durch Verwendung von Sprichwörtern und Archaismen. N. adaptierte einige Märchen bzw. Märchenmotive; doch dem Geist der Zeit entsprechend, der das Wunderbare als Fiktion nicht mehr gelten ließ, sondern der Wahrscheinlichkeit unterordnete, zog sie Sagen wegen ihres größeren Realitätsbezugs vor[10], gab aber auch anderen Episoden einen hist. und geogr. Rahmen. Auch auf Legenden, vor allem Heiligenlegenden, griff sie zurück.

Inhalt der *Neuen Volksmährchen der Deutschen*: t. 1, 3–109: *Das stille Volk* (cf. → Hausgeister). – 1, 110–275: *Der kurze Mantel* (cf. AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*). – 1, 276–360: *Ottilie* (cf. AaTh 710: → *Marienkind*; → Odilia). – 1, 361–444: *Die Legende von St. Julian* (cf. → Wilde Jagd; Grimm DS 314). – 2, 3–220: *Erdmann und Marie, ein Nachtrag zu den Legenden vom Rübezahl.* – 2, 221–352: *Das oldenburg. Horn* (cf. → Horn; Grimm DS 547). – 2, 353–480: *Die hamelschen Kinder, oder das Märchen vom Ritter St. Georg* (→ Rattenfänger von Hameln; hl. → Georg; Grimm DS 245). – 3, 1–140: *Die Fischer* (Gründungssage von Klosterneuburg; cf. Grimm DS 504, 276). – 3, 141–211: *Die weiße Frau* (cf. z. B. Grimm DS 268). – 3, 212–322: *Jungfernsprung und Roßtrab* (cf. → Jungfernsprung; Grimm DS 319). – 3, 323–398: *Der Müller von Eisenbüttel* (cf. AaTh 922: → *Kaiser und Abt*). – 3, 399–494: *Erlkönigs Tochter* (Die gestörte → Mahrtenehe; magischer → Helfer, der als Lohn die Hälfte des Liebsten verlangt, cf. Mot. M 241.1). – 4, 3–152: *Genoveve oder die Träume* (→ Genovefa). – 4, 153–293: *Die zwölf Ritter von Bern, oder das Mährchen vom Hort der Nibelungen.* – 4, 294–412: *Ottbert*[11].

Der Heterogenität der Motive entspricht die Heterogenität der Erzählgestalten: die Mutter Gottes, der → Teufel, der → Jäger Nimrod, die → Fee Morgana, die „gar hoch erfahren in allen Geheimnissen der Natur" war (1,14), → Zauberinnen (Mutter Ludlam, Frau Hulla [→

Frau Holle]), → Gespenster, Sylphiden (→ Luftgeister), sogar ein Zentaur, aber vor allem Hausgeister, bes. → Zwerge, die über ihre Schutzbefohlenen wachen und die Tugend durch magische Geschenke belohnen. Trotz der hedonistischen Fee Morgana und des Teufels als Verführer steht das Wunderbare vor allem im Dienst der Moral; so belohnt und bestraft Frau Hulla als „strenge Richterinn des Fleisses und der Ordnung" (1,145); die Armen sind oft gut und schön, die Reichen aber böse und lasterhaft.

In der Vorzeit, so heißt es in *Das stille Volk*, seien die Märchen noch alltägliche Wirklichkeit gewesen, während durch die zunehmende Korrumpierung der Sitten in der neueren Zeit die Schutzgeister „ihre Erscheinungen nur auf gewisse Zeiten" und „auserwählte Personen" beschränkten (1,26). Zuweilen wird auch eine Sage rational erklärt (*Der Müller von Eisenbüttel*), ein Wunder durch Heilkräuter bewirkt (*Erdmann und Marie*). N. zeigt gern die Rückwirkung des Wunderbaren auf die Psyche der Gestalten, wobei der → Traum das Reich des Wunderbaren und die Wirklichkeit miteinander verbindet, doch wie in → Tiecks Novellenmärchen wissen die Gestalten oft nicht, ob sie von den Geistern nur geträumt haben oder ihnen wirklich begegnet sind. In *Erdmann und Marie* stehen sich ‚Gespenstergläubige und -leugner' gegenüber, wobei den höheren Ständen eine größere Skepsis zugeschrieben wird (2,5). Da N. die verschiedensten Motive miteinander verbindet, sie aber gern verschiedenen Generationen oder Zeitebenen, ja Ländern zuordnet[12], sind ihre Geschichten sehr komplex. So wird in *Der kurze Mantel* z. B. Roses Besuch im Bereich der Frau Hulla eingerahmt durch ihre Vorgeschichte und die wechselvollen Nachwirkungen derselben im Alltag. Darüber hinaus dient das Märchen von Frau Hulla, das als Jugenderlebnis einer alten Spinnerin erzählt wird, als Einlage der Geschichte der vom Hof des Königs Arthur verwiesenen und dank der Tugendprobe wieder rehabilitierten Genelas (→ Artustradition), während zugleich die Laster des Hofes entlarvt werden, wobei unter dem Einfluß von Wieland selbst N. der Frivolität der Zeit ihren Tribut zahlt. In *Die Fischer* erhalten als Zeitvertreib erzählte alte Sagen eine überraschende und z. T. tragische Nachwirkung in der erzählerischen Gegenwart, indem die Erzähler – wie mehrfach in N.s *Neuen Volksmährchen* – für die Enthüllung des Geheimnisses mit dem Tode bestraft werden. Doch wird dieser Zusammenhang nur angedeutet. Wie ihre Zeitgenossen liebte N. „Märchen schönen schauerlichen Inhalts" (1,42), so daß sie, z. B. in *Die Fischer* und *Der Müller von Eisenbüttel*, in die Nähe des Schauerromans gerät. Andererseits liebt sie die Gestaltung des Wunderbaren aus verschiedenen Perspektiven: Während z. B. die Eltern dem Rattenfänger einen Zug Ratten folgen sehen, entführt dieser in Wirklichkeit die Hamelschen Kinder, die ihrerseits meinen, Ritter zu begleiten[13]. N. betont zwar gerne die Authentizität des Geschehens, verwendet aber wie der zeitgenössische Roman oft den dramatischen Dialog oder läßt die Geschichte von den Gestalten erzählen, um die Subjektivität der Aussage zu betonen. Ein zeitgenössischer Rezensent lobte zwar den leichten und gefälligen Stil der *Neuen Volksmährchen*, mahnte jedoch auch zur Kürze[14]. N. benötigte für ihre Geschichten zwischen 70 und 217 Seiten, und die vier Bände umfassen zusammen 1830 Seiten.

J. und W. → Grimm haben sich zwar für die *Neuen Volksmährchen*, bes. hinsichtlich der von N. verwendeten Sagenstoffe, interessiert[15], doch N.s Erzählungen haben vor allem auf das romantische Märchen (Tieck, von → Arnim, → Brentano, E. T. A. → Hoffmann) und auf J. G. G. → Büsching eingewirkt.

[1] Brümmer, F.: N. In: ADB 23 (1886) 295 sq.; N., B.: Volksmährchen der Deutschen 1–4. Lpz. ²1839, hier t. 1, V–IX. – [2] cf. Touaillon, C.: Der dt. Frauenroman des 18. Jh.s. Wien/Lpz. 1919, 341–367; Schreinert, K.: B. N. Ein Beitr. zur Entstehungsgeschichte des hist. Romans in Deutschland. B. 1941, 39–99. – [3] Die 2. Aufl. (N. [wie not. 1]) bringt nur eine Ausw. von sieben Erzählungen, cf. Grätz, M.: Das Märchen in der dt. Aufklärung. Stg. 1988, 322, not. 51. – [4] cf. ibid., 236 sq. – [5] Fink, G.-L.: Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne 1740–1800. P. 1966, 339–342, 469–588. – [6] Percy, T.: Reliques of Ancient English Poetry 1–3. L. ³1812, hier t. 2,3, 343–348 (King John and the Abbot of Canterbury), t. 3,3, 269–281 (The Birth of Saint George), t. 3,1, 39 sq. (The Boy and the Mantle). – [7] Le Grand d'Aussy, J. B.: Fabliaux ou contes du XII^e et du XIII^e siècle 1–3. P. 1779, hier t. 3, 327–346 (Lai du Palefroi vair; Jungfernsprung), t. 1, 60–76 (Le court Manteau); Fink (wie not. 5) 537 sq. – [8] Frau Hulla geht wohl zurück auf Ville-

neuve, G.-S. Barbot de: La jeune Amériquaine et les contes marins 3. La Haye 1740, 108–189 (in der Erzählung „Les Naïades"). – [9] Aschner, S.: Die dt. Sagen der Brüder Grimm. Diss. B. 1909, 11–13. – [10] cf. BP 4, 284. –
[11] cf. Hoffmann, E. T. A.: Die Elixiere des Teufels 1–2. B. 1815/16. – [12] Der 1. Teil von „Erdmann und Marie" spielt in England, der 2. im Riesengebirge. – [13] cf. auch Fischer, H.: Literar. Transformation: Die hamelschen Kinder oder das Märchen vom Ritter S. Georg. In: Geschichten und Geschichte. ed. N. Humburg. Hildesheim 1985, 159–166. – [14] Allg. Dt. Bibl. 92. B./Stettin 1790, 135. – [15] Aschner (wie not. 9); Denecke, L./Teitge, I.: Die Bibl. der Brüder Grimm. ed. F. Krause. Stg. 1989, num. 3136; KHM/Rölleke 3, 325 [337].

Straßburg Gonthier-Louis Fink

Naumann, Hans, * Leontinenhof (bei Görlitz) 13.5.1886, † Bonn 25.9.1951, dt. Germanist. N. studierte 1907–11 an den Univ.en München, Kiel, Berlin und Straßburg dt. Philologie, vergleichende Sprachwissenschaft, Latein und Geschichte, promovierte 1911 in Straßburg mit der Diss. *Altnord. Namensstudien* und habilitierte sich 1913 an der gleichen Univ. mit der Studie *Notkers ‚Boethius'. Unters.en über Quellen und Stil.* Seine erste germanistische Professur bekleidete N. 1919–22 an der Univ. Jena, die einen von dem Verleger E. Diederichs finanzierten Lehrauftrag für dt. und thüring. Vk. einschloß. 1922 folgte er einem Ruf an die Univ. Frankfurt a. M., 1931 wurde er nach Bonn berufen, wo er 1934–35 kurzzeitig das Rektoramt innehatte. Im Dritten Reich biederte sich N. zwar den Machthabern durch die Verherrlichung des Führerprinzips an, dennoch blieben diese ihm gegenüber mißtrauisch und lehnten seine wiss. Position in der Vk. als volksfeindlich und liberal ab[1]. 1945 wurde ihm aufgrund seiner Verbindungen zum Nationalsozialismus die Lehrbefugnis entzogen, 1949 wurde er wieder in seine Rechte als Hochschullehrer eingesetzt, zugleich aber in den Ruhestand versetzt[2].

N.s großes germanistisches Œuvre umfaßt zahlreiche Beitr.e zur altdt. Dichtung[3], zum germ. Schicksalsglauben[4] und zum germ. Gefolgschaftswesen[5]. Mit einer Aufsatzsammlung legte N. 1921 u. d. T. *Primitive Gemeinschaftskultur*[6] seine erste größere volkskundliche Veröff. vor, in der er die Umrisse einer auf den Lehren von L. → Lévy-Bruhl, E. Hoffmann-Krayer[7] und J. Meier[8] fußenden Zweikulturentheorie entwickelte, derzufolge Kulturgüter als schöpferische Leistungen in der Elitekultur entstehen, danach einem Absinkungsprozeß unterliegen (→ Gesunkenes Kulturgut) und von der ‚primitiven Gemeinschaftskultur' rezipiert werden. Umgekehrt könnten aber auch Elemente aus dieser niedrigen Kulturstufe als ‚gehobenes Primitivgut' in die oberschichtliche Kultur aufsteigen. „Man gelangt auf diese Weise zur Bestimmung des Wesens der primitiven, d. h. der individualismuslosen Gemeinschaft, und es ergibt sich weiterhin ihr Verhältnis zur höheren Kultur, die zu Individualismus und Differenzierung fortgeschritten ist. Bei uns vertritt fast allein noch die ländliche Bevölkerung in vieler Beziehung die primitive Gemeinschaftskultur"[9].

Die große und langandauernde Wirkung dieser Lehre vom primitiven Gemeinschaftsgut und gesunkenen Kulturgut, eines der „wenigen ausformulierten Theoreme der Volkskunde"[10], beruhte auf ihrer Zusammenfassung in einem Band der populären Schriftenreihe *Wiss. und Bildung*, der 1922 u. d. T. *Grundzüge der dt. Vk.* erschien[11]. Darin handelte N. aus dem Bereich der sprachlichen Volksüberlieferung unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft neben Volksschauspiel, Volksbuch, Volkslied, Rätsel und Sprichwort auch Sage und Märchen ab[12]. Für N. waren Märchenmotive wie Volkssagen Gemeinschaftsgut: „alte und doch ewig junge, ewig so oder ähnlich wiedergeborene Erzeugnisse der primitiven Denk- und Auffassungsweise, kindlich-primitives Erzählungsgut"[13]. Nur das aus mehreren → Motiven komplexer gestaltete Märchen rechnete er der kulturschöpferischen Schicht zu; es sei „allermeist eine kunstvoll und planmäßig erzählte Novelle, eine absichtsvoll festgefügte Erzählung, aus dem Kopfe eines Individuums an bestimmtem Orte und zu bestimmter Zeit entsprungen, der Wanderung fähig, wie das Volkslied des Zersingens, das Volksschauspiel des Zerspielens. Aber das Erzählgut, aus dem das Märchen seine Motive schöpft, ist allermeist primitives Gemeinschaftsgut."[14] Die Märchenmotive seien aus den überall gleichen Grundlagen des Denkens, des Glaubens, der Sitte, des Träumens und der → Phantasie erwachsen (→ Generatio aequivoca; → Polyge-

nese), und gleichsam Naturgesetzen folgend, ergäben sich aus gleichen menschlichen Grundgedanken die ubiquitär verbreiteten ‚primitiven Erzählmotive'[15]. Ebenso sei die Sage „unter den Gesetzen der primitiv-mystischen Denkweise gemacht"[16] und finde daher jenen ernsthaften Glauben, den auch das Märchen der Primitiven verlange (cf. → Naturvölkermärchen)[17].

Die kritische Auseinandersetzung mit diesen zwar eingängig formulierten, aber undifferenzierten und schematischen Auffassungen von der Entstehung der Kulturgüter begann bereits zu Lebzeiten N.s durch A. Spamer[18], der die Gleichsetzung von bäuerlicher Denkweise und Primitivität zurückwies, und durch W. Fraenger[19], der die Übernahme oberschichtlicher Kulturgüter in die volkstümliche Denkweise als schöpferischen Rezeptions- und Umformungsprozeß charakterisierte. Die Distanzierung von N.s Lehren setzte sich auch in der Nachkriegszeit mit Z. Ponti[20] und W. Steinitz[21] fort, die N.s ideologische Nähe zum Nationalsozialismus herausstellten bzw. seine Theorie als elitäre Herrenmenschenlehre charakterisierten. R. Schmook kam in seiner N.-Monogr. bei allem kritischen Abstand[22] zu dem Schluß, N. verdiene aufgrund der mit seiner Lehre vom gesunkenen Kulturgut vermittelten Impulse in der Wiss.sgeschichte der dt. Vk. dennoch einen festen Platz[23].

[1] Deißner, V.: Die Vk. und ihre Methoden. Mainz 1997, 266–273. – [2] Schmook, R.: „Gesunkenes Kulturgut – primitive Gemeinschaft". Der Germanist H. N. (1886–1951) in seiner Bedeutung für die Vk. Wien 1993, 204–207 (biogr. Zeittafel), 156–179 (Bibliogr. der Schr. N.s); Nachrufe: Betz, W.: H. N. 1886–1951. In: 150 Jahre Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. zu Bonn 1818–1968. Bonn 1970, 129–133; Irle, L.: H. N. (1886–1951). In: ZfVk. 54 (1958) 140 sq.; Ranke, K.: H. N. Mann und Werk. In: HessBllfVk. 46 (1955) 1–7. – [3] N., H.: Dt. Dichten und Denken von der germ. bis zur stauf. Zeit. B./Lpz. 1938 ([2]1952). – [4] id.: Germ. Schicksalsglaube. Jena 1934. – [5] id.: Germ. Gefolgschaftswesen. Lpz. 1939. – [6] id.: Primitive Gemeinschaftskultur. Beitr.e zur Vk. und Mythologie. Jena 1921. – [7] Hoffmann-Krayer, E.: Kl. Schr. zur Vk. Basel 1946; cf. Bausinger, H.: E. Hoffmann-Krayer. Leistung und Wirkung. In: Zs. für dt. Philologie 85 (1966) 431–447. – [8] Meier, J.: Künstlieder im Volksmunde. Halle 1906 (Nachdr. Hildesheim/N. Y. 1976). – [9] N. (wie not. 6) 3. – [10] Korff, G.: Kultur. In: Bausinger, H. u. a. (edd.): Grundzüge der Vk. Darmstadt 1978, 17–80, hier 34. – [11] N., H.: Grundzüge der dt. Vk. Lpz. 1922 ([2]1929, [3]1935). – [12] ibid., 141–154 (Kap. „Sage und Märchen") (= Karlinger, 61–73). – [13] ibid., 142. – [14] ibid. – [15] ibid., 145. – [16] ibid., 148. – [17] Weitere volkskundliche Veröff.en N.s: Dt. Volkslieder. Langensalza 1921; Isl. Volksmärchen. Übers. H. und I. N. MdW 1923; Märchennovelle und Märchenmotiv. In: Faust. Eine Monatsschrift für Kunst, Lit. und Musik 3 (1923–24) 30–38. – [18] Spamer, A.: Um die Prinzipien der Vk. Anmerkungen zu H. N.s Grundzügen der dt. Vk. In: HessBllfVk. 23 (1924) 67–108. – [19] Fraenger, W.: Dt. Vorlagen zu russ. Volksbilderbogen des 18. Jh.s. In: Jb. für hist. Vk. 2 (1926) 126–173. – [20] Ponti, Z.: Critical Analysis of the Implementation of Rosenbergian National Socialism in the Field of the History of Culture by Professor H. N. Diss. (masch.) College Park, Md 1950. – [21] Steinitz, W.: Aufgaben und Ziele der volkskundlichen Arbeit in der DDR. In: Wiss. Annalen 2 (1953) 1–7, hier 2. – [22] Schmook, R.: Zu den Qu.n der volkskundlichen Sichtweise H. N.s und zu den Reaktionen der Fachwelt auf dessen „Grundzüge der dt. Vk." in den 20er und 30er Jahren. In: Sievers, K. D. (ed.): Beitr.e zur Wiss.sgeschichte der Vk. im 19. und 20. Jh. Neumünster 1991, 73–90. – [23] Schmook (wie not. 2) 130.

Göttingen Rolf Wilhelm Brednich

Nebenfiguren stellen im Ensemble der → Handlungsträger nebengeordnete Akteure dar; im übrigen ist der Begriff wenig prägnant. Daß A. → Olrik alle Figuren außer → Held und Heldin als Nebenpersonen bezeichnet, spiegelt seine Bewertung des → epischen Gesetzes der „Konzentration um eine Hauptperson"[1], auf die alle übrigen Akteure folglich als N. bezogen sein müssen, wider[2]. Während → Gegenspieler und → Helfer im Märchen den Helden häufig an Aktivitäten übertreffen (z. B. die böse Stiefmutter in AaTh 709: → *Schneewittchen*, das helfende Tier in AaTh 545 B: *Der gestiefelte* → *Kater*), sind zu erlösende (→ Erlösung) oder erringende Gestalten, Eltern und Geschwister des Helden bzw. der zu suchenden Figur (→ Suchen, Suchwanderung), variable Akteure in verdreifachten Episoden (weitere Anwärter einer zu lösenden → Aufgabe, verschiedene → Ratgeber) sowie an der Handlung mitwirkende anthropomorphisierte Tiere oder → Requisiten (→ Anthropomorphisierung) wohl eher als ‚Personen zweiten Grades'[3] aufzufassen.

In der Theorie des Dramas und Romans werden N., der aristotelischen Auffassung vom

Primat der Handlung folgend[4], dem Begriff der Nebenhandlung bzw. -rolle nachgeordnet[5]. In der Volkserzählung hingegen kommen N. als Träger eigentlicher Nebenhandlungen kaum in Betracht, denn nach allg.gültiger Ansicht gilt die Stufe der Volkspoesie als verlassen, wenn zwei Geschichten nebeneinander gehen[6]. In mündl. Gattungen werden Ereignisse zumeist fortschreitend mitgeteilt, als einsträngige Handlungslinie (→ Einsträngigkeit, → Dynamik). Ausnahmen bilden etwa oriental. Märchen, in denen die Erzähler zwischen verschlungenen Handlungsfäden per Übergangsformeln wechseln[7]. Eine vergleichbare Art von Mehrsträngigkeit wird in der Volkserzählung durch die Strukturierung in → Episoden gewährleistet[8].

Rekurriert man für das Zaubermärchen auf Rollenmuster der strukturalistischen Erzählforschung wie auf das Sieben-Personen-Schema von V. Ja. → Propp, so lassen sich bestimmte N. einzelnen Handlungskreisen zuordnen (→ Morphologie des Erzählguts); solche N. sind Träger bestimmter → Funktionen, also invariabler → Rollen, und füllen damit elementare Kettenglieder der Handlung aus[9]. So konkretisiert etwa in KHM 91, AaTh 301 A: *Die drei geraubten → Prinzessinnen* der König, der zur Suche nach seinen verwunschenen Töchtern aufruft, als Nebenfigur die Funktion der Aussendung, die weniger handlungstragend als -verbindend ist[10]. Die Nebenfigur selbst ist morphologisch subsidiär, da der Held in vielen Märchen die Rolle der Aussendung selbst ausübt, sich also allein zur Abreise entschließt[11]. Für den Erzählverlauf wesentlicher ist der außenstehende König hingegen, wenn er dem Helden schwere Aufgaben stellt, wie z. B. in AaTh 461: *Drei → Haare vom Bart des Teufels*. Ähnlich fließend ist der Rollenumfang der zu erlösenden Gestalt, die der Held nur als Trophäe erwirbt oder die als Helferin an ihrer Befreiung mitwirkt, indem sie etwa in AaTh 302: → *Herz des Unholds im Ei* verrät, wie der Unhold besiegt werden kann[12].

Die Kategorie N. ist also relativ, da sie vom Rollenumfang bzw. dem Anteil am Text sowie von dem Verhältnis der Figuren untereinander abhängt, für das auch die Zahl der Akteure bedeutsam ist. So entstehen N. häufig dadurch, daß ein Handlungskreis auf mehrere Gestalten verteilt wird. Wird z. B. der Drache getötet, können seine Verwandten als N. die Verfolgung übernehmen[13]. Die Hexe kann in Var.n von AaTh 400: → *Mann auf der Suche nach der verlorenen Frau*, anstatt dem Helden selbst einen Schlaftrunk zu überreichen, auch dessen Diener bestechen, seinen Herrn zu betäuben[14].

Häufiger entstehen Vermehrungen von N. im Märchen durch (oft dreimalige) Wiederholungen von Ereignissen (→ Dreigliedrigkeit). Während Propp diese nur als rhetorische Hilfselemente betrachtet[15], eröffnen sie nach C. Bremond (→ Strukturalismus) alternative Gabelungen des Erzählstroms[16]. → Retardierende Momente im Sinne Propps erzeugen etwa → wegweisende Gegenstände und Tiere, wobei die Reihung der N. allenfalls einen Crescendo-Effekt erzielt (cf. z. B. AaTh 571: → *Klebezauber*). Nach Bremond schaffen die vor dem dritten, erfolgreichen Versuch des Helden gescheiterten Brüder als N. eine Opposition (→ Kontrast), wodurch sie gewissermaßen die fehlende Charakterisierung des Protagonisten (→ Flächenhaftigkeit, → Abstraktheit) kompensieren (cf. das Handeln der Geschwister in KHM 130, AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein* und KHM 21, AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*). In dieser Funktion entsprechen N. kontrapunktischen Nebenhandlungen aus Lit. und Drama[17].

Die Tiefengliederung durch N. wirkt dem Stilgesetz fehlender Motivierung entgegen (→ Stil); Leerstellen der Erzählung werden so ausgefüllt. Motivierende N. erscheinen häufig in den morphologisch weniger fixierten Expositionen. So veranlaßt z. B. in KHM 91 der König, der seinen Apfelbaum mehr liebt als seine Töchter, deren Verwünschung; die 13. Fee in KHM 50, AaTh 410: → *Schlafende Schönheit* bewirkt die Verzauberung Dornröschens, die 12. Fee spricht eine Milderung aus. In der Ausgangssituation wird der Held auch häufig durch N. beschrieben: So meint etwa der Pfarrer in KHM 108, AaTh 441: → *Hans mein Igel*, der Getaufte könne in keinem gewöhnlichen Bett schlafen.

Schließlich dienen N. der Nachrichtenvermittlung, durch die Geschehensteile zusammengefügt werden. Propp bezeichnet solche Bauteile, die für ihn strukturell nachrangig sind, als Kopulas[18]. So überbringen etwa in KHM 53, AaTh 709 der sprechende Spiegel

und der Jäger zwischen den Hauptfiguren Informationen über die Schönheit der Heldin und den Mordversuch der Stiefmutter, der Koch in KHM 65, AaTh 510 B: cf. *Cinderella* stellt die Verbindung zum König her.

N. sind nicht nur als textimmanente Kategorie, sondern ebenso als Gestaltungselemente im Prozeß des Erinnerns und Erzählens bedeutsam. A. → Aarne hat die ‚Vervielfältigung' des Figurenarsenals unter dem Gesichtspunkt von ‚Erweiterungen' betrachtet, die mit dem Faktor der ‚Vergeßlichkeit' der Erzähler korrespondieren[19]. Mit Hilfe von N. können Brüche einer Erzählung repariert und → blinde Motive ausfabuliert werden. Während die Erzähler in der → Performanz ihre Figuren jedoch ansatzweise ‚dramatisieren', sind in der Schriftkultur weiterreichende Vorgaben erforderlich[20], die teils durch N. transportiert werden können.

So stellt die Einfügung von N. ein auffallendes Merkmal literar. wie dramaturgischer → Bearb. von Volkserzählungen dar, womit u. a. erzähltechnischen, didaktisch-moralisierenden und interpretierenden Zwecken genügt wird, während das Hauptgeschehen nahezu unverändert umgesetzt werden kann. Die Funktionsvielfalt eingeflochtener N. in medialen Märchenadaptionen, die als Kinderbuch, als → Hörspiel (auf Schallplatte, Kassette oder CD), als Aufführung in → Märchenballett und → Oper sowie als → Film realisiert sind, ist ähnlich. In einer Verfilmung von AaTh 451: → *Mädchen sucht seine Brüder* werden die Leidensqualen der Heldin durch die begleitenden Tierfiguren gemildert[21], eine Verniedlichung, die bereits Walt → Disney in *Snow White and the Seven Dwarfs* (1937) praktiziert[22]. In *Hänsel and Gretel* (1954), einer Umsetzung der Märchenoper Engelbert Humperdincks als Puppentrickfilm, werden die Kinder von einem Teddybär und einer Gans begleitet, die davor warnen, das Hexenhaus zu betreten[23]. Aufgrund seiner Ästhetik tendiert das Animationsgenre (Zeichentrick-, Puppentrick- und Silhouettenfilm) zur Darstellung von Tieren, die häufig als N. eingebunden werden. Zugleich wird die in der Vorlage isolierte Hauptfigur im Dialog mit N., die auch als Erzähler nicht inszenierten Geschehens fungieren, erst darstellbar[24]. N. mit bruchstückhaften Rollen werden zu Trägern ausgereifter Nebenhandlungen, wodurch auch, bes. bei abendfüllenden Umsetzungen, die oft kurze Erzählzeit der Vorlage gestreckt werden kann. So wird in Disneys *Sleeping Beauty* (1959)[25] die Rolle des erlösenden Prinzen bis zur Exposition vorverlagert, während die 13. Fee sich dem Helden am Filmschluß als Drache entgegenstellt. Der hist. Einbettung des raum- und zeitlosen Märchens dient eine Nebenhandlung in einer filmischen Adaption von KHM 69, AaTh 405: → *Jorinde und Joringel*: Drei mordende Landsknechte irren am Ende des 30jährigen Krieges durch ein Moor, hinter dem sich, inmitten unberührter Natur, das parallel geführte Märchengeschehen vorlagengetreu entwickelt, bis beide Handlungsstränge aufeinandertreffen. Mit Hilfe der eingeführten N. wird die Vorlage hier eigenwillig als Antikriegsgeschichte interpretiert[26].

Ebenso sind N. für die Spannungsdramaturgie relevant. In Ruhephasen schaffen sie Distanz zum bewegten Hauptgeschehen, häufig mit Mitteln der → Komik. Im klassischen Kindertheater sind Figurenvermehrungen Bestandteil des ins Komische wirkenden Spielprinzips, das bereits die Féerie kennt (→ Conte de[s] fées, → Märchenspiel)[27]. Die vielfältigen Figuren am äußersten Geschehensrand sollten dabei nicht mehr als N. bezeichnet werden, sondern eher als Statisten[28]. Bes. Gewicht erhalten Figurenvermehrungen in → Comics mit Superhelden, da diese mit gleichwertigen Begleitern (wie in AaTh 653: *Die vier kunstreichen → Brüder*) bzw. mit einem Helferteam (wie in AaTh 513 A: → *Sechse kommen durch die Welt*) agieren[29]. Für die Volkserzählung ist hingegen Olriks Gesetz der ‚Übersichtlichkeit' des Figurenbestands maßgeblich.

[1] Olrik, A.: Epische Gesetze der Volksdichtung. In: ZfdA 51 (1909) 1–12, hier 10. – [2] ibid., 6; ebenso Löwis of Menar, A. von: Der Held im dt. und russ. Märchen. Jena 1912, 64–69, 118–124. – [3] HDM 2 (1934–40) 609. – [4] Ludwig, H.-W. (ed.): Arbeitsbuch Romananalyse. Tübingen 1989, 106–144, hier 107–113. – [5] z. B. Wilpert, G. von: Sachwb. der Lit. Stg. [7]1989, 616; Lotman, J. M.: Die Struktur literar. Texte. Mü. [2]1981, 340–347. – [6] Olrik (wie not. 1) 8. – [7] Leyen, F. von der/Schier, K.: Das Märchen. Heidelberg [4]1958, 101; Spies, O.: Türk. Märchen. MdW 1967, 308; Marzolph, U.: A Treasury of Formulaic Narrative. The Persian Popular Romance Hosein-e Kord. In: Oral Poetry (im Druck). – [8] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [7]1981, 34.

– [9] Propp, V.: Morphologie des Märchens. ed. K. Eimermacher. Mü. 1972, 79–83. – [10] ibid., 40. – [11] ibid., 41. – [12] cf. Horn, K.: Der aktive und der passive Märchenheld. Basel 1983, 73 sq. – [13] Propp (wie not. 9) 81. – [14] EM 9, 198. – [15] Propp (wie not. 9) 74 sq. – [16] Bremond, C.: Die Erzählnachricht. In: Ihwe, J. (ed.): Lit.wiss. und Linguistik 3,2. Ffm. 1972, 177–217, hier 189–193. – [17] Reichert, G.: Die Entwicklung und die Funktion der Nebenhandlung in der Tragödie vor Shakespeare. Tübingen 1966, 7. – [18] Propp (wie not. 9) 71–74, hier 74. – [19] Aarne, A.: Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung (FFC 13). Hamina 1913, 23–39, hier 27. – [20] Brewer, W. F.: The Story Schema. Universal and Culture-Specific Properties. In: Olson, D. R. u. a. (edd.): Literacy, Language, and Learning. Cambr. u. a. 1985, 167–194, hier 188–190. – [21] Schmitt, C.: Adaptionen klassischer Märchen im Kinder- und Familienfernsehen. Ffm. 1993, 543 sq., num. 170. – [22] ibid., 289–292, bes. 291. – [23] ibid., 470 sq., num. 62. – [24] cf. EM 9, 299. – [25] cf. EM 4, 1116. – [26] Schmitt (wie not. 21) 259 sq., 473 sq., num. 69. – [27] Jahnke, M.: Von der Komödie für Kinder zum Weihnachtsmärchen. Meisenheim 1977, 125–127. – [28] cf. EM 6, 467. – [29] Ludwig, H.: Zur Handlungsstruktur von Comics und Märchen. In: Fabula 19 (1978) 262–286, hier 277–279.

Rostock Christoph Schmitt

Neckam, Alexander, * Saint Albans (bei London) Sept. 1157, † Kempsey (Worcestershire) 1217, engl. Dichter und Gelehrter. Geboren wurde N. wohl in derselben Nacht wie → Richard Löwenherz, dessen Amme offenbar N.s Mutter Hodierna war[1]. N. studierte wahrscheinlich 1175–82 in Paris die Artes liberales, Theologie, die Rechte und Medizin und unterrichtete dort in der Schule von Petit Pont. Nach seiner Rückkehr aus Frankreich hatte er heute nicht mehr rekonstruierbare Beziehungen zu den Schulen von St. Albans und Dunstable. Ab etwa 1190 predigte und unterrichtete N. in Oxford, wurde um 1200 Augustinerchorherr in Cirencester und ebendort 1213 zum Abt (abbas) gewählt. N. starb 1217 auf einem Landgut des Bischofs von Worcester und wurde in der Kathedrale zu Worcester begraben. Die Namensform ‚Neckam' ist erst im 14. und vor allem im 15. Jh. überliefert; sie entstand wahrscheinlich aus dem sprechenden Namen ‚Nequam' (lat.: Nichtsnutz), der schon zu seinen Lebzeiten neben dem Namen ‚Alexander von St. Albans' gebräuchlich war und Anlaß für zahlreiche Wortspielereien gab[2].

Die mehr als 20 überlieferten Werke N.s[3] – teils in lat. Prosa, teils in lat. Versen verfaßt – zeichnen sich durch eine ungewöhnlich große Vielfalt der Themen und Stoffe aus. Neben den im engeren Sinne theol. Schriften (zahlreiche Predigten[4], Bibelkommentare, moral-asketische und scholastische Schriften), die überwiegend nach 1200 entstanden, finden sich – oft mit propädeutischem und didaktischem Charakter – lexikalische, grammatische, enzyklopädische und poetische Texte. Den größten Erfolg (je über 30 erhaltene Hss.) hatten zwei kleinere lexikalisch-grammatische Werke, die *Corrogationes Promethei* (mit Erläuterung schwieriger bibl. Vokabeln)[5] und *De nominibus utensilium*[6]. Letzteres stammt wohl aus N.s Pariser Zeit, war offenbar für den Schulunterricht bestimmt und ist alltags- und sprachgeschichtlich von bes. Bedeutung[7]: In ihm stellt N. lat. Vokabeln (mit frz. Glossierungen) für die Dinge des täglichen Lebens zusammen. Auch in anderen Texten zeigt sich dieses Interesse N.s für den Alltag, die Lebensumstände seiner Zeit sowie für die im Umlauf befindlichen Erzählstoffe, die N. vor allem in seinem enzyklopädischen Hauptwerk *De naturis rerum* und in seinen zwei Fabelbüchern präsentiert.

Im *Novus Avianus* (wohl eine Art Schulübung[8], die ohne Nachwirkung blieb) bearbeitet N. die ersten sechs der 42 Fabeln → Avians. Als Zeugnis ma. Lernpraxis – Einüben rhetorischer Fähigkeiten durch Erweitern (dilatatio) und Verkürzen (abbreviatio) eines vorgegebenen Textes – ist die 2. Fabel von Adler und Schildkröte (AaTh 225, 225 A: cf. → *Fliegen lernen*) bedeutsam; N. bietet sie nämlich sukzessive in drei Versionen an: copiose (‚ausführlich': 16 Distichen), compendiose (‚verkürzt': 5 Distichen) und subcincte (‚kurz': 2 Distichen)[9].

Weitaus umfangreicher und stilistisch wie erzählerisch ausgefeilter ist der *Novus Aesopus*[10], eine Slg von 42 Fabeln in elegischen Distichen. Deren Eigenständigkeit ist u. a. an den Epimythien festzumachen (z. B. die 19. Fabel von Fliege und Kahlkopf; cf. AaTh 1586: → *Fliege auf des Richters Nase* – mit der singulären Auslegung, daß die Fliege für den Armen steht, der von dem Reichen unerwartet bestraft wird und lange Zeit daran zu leiden hat)[11]. Auch in der Auswahl und Anordnung

der Fabeln geht N. eigene Wege: Zwar gehören 37 Fabeln des *Novus Aesopus* in die → *Romulus*-Tradition, doch gehen sie offenbar nicht auf die bekannten ma. Slgen zurück; teilweise könnte es sogar sein, daß N. direkt → *Phädrus*-Ausläufer benutzt hat[12]. Von den fünf Fabeln, die außerhalb der *Romulus*-Tradition stehen, weisen zwei (num. 3 und 13) zu Ademar von Chabannes[13], für zwei (num. 11 und 38) wird eine verlorene antike Quelle vermutet[14]. Ohne bekannte Parallelen ist auch die Fabel vom Geier und Adler (num. 7), die auf der Vorstellung beruht, daß Geier nackt seien: Ein alter Geier läßt sich als junger Adler im Adlerhorst füttern; der Adler erkennt den Betrüger an dessen vorlaut geäußertem Wissen über ein länger zurückliegendes Ereignis. Der *Novus Aesopus* erfuhr eine Rezeption in der volkssprachigen frz. Fabeldichtung des 13. Jh.s (*Pariser Isopet II* und *Isopet von Chartres*)[15], ansonsten bleibt er ganz hinter dem Erfolg des sog. *Anonymus Neveleti* (I. N. → Neveletus) zurück, der ebenfalls in elegischen Distichen und wohl auch im England des 12. Jh.s verfaßt wurde.

Fabeln und Erzählungen finden sich gehäuft vor allem in N.s naturkundlich-moralischen Werken: bes. in seiner Enz. *De naturis rerum*[16] (weniger in der versifizierten Fassung *Laus divinae sapientiae*[17]). Dieses umfangreiche Prosawerk besteht aus zwei Büchern, die gemeinsam mit drei weiteren, noch unedierten, einen Kommentar zum *Ecclesiastes* bilden. Geordnet nach den vier Elementen und ihren Bewohnern widmet N. die meisten Kapitel den Vögeln, Fischen und Landtieren. Er greift dabei auf antike und ma. Autoritäten wie → Vergil und → Ovid, Solinus, Cassiodor und → Isidor von Sevilla zurück[18], benutzt aber auch schon – zumindest indirekt – Aristoteles[19]. Gelegentlich scheint N. sich sogar auf empirische Naturbeobachtung zu stützen, z. B. wenn er berichtet, daß → Nachtigallen nicht jenseits des Severn in Wales zu hören sind (1, num. 51)[20]. Bemerkenswert sind neben den häufig eigenständigen moralischen Auslegungen und seiner Vorliebe für Etymologien bes. das eingebrachte neue naturkundliche Wissen und das traditionelle wie zeitgenössische Erzählgut.

Sehr frühe, z. T. erste Belege finden sich u. a. für die Benutzung des Kompasses in der Schiffahrt (2,98), für die Vorstellung von sog. → Baumvögeln (1,48)[21], die nach N. als Fastenspeise bedeutsam sind, weil sie ohne natürliche Zeugung in Muscheln an Treibholz heranwachsen (wohl übernommen aus der *Topographia Hibernica* des → Giraldus Cambrensis [1,11]), oder für die bekannte Vorstellung vom → Mann im Mond, die N. neben wiss. Deutungen für die Mondflecken stellt (1,14).

Erstmals belegt sind hier Erzählstoffe wie die Fabel von Papagei und Prinzessin (1,37)[22], die Erzählung von einem Soldaten, der eine Nachtigall hinrichten läßt, weil sie durch ihren Gesang seine Frau zu Liebeleien verführt habe (1,51; Mot. T 257.5), oder die Geschichte, daß der März drei Tage vom Februar gestohlen hat (2,191 [2]; AaTh 294: *The Months and the Seasons*; cf. auch Mot. A 1161; → Monate). Auffallend ist aber auch die Aufnahme volkssprachlicher Erzähltraditionen: Aus der jüngeren Karlsepik (→ Karl d. Gr.) z. B. erwähnt N. die → Haimonskinder (2,184) und erzählt ausführlich die Geschichte von → Holger Danske (2,158). Ebenfalls in die Karlstradition gehört die Geschichte vom gewendeten Fisch (2,40), die vor N. nur bei → Notker Balbulus belegt ist[23]. Bemerkenswert ist auch N.s Interesse an der Richtigkeit seiner Erzählungen: Die Geschichte vom Hirten, der durch einen Mückenstich vor der Schlange gewarnt wird (2,109), referiert er zuerst in einer Version, die seinen Angaben zufolge aus mündl. Erzähltradition stammt, sodann in einer anderen, die sich auf N.s eigene Lektüre einer Schrift Vergils stützt (gemeint ist das pseudovergilische Epos *Culex*) und daher von N. als die richtige Version bewertet wird.

Mit Ausnahme des *Novus Aesopus* und der Naturgeschichte (sie wurde u. a. von → Vincent de Beauvais und → Thomas Cantipratanus benutzt) ist die Nachwirkung N.s verhältnismäßig gering. Die Tradierung seiner Schriften blieb überwiegend auf England beschränkt[24]. N.s Name scheint andererseits durch Exempelgeschichten, in denen er selbst als Figur auftritt, bekannt gewesen zu sein, z. B. schon um 1220 bei → Caesarius von Heisterbach[25] oder im 15. Jh. bei → Johannes von Werden[26]. Nicht nur diese Erzählungen, sondern vor allem auch die Erzählstoffe in N.s Werken im Zusammenhang darzustellen und zu analysieren, bleibt ein dringendes Desiderat der Forschung.

Erzähltypen und -motive (Ausw.): *Novus Aesopus*, num. 1 = AaTh 76: → *Wolf und Kranich*. – 4

= AaTh 103: cf. → *Krieg der Tiere* (Schafe, Wölfe). – 5 = AaTh 214: → *Esel will den Herrn liebkosen.* – 8 = Esel und Löwe (Dicke/Grubmüller, num. 115). – 9 = AaTh 51: → *Löwenanteil.* – 13 = AaTh 34 A: cf. → *Spiegelbild im Wasser.* – 17 = Hochzeit der Sonne (Dicke/Grubmüller, num. 285). – 30 = Herde und Metzger (Dicke/Grubmüller, num. 252). – 31 = Affe und Wanderer (Dicke/Grubmüller, num. 28). – 36 = Floh und Kamel (Mot. J 953.10; Dicke/Grubmüller, num. 157). – 38 = Elster, die beschämt darüber ist, daß sie stets mit dem Schwanz wippt, fliegt ans jenseitige Ufer des Meeres, wo sie erkennt, daß sie zwar die Heimat, nicht aber ihre Gewohnheit aufgegeben hat[27].

De naturis rerum: 1,14 = Mann im Mond (Mot. A 751.1.4). – 1,24 (cf. auch 1,27) = Engl. König läßt seinen Lieblingsfalken hinrichten, weil dieser den Adler listenreich getötet hat (cf. Mot. K 401.2.2). – 1,37 = cf. AaTh 233 A: *Birds Escape by Shamming Death* (Dicke/Grubmüller, num. 453). – 1,71 = Gänse retten durch ihr Geschnatter das Kapitol (Mot. B 521.3.2.). – 1,78 = AaTh 221 A: cf. → *Königswahl der Tiere* (Zaunkönig, Adler).

2,40 = AaTh 927 A: *Der letzte* → *Wunsch.* – 2,57 = Reiher will wegen der Schande der Unreinheit das Land verlassen (Dicke/Grubmüller, num. 489). – 2,126 = AaTh 57: → *Rabe und Käse.* – 2,129 (1) = AaTh 247: cf. *Die schönsten* → *Kinder.* – 2,129 (2) = Affe und Schuhmacher (Mot. J 2413.4.3). – 2,148 = Löwe und Jäger (Dicke/Grubmüller, num. 390). – 2,153 = AaTh 34 A: cf. *Spiegelbild im Wasser.* – 2,174 = Geschichte der Salvatio Romae und Sage vom Tempel der Ewigkeit (Tempel, der steht, bis eine Jungfrau ein Kind gebiert). – 2,180 (1) = AaTh 214 B: → *Esel in der Löwenhaut.* – 2,180 (2) = AaTh 123 B: → *Wolf im Schafspelz.* – 2,191 (1) = AaTh 277: → *Frösche bitten um einen König.*

[1] cf. Hunt, R. W.: The Schools and the Cloister. The Life and Writings of A. Nequam (1157–1217). ed. M. Gibson. Ox. 1984 (Diss. Ox. 1936); Russell, J. C.: A. N. in England. In: The English Historical Review 47 (1932) 260–268; über biogr. Verwechslungen verschiedener ‚Alexander' cf. Powicke, F. M.: A. of St. Albans. A Literary Muddle. In: Essays in History. Festschr. R. L. Poole. Ox. 1927, 246–260. – [2] Hunt (wie not. 1) 17 sq. – [3] ibid., 125–149 (bester Überblick); cf. Garbugino 1987 (v. Ausg.n) 18–40; Rigg, A. G.: A History of Anglo-Latin Literature 1066–1422. Cambr. 1992 ([2]1996), 117–122. – [4] Zusammenstellung bei Hunt (wie not. 1) 150–153; cf. Russell (wie not. 1) 267 sq. – [5] Manitius, M.: Geschichte der lat. Lit. des MA.s 3. Mü. 1931, 790 sq. – [6] ibid., 785 sq. – [7] Für die Alltagsgeschichte umfassend ausgewertet bei Holmes, U. T.: Daily Living in the Twelfth Century, Based on the Observations of A. N. in London and Paris. Madison 1952 (Holmes bringt eine fast vollständige engl. Übers.). – [8] Grubmüller, K.: Meister Esopus. Mü. 1977, 61. – [9] ibid., 89. – [10] Die Neuedition von Garbugino 1987 (v. Ausg.n) kritisiert Klein, T. A.-P.: Überlieferungsprobleme in den Kleindichtungen A. N.s am Beispiel des „Nouus Aesopus". In: Filologia mediolatina 2 (1995) 233–242. – [11] cf. Grubmüller (wie not. 8) 189 (mit not. 192); ebenso singulär ist die Belehrung des Schwachen im Epimythion von Wolf und Lamm, cf. ibid., 289, not. 27. – [12] ibid., 77; cf. Garbugino 1987 (v. Ausg.n) 41–45. – [13] Bertini, F.: Il monaco Ademaro e la sua raccolta di favole fedriane. Genua 1975, num. 36, 57; cf. Garbugino 1987 (v. Ausg.n) 45, 59, 83. – [14] Thiele, G. (ed.): Der lat. Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phaedrus. Heidelberg 1910, CXXXII. – [15] Grubmüller (wie not. 8) 77; cf. Herlet, B.: Studien über die sog. Yzopets (Lyoner Yzopet, Yzopet I und Yzopet II). In: Rom. Forschungen 4 (1891) 219–309. – [16] Manitius (wie not. 5) 786 sq.; im folgenden wird zitiert nach der Ausg. Wright 1863 (v. Ausg.n), cf. auch ibid., ix–lxxviii (Vorw.). – [17] cf. Manitius (wie not. 5) 787–789. – [18] Zu einigen Stoffen aus dem „Physiologus" cf. Henkel, N.: Studien zum Physiologus im MA. Tübingen 1976, Reg. s. v. A. N. – [19] ibid., 156. – [20] cf. Raven, C. E.: English Naturalists from N. to Ray. Cambr. 1947 (Nachdr. N. Y. 1968), 7. – [21] cf. Rigg (wie not. 3) 117. – [22] cf. Friend, A. C.: The Tale of the Captive Bird and the Traveller. Nequam, Berechiah, and Chaucer's „Squire's Tale". In: Medievalia et Humanistica N. S. 1 (1970) 57–65. – [23] Schneider, J.: Die Geschichte vom gewendeten Fisch. In: Festschr. B. Bischoff. Stg. 1971, 218–225. – [24] cf. Hunt (wie not. 1) 118–124. – [25] Hilka, A. (ed.): Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach 1. Bonn 1933, num. 144. – [26] Johannes von Werden, Dormi secure 2,5 (cf. EM 7, 620); zu anderen Versionen dieser Geschichte cf. Russell (wie not. 1) 261 sq. – [27] Phaedrus/Perry, num. 590 a; cf. Schwarzbaum, Fox Fables, 258 (mit. Var.n); ähnliche Version bei N., De naturis rerum 2,57.

Ausg.n (nicht aufgeführt werden die verstreuten Ausg.n der Opera poetica minora, cf. Walther, H.: Zu den kleineren Gedichten des A. N. In: Mittellat. Jb. 2 [1965] 111–129): Alexandri N. ‚De naturis rerum'. With a Poem of the Same Author, ‚Laus divinae sapientiae'. ed. T. Wright. L. 1863 (Nachdr. Nendeln 1967). – Trois traités de lexicographie latine du XII[e] et du XIII[e] siècle. 2: De nominibus utensilium. ed. A. Scheler. In: Jb. für rom. und engl. Lit. 7 (1866) 58–74, 155–173. – Novus Avianus. In: Hervieux 3, 462–467. – Hymnen: Analecta hymnica Medii Aevi. ed. G. M. Dreves u. a. Lpz. 1905 (Nachdr. Ffm. 1961), num. 262–273. – Novus Aesopus. In: Bastin, J. (ed.): Recueil général des Isopets 1. P. 1929, 3–30. – Novus Aesopus. ed. G. Garbugino. Genua 1987 (mit ital. Übers.). – Speculum speculationum. ed. R. M. Thomson. Ox. 1988. – Corrogationes Novi Promethei. ed. L. S. Cropp. (Diss. Toronto 1991) Ann Arbor 1991.

Dresden Ludger Lieb

Neckmärchen → Vexiermärchen

Nedo, Paul (Pawoł), * Kotitz bei Löbau 1.11.1908, † Leipzig 24.5.1984, sorb. Volkskundler und Erzählforscher. N. studierte 1928–32 Pädagogik und Vk. in Leipzig, arbeitete anschließend als Lehrer in der Oberlausitz, bis er 1937 den Staatsdienst quittierte. Aufgrund seines politischen Engagements als Vorsitzender des Bundes der Lausitzer → Sorben, der Domowina, wurde N. aus der Lausitz ausgewiesen und 1944 verhaftet. N. beteiligte sich nach 1945 maßgeblich am Aufbau sorb. kultureller und wiss. Einrichtungen; zusammen mit W. → Steinitz begründete er die Ethnographie in der DDR. Nach zweijähriger Tätigkeit bei der Landesverwaltung für Kunstangelegenheiten Sachsens leitete er 1952–61 die wiss. Abteilung des Zentralhauses für Laienkunst in Leipzig, aus der 1956 das Inst. für Volkskunstforschung hervorging. Parallel dazu lehrte er slav. und dt. Vk. an der Univ. Leipzig und war Direktor des dortigen Sorb. Inst.s. 1964 wurde er zum Ordinarius des Inst.s für Völkerkunde und dt. Vk. an die Berliner Humboldt-Univ. berufen und 1968 emeritiert. N. war seit 1971 Ehrenmitglied im Vorstand der Soc. Internat. d'Ethnographie et de Folklore (SIEF).

N. verstand Vk. als sozial- und kulturgeschichtlich orientierte Disziplin und förderte gegenwartsbezogene Unters.en zur Lebensweise der bis dahin von der Forschung vernachlässigten kleinbäuerlichen und proletarischen Schichten[1]. Seine Aufmerksamkeit galt zunächst der Trachten-[2] und Volkskunstforschung[3]. Darüber hinaus teilte N. mit Steinitz das Interesse am sozialkritischen Gehalt und an der sozialen Funktion von Folklore[4]. Auf zahlreichen Feldforschungsreisen durch die Lausitz sammelte er seit den 50er Jahren Volkserzählungen[5]. Für seine Diss. trug er das bis dahin nur verstreut vorliegende sorb. Märchengut zusammen und machte es in einer quellenkritischen Ausg. mit Anmerkungen u. a. über westslav. Gemeinsamkeiten und Parallelen zum Deutschen, mit einem Typenkatalog nach AaTh und einem Überblick über die Geschichte der sorb. Märchensammlung und -forschung der internat. Fachwelt zugänglich (*Sorb. Volksmärchen*. Bautzen 1956). Darauf folgte als Habilitationsschrift eine Gesamtdarstellung der sorb. Volksdichtung (*Grundriß der sorb. Volksdichtung*. Bautzen 1966), die die Überlieferung der geistigen Volkskultur in die konkreten wirtschaftlichen, sozialen und ethnischen Verhältnisse in der Lausitz einordnet. N.s Interesse an interethnischen Beziehungen verdankt die vergleichende Erzählforschung Sammlungen sorb. und anderer westslav. Märchen und Schwänke in mehreren sprachlichen Fassungen[6]. Ferner besorgte N. populäre, vor allem für Kinder bestimmte Ausgaben[7].

[1] N., P.: Zur Einführung. In: Jacobeit, W./N., P. (edd.): Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung. B. 1969, 9–16. – [2] Lücking, W./N., P.: Trachtenleben in Deutschland. 2: Die Lausitz – Sorb. Trachten. B. 1956; N., P./Nowak-Neumann, M.: Die Tracht der Sorben um Schleife. Bautzen 1954 (neu bearb. und erw. von A. Lange. Bautzen 1984). – [3] Langematz, R./N., P.: Sorb. Volkskunst. Bautzen 1968 (poln.: Wrocław/Kraków/Gdańsk 1973). – [4] N., P.: Bajkarjo, hercy, kantorki. Zawod do serbskeho ludoweho basnistwa (Märchenerzähler, Musikanten, Vorsängerinnen. Eine Einführung in die sorb. Volksdichtung). Bautzen 1962; id.: K problemam ludoweho basnistwa (Zu Problemen der Volksdichtung). In: Lětopis A 8 (1961) 47–53; id.: K prašenjam socialneho wobsaha serbskich přisłowow (Zu Fragen des sozialen Gehalts sorb. Sprichwörter). ibid. C 5 (1961–62) 1–18; id.: Folklorystyka. Ogólne wprowadzenie (Folkloristik. Einführende Vorträge). Poznań 1965; id.: Bedeutung von Schrift und Schrifttum für die sorb. Vk. und Lit.forschung. In: Beitr.e zur Sprachwiss., Vk. und Lit.forschung. Festschr. W. Steinitz. B. 1965, 281–290. – [5] id.: Krabat. Zur Entstehung einer sorb. Volkserzählung. In: DJbfVk. 2 (1956) 33–50 (sorb.: Lětopis C 2 [1954–57] 3–34); id.: Serbski směch. Směški a tryski z luda (Sorb. Lachen. Schwänke und Witze des Volkes). Bautzen 1956 (dt.: Lachende Lausitz. Sorb. Volksschwänke. Lpz. 1957; überarbeitete Aufl.: Das Eselsnest. Sorb. Volksschwänke. Bautzen 1983; weitere Ausg.n in ober- und niedersorb. Sprache); id.: Wopyt pola bajkarki (Besuch bei einer Märchenfrau). Bautzen 1957. – [6] id./Gašparíková, V./Jech, J./Kapełuś, H.: Die gläserne Linde. Westslav. Märchen. Bautzen 1972 ([5]1979; weitere Ausg.n in poln., sorb., slovak., slov., tschech., ukr. Sprache); N., P.: Der Kienpeter. Eine Ausw. sorb. Märchen. Bautzen 1964 ([5]1975; weitere Ausg.n in slovak., sorb., tschech. Sprache); Gašparíková, V./Jech, J./N., P./Simonides, D.: Skarb w garncu. Humor ludowy Słowian zachodnich (Der Schatz im Topf. Volkshumor der Westslaven). Opole 1979 ([2]1988). – [7] N., P.: Wužowy kral a źěše a druge bajki z Łužyce (Der Schlangenkönig und andere Märchen aus der Lausitz). B. 1958; id.: Bajki z blizka a daloka (Märchen von nah und fern). Bautzen 1971; id.: Der starke Knecht. Ein sorb. Märchen. Bautzen 1981 ([2]1984; weitere Ausg.n in ober- und niedersorb. sowie slovak. Sprache).

Lit.: Faßke, H.: Bibliogr. volkskundlicher Abhdlgen von P. N. In: Festschr. P. N. Lětopis C 11–12 (1968–69) 9–11. – Jacobeit, W.: P. N. und die Vk. in der DDR. ibid. 27 (1984) 115–118. – id.: P. N. (1.11.1908 – 24.5.1984). In: ZfVk. 81 (1985) 271 sq. – id.: P. N. zum Gedenken. In: Jb. für Vk. und Kulturgeschichte 29, N. F. 14 (1986) 180–183. – Jahn, P. M.: P. N. (1908–1984): Tendenzen und Hintergründe seiner marxistisch-leninistischen Theorie der Ethnographie. In: Geschichte der Völkerkunde und Vk. an der Berliner Univ. 28 (1991) 80–89. – Mohrmann, U.: Vk. in der DDR während der 50er und 60er Jahre. In: Jacobeit, W./Lixfeld, H./Bockhorn, O. (edd.): Völkische Wiss. in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Wien 1994, 375–394.

Bautzen Susanne Hose

Neger

1. Begriff – 2. Forschungsstand – 3. Europa – 4. USA (19./20. Jh.) – 5. Vorderer Orient und mediterraner Raum – 6. Die Weißenbilder der Afrikaner

1. Begriff. Mit dem Begriff N. werden Menschen schwarzer Hautfarbe, die aus Afrika oder Amerika stammen, bezeichnet; eingeschlossen werden hierin im allg. auch Mischlinge. Weitere oft anzutreffende somatische Merkmale sind eine relativ breite Nase, wulstige Lippen und krauses Haar. Diese Merkmale, die im physisch-anthropol. Sinn der negriden Rasse zugeordnet werden, weisen innerhalb der Bevölkerungen Afrikas eine große Variabilität auf[1]. Das dt. Wort N. wurde Anfang des 17. Jh.s über frz. nègre aus port. negro (von lat. niger: schwarz) entlehnt, von wo es auch in andere europ. Sprachen gelangte (z. B. engl. negro, pejorativ nigger). Die im Deutschen zuvor verwendeten Begriffe sind der aus der antiken Kenntnis von Afrikanern hergeleitete Terminus Äthiopier (griech. aithiops: der Brandgesichtige) oder Mohr (aus lat. maurus). Mit Mohr bezeichnete man zunächst einen Nordafrikaner (Maure) mit der Konnotation von → Heide (da er Moslem war), später dehnte man die Bezeichnung auf den Typus des Schwarzafrikaners aus[2]. In der Alltagssprache kaum mehr gebräuchlich, überlebt der Mohr weiterhin in der Werbesprache (→ Reklame)[3] sowie in Märchenübersetzungen und Romanen. Da der Begriff N. während des dt. → Kolonialismus und → Nationalsozialismus eindeutig negativ verwendet wurde, wird er inzwischen vielfach als diskriminierend abgelehnt (→ Diskriminierung)[4]. Bevorzugte Alternativen sind Schwarzer, Afrikaner, Afroamerikaner oder eine Nationalitätsbezeichnung, wie sie etwa auch Mischlinge dt. Identität übernehmen (Afrodeutsche, Schwarze Deutsche)[5].

2. Forschungsstand. Die Figur des N.s ist im Erzählgut Europas, Amerikas und des Orients bekannt. Dort ist sie in hohem Maße negativ dargestellt und auf ethnische → Stereotype reduziert, die in diskriminierenden Einstellungen von Weißen gegenüber Schwarzen zum Tragen kommen. Positive Charakterisierungen kommen seltener vor; häufig sind auch hiermit Projektionen verbunden (cf. → Exotik, Exotismus). Maßgeblich für die Geschichte der interkulturellen Wahrnehmung und damit für die Entwicklung von Schwarzenbildern und entsprechenden Erzählmotiven sind die von Expansionen geprägten Epochen der Maurenkriege und → Kreuzzüge (12./13. Jh.), der arab. Eroberungen und der Ausbreitung des Islams, der europ. Entdeckungsfahrten und des nachfolgenden transatlantischen Sklavenhandels mit Amerika (16.–19. Jh.), des Osman. Reiches (15.–20. Jh.) und des europ. Kolonialismus in Afrika. Mit letzterem einher geht der wiss. begründete → Rassismus (18.–20. Jh.)[6], dessen Grundprinzip darin besteht, „von den physischen Merkmalen Extrapolationen auf geistige oder moralische vorzunehmen und Hierarchien von Rassen aufzustellen“[7] (soziol. Rassebegriff). Zu den fatalen Auswirkungen der hist. Entwicklung gehört u. a. die Verinnerlichung und (eventuell modifizierte) Wiedergabe der Stereotype sowie die weitgehende Akzeptanz der ‚Pigmentokratie‘ durch die Schwarzen selbst, die andererseits natürlich auch intellektuellen und kämpferischen Widerstand leisten[8].

Seit den Jahren der US-Bürgerrechtsbewegung und der Dekolonisierung Afrikas (seit ca 1960) sind die Bilder und Vorstellungen der Weißen von Schwarzen Gegenstand einer anhaltenden kultur-, literatur- und kunstwiss. Debatte. Grundlegende Studien liegen hier zur dt., frz. und engl. Lit. vor[9], zur dt. Kolonialliteratur[10], zur dt. und frz. Avantgardeliteratur[11], zum dt. Kinder- und Jugendbuch[12], zur populären Kultur (Werbung, Kleinkunst, Wa-

renangebot, Karneval) in Europa und Nordamerika[13], zur Kunst[14] und zu den Medien[15]. Diese Bereiche stehen in enger Wechselbeziehung zum mündl. Erzählgut, das hinsichtlich der Figur des N.s bisher nur z. T. untersucht wurde und in den einzelnen Ländern, Traditionen, Gattungen und Textsorten vielfach noch grundlegender und kritischer Analyse bedarf.

3. Europa. Schwarze sind in Europa seit der Antike bekannt. Textliche und bildliche Zeugnisse belegen eine vorwiegend positive Sicht. In → Homers Epen lieben es die Götter, mit den ‚unsträflichen Äthiopen' zu feiern. Bekannte mythol. Figuren werden vereinzelt als Schwarze dargestellt, so König Memnon, → Medea, die Königin der schwarzen Kolcher und der ägypt. König Busiris; ein Vasenbild zeigt die Zauberin → Circe als N.in, ein anderes eine schwarze Nike als Wagenlenkerin von → Herakles. Hinzu kommen schwarze Begleitfiguren, so Gefolgsleute von → Theseus oder Krieger vor Troja[16].

In der Wahrnehmung des christl. MA.s wird der N. – im offensichtlichen Anschluß an germ. Glaubensvorstellungen der Analogie von Weiß mit Gut und Schwarz mit Böse (cf. → Gut und böse, → Hell und dunkel)[17] – mit der Figur des → Teufels assoziiert. So werden die Mauren im → *Rolandslied* des Pfaffen Konrad (12. Jh.) als ‚Kinder des Teufels' bezeichnet[18]. Zahlreiche Belege finden sich auch über das MA. hinaus, z. B. in der Spielmannsepik[19]. Noch im 17. Jh. wurde, wie die Schwankliteratur und der *Simplicissimus* (1668) von → Grimmelshausen zeigen, ein unvermutetes Zusammentreffen mit einem N. so ausgestaltet, als werde es als schockhaftes Zusammentreffen mit dem Teufel empfunden[20]. Eine bemerkenswerte Manifestation des implizierten teuflischen Charakters des N.s findet sich in einer Erzählung der → *Legenda aurea*: Die Heiligen Bartholomäus, Simon und Judas befehlen den Teufeln, bestimmte Götzenbilder zu verlassen, worauf (nackte) Mohren schreiend aus diesen herausfahren[21].

Höchst wirksam wird seit dem MA. die bibl. Erzählung von Hams Verfluchung (Gen. 9,21–27): Ham hatte gesehen, wie sich sein Vater → Noah in betrunkenem Zustand unabsichtlich entblößt hatte, und dies seinen Brüdern Sem und Japhet mitgeteilt, die den Vater zudeckten; nachdem Noah davon erfahren hatte, verfluchte er Ham und seine Nachkommen dazu, den Nachfahren der Brüder für alle Zeiten als Knechte zu dienen. Zunächst ohne jegliche Zuordnung zu Hautfarben wurde Ham seit dem 4. Jh. in jüd., christl. und später islam. Interpretationen als Schwarzer (und später auch als → Zigeuner) ausgelegt, womit über Jh.e die Versklavung der Afrikaner durch die hellfarbigen Völker gerechtfertigt wurde[22]. Dieser Mythos wurde u. a. im fiktionalen Erzählgut Europas und des Orients perpetuiert (Mot. A 1614.5)[23] und in eigenen Redaktionen auch von Afrikanern selbst reflektiert[24].

Allerdings wurden im MA. auch positive Bilder von Schwarzen geschaffen. Wolframs von Eschenbach → *Parzival*-Dichtung (13. Jh.)[25] rühmt die außerordentliche Schönheit der schwarzen Königin Belakane, mit der Parzivals Vater den Halbbruder Feirefiz Anschevin zeugte. Getrennt voneinander aufgewachsen, begegnet Parzival Feirefiz im Kampf, aus dem jener als technischer und moralischer Sieger hervorgeht. Eine neuere Interpretation sieht in Feirefiz eine mutmaßliche Eigenschöpfung von Wolfram, der mit individuellem Weitblick den ma. → Dualismus von christl. und heidnischer Welt zugunsten einer weitläufigeren Vorstellung von Schwarzen und Weißen, Moslems und Christen als gleichwertigen Brüdern aufheben wollte[26]. Positive Schwarzenbilder zeigen sich auch in der Interpretation von einem der heiligen → Drei Könige (Kaspar oder Balthasar) als einem Schwarzen (12. Jh.) und in der Geschichte vom oberägypt. Hauptmann Mauritius, der getötet wurde, da er sich als Christ weigerte, den röm. Göttern zu opfern (5. Jh.); er wurde seit dem 10. Jh. als Heiliger zu einem Idol der dt. Ostkolonisation[27].

In der barockzeitlichen Prodigienliteratur wurde der N. auch mit der magischen Wirkung von → Bildern verbunden: So begründet eine Mutter die Geburt eines Mohren damit, daß sie ein Mohrenbildnis an ihrem Bett hängen hatte[28]. Möglicherweise geht dieses Motiv als Umkehrung aus den *Aithiopika* des → Heliodoros von Emesa (3. Jh., in gedr. Form ein Bestseller im 16./17. Jh.) hervor, in denen die schwarze Königin Persinna beim Beischlaf mit dem äthiop. König Hydaspes ein Bild der

weißhäutigen Andromeda sieht, was dazu führt, daß ihre Tochter weiß geboren wird[29].

Im kaum überschaubaren rezenten mündl. Erzählgut des europ. Sprachraumes wirken die bisher skizzierten Stereotype nach. Vereinzelt begegnet man der Figur des N.s in Schwänken (z. B. AaTh 1284 A: *White Man Made to Believe he is a Negro*; cf. Irrige → Identität) und Redewendungen. Hierzu gehört das geflügelte Wort ‚einen Mohren weiß waschen wollen', das auf eine äsopische Fabel zurückgeht und das als ‚einen Äthiopier waschen' auch im Englischen, Französischen und Niederländischen geläufig ist (Mot. J 511.1). Ikonographisch wurde das Motiv im 17./18. Jh. zur Betonung der weißen Herrschaftlichkeit und ab dem 19. Jh. zur Seifenwerbung verwendet[30]. Auf Schiller (*Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* [1783]) geht das Sprichwort ‚Der Mohr hat seine Arbeit (später: Schuldigkeit) getan; der Mohr kann gehen' zurück, das bezeichnenderweise jemandem gilt, dem man nach getaner Arbeit weder Lohn noch Dank zu schulden glaubt[31].

Als Hauptträger der modernen Schwarzenbilder dürfte die Kolonialliteratur (Romane, biogr. Berichte) angesehen werden, die neben mündl. Erzählungen, populären Schriften[32] und den frühen Kinderbüchern für die Verbreitung der stereotypen Vorstellungen von der Faulheit, Dummheit, Schmutzigkeit, Lüsternheit und Hyperpotenz, gutmütigen Kindlichkeit und vom → Kannibalismus des N.s verantwortlich ist und nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europ. Ländern kollektive Meinungen und Aversionen gegen Schwarze geprägt hat[33]. Aus diesem Nährboden schöpfen auch einige dt. Fahrtenlieder des 20. Jh.s, die Afrikaner in der Ausübung von Massakern, beim Menschenfressen und mit exotistisch stammelnder Alliterationssprache vorführen. Eine berechtigte scharfe Kritik sieht hier den Afrikaner als „Untermenschen gekennzeichnet und irgendwo zwischen Debilen und anthropoiden Affen plaziert"[34]. Ein eigener Typ von Witz ist der auf Karikaturen verbreitete Kannibalenwitz, der Missionare, Safarijäger, Blondinen und Entwicklungshelfer in den Kochtöpfen von ‚Urwaldnegern' in Baströcken zeigt; die Funktion derartiger Karikaturen wird in der Ableitung aufgestauter → Aggressionen gesehen[35].

Die gegenpolige Verkennung des Schwarzen in der Figur des ‚Edlen → Wilden' scheint nicht in das mündl. Erzählgut übernommen, sondern im Lit.bereich verblieben zu sein (cf. auch die Gestalt des Freitag in Daniel Defoes *Robinson Crusoe* [1719]; → Robinsonade), zuletzt bei den literar. Avantgarden des frühen 20. Jh.s[36].

4. USA (19./20. Jh.). Die Stereotype über Schwarze in den Vereinigten Staaten stimmen auch nach der Aufhebung der Sklaverei in den 1860er Jahren mehr oder weniger mit den genannten europ. Stereotypen der Kolonialzeit überein; hinzu kommen spezifische Zuschreibungen von der angeblichen Gewalttätigkeit des N.s und seiner Neigung zu Diebstahl und Aberglauben. Auf der Grundlage dieser Themen entwickelte sich als Subtypus des ethnischen Witzes der narrative N.witz in seinen städtischen und ländlichen Akzentuierungen. Ein bes. Gewicht liegt auf der angeblichen Promiskuität und sexuellen Überlegenheit der Schwarzen, in der Analytiker die Bewältigung von entsprechenden → Ängsten, Defiziten und Restriktionen in der weißen Gesellschaft sehen (cf. → Erotik, Sexualität). Ein neuerer Typ von Witzen thematisiert den politischen Aktivismus der Afroamerikaner[37].

Ein weiterer Typ von N.witz ist nach dem Schema Frage/Antwort konstruiert. Rätselwitze dieser Art erscheinen hochgradig aggressiv und rassistisch, indem sie sich über die physiognomischen Merkmale der Schwarzen (speziell die Lippen) lustig machen, den N. mit Affen oder Exkrementen vergleichen und zu Abfall degradieren oder schadenfroh den Tod des N.s imaginieren. Ein Spezialtyp dieser Art von Witz behandelt die Schwarzen während Zeiten von Hungerkatastrophen (Biafra 1968/69, Äthiopien 1985). Auf höchst absurde Art und Weise werden hier Nahrungsmittel, Körpermaße und Mengenverhältnisse thematisiert (z. B.: Wieviele Äthiopier passen in eine Badewanne? – Keine, sie rutschen durch den Abfluß durch). Über die Massenmedien werden Witze dieser Art auch exportiert und in anderen Gebieten Mode, wobei sie auf Vertreter anderer verspotteter Gruppen oder Minderheiten übertragen werden können[38]. Dennoch wäre darauf zu achten, ob und wo solche ver-

balen Aggressionen spezifisch afrik. Befindlichkeiten angreifen.

Schließlich thematisieren die Afroamerikaner ihrerseits die Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen (→ Afro-amerik. Erzählgut). Hierzu gehören die Schelmengeschichten vom weißen Plantagenbesitzer Old Marster und seinem Sklaven John, von denen jeder im Schlagabtausch einmal der Sieger ist (cf. → Herr und Knecht), sowie die Protesterzählungen mit ihrem → schwarzen Humor über die Grausamkeiten und Demütigungen des Sklavendaseins[39].

5. Vorderer Orient und mediterraner Raum. Im vorderoriental. Erzählgut treten N. fast ausschließlich als Sklaven auf, so z. B. als Eunuchen, Diener oder Lautenspielerinnen[40]; häufig werden sie explizit als ‚schwarz' bezeichnet, und es bleibt offen, ob auch nicht klar als N. geschilderte Sklaven zur Imagination des N.s beitragen. Die Charakterisierung des N.s ist überwiegend negativ: In einem arab. Märchen sind drei N. Diebe und Schnapstrinker. Einer von ihnen wird im Rausch zum Totschläger, worauf ihm die Seele abhanden kommt. In grundsätzlicher Unkenntnis der islam. Religion glauben seine Kameraden, sie in einem Bären wiederzuerkennen[41] (→ Wiedergeburt).

In → *Tausendundeinenacht* herrscht die Sexualisierung des N.s vor. Hiermit beginnt bereits die Rahmenerzählung, in der die Frauen der Könige Šahriyār und Šāhzamān von ihren Männern beim Liebestreiben mit schwarzen Sklaven ertappt werden[42]. Dieses Motiv drückt vor allem die Demütigung des Mannes durch eine Person von niedrigstem Sozialstatus aus: Ist der Ehemann abwesend, begeht die Frau leicht einen Ehebruch mit einem schwarzen Sklaven; ertappt der gehörnte Ehemann sie dabei, stellt sie sich auf die Seite des Liebhabers und fällt dem Gatten in den Rücken; letztendlich behält der jedoch die Oberhand und tötet den N. und die Frau. Nach ähnlichem Muster kann eine in einen N.sklaven verliebte Schwester ihren Bruder verraten (arab., pers., paläst., libanes. Belege)[43]. Das Motiv charakterisiert primär also weniger den N. als Typus, vielmehr geht es eigentlich um die weibliche Sexualität, deren Kontrolle ein Mann nicht lückenlos ausüben kann. Dennoch ist zu vermuten, daß die fiktive Sexualität des N.s, die vereinzelt auch als schmutzig und bedrängend geschildert wird[44], zur Anschauung von Schwarzen in der jeweiligen realen Gesellschaft beiträgt.

N. sind zum zweiten bevorzugt feindliche Monster, Dämonen und kannibalische Könige[45]; auch sind sie brachiale Kämpfer und harsche Soldaten[46]: ein schwarzer Sklave ist besser als ein ganzes Heer[47]. Ein pers. Märchen schildert einen riesenhaften Torwächter, dessen Schwärze den ganzen Garten verdunkelt (Mot. F 573), mit bizarren Lippen, einem Eisenkettengürtel, durch dessen Ringe Elefanten gehen können, mit einem Riesenschwert und einem Mühlstein als Schild[48]. Eher dämonisch ist ein N., der sich als Flüchtling und heimlicher Ratgeber unter dem Thron einer Prinzessin versteckt (Mot. R 314), oder ein anderer, der im Brunnen sitzt und einen Mann mit Reichtum beschenkt, nachdem er die Frage, ob denn eine schwarze oder weiße Frau schöner sei, mit dem Sprichwort beantwortet hat: ‚Meinen Geliebten liebe ich, auch wenn er ein N. wäre'[49].

Ein positives Schwarzenbild wird in *Tausendundeinenacht* in der Geschichte vom frommen N.sklaven erzählt, dem es als einzigem gelingt, Regen herbeizubeten. Da ihm nicht recht ist, daß sein Besitzer um seine innige Beziehung zu Gott weiß, bittet er Gott, sterben zu dürfen. Mit seinem Tod wird sein Gesicht weiß, die Begräbnisstätte zum Wallfahrtsort. Die dämonische Seite des N.s ist hier und in weiteren arab. Erzählungen positiv umgepolt und einer spezifisch afrik. Mystik zugeschrieben[50]. In jemenit. Volkserzählungen gilt der Sohn der schwarzen Nebenfrau als sprichwörtlich schlau[51].

Auch in türk. Erzählungen ist der N. (arab/arap) sowohl negativ als auch positiv gezeichnet[52]. Ein häufiges Merkmal sind seine riesigen Lippen, von denen die obere den Himmel berührt und die untere die Erde fegt[53]. Eine typische Motivfunktion des N.s ist auch im Türkischen die Sexualität. Häufig ist er der Geliebte der Sultanin[54], mitunter ein Brauträuber[55] oder eine Figur, die einem Prinzen homosexuell zusetzt[56]. Auch im türk. Märchen kann er als Kannibale und riesiger Henkersgehilfe auftreten[57]. Positiv gezeichnet ist er als magischer Lehrmeister oder geisthafter Helfer,

der Zauberdinge vergibt, Gute reich macht, Armen hilft, ausgesetzte Kinder rettet oder Fruchtbarkeitsmedizin verabreicht. Äußert ein geplagter Mann den Seufzer ‚Uff' (→ Ach), erscheint ein hilfreicher N.dämon, der sich mit seinem Namen angesprochen fühlt (cf. AaTh 325: → *Zauberlehrling*)[58].

Über die osman. Herrschaft hat sich die türk. Wahrnehmung des N.s auf dem Balkan verbreitet[59]. Im griech. Erzählgut ist der N. (arapis) ein hilfreicher Geist, der unter der Erde lebt und Reichtum und Medizin vermittelt, ein dienstfertiger Sklave, unheimlicher Henker und böser Schloßwächter[60].

Eines der populärsten Märchen im mediterranen Raum ist das Zaubermärchen AaTh 408: *Die drei → Orangen*[61], in dem die neidische N.in in der Rolle der unterschobenen → Braut (Kap. 6) erscheint. Für den Status der N.figur signifikante Bedeutungselemente sind dabei: die Opposition schwarz/häßlich/arbeitend/primitiv gegenüber weiß/schön/nicht arbeitend/kultiviert; die Vorstellung, daß Schwarze weiß werden wollen (eine Imagination der weißen Gesellschaft); die skrupellose Anwendung von List und Zauberei; das Schwarzsein, das quasi-ätiologisch begründet werden muß (wohingegen das Weißsein selbstevident ist). Daß in manchen Var.n anstelle der Mohrin eine Frau aus einer anderen Randgruppe (z. B. Zigeunerin) auftritt, zeigt, daß es im Kern nicht eigentlich um eine Schwarze geht, sondern allg. um eine untergeordnete Person, die sich durch Machenschaften in eine höhergestellte Position bringen will.

Das Motiv der Unterschiebung einer schwarzen Partnerin, hier zur Umgehung des Beischlafs mit einem allzu sehr drängenden Mann, findet sich auch in der ital. Novellistik (Mot. K 1317.8) und im engl. Schwanklied des 18./19. Jh.s[62]. Groß ist auch die Furcht des Weißen, selbst zu einem Schwarzen zu werden (Mot. D 31).

6. Die Weißenbilder der Afrikaner. Schwarze machten sich seit den frühen Kontakten und verstärkt in der Kolonialzeit ihre eigenen Bilder von den Weißen und den wechselseitigen Beziehungen. Im Erzählgut gehören hierzu ätiologische Mythen, Anekdoten, Sprichwörter, Lieder, Weissagungen und Formen des alltäglichen Erzählens[63]. Häufig werden die Gründe für die Superiorität der Weißen und die Inferiorität der Schwarzen auf ein richtiges bzw. fehlerhaftes Verhalten zurückgeführt (z. B. beim Waschen zu spät kommen, vorschnell das Falsche wählen u. a.) oder auf die Mißachtung eines göttlichen Verbots mit nachfolgender Bestrafung[64]. Auch spielen Vorgänge ohne Verschulden oder Verdienst der Betroffenen eine Rolle. Manche Erklärungen sind afrik. Redaktionen von bibl. Erzählungen oder Motiven, so der Ham-Mythos, Geschichten nach Gen. 25 und 27 (→ Jakob und → Esau) oder AaTh 758: *Die ungleichen Kinder → Evas* (Hausa, Sudan)[65]. Umgekehrt wurden auch die Weißen vielfach mit dem Übernatürlichen assoziiert, indem sie als Wesen mit weißer Haut (wie Wasserleichen) und stechenden Augen als Himmelsmenschen, Reinkarnationen von Toten oder Geistwesen aus dem Wasser gedeutet wurden. Hierzu trugen auch die Merkmale von Reichtum und technisch-materieller Ausstattung bei. Offen ist, ob diese Vorstellungen auch Ende des 20. Jh.s noch bedeutsam sind bzw. welche Neuerungen im mündl. Erzählgut entwickelt wurden. Moderne, kaum mehr mythische als eher polemische oder ironische Ansichten spiegeln sich z. B. in der Romanliteratur wieder[66].

[1] Fleischhacker, H.: Die Anthropologie der Bewohner Afrikas. In: Baumann, H. (ed.): Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen 1. Wiesbaden 1975, 41–134; Streck, B.: Rasse. In: id. (ed.): Wb. der Ethnologie. Köln 1987, 170–174. – [2] DWb. 6 (1885) 2472–2476; 7 (1889) 520 sq.; Le grand Robert de la langue française 6. P. ²1985, 724 sq.; The Oxford English Dict. 10. Ox. ²1989, 304–306, 402–404; Martin, P.: Schwarze Teufel, edle Mohren. Hbg 1993, 14–27; Valentin, P.: Histoire du nom de l'Africain en allemand. In: Négritude et germanité. 12. Hochschul-Germanistenkongreß in Dakar 1979. Dakar 1983, 25–36. – [3] Bräunlein, P. J.: Von Mohren-Apotheken und Mohrenkopf-Wappen. In: Zs. für Kulturaustausch 40 (1991) 219–238; Ilgen, V./Schindelbeck, D.: Jagd auf den Sarotti-Mohr. Ffm. 1997, 25–30; Kleinlogel, C.: Sarotti-Mohr. In: Kasper, H. (ed.): Dt. Helden! Luis Trenker, Perry Rhodan, Steffi Graf und viele andere. Lpz. 1997, 150–155. – [4] Valentin (wie not. 2) 32 sq.; Kassé, M.: Le Personnage du Noir tel qu'il apparaît dans les dict.s et enc.s entre 1863 et 1955. In: Négritude et germanité (wie not. 2) 177–189. – [5] Oguntoye, K./Opitz, M./Schultz, D. (edd.): Farbe bekennen. Afrodt. Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Ffm. 1992, 10, 20–23, 167. – [6] Bitterli, U.: Die Entdekkung des schwarzen Afrikaners. Zürich/Fbg 1970;

Böckelmann, F.: Die Gelben, die Schwarzen, die Weißen. Ffm. 1998; Cohen, W. B.: The French Encounter with Africans. White Response to Blacks, 1530–1880. Bloom. 1980; Debrunner, H.-W.: Presence and Prestige. Africans in Europe. Basel 1979; Fryer, P.: Staying Power. The History of Black People in Britain. L. 1984; Martin (wie not. 2); Oguntoye, K.: Eine afro-dt. Geschichte. Zur Lebenssituation von Afrikanern und Afro-Deutschen in Deutschland von 1884 bis 1950. B. 1997; Rotter, G.: Die Stellung des N.s in der islam.-arab. Ges. bis zum 16. Jh. Diss. Bonn 1967. – [7] Poliakov, L./Delachampagne, C./Girard, P.: Über den Rassismus. Stg. 1984, 21. – [8] cf. McKee Evans, W.: From the Land of Canaan to the Land of Guinea. The Strange Odyssey of the Songs of ‚Ham'. In: American Historical Review 85 (1980) 15–43; Fanon, F.: Peau noire, masques blancs. P. 1952; Abrahams, R. G.: The Negro Stereotype. Negro Folklore and the Riots. In: JAFL 83 (1970) 229–258. – [9] Ackermann, I.: Zum Afrikabild in der dt. Gegenwartslit. In: Négritude et germanité (wie not. 2) 223–232; Bernhard, T.: Tarzan und die Herrenrasse. Basel 1986; Clark, E.: Othello the Complete Gentleman. In: J. of Commonwealth Literature 25 (1990) 182–198; Fanoudh-Siefer, L.: Le Mythe du Nègre et de l'Afrique Noire dans la littérature française de 1800 à la 2[e] guerre mondiale. P. 1968; Feuser, W. F.: Das Bild des Afrikaners in der dt. Lit. In: Jb. für internat. Germanistik A 2 (1976) 306–315; id.: Slave to Proletarian. Images of the Black in German Literature. In: German Life and Letters 32 (1979) 122–134; Gilman, S. L.: On Blackness without Blacks. Boston 1982; Harris-Schenz, B.: Black Images in Nineteenth-Century German Literature. Stg. 1981; Kant, I./Henscheid, E.: Der N. (Negerl). Ffm. 1985; Lopes, M. dos Santos: Afrika. Eine neue Welt in dt. Schr. des 16. und 17. Jh.s. Stg. 1992; Martinkus-Zemp, A.: Le Blanc et le Noir. P. 1975; Mercier, R.: Les Débuts de l'exotisme africain en France. In: Revue de littérature comparée 36 (1962) 191–209; Milbury-Steen, S. L.: European and African Stereotypes in Twentieth-Century Fiction. L. 1981; Nwezeh, E. C.: Africa in French and German Fiction, 1911–1933. Ibadan 1978; Pieterse, C.: Shakespeare's Blacks, Moors, Blackamoors, etc. In: Ba Shiru 4,2 (1973) 45–62; Riesz, J.: Koloniale Mythen – Afrik. Antworten 1. Ffm. 1993. – [10] Benninghoff-Lühl, S.: Dt. Kolonialromane 1884–1914 in ihrem Entstehungs- und Wirkungszusammenhang. Bremen 1983; Sadji, A. B.: Das Bild des Negro-Afrikaners in der dt. Koloniallit., 1884–1945. B. 1985; Sadji, U.: Der N.mythos am Ende des 18. Jh.s in Deutschland. Ffm./Bern/Las Vegas 1979; Scheulen, P.: Die ‚Eingeborenen' Deutsch-Südwestafrikas. Ihr Bild in dt. Kolonialzss. von 1884 bis 1918. Köln 1998; Steins, M.: Das Bild des Schwarzen in der europ. Koloniallit. 1870–1918. Ffm. 1972. –
[11] Schulz, J.: Wild, irre und rein. Wb. zum Primitivismus der literar. Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940. Gießen 1995. – [12] Becker, J./Oberfeld, C. (edd.): Die Menschen sind arm, weil sie arm sind. Die Dritte Welt im Spiegel von Kinder- und Jugendbüchern. Ffm. 1977; Becker, J./Rauter, R. (edd.): Die Dritte Welt im dt. Kinderbuch 1967–1977. Wiesbaden 1978; Mergner, G./Häfner, A. (edd.): Der Afrikaner im dt. Kinder- und Jugendbuch. Oldenburg 1985. – [13] Bendix, R.: Of ‚Mohrenköpfe' and ‚Japanesen'. Swiss Images of the Foreign. In: J. of Folklore Research 30 (1993) 15–28; Blanchard, P./Chatelier, A. (edd.): Images et colonies. P. 1993; Hartmann, P./Schmitz, S.: Kölner Stämme. Menschen, Mythen, Maskenspiel. Köln 1991, pass.; Künsting, S.: Von Schwarzenstereotypen im Alltag [...]. In: Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Festschr. G. R. Schroubek. Mü. 1988, 149–162; Mellinger, W. M./Beaulieu, R.: White Fantasies, Black Bodies. Racial Power, Disgust and Desire in American Popular Culture. In: Visual Anthropology 9 (1997) 117–147; O'Barr, W. M.: Culture and the Ad. Exploring Otherness in the World of Advertising. Boulder/San Francisco/Ox. 1994; Pieterse, J. N.: White on Black. New Haven/L. 1992; Pollig, H./Schlichtenmeyer, S./Baur-Burkhardt, G. (edd.): Exotische Welten – Europ. Phantasien. Stg. 1987; Riepe, R. und G.: Du schwarz – ich weiß. Bilder und Texte gegen den alltäglichen Rassismus. Wuppertal [2]1992; Theye, T. (ed.): Wir und die Wilden. Reinbek 1985; Turner, P. A.: Safety in Stereotypes. A Study of Anti-Black Material Blason Populaire. In: Internat. Folklore Review 5 (1985) 28–34. – [14] L'Image du Noir dans l'art occidental 1–3. Fribourg 1976; Friedrich, A./Haehnel, B./Schmidt-Linsenhoff, V./Threuter, C. (edd.): Projektionen. Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur. Marburg 1997; Gilman, S. L.: Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness. Ithaca/L. 1985; Mark, P.: Africans in European Eyes. Syracuse, N. Y. 1974. – [15] Bürki, J.-F.: Der Ethnozentrismus und das Schwarzafrikabild. Bern/Ffm./Las Vegas 1977; Lee, F. J. T.: Afrika im westdt. Fernsehen. Ffm. 1972; Lester, R. K.: ‚Trivialneger'. Das Bild des Schwarzen im westdt. Illustriertenroman. Stg. 1982; Maho, A. A.: Die schwarze Gazelle. Vorurteile über Farbige in der Sportberichterstattung. Tübingen 1983; Paeffgen, M.: Das Bild Schwarz-Afrikas in der öffentlichen Meinung der Bundesrepublik Deutschland (1949–1972). Mü. 1976. – [16] Azikiwe, B. N.: The Negro in Greek Mythology. In: Crisis 41,3 (1934) 65 sq.; Snowden, F. M.: The Negro in Classical Italy. In: American J. of Philology 68 (1947) 266–292; id.: The Negro in Ancient Greece. In: American Anthropologist 50 (1948) 31–44; id.: Blacks in Antiquity. Cambr., Mass. 1970, 144–168; id.: Témoignages iconographiques sur les populations noires dans l'antiquité gréco-romaine. In: L'Image du Noir 1 (wie not. 14) 133–245; id.: Before Color Prejudice. Cambr., Mass./L. 1983. – [17] Grimm, Mythologie 2, 829 sq.; Golther, W.: Hb. der germ. Mythologie. Lpz. 1908, 99. – [18] Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. ed. C. Wesle. 2. Aufl. ed. P. Wapnewski. Tübingen [2]1967, V. 6353. –

[19] Bräunlein (wie not. 3); Martin (wie not. 2) 19–27. – [20] Moser-Rath, Schwank, 412 sq.; Feuser 1976 (wie not. 9) 307. –
[21] Legenda aurea/Benz, 627 sq., 819. – [22] McKee Evans (wie not. 8); Rotter (wie not. 6) 141–152; Sanders, E. R.: The Hamitic Hypothesis. Its Origin and Functions in Time Perspective. In: J. of African History 10 (1969) 521–532. – [23] Dh. 1, 290 sq.; 1001 Nacht 3, 286. – [24] Görög-Karady, V.: Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. P. 1976, hier 107 sq., 132 sq., 162–168. – [25] Wolfram von Eschenbach: Parzival. ed. K. Lachmann. (B./Lpz. [6]1926) Nachdr. B. 1965, V. 1,28,10–1,29,19. – [26] Müller, U.: Feirefiz Anschevin. Überlegungen zur Funktion einer Romangestalt Wolframs von Eschenbach. In: Négritude et germanité (wie not. 2) 37–48. – [27] Bräunlein (wie not. 3) 221–224. – [28] Schenda, R.: Die frz. Prodigienlit. in der 2. Hälfte des 16. Jh.s. Mü. 1961, 110. – [29] Hofmann, I./Vorbichler, A.: Der Äthiopenlogos bei Herodot. Wien 1979, 164; Snowden 1983 (wie not. 16) 96; Stechow, W.: Heliodorus' Aethiopica in Art. In: J. of the Warburg and Courtauld Institutes 16 (1953) 144–152. – [30] Wienert, ET 48, ST 5; Röhrich, Redensarten, 1040 sq.; Massing, J. M.: From Greek Proverb to Soap Advert. Washing the Ethiopian. In: J. of the Warburg and Courtauld Institutes 58 (1995) 180–201. –
[31] cf. Mieder, W.: Dt. Redensarten, Sprichwörter und Zitate. Wien 1995, 46–50. – [32] Schenda, R.: Tausend populäre Drucke aus dem 19. Jh. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 11 (1971) 1465–1652, num. 243, 295, 471, 515–517, 668, 685, 746, 860. – [33] cf. Milbury-Steen (wie not. 9); Benninghoff-Lühl, Sadji und Steins (wie not. 10). – [34] Deltgen, F.: Der N. im dt. Kinder- und Jugendlied. In: Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie 29 (1977) 118–136, hier 133. – [35] cf. Riepe (wie not. 13) 67–72; Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 144 sq. – [36] Bitterli, U.: Der ‚Edle' Wilde. In: Theye (wie not. 13) 270–287; Schulz (wie not. 11). – [37] Abrahams (wie not. 8); Brunvand, J. H.: Some Thoughts on the Ethnic-Regional Riddle Joke. In: Indiana Folklore 3 (1970) 128–142; Raeithel, G.: Lach, wenn du kannst. Mü. 1972; Rez. E. Moser-Rath in Fabula 16 (1975) 386. – [38] Christopher, R.: Ethiopian Jokes. In: Maledicta 8 (1984/1985) 37–42; Klintberg, B. af: Biafravitsar. In: Tradisjon 2 (1972) 61–72; id.: N.vitsar. ibid. 13 (1983) 23–45. – [39] Dorson, R. M.: Negro Folktales in Michigan. Cambr., Mass. 1956; id.: Negro Tales from Pine Bluff, Arkansas, and Calvin, Michigan. Bloom. 1958. – [40] Southgate, M.: The Negative Images of Blacks in Some Medieval Iranian Writings. In: Iranian Studies 17 (1984) 3–36; 1001 Nacht 2, 80; t. 5, 625, 636; t. 6, 357. –
[41] Merkel, J.: Eine von tausend Nächten. Zürich 1994, 117–129. – [42] 1001 Nacht 1, 19–27. – [43] Assaf, U. und Y.: Märchen aus dem Libanon. MdW 1978, num. 9; 1001 Nacht 1, 83–96; Nowak, num. 137, 208; Malone, K.: Rose and Cypress. In: Publ.s of the Modern Language Assoc. 43 (1928) 397–446, hier 407. – [44] 1001 Nacht 1, 86 sq., 562; t. 2, 200; t. 6, 310. – [45] 1001 Nacht 2, 181; t. 4, 129, 133; t. 5, 261, 487; t. 6, 310 sq.; Southgate (wie not. 40) 19 sq. – [46] 1001 Nacht 1, 392, 563; t. 3, 715–719; t. 4, 445; Malone (wie not. 43) 401; Southgate (wie not. 40) 17 sq. – [47] Christensen, A.: Pers. Märchen. MdW 1958, num. 13. – [48] Malone (wie not. 43) 401. – [49] ibid., 400, 413; Nowak, num. 113. – [50] 1001 Nacht 3, 715–719; Rotter (wie not. 6) 179–181. –
[51] Daum, W.: Märchen aus dem Jemen. MdW [2]1992, 269, 273. – [52] Boratav, P. N.: The Negro in Turkish Folklore. In: JAFL 64 (1951) 83–88; id.: Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie (notes). In: J. de la Soc. des Africanistes 28 (1958) 7–23. – [53] id.: Türk. Volksmärchen. B. 1967, num. 7; Spies, O.: Türk. Märchen. MdW 1967, 347; Uzunoglu-Ocherbauer, A.: Türk. Märchen. Erw. Neuausg. Ffm. 1997, 179. – [54] Eberhard/Boratav, num. 94, 204, 277, 346. – [55] ibid., num. 157, 215. – [56] ibid., num. 95, 188. – [57] ibid., num. 256; Boratav (wie not. 53) num. 7; Spies (wie not. 53) num. 29. – [58] Eberhard/Boratav, num. 46, 60, 72, 102, 117, 138, 168, 176, 209, 213, 223, 239, 258, 287; Spies (wie not. 53) num. 23. – [59] Kretschmer, P.: Neugriech. Märchen. MdW 1917, IX; cf. BFP, Reg. p. 629. – [60] ibid. –
[61] cf. z. B. Assaf (wie not. 43) num. 4; Calvino, I.: Ital. Märchen. Zürich 1975, 288–296; Megas, G. A.: Griech. Volksmärchen. MdW 1965, num. 30; Meier, H./Woll, D.: Port. Märchen. MdW 1975, num. 9; Spies (wie not. 53) num. 13; Goldberg, C.: The Tale of the Three Oranges (FFC 263). Hels. 1997, bes. 74–83. – [62] Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Ffm./Bern/Las Vegas 1979, 91–93, 281 sq. – [63] Baumann, H.: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrik. Völker. B. 1936, 330–333; Diawara, M.: Der Blick vom anderen Ufer. Oder: Die Entdeckung des Weißen. In: Schlumberger, J. A./Segl, P. (edd.): Europa – aber was ist es? Köln/Weimar/Wien 1994, 255–283; Duchâteau, A.: Das Bild des Weißen in frühen afrik. Mythen und Legenden. In: Klingenstein, G./Lutz, H./Stourzh, G.(edd.): Europäisierung der Erde? Mü. 1980, 55–72; Görög-Karady (wie not. 24); Ojoade, J. O.: The White Man in African Proverbial Sayings. In: Newall, V. J. (ed.): Folklore Studies in the Twentieth Century. Woodbridge/Totowa 1980, 332–338; Schmidt, Reg. p. 312. – [64] cf. Röhrich, L.: „Am Anfang war ..." – Erzählungen vom Ursprung der Menschen, Tiere und Dinge. In: Heindrichs, U. und H.-A. (edd.): Märchen und Schöpfung. Regensburg 1993, 89–106, hier 100. – [65] Görög-Karady, V.: Parental Preference and Racial Inequality. An Ideological Theme in African Oral Literature. In: Lindfors, B. (ed.): Forms of Folklore in Africa. Austin/L. 1977, 104–134; ead.: Retelling Genesis. The Children of Eve and the Origin of Inequality. In: ead. (ed.): Genres, Forms, Meanings. P./Ox. 1983, 31–44. – [66] Milbury-Steen (wie not. 9) 97–175; Schipper-de Leeuw,

M.: Le Blanc et l'Occident – au miroir du roman négro-africain de langue française. Assen 1973.

Köln Thomas Geider

Neid ist eine negativ gewertete → Charaktereigenschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die neidische Person der beneideten deren Besitz, Fähigkeiten, Erfolg, Glück etc. nicht gönnt[1]. Beneidet werden meist diejenigen, die der neidischen Person zeitlich oder räumlich, nach Alter oder Position nahe stehen: Der Bettler beneidet den Bauern und nicht den König, der → Nachbar beneidet den Nachbarn[2] (cf. etwa AaTh 571 C: *Die beißende → Puppe*), die häßliche beneidet die schöne Stiefschwester (AaTh 480: *Das gute und das schlechte → Mädchen*). Künstlerneid wird bereits in der antiken Sage thematisiert; er führt dazu, daß der Beneidete geblendet oder gar ermordet wird (Mot. W 181.2.1; cf. → Baumeister, → Dädalus und Ikarus)[3].

Während → Eifersucht als weniger negativ eingestuft wird, da sie oft der → Angst vor dem Verlust von → Liebe oder vor Verlust überhaupt entspringt[4], wird N. in allen Kulturen verurteilt, eine Tatsache, die sich in den Erzählungen und Sprichwörtern der Völker widerspiegelt. K. F. Wander zählt mehr als 200 Variationen dt. Sprichwörter, die sich auf N. beziehen[5]. In der christl. Ethik ist N. seit dem 4. Jh. eine der Hauptsünden (→ Tugenden und Laster)[6], daher auch die Hoffnung auf ein Jenseits ohne Trübsal und N. (Mot. F 172.1).

N. resultiert oft aus erheblichen sozialen Unterschieden. Gemäß dem Charakter zahlreicher Volkserzählungen als → Wunschdichtung müßte N. demnach dazu führen, daß diese Unterschiede aufgehoben werden[7]; dies wird – mehr oder weniger versteckt – in zahlreichen Volkserzählungen thematisiert (cf. → Herr und Knecht; → Hunger, Hungersnot; → Sozialkritik). Nicht selten wird jedoch der Wunsch der Armen nach einem besseren Leben, aus Angst um den gesellschaftlichen Status quo bzw. wegen der prinzipiellen Begrenztheit der Ressourcen (limited goods)[8], als N. und Mißgunst diffamiert und der Kontrast zwischen → Arm und reich mit der bestehenden Weltordnung legitimiert (cf. → Ständeordnung)[9]. Auch Tierfabeln können die Gottgewolltheit der Gesellschaftsordnung rechtfertigen (cf. AaTh 214: → *Esel will den Herrn liebkosen*; AaTh 214*: → *Esel und Pferd*). Indem etwa → glückliche Armut (AaTh 754) idealisiert wird, werden die Privilegien der Oberschicht relativiert bzw. verharmlost: Der Reiche schenkt sein Geld dem Armen aus N., um dessen → Glück zu zerstören; der Arme gibt seinen Reichtum aus Angst vor N.ern zurück.

Die Angst vor N. und der Wunsch, den eigenen Mangel, das eigene Unglück zu erklären, generieren auch Volkserzählungen über → Schadenzauber und bösen Blick[10]: In oriental. Märchen werden Kinder aus Angst vor N.ern gelegentlich in einem unterirdischen Gemach erzogen (cf. AaTh 934–934 E: → *Todesprophezeiungen*)[11]; Unfruchtbarkeit der Frauen, Erkrankung oder Unfall eines Haustieres schreibt man in Volkssagen neidischen Nachbarn und Nachbarinnen (→ Hexen) zu[12]. Die mythische Angst vor Schicksalsschlägen als Folge des N.es der Götter[13] lebt noch im Sprichwort weiter (cf. auch AaTh 736 A: *Ring des → Polykrates*)[14].

N. wird in Sprichwörtern[15], dichterischen Texten und bildlichen Darstellungen oft personifiziert. → Ovid (*Metamorphosen* 2,760–781) beschreibt die Invidia als ein schlangenfressendes, hageres Weib mit rostigen Zähnen. Bis zur Renaissance wurde invidia meist nur mit den anderen (christl.) Hauptlastern im Gegensatz zu oder gar im Kampf mit den Tugenden dargestellt. Die → Personifikation einzelner Laster entwickelte sich im 14. Jh. weiter[16]. Sebastian → Brant entwirft im *Narrenschiff* (Kap. 53) nach dem Muster Ovids das Bild des N.s als weibliches Wesen[17]. In den allegorischen Spruchgedichten des Hans → Sachs, in den Emblemen des Andreas Alciatus u. a. wird der personifizierte N. mit Ungeziefern, Dornenstock, als „Ein garstig/hesslich/scheutzlich Weib" etc. dargestellt[18]. Die symbolische → Farbe des N.s ist gelb[19]. Noch im *Centifolium stultorum* (1709) werden nach Brants Muster lasterhafte Verhaltensweisen und Charaktereigenschaften, so auch der N., als ‚aberglaubige Narren' dargestellt[20].

Die selbstzerstörerische Kraft des N.s wird seit Ovid immer wieder in Wort und Bild gezeigt: Er (sie) zehrt sich selbst auf, frißt das eigene Herz, die eigene Hand[21]. Dies entspricht einem populären → Gerechtigkeitsge-

fühl, nach dem der Böse sich selbst straft oder an sich selbst zugrunde geht (cf. z. B. AaTh 837: → *Brot des Bettlers*; AaTh 939 A: → *Mordeltern*). Dieses Thema wird in Sprichwörtern (‚Der N. frißt Vieh und Leut'[22]) und Erzählungen thematisiert: In AaTh 1331: → *Neidischer und Habsüchtiger* äußert der Neidische den absurden Wunsch, ein Auge zu verlieren, nur weil er weiß, daß der andere jeweils das Doppelte des ihm selbst Gewährten erhält. In der Schicksalserzählung AaTh 735 A: cf. → *Glück und Unglück* befreit der Neidische das gefangengenommene Unglück seines ehemals armen, jetzt reichgewordenen Bruders; aus Dankbarkeit (Furcht) weicht das Unglück nicht mehr von seiner Seite.

Habgier und N. führen oft zu fataler und närrischer → Imitation, die der N.er nicht selten mit großem Unglück oder gar mit seinem Leben bezahlt (AaTh 613: *Die beiden* → *Wanderer*; AaTh 676 + AaTh 954: → *Ali Baba und die vierzig Räuber*; AaTh 480; AaTh 1535: → *Unibos*). Auch das Wetteifern im Schenken birgt Gefahren in sich oder gibt den neidischen Bruder (Nachbarn) zumindest der Lächerlichkeit preis (cf. AaTh 1689 A: → *Raparius*). In ätiologischen Tiererzählungen wird u. a. der N. als Ursache von Feindschaft (cf. → Freundschaft und Feindschaft; AaTh 103, 104, 222: → *Krieg der Tiere*) oder häßlichem Aussehen (AaTh 250 A: → *Flunder*) dargestellt.

M. → Lüthi hat die psychol. bedeutsame Funktion des Märchens betont, das u. a. die Genese des Bösen (→ Bosheit, böse) darstelle; nach Lüthi entspringt das Böse immer wieder der Eifersucht und dem N.[23] In den → *Kinder- und Hausmärchen* sind → Haß und N. die häufigste Motivation von → Mord und → Tötungsversuch[24]. Die Darstellung dieser negativen Gefühle hat neben der psychol. auch eine wichtige strukturelle Funktion: Schönheit, Tugend und Erfolg von Heldin oder → Held aktivieren negative Regungen der → Gegenspieler; deren feindselige Aktionen bringen aber die Handlung erst eigentlich in Gang[25]. Außerdem bilden die Nachstellungen der neidischen Verwandten den dramatischen Höhepunkt vieler Märchen, was der Bedrohung der Helden in der → Familie entspricht[26]: → Schädigung, → Verfolgung und → Verleumdung durch (Stief-) Mütter, Schwiegermütter oder Tanten[27] werden oft durch N. motiviert: Die Heldinnen werden bestraft, vertrieben, verstümmelt, ermordet, weil ihnen Reichtum, Wohlleben, Glück und Schönheit mißgönnt werden (cf. AaTh 403: *Die schwarze und die weiße* → *Braut*; AaTh 450: → *Brüderchen und Schwesterchen*; AaTh 511: → *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*; AaTh 709: → *Schneewittchen*). → Stiefmütter verfolgen die Heldin oft deshalb, weil sie in ihr eine Konkurrentin der eigenen Tochter erblicken. Aus demselben Grund sind → Schwestern, Stiefschwestern (→ Stiefgeschwister) und andere Altersgenossinnen (Dienerinnen, Sklavinnen) auch Schädigerinnen: motiviert von der Mutter oder aus eigenem Antrieb rivalisieren sie mit der (oft → jüngsten) Schwester: Sie verstümmeln sich sogar (→ Selbstschädigung, Selbstverstümmelung) und versuchen auf diese Weise, deren Platz einzunehmen (AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*); sie verleiten die Schwester dazu, das Geheimnis des Tierbräutigams zu lüften (AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*); sie neiden ihr Glück (AaTh 480); sie rauben ihre Kinder und verleumden sie (AaTh 707: *Die drei goldenen* → *Söhne*)[28]. Die falsche → Braut zwingt die Heldin zum Rollentausch und usurpiert ihre Stellung (AaTh 403; AaTh 408: *Die drei* → *Orangen*; AaTh 533: *Der sprechende* → *Pferdekopf*; AaTh 894: → *Geduldstein*).

Während im Schwesternkonfliktschema vornehmlich der erotische N., die Rivalität auf dem Gebiet von Schönheit, Liebe, Ehe und Kindern die Beweggründe sind, beneiden die älteren Brüder den jüngsten um seine Auserwähltheit und/oder weil er als einziger eine schwierige → Aufgabe zu lösen, einen Kampf zu bestehen imstande ist. Bereits im A. T. wird der verhängnisvolle N. thematisiert: Urbild des Brudermordes in der jüd.-christl. Tradition ist die Geschichte von → Kain und → Abel (Gen. 4,1–16). Der vom Vater bevorzugte → Joseph wird von den neidischen Brüdern wegen seines Traumes (Mot. M 312.0.1) verkauft (Gen. 37). N. treibt Brüder oder Kameraden in Märchen und Balladen zu Verleumdung oder (versuchtem) Mord (AaTh 301: *Die drei geraubten* → *Prinzessinnen*; AaTh 550: → *Vogel, Pferd und Königstochter*; AaTh 551: → *Wasser des Lebens*; AaTh 780: → *Singender Knochen*); N. kann selbst dann gegen den Jüngsten erwachen, wenn dieser der Retter sei-

ner älteren Brüder war (cf. auch AaTh 312 D: → *Erbsensohn*).

Die N.er am Hof, die den Brautwerber[29], den beliebten und erfolgreichen Helden beseitigen wollen, handeln nicht direkt, vielmehr veranlassen sie den König, jenem unlösbare Aufgaben zu stellen. Oft ist der neidische Gegenspieler des Helden der König selbst[30] oder der (königliche) Vater (Schwiegervater). Auch in AaTh 465: → *Mann wird wegen seiner schönen Frau verfolgt* ist der König der Gegenspieler[31]. Meistens sind es jedoch eifersüchtige Kameraden, Höflinge und falsche → Ratgeber, die den Helden in Gefahr schicken lassen (AaTh 328: → *Corvetto*; AaTh 531: → *Ferdinand der treue und F. der ungetreue*; cf. auch AaTh 665: → *Mann, der wie ein Vogel flog und wie ein Fisch schwamm*). Der N.er am Hof begegnet in etlichen weiteren traditionellen Erzählgattungen: in der isl. Saga, im höfischen Roman (cf. → *Tristan und Isolde*)[32]. In einer Monogr., die zwischen ma. Lit. und Märchen eine direkte Traditionslinie ziehen will, wird das Motiv des neidischen Höflings (Seneschalls, Sklaven, Knechts) in der Legende → *Barlaam und Josaphat*, den → *Gesta Romanorum*, in Heinrich → Steinhöwels *Leben des hochberümbten [...] Esopi*, im Prosaroman → *Fortunatus* untersucht[33].

Seitens der analytischen → Psychologie (→ Tiefenpsychologie) wird der N. im Märchen u. a. als Projektion[34], als eine innere, profanunfähige Komponente der Persönlichkeit oder eine die Persönlichkeit verfälschende Tendenz wahrgenommen[35], in der Rolle des ‚Schattens' jedoch auch als Anreger zur großen Tat[36]. Nach V. Kast macht der N. in Mythos und Märchen das Besondere im Menschen sichtbar, macht ihn zum Auserwählten und setzt ihn auf den Weg, der mit der Notwendigkeit verbunden ist, zu helfen und zu erlösen. Zum Thema des N.es gehörten somit auch die archetypischen Felder von Auserwähltheit, Opfer und Erlösung[37].

[1] Hoffmeister, J. (ed.): Wb. der phil. Begriffe. Hbg [2]1955, 428; Schmidt, H.: Phil. Wb. ed. G. Schischkoff. Stg. [17]1965, 415. – [2] Boette, W.: N. In: HDA 6 (1934–35) 994–997, hier 994; Aristoteles, Rhetorik 2,10; Hesiod, Erga kai hēmerai, 23. – [3] Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. B./N. Y. 1981, 29 sq. – [4] Kast, V.: N. und Eifersucht. Die Herausforderung durch unangenehme Gefühle. Zürich/Düsseldorf 1996, 157. – [5] Wander 3, 986–995. – [6] Nusser, K.-H.: N. In: Ritter, J./Gründer, K. (edd.): Hist. Wb. der Philosophie 6. Basel/Stg. 1984, 695–706, hier 698. – [7] cf. Kast (wie not. 4) 20. – [8] cf. Dundes, A.: Folk Ideas as Units of Worldview. In: JAFL 84 (1971) 93–103. – [9] Moser-Rath, Schwank, 252 sq. – [10] Nusser (wie not. 6) 695 sq. – [11] 1001 Nacht 2, 574. – [12] Brunold-Bigler, U.: Hungerschlaf und Schlangensuppe. Hist. Alltag in alpinen Sagen. Bern/Stg./Wien 1997, 143 sq.; Cammann, A./Karasek, A.: Donauschwaben erzählen 3. Marburg 1978, 161 sq. – [13] Nusser (wie not. 6) 695 sq.; Bertholet, F.: N. der Götter. In: RGG 4 ([2]1930) 488; Ranulf, S.: The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens 1. L./Kop. 1933, 63–84. – [14] Röhrich, Redensarten 2, 1087. – [15] ibid. – [16] Lurker, M. (ed.): Wb. der Symbolik. Stg. [5]1991, 345. – [17] Röhrich, Redensarten 2, 1087. – [18] Die Welt des Hans Sachs. 400 Holzschnitte des 16. Jh.s. Ausstellungskatalog Nürnberg 1976, 139, 142, 157; Ecker, G.: Einblattdrucke von den Anfängen bis 1555. t. 1. Göppingen 1981, 168–171; Henkel, A./Schöne, A.: Emblemata. Stg. 1967, 1570–1573. – [19] HDA 2, 1197 sq. – [20] Moser-Rath, Schwank, 58 sq. – [21] Lurker (wie not. 16) 345; Ecker (wie not. 18) 168; Die Welt des Hans Sachs (wie not. 18); Henkel/Schöne (wie not. 18) 1572. – [22] HDA 6, 994; Schoeck, H.: Der N. Eine Theorie der Ges. Fbg/Mü. 1966, 24. – [23] Lüthi, M.: Psychologie des Märchens und der Sage. In: Psychologie des 20. Jh.s 15. ed. G. Condrau. Zürich 1979, 935–947, hier 936 sq. – [24] Horn, K.: Motivationen und Funktionen der tödlichen Bedrohung in den KHM der Brüder Grimm. In: SAVk. 74 (1978) 20–40, hier 25 sq., 32. – [25] ibid., 23 sq., 30. – [26] KHM/Uther 4, 63; Lüthi, M.: Familie und Natur im Märchen. In: id.: Volkslit. und Hochlit. Bern/Mü. 1970, 63–78, hier 63 sq. – [27] cf. Marzolph 403. – [28] Geißler, F.: Brautwerbung in der Weltlit. Halle 1955, 112, 115. – [29] ibid., 5. – [30] Marzolph, 26. – [31] Eberhard/Boratav, num. 248; Marzolph *465 A; Megas, G. A.: Der um sein schönes Weib Beneidete. In: HessBllfVk. 49–50 (1958) 135–150, hier 144 sq. – [32] Geißler (wie not. 28) 5, 117, 152 sq.; Dehmer, H.: Primitives Erzählgut in den Íslendinga-Sögur. Lpz. 1927, 23 sq.; Clausen-Stolzenburg, M.: Märchen und ma. Lit.tradition. Heidelberg 1995, 127 sq. – [33] ibid., 159 sq., 162 sq. – [34] Kast (wie not. 4) 149; Robert, M.: Un Modèle romanesque. Le conte de Grimm. In: Preuves 16, 185 (1966) 22–34, hier 33. – [35] Kast (wie not. 4) 55 sq.; von Beit 1, 768 sq.; ibid. 2, 415. – [36] ibid. 1, 206; 2, 353; Kast (wie not. 4) 152. – [37] ibid., 152 sq.

Basel Katalin Horn

Neidhart mit dem Veilchen (AaTh 1528), schwankhafte Erzählung, deren früheste Belege sich auf den Dichter N. von Reuental be-

ziehen, der im frühen 13. Jh. am bayer. und österr. Hof lebte[1]. Der Verf. eingängig-schlichter Lyrik wurde viel nachgeahmt und bald selbst als Höfling → Neithart Fuchs zu einer Hauptfigur von Geschichten, in denen er sich in heftigem Streit mit den Bauern befindet[2]. Den Ausgangspunkt dieses Streits schildert bereits der Erstbeleg von AaTh 1528, eine gereimte Fassung des ‚Veilchenmotivs' aus dem frühen 14. Jh., dessen Inhalt zum Kern der späteren, im dt.sprachigen Raum sehr ausgeprägten N.überlieferung wurde:

N., der Unterhalter der bayer. Herzogin am Wiener Hof, sucht und findet als erstes Zeichen des Frühlings ein Veilchen, über das er schützend seinen Hut deckt. Dann eilt er zu seiner Herrin, um den Fund anzuzeigen und die Hofgesellschaft dorthin zu führen, wo den Finder nach einem traditionellen Freudentanz der Hofdamen um das Frühlingssymbol eine Belohnung erwartet. Inzwischen haben jedoch Bauern das Veilchen gepflückt, einen übelriechenden Haufen (→ Exkremente) an die Stelle gesetzt und den Hut wieder darüber gestülpt, so daß die Herzogin statt der Blume den Unrat findet und ihren Zorn an N. ausläßt. Der wiederum rächt sich an den Bauern, indem er 32 von ihnen ein Bein abschlägt[3].

Die bauernfeindliche Tendenz des Textes läßt einen ins Makabre hinübergleitenden ernsten Konflikt erkennen, der noch kaum schwankhafte Züge zeigt. Sowohl N. als auch die Herzogin sind derart in ihrer Ehre gekränkt, daß diese Kränkung exemplarisch an den Urhebern gerächt wird. Die gleiche inhaltliche Aussage haben die folgenden Dramatisierungen des Stoffes. Von ihnen beschränken sich das *St. Pauler Spiel* aus dem 14. Jh. (das älteste weltliche Drama aus dem dt.sprachigen Raum überhaupt)[4] und das jüngere *Kleine N.spiel*[5] auf die Bearb. des Veilchenmotivs, während das *Große N.spiel*[6] und das *Sterzinger Szenar*[7] aus dem 15. Jh. das Strafgericht N.s an den Bauern in einer Reihe weiterer Episoden drastisch ausmalen.

Bildliche Darstellungen der Veilchenszene seit dem 14. Jh.[8] und urkundlich belegbare Aufführungen von N.spielen[9] bezeugen, daß das Sujet im ausgehenden MA. durchaus schon bekannt und verbreitet war.

Im 15. Jh. wurden die Erzählungen über N. von einem unbekannten Verf. zu einem epischen Zyklus, dem *N. Fuchs*, vereinigt, in dessen Mittelpunkt wiederum die Veilchenepisode steht[10]. Hier ist das vergröbert dargestellte Geschehen zur reinen Bauernsatire geworden, die fortan mit dem Namen N.s verknüpft ist: Die tölpischen Bauern tanzen um das geraubte Veilchen, das sie durch ihren Kot ersetzt haben, und werden von den Rittern überrascht, die sie an Armen und Beinen verstümmeln.

Die wichtigsten nachma. Fassungen des Veilchenmotivs in Deutschland bringt Hans → Sachs, der es als Meistergesang[11] wie als Fastnachtspiel[12] gestaltete und dabei erstmals die komischen Züge des Geschehens betonte: Die Herzogin ist nicht mehr empört, sondern lacht über das Mißgeschick N.s; doch die Bauern werden dennoch verprügelt. In der Unterhaltungsliteratur des 17./18. Jh.s erscheint der Stoff dann vor allem auf den schlagfertigen Wittenberger Professor Friedrich → Taubmann übertragen (→ Kristallisationsgestalten), der den unflätigen Streich an einem Adligen bei Hofe verübt – und die Lacher auf seiner Seite hat[13]. Die Erzählung wird nun völlig von ihren schwankhaften Zügen geprägt, und der unentdeckte Täter avanciert zum Helden des Schwanks.

Im späten 19. und im 20. Jh. finden sich das Veilchenmotiv bzw. seine Variationen in der mündl. Überlieferung des dt.sprachigen Raums. Es begegnet nun vor allem in dem Schwank- und Anekdotenzyklus um Friedrich II. von Preußen (→ Alter Fritz), der die erste reife Erdbeere unter seinem Hut verbirgt, um sie der Hofgesellschaft zu zeigen, aber bei der Rückkehr einen Kothaufen darunter entdeckt. Den hat sein Hofnarr Kion – nach dem Genuß der Frucht – dorthin gesetzt, der sich aber witzig einer Strafe zu entziehen weiß[14]. Damit ist an die Stelle der feudalen Sicht ‚von oben', wie in der N.literatur, endgültig die umgekehrte soziale Tendenz getreten: Der derbe Streich richtet sich nun gegen den Monarchen, auf dessen Kosten gelacht wird. Mitunter ist die Darstellung auch insofern verkürzt, als sie gleich mit dem Narren einsetzt, der beim Verrichten der Notdurft an unpassender Stelle ertappt wird, etwas darüber deckt und behauptet, einen seltenen Vogel gefangen zu haben, den der König greifen soll[15]. Diese Motivverkürzung findet sich vielfach auch im Schwank AaTh 1540: → *Student aus dem Paradies (Paris)*, in dem der verfolgte Betrüger etwas angeblich Wertvolles zudeckt und es den Verfol-

ger hüten läßt, um sich derweil mit dessen Pferd aus dem Staub zu machen. Diesem Inhalt entspricht die Typenbeschreibung bei AaTh 1528, die indes lediglich eine Version des Erzähltyps erfaßt, der nicht nur in dieser Verbindung[16], sondern auch mit anderen Schwänken kontaminiert erscheint[17].

AaTh 1528 kommt internat. sowohl als Einzelschwank als auch in unterschiedlichen Schwankketten (mit AaTh 1540 und anderen Schwänken von Dummen) – zunächst offenbar vom dt. Sprachraum ausgehend – vor. Genannt seien Belege aus der Schweiz[18], aus Luxemburg[19], Belgien[20], den Niederlanden[21], Irland[22], Dänemark[23], Schweden[24], Finnland[25], Lettland[26], Litauen[27], Polen[28], Tschechien[29], der Slovakei[30], Ungarn[31], Serbien[32], Mazedonien[33], Rumänien[34], Bulgarien[35], Griechenland[36], Italien[37], Frankreich[38], Spanien[39], Tunesien[40], der Ukraine[41], Weißrußland[42], Rußland[43], der Mongolei[44], China[45], Korea[46], Indonesien[47], Chile[48], Argentinien[49], Brasilien[50], Mexiko[51], der Karibik[52], den USA[53], Kanada[54], von den kapverd. Inseln[55] und aus Südafrika[56].

Der Erzähltyp hat sich nicht nur in Europa durch die Rezeption der N.literatur und durch mündl. Überlieferung verbreitet, sondern scheint vielfach auch von europ. Siedlern nach Nord- und Südamerika, in den pazif. Raum und nach Südafrika mitgenommen worden zu sein. Andererseits läßt das Vorkommen des Kernmotivs in den verschiedensten Erzählungen außerhalb Europas jedoch auch vermuten, daß es sich hier z. T. um Polygenese handelt. Der Gedanke, einen Unflat zuzudecken und für etwas anderes auszugeben, um einen Verfolger oder Stärkeren anzuführen, lag möglicherweise so nahe, daß er überall erzählerische Gestalt gewinnen konnte. So ist die Handlung von AaTh 1528, mehr oder minder abgewandelt, im Erzählgut Südostasiens und Südafrikas vornehmlich in der heimischen Tierwelt angesiedelt[57].

Wesentlichen Anteil an der Entstehung und langen Tradierung des Stoffs dürften der Spaß an der Komik der Situation, die durch den skatologischen Einschlag (→ Skatologie) noch verstärkt wurde, und das Vergnügen an der getäuschten Erwartung der Gefoppten in der Erzählung gehabt haben, die für die Hörer ein Überraschungsmoment enthielt. Der Erzähltyp lebt aus dieser derb-drastischen Komik sowie der schwankimmanenten Übertrumpfung des Starken durch den Schwachen.

[1] Gusinde, K.: N. mit dem Veilchen. Breslau 1899; Röhrich, Erzählungen 2, 353–391, 497–503; Müller, U.: Eulenspiegel und seine hist. Vorfahren in Österreich oder: Till und N. In: Eulenspiegel-Jb. 26 (1986) 11–27. – [2] cf. Jöst, R.: Bauernfeindlichkeit. Die Historien des Ritters Neithart Fuchs. Göppingen 1976, bes. 13–61. – [3] Gusinde (wie not. 1) 238–240; Röhrich, Erzählungen 2, 353–355. – [4] Schönbach, A. E.: Ein altes Neidhardspiel. In: ZfdA 40 (1896) 368–374; Gusinde (wie not. 1) 19–32. – [5] Keller, A. von: Fastnachtspiele aus dem 15. Jh. 1. Stg. 1853 (Nachdr. Darmstadt 1965), 191–198; dazu Gusinde (wie not. 1) 203–218. – [6] Keller (wie not. 5) 393–467; dazu Gusinde (wie not. 1) 49–170. – [7] ibid., 171–202; Dörrer, A.: Sterzinger N.spiel aus dem 15. Jh. In: Der Schlern 25 (1951) 103–125. – [8] Sieber, F.: Das Veilchen. In: Sächs. Heimatbll. 9 (1961) 534–538; Röhrich, Erzählungen 2, 501; Jöst (wie not. 2) 190–266. – [9] u. a. 1516 in Eger; cf. Röhrich, Erzählungen 2, 500. – [10] Bobertag, F.: Narrenbuch, Der Pfaffe vom Kalenberg, Peter Leu, Neithart Fuchs, Salomon und Markolf, Bruder Rausch. B./Stg. 1884 (Nachdr. Darmstadt 1964), 141–292; dazu Jöst (wie not. 2) 117–135. –
[11] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 6. ed. E. Goetze/C. Drescher. Halle 1913, num. 980. – [12] Röhrich, Erzählungen 2, 363–380. – [13] Moser-Rath, Schwank, 76; EM-Archiv: Jan Tambaur (ca 1660), 25; Studenten-Confect (1667), num. 143; Zeitvertreiber (1685), 88; Rottmann, Historien Schreiber (1729), 450, num. 83; Sinnersberg, Belustigung (1747), num. 278. – [14] Röhrich, Erzählungen 2, 389–391, num. 9–11, 13. – [15] ibid., 390, num. 12; Grüner, G.: Waldeck. Volkserzählungen. Marburg 1964, num. 525; Neumann, S.: Ein mecklenburg. Volkserzähler. Berlin [2]1970, num. 127; Peuckert, W.-E.: Hochwies. Göttingen 1959, num. 216 (als Witz). – [16] z. B. id.: Schlesiens dt. Märchen. Breslau 1932, num. 255; Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. [3]1965, num. 5. – [17] Wossidlo, R./Henßen, G.: Mecklenburger erzählen. B. 1957, num. 112; Peuckert (wie not. 15) num. 215; Haiding, K.: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. B. 1969, num. 42. – [18] Jegerlehner, J.: Sagen und Märchen aus dem Oberwallis. Basel 1913, num. 155; Bünker, J. R.: Schwänke, Sagen und Märchen in heanz. Mundart. Lpz. 1906, num. 9. – [19] Gredt, N.: Sagenschatz des Luxemburger Landes. Luxemburg 1883, num. 917. – [20] de Meyer, Conte. –
[21] Sinninghe; van der Kooi. – [22] Ó Súilleabháin/Christiansen. – [23] Kamp, J.: Danske folkeæventyr. Kop. 1891, num. 19. – [24] Liungman, Volksmärchen. – [25] Rausmaa; Kecskeméti/Paunonen; Mägiste, J.: Woten erzählen. Hels. 1959, num. 184; Simonsuuri, L./Rausmaa, P.-L.: Finn. Volkserzählungen. B. 1968,

num. 104. – [26] Arājs/Medne; Böhm, M.: Lett. Schwänke und verwandte Volksüberlieferungen. Reval 1911, num. 41. – [27] Basanavičius, J.: Lietuviškos pasakos įvairios 2. Vilnius 1993, num. 80. – [28] Krzyżanowski. – [29] Tille, Soupis, 404–406 (drei Belege); Jech, J.: Tschech. Volksmärchen. B. 1961, num. 51. – [30] Polívka, num. 133; Gašparíková, num. 301, 263. – [31] MNK. – [32] Djordjević, D. M.: Srpske narodne pripovetke i predanja iz Leskovačke oblasti. ed. N. Milošević-Djordjević. Belgrad 1988, num. 257. – [33] Anthropophyteia 4 (1907) num. 622; Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni prikazni 3. Skopje 1958, num. 166. – [34] Schott, A. und A.: Rumän. Volkserzählungen aus dem Banat. ed. R. W. Brednich/I. Taloş. Buk. 1971, num. 34; Cammann, A.: Dt. Volksmärchen aus Rußland und Rumänien. Göttingen 1967, num. 64. – [35] BFP. – [36] Orso, E. G.: Modern Greek Humor. Bloom. 1979, num. 336. – [37] Cirese/Serafini. – [38] Fabre, D./Lacroix, J.: La Tradition orale du conte occitan 2. P. 1973, num. 44. – [39] Espinosa, A. M., hijo: Cuentos populares de Castilla y León 2. Madrid 1988, num. 321; Camarena Laucirica, J.: Cuentos tradicionales de León 2. Madrid 1991, num. 211, 234. – [40] Noy, D.: Contes populaires racontés par des Juifs de Tunisie. Jerusalem 1968, cf. num. 26. – [41] SUS; Hnatjuk, V. M.: Das Geschlechtleben des ukr. Bauernvolkes 1. Lpz. 1909, num. 287; Lintur, P. V.: Ukr. Volksmärchen. B. 1972, num. 95. – [42] SUS; Barag, L. G.: Beloruss. Volksmärchen. B. 1966, num. 83. – [43] SUS; Soboleva; Pomeranzewa, E.: Russ. Volksmärchen. B. 1964, num. 82 (nach Afanas'ev, num. 391). – [44] Lőrincz; Chodsa, N.: Das betrogene Kamel. B. 1964, 100–103. – [45] Ting. – [46] Zaborowski, H.-J.: Märchen aus Korea. MdW 1975, num. 83. – [47] Vries, J. de.: Volksverhalen uit Oost-Indië 2. Zutphen 1928, 328–331. – [48] Pino-Saavedra, Y.: Folktales of Chile. L./Chic. 1967, num. 44. – [49] Chertudi, S.: Cuentos folklóricos de la Argentinia 1. Buenos Aires 1960, num. 64. – [50] Cascudo, L. da C.: Contos tradicionais do Brasil. Bahia [2]1955, num. 111; Karlinger, F./Freitas, G. de: Brasilian. Märchen. MdW 1972, num. 92. – [51] Robe; Paredes, A.: Folktales of Mexico. Chic./L. 1970, num. 17. – [52] JAFL 35 (1922) 21, num. 64; 47–50, num. 81 (puertorican.); Andrade, M. J.: Folk-Lore from the Dominican Republic. N. Y. 1930, num. 17. – [53] Baughman; StandDict. 1, 500; Legman, G.: Rationale of the Dirty Joke 2. N. Y. 1975, 958; Rael, J. B.: Cuentos españoles de Colorado y Nuevo Méjico 2. Stanford, Cal. [1957], num. 286. – [54] JAFL 36 (1923) num. 112. – [55] Parsons, E. C.: Folk-Lore from the Cape Verde Islands 1. Cambr., Mass./N. Y. 1923, num. 19. – [56] Coetzee (als Witz); Schmidt, num. 530. – [57] StandDict. 1, 500; Schmidt, num. 530.

Rostock Siegfried Neumann

Neidischer und Habsüchtiger (AaTh 1331), bekanntester Erzähltyp aus einer thematischen Gruppe von Beispielerzählungen[1], die exemplifizieren, wie maßloser → Neid und → Haß sogar vor Selbstverstümmelung (→ Selbstschädigung) nicht zurückschreckt, wenn nur der Gehaßte doppelt so schlimm geschädigt werden kann (→ Schädigung):

Eine (vom [höchsten] Gott geschickte oder begleitete) Gottheit (Engel, Heiliger, Fürst etc.) versucht, einen Habsüchtigen (H.n) und einen Neidischen (N.n) (z. B. zwei verfeindete Nachbarn) miteinander zu versöhnen: Was der eine sich wünscht, wird der andere doppelt erhalten. Der H. erhofft, einen doppelten Gewinn zu erhalten und gibt dem N.n den Vorrang. Dieser bittet, daß ihm ein Auge herausgenommen wird.

Die älteste Var. dieser wohl zu Unrecht bei den Dummenschwänken eingestuften Geschichte findet sich in den lat. Fabeln des → Avianus (Ende 4. oder Anfang 5. Jh.)[2]. Diese hat eine bis ins 20. Jh. andauernde literar. Tradition hervorgerufen. Im europ. MA. wurde der Erzähltyp in lat. und volkssprachlichen Exempelsammlungen (John → Bromyard, Johannes → Herolt, Gottschalk → Hollen, → Jacques de Vitry, → Johannes Gobi Junior, → Klaret, → *Libro de los exemplos*)[3] und Fabelkompilationen (z. B. Ulrich → Boner[4], Burkart → Waldis[5]) tradiert, aber er fand auch anderswo Verwendung, als Fabliau-Stoff z. B. bei Jean Bodel (spätes 12. Jh.)[6]. Im arab. Bereich wurde er in ma. Anekdotensammlungen (z. B. → Ibn al-Ğauzi)[7] und in Indien um 1600 ins → *Kathāratnākara* von Hemavijaya[8] aufgenommen. In Europa blieb die Geschichte nach der Reformation als Predigtmärlein bei protestant. (z. B. Caspar → Titius, Gregor Strigenitz [1548–1603])[9] wie kathol. Autoren (z. B. Petrus Hehel[10], Carlo → Casalicchio) beliebt und fand auch in andere Textsorten Eingang: z. B. in den Meistergesang (Hans → Sachs)[11], in Fazetiensammlungen (Lodovico → Guicciardini) und Slgen von Apophthegmata[12] und Anekdoten[13].

Meistens variieren diese literar. Bearbeitungen die Vorlage von Avianus nur geringfügig, aber gelegentlich tauchen bes. Redaktionen auf. So erweitert Johannes → Pauli 1522 die Zahl der Wünschenden auf drei: einen N.n, einen H.n und einen Hoffärtigen. Letzterer büßt nicht nur seine Augen, sondern auch noch seine Ohren ein[14]. Auch bei → Pelbárt von Temesvár (1435–1504) finden sich diese drei Akteure[15]. In einer hebr. Var. des Rabbi → Be-

rechja ha-Nakdan (Ende 12.–13. Jh.) sind Tiere die Handlungsträger: Ein Löwe erfüllt die selbstschädigenden Wünsche von zwei Affen, einem geizigen und einem mißgünstigen[16]. Diese Version wird (mit zwei Elefanten statt zwei Affen) 1583 von Jakob Koppelmann ins Jiddische übersetzt[17]. In einer seit dem späten 9., in jedem Falle bis ins frühe 13. Jh. tradierten arab. Redaktion fällt der Wunscherfüller selbst seinem Plan zum Opfer: Ein Herrscher will einen Gierigen beim Wünschen übertreffen. Er möchte das Doppelte von dem, was der Gierige will. Der wünscht sich daraufhin (im Scherz) eine doppelte Folter[18].

Die seit dem 19. Jh. belegte mündl. Überlieferung von AaTh 1331 ist ziemlich spärlich. Obwohl die Geschichte weit verbreitet und hier und da sogar allg. bekannt zu sein scheint, ist sie nur selten aufgezeichnet worden[19]: in Europa bes. im Baltikum, in West- und Südeuropa und auf dem Balkan, darüber hinaus in Armenien, Indien und in den Vereinigten Staaten; jüd. Var.n stammen aus Europa und dem Irak. Diese mündl. Überlieferung ist wohl, wenn sie auch manchmal eigene Akzente setzt, weitgehend als Niederschlag der literar. zu betrachten[20]. Das mythol. Eingangsmotiv fehlt in der mündl. Überlieferung wie auch in der späteren literar. Tradition öfter, oder es wird (in Europa) verchristlicht (Christus und Petrus begegnen einem N.n und einem H.n; → Erdenwanderung der Götter)[21]. Statt des Ausstechens eines Auges kann der N. sich z. B. auch 100 Stockhiebe wünschen (cf. AaTh 1610: → *Teilung von Geschenken und Schlägen*)[22]. Auch wird in jüngeren Var.n die Handlungsweise des N.n öfter so motiviert, daß sie verständlich oder sogar legitimiert wird: In einer ind. Var. z. B. entwendet ein Geldverleiher einem Bauern das Wünschhorn, das er vom Gott Ram geschenkt bekommen hat. Er kann es nicht blasen, will es jedoch nur dann zurückgeben, wenn er alles, was der Bauer sich wünscht, doppelt bekommt. Völlig ratlos wünscht dieser sich den Verlust eines Auges[23]. In den 30er Jahren des 20. Jh.s wurde der Erzähltyp zum politischen Witz umgeformt: Hitler will doppelt bekommen, was sich ein Jude im Himmel erbittet. Der Jude wünscht, daß ihm einer seiner Hoden entfernt wird[24].

AaTh 1331 wird fast immer selbständig erzählt, nur selten finden sich Kontaminationen wie z. B. in einer fläm. Var. mit AaTh 1313 A: → *Mann glaubt sich tot*, AaTh 1675: → *Ochse als Bürgermeister* und dem Motiv *Zum → Lachen bringen* (cf. auch AaTh 750 A: *Die drei → Wünsche*)[25].

[1] Zu anderen Beispielen aus dieser Gruppe cf. z. B. Liebrecht, F.: Zur Vk. Heilbronn 1879, 116 sq.; Kirchhof, Wendunmuth 7, num. 94; Chauvin 2, 120; Schwarzbaum, 166; Marzolph, U.: Wenn der Esel singt, tanzt das Kamel. Mü. 1994, num. 35 (pers.). – [2] Avianus: The Fables. ed. R. Ellis. Ox. 1887, num. 22; Babrius/Perry, num. 580; Äsop/Holbek, num. 170. – [3] Tubach und Dvořák, num. 560; Neugaard J 2074; Jacques de Vitry/Crane, num. 196; György, num. 111; Sobel, E.: Alte Newe Ztg. Berk./L. A. 1958, num. 22. – [4] Boner, U.: Der Edelstein. Lpz. 1844, num. 88. – [5] Waldis, B.: Esopus 1. ed. H. Kurtz. Lpz. 1862, 159 sq. (2, 5). – [6] Noomen, W.: Nouveau Recueil complet des fabliaux 6. Amst. 1991, num. 71. – [7] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 816. – [8] Hertel, J.: Das Märchenmeer. Eine Slg ind. Erzählungen von Hēmavijaya. Mü. 1920, num. 116. – [9] Rehermann, 147. – [10] Moser-Rath, Predigtmärlein, num. 237. –
[11] Sachs, H.: Sämtliche Fabeln und Schwänke 1. ed. E. Goetze. Halle 1893, num. 23; t. 3. ed. E. Goetze/C. Drescher (1900) num. 202; t. 5 (1904) num. 783; cf. auch BP 2, 219 sq. – [12] EM-Archiv: Zincgref/Weidner, Apophthegmata 4 (1655), 498. – [13] EM-Archiv: Neues Vademecum 3 (1786), num. 100. – [14] Pauli/Bolte, num. 647. – [15] Tubach, num. 3983. – [16] Schwarzbaum, Fox Fables, 341–345. – [17] Dicke/Grubmüller, num. 85. – [18] Marzolph, Arabia ridens 2, num. 142. – [19] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; de Meyer, Conte; van der Kooi; Pujol; Cirese/Serafini; MNK; BFP; Jason, Iraq. – [20] Var.nausw.: Šmits, P.: Latviešu tautas teikas un pasakas 11. Waverly, Iowa 1968, 313 sq.; Braga, T.: Contos tradicionaes de povo portuguez 1. Porto 1883, num. 154; Dardy, L.: Anthologie populaire de l'Albret 2. Agen 1891, num. 11; Cepenkov, M. K.: Makedonski narodni prikazni 4. Skopje 1989, num. 444; Ilg, B.: Maltes. Märchen und Schwänke 1. Lpz. 1906, num. 74; Khatchatrianz, I.: Armenian Folk Tales. Phil. 1946, 18–20; Schwarzbaum, 53 sq.; Landmann, S.: Die klassischen Witze der Juden. B. 1997, 243; Baker, R. L.: Jokelore. Humorous Folktales from Indiana. Bloom./Indianapolis 1986, num. 258. –
[21] Meyere, V. de: De Vlaamsche vertelselschat 2. Antw./Santpoort 1927, num. 59; Cirese/Serafini. – [22] BFP; auch schon bei Bromyard, Summa predicantium J 6, 19. – [23] Steel, F. A.: Tales of the Punjab. L. 1973, num. 26. – [24] Legman, G.: Rationale of the

Dirty Joke 2. N. Y. 1975, 611; cf. auch Baker (wie not. 20). – [25] de Meyer, Conte 1675 (Var. 1).

Groningen Jurjen van der Kooi

Neiner, (Johann) Valentin, Wiener Weltpriester, Satiriker und Verf. verschiedener, in der 1. Hälfte des 18. Jh.s erschienener Narren-, Predigt- und Erbauungsbücher. Über sein Leben ist kaum etwas bekannt, die Zuordnung seiner Schriften erweist sich als schwierig[1]. N. ist in der Nachfolge von → Abraham a Sancta Clara zu sehen, dessen Werke er z. T. neu herausgab, mitunter in ergänzender Bearb. Seine Schriften gehören zu der um 1700 wieder aufblühenden → Narrenliteratur (z. B. J. A. → Conlin) und zählen zu den ‚satirischen Narrenbilderbüchern' und den ‚eigentlichen Zeitsatiren', deren Vorbilder u. a. bei Sebastian → Brant, Aegidius → Albertinus, Georg Philipp → Harsdörffer und Matthias → Abele von Lilienberg zu suchen sind[2].

Die ersten von N. überlieferten Schriften (1702) sind in lat. Sprache verfaßte Lob-, Zueignungs-und Grabschriften; hist. Schriften rühmen Wien (1720), eine Pestschrift auf das Jahr 1713 (Klosterneuburg) ermahnt im Titel die lebenslustige Wiener Bevölkerung: *Wien-Stadt, schau, zu viel nicht Trau, es komt sonsten der Wau Wau oder heilsame Warnungs-Gedancken wider den Schrocken des Tods [...]*[3].

Für die Erzählforschung wichtig sind bes. die zeit- und lokalsatirischen Werke N.s. So erschien u. a. seit 1707 einige Jahre lang als Neujahrsgabe des N.-Verlegers G. Lehmann ein in der Nachfolge der ‚Scherz-Praktiken' (z. B. J. → Fischart, J. J. C. von → Grimmelshausen) stehender *Curioser Narren-Calender* mit zahlreichen Anspielungen auf hist. und kulturelle Ereignisse, der eine Fundgrube für die Stadtgeschichte Wiens darstellt[4]. Das lange Zeit Abraham a Sancta Clara zugeschriebene Narrenbuch *Centifolium stultorum* (Wien/Nürnberg 1709 u. ö.) dürfte von N. verfaßt worden sein. Weitere Narrenbücher sind das mehrfach aufgelegte *Neu-fortgesetzte Narren-Nest* ([Wien 1710]), eine Forts. zu Abrahams *Narrennest* von 1703, und die Ausg. *Hannß Wursts Lustige Reiß-Beschreibung* (s. l. [1717], Forts. [1718]/[1719]; 2. Teil auch ital. s. l. 1740).

Nachgewirkt in bes. Weise hat N.s Spätwerk *Neu Ausgelegter Curioser Tändel-Marckt der jetzigen Welt* (zuerst anonym und ohne Ortsangabe 1732; Wien/Brünn 1734, Nürnberg [2]1748, [3]1749; Übers. ins Niederländische Amst. 1735)). Laut Untertitel empfiehlt sich der *Tändel-Marckt* als „Haus-Buch" und „wegen vielfältiger untermischten Biblischen Concepten und Sitten-Lehren" für den Kanzelgebrauch, angefüllt „mit verschiedenen Realien und Moralien, Geschichten und Gedichten, vielen Merckwürdigkeiten wie auch Poetischen Einfällen und gelehrten Gedancken". Das Büchlein bietet ein sprachliches und inhaltliches Kunterbunt heiterer und ernster Geschichten, Sagen, Fabeln, Lügengeschichten und Schwänke[5]. N. breitet dies alles nach Art der Warenhändler aus (Kap.überschriften wie *Ein Mausfallen, Ein Violin-Geigen und ein Hack-Brettel*) und beschreibt den Lauf der Welt und die Teilhabe des Menschen in 46 (1748: 56) Diskursen mit abschließender Moral, wobei er die Leser an seiner Sicht der Dinge teilhaben läßt. Sein Weltbild ist nicht pessimistisch, aber er benutzt immer wieder in seinen Augen zunächst negativ verlaufene Beispielgeschichten, um dann seine – z. T. obrigkeitsorientierte – Auffassung darzubieten, z. B. wie wahre Freundschaft beschaffen sein soll, daß Bettlersimulanten eine Soziallast darstellen oder daß Verstöße des Hofpersonals zu ahnden seien; gelegentlich kann er sich – wie viele seiner Zeitgenossen – misogyne oder antijüd. Bemerkungen nicht verkneifen. Ausschweifungen wie den grenzenlosen Luxus in Mode und Lebensführung sind ihm ebenso ein Dorn im Auge wie der überbordende Einfluß Frankreichs und der frz. Sprache.

Die thematisch breit angelegte Kompilation läßt – wie auch andere von N. hinterlassene Schriften – seine humanistische Bildung und große Belesenheit erkennen. Aus antikem und ma. Exempelgut, Erzählungssammlungen und Chroniken der frühen Neuzeit und zeitgenössischer Lit. einschließlich jesuit. Kompilationen hat N. seine Sammlung zusammengestellt. Einen Teil der Erzählungen übernimmt er wörtlich, bei anderen arbeitet er geschickt ganze Passagen in seine Traktate ein, ändert das Vorgefundene, mit einer Neigung zum Scherzhaften, sprachlich und inhaltlich z. T. völlig um und lokalisiert die Geschichten; verschiedent-

lich nennt er seine Quellen (neben → Äsopika u. a. → Seneca, → Valerius Maximus, Augustinus, → Caesarius von Heisterbach, F. → Petrarca, J. M. → Moscherosch, C. → Lehmann, A. de → Guevara, J. → Drexel, C. → Casalicchio, → *Speculum exemplorum*). Eine Analyse der Quellen und der von N. benutzten Werke steht noch aus.

Erzähltypen und -motive des Tändl-Marckt (Ausg. von 1734) (Ausw.): 6 sq. = Hund und Pferd beklagen Undankbarkeit der Welt. – 17 sq. = Gast (Schmarotzer) nach drei Tagen zur Abreise genötigt (3 Versionen). – 27 = Hofschreiber ermahnt: Er solle nicht radieren. – 37 sq. = AaTh 110: → *Katze mit der Schelle.* – 49 = → Weiber von Weinsberg (Mot. J 1545.4.1). – 59 sq. = Bischof von Wien treibt einer Frau Tausende von Teufeln aus (→ Exorzismus). – 61 = Frau vor Spiegel für Eitelkeit bestraft. – 80 sq. = Wundersame Bekehrung eines hochmütigen Reiters. – 99 = AaTh 2400: *The Ground is Measured with a Horse's Skin (ox-hide)* (→ Gründungssage). – 100–102 = Zwei Mägde unterhalten sich während des Spinnens über Losbräuche zur Weihnachtszeit und trinken Alkohol statt zu arbeiten; die Hausfrau entläßt sie mitsamt dem Knecht, der die Spinnrocken angezündet hatte. – 118 = AaTh 34 A: → *Hund verliert das Fleisch.* – 124 = Mäuse fühlen sich sicher im Zimmer eines Spielers. – 125 sq. = Spieler wird für Gotteslästerung bestraft. – 132 = Zunge bester und schädlichster Körperteil. – 158–161 = AaTh 1353: *Böses* → *Weib schlimmer als der Teufel.* – 163 sq. = AaTh 41: → *Wolf im Keller.* – 187–190 = Schatzsuche mißglückt. – 194 sq. = Vorgetäuschter Tod eines Bettlers wird wahr. – 196 = Rätsel: Herrscher kann Frage eines Bauern, wieviel Tuch Gott für einen Rock braucht, nicht beantworten und belohnt den Bauern (Mot. J 1291.3.1). – 199 sq. = Wasser wird Wein als Lohn für gute Tat. – 203 = Bettler macht Kinder zu Krüppeln. – 203 sq. = Bettler-Betrüger. – 209 = Bäume biegen sich durch Wunder zur Erde. – 209 = Lügengeschichte: Schwimmer bleibt lange Zeit unter Wasser und raucht drei Pfeifen (Mot. X 1737). – 210 = Lügengeschichten: Haar schlägt Arm ab, Wort ist eine Stolperfalle. – 210 = Lügengeschichte: Glasträger stürzt unversehens in die Tiefe, das Glas bleibt heil (Mot. X 1731.1). – 211 = Wunderkraut aus Venedig verleiht Hörkraft (AaTh 1920 E*: *Lie: Seeing [Hearing] Enormous Distance*). – 211 = Funkensprühende Ohrfeige setzt halb Konstantinopel in Brand. – 213 = AaTh 1920 A (AaTh 1960, 1960 D, Mot. V 1423.1): cf. → Lügenwette. – 215 sq. = Einfältiger Laienbruder will Bischof werden. – 217 sq. = Ethnische → Stereotypen: Deutsche saufen, Spanier prahlen. – 218 sq. = Trunksucht der Deutschen fördert Tapferkeit. – 221 = Ursprung des Kaffees (Mot. A 2691.1). – 255 = AaTh 201: *Der freie* → *Wolf* (hier Hund). – 266 sq. = Engel zeigt Einsiedler die Laster der Stadt. – 267 sq. = Betrügerischer Einsiedler entlarvt. – 268–271 = Wolf und Fuchs als erfolgreiche Jagdgesellen: Fuchs stellt sich tot, Wolf hält Leichenpredigt (Dicke/Grubmüller, num. 616). – 280 sq. = AaTh 2031 A: cf. → *Stärkste Dinge.* – 286 = Betrunkener will weiter trinken. – 290 sq. = cf. AaTh 835*: → *Säufer kuriert.* – 294 = → Baum der Frauen (Mot. J 1442.11.1). – 317 = Reicher einfältiger Priester besticht Examinator und erhält Pfarrei. – 332 = Betrunkener hält Traufe für Wirtshaus. – 333 = Träumender Jäger hält schlafende Ehefrau für angriffslustige Sau. – 337 = AaTh 1645: → *Traum vom Schatz auf der Brücke.* – 379 = Astrologe sieht Tod des Herzogs voraus. – 380 = Schwangerer Berg gebiert Maus (Dicke/Grubmüller, num. 56). – 381 sq. = Astrologe fällt in Grube (Mot. J 2133.8). – 396 = Wirte kommen nicht in den Himmel. – 398 = Wirt von Teufeln geholt. – 403 sq. = AaTh 247: *Die schönsten* → *Kinder.* – 407 = Soldat erhält (nutzlosen) Umhängezettel als → Amulett (Mot. K 115). – 418 sq. = Einsiedler geben vor, in einem mitgeführten Sarg zu schlafen: Der Sarg ist mit Leckerbissen gefüllt.

[1] Wannenmacher, A.: J. V. N. Ein satirischer Volksschriftsteller des barocken Wien. (Diss. Heidelberg) Bühl 1937, 5–24. – [2] ibid., 19 sq. – [3] ibid., 28; Bibliogr. der Schr. N.s. ibid., 110–114. – [4] Schmidt, L.: Wiener Volkskultur um 1700. J. V. N. und die Vk. In: Geistige Arbeit 9,2 (1942) 5 sq.; id.: Geschichte der österr. Vk. Wien 1951, 33 sq. – [5] Moser-Rath, E.: „Schertz und Ernst beysammen". Volkstümliches Erzählgut in geistlichen Schr. des 18. Jh.s [1965]. In: ead.: Kl. Schr. zur populären Lit. des Barock. ed. U. Marzolph/I. Tomkowiak. Göttingen 1994, 282–317, bes. 293–297.

Göttingen Hans-Jörg Uther

Neithart Fuchs, Kompilation von Liedern und Schwänken aus der Neidhart-Überlieferung des Spätmittelalters, die in drei Druckfassungen (Augsburg 1491–97, Nürnberg 1537, Frankfurt 1566)[1] vorliegt. Der N. F. steht am Ende der Neidhart-Überlieferung des 14./15. Jh.s, die – im Anschluß an die Liedproduktion des Minnesängers Neidhart, genannt ‚von Riuwental'[2] – in Nachahmungen und Forts.en von Neidhartliedern, der Erfindung schwankhafter Erzählungen aus dem (fiktiven) Leben eines → Ritters Neidhart[3], der Dramatisierung dieser Schwankerzählungen zu den im Spätmittelalter sehr beliebten Neidhartspielen[4] und auch in bildlichen Darstellungen[5] das Abenteuerleben eines N. F. aus Meißen entwirft. Dieser Ritter soll am Wiener Hof

Herzog Ottos des Fröhlichen (1301–39) als närrischer Unterhalter der Hofgesellschaft ein ähnlich großes Ansehen wie – in vergleichbarer Position – der → Pfaffe vom Kalenberg genossen haben[6]. Daß es sich im Falle des Ritters N. um eine hist. Figur gehandelt haben könnte[7], wird nach wie vor in der Forschung diskutiert, aber sehr viel spricht für die Annahme, daß der N. F. als ästhetisches Konstrukt aus verschiedenen literar. Überlieferungen und Schreibweisen komponiert ist. Dabei ist auffällig, daß die Episierung der lyrischen Produktion des Minnesängers Neidhart einerseits in Form einer Vita erfolgt, wie das auch bei anderen Minnesängern zu beobachten ist (→ Tannhäuser, Heinrich von Morungen), andererseits in Anlehnung an Bauform und Intention des Schwankromans, der im 15. und 16. Jh. zu einer der beliebtesten Erzählformen geworden war[8]. Einzelne Schwänke des N. F. werden den abenteuerlichen Schwänken des Kalenberger Pfarrers nacherzählt (→ Kristallisationsgestalten), allerdings bleiben diese Anleihen recht oberflächlich und zerstören verschiedentlich sogar die witzige Intellektualität, welche die Streiche des Kalenberger Pfarrers auszeichnet[9].

So z. B. ist die Eingangserzählung des N. F. vom glücklichen Hosenkauf ganz offensichtlich an die Eingangserzählung des Kalenbergers vom erfolgreichen Fischkauf angelehnt[10]: Auch N. F. beginnt seine Karriere als närrischer Unterhalter auf dem Markt, fällt durch sein merkwürdiges Handelsgebaren auf und tritt auf diese Weise in Kontakt mit Herzog Otto. In dem mühsamen Witz jedoch, daß er sich Helfer zum Kauf einer Hose mietet und damit Erstaunen hervorruft[11], ist die Raffinesse des schlauen Studenten aus dem Schwankbuch vom Kalenberger verlorengegangen, der mittels einer genau kalkulierten Geschenklogik – er kauft den viel zu großen Fisch, schenkt ihn dem Herzog und ‚zwingt' diesen zum Gegengeschenk[12] – seinen Vorteil durchsetzt. Dabei hat sich der Anonymus des N. F. sogar die schöne Pointe der Türhütererzählung entgehen lassen, der vom künftigen Kalenberger Pfarrer die Hälfte des fürstlichen Gegengeschenks verlangt, aber nur die Hälfte der Prügel (AaTh 1610: → *Teilung von Geschenken und Schlägen*) erhält[13]: im N. F. ist diese Erzählung lediglich anzitiert und wirkt deplaziert.

Der Aufbau des N. F. stellt eine lockere Sammlung einzelner Schwänke dar, die lediglich durch die Hauptfigur N. und dessen Auseinandersetzungen mit den → Bauern des Tullner Feldes westl. von Wien[14] zusammengehalten werden, jedoch weitgehend selbständige Erzähleinheiten sind. Auf die Eingangserzählung vom glücklichen Hosenkauf folgt die wohl berühmteste, auch oft bildlich dargestellte Schwankerzählung AaTh 1528: → *Neidhart mit dem Veilchen*, in der N. von seinen bäuerlichen Feinden vor der Herzogin blamiert wird und Rache schwört[15]. Die weiteren N. F.-Schwankerzählungen variieren entweder diese Rache oder aber beschränken sich darauf, den tödlichen Streit der Bauern untereinander auszumalen. So gelingt es N., einigen Bauern ihre Hände und Beine abzuschlagen und sie somit spiegelbildlich zu bestrafen: Ebenso wie sie das gestohlene Veilchen auf eine Stange aufgezogen haben, müssen sie selbst nun auf Stelzen gehen[16]. Es folgen der wohl älteste, aber nur fragmentarisch und korrumpiert überlieferte ‚Faßschwank' von N., der im Faß sitzt und seine Bienen auf die Bauern hetzt[17]; der Brautschwank von dem als Braut verkleideten N., dessen bäuerlicher Bräutigam vor sexuellem Begehren „schnaufet als ein per" (V. 603)[18]; der Beichtschwank von N. als Beichtvater der Bauern, die ihm ihre Sünden und Gewaltphantasien bekennen[19]; der Bilderschwank, in welchem N. – wahrscheinlich als → Schadenzauber gemeinte[20] – Abbilder der Bauern schnitzen läßt und diese damit in Wut bringt; der Mönchschwank, der das in der Erzähllliteratur des Spätmittelalters verbreitete Motiv variiert, daß Bauern als Mönche verkleidet vor den herzoglichen Hofstaat geführt und erbarmungslosem Gelächter preisgegeben werden[21], und andere Schwänke: z. B. N. als Krämer in Engelmairs Haus; N. schickt die Bremsen unter die Bauern; N. bestreicht die Bauern mit stinkender Salbe; N.s ‚taube' Frau und Fürst Otto[22]. Im weiteren Verlauf des N. F. stehen sexuelle Wunschbilder und Gewaltphantasien unterschiedlichster Art, aber auch grellste Ausbrüche von Gewalt im Vordergrund, bes. von N. erhoffte oder inszenierte zwischen den Bauern selbst.

E. Jöst hat als zentrales Anliegen des anonymen Kompilators die Akzentuierung des sozialen Konflikts zwischen Standesanmaßung der Bauern und Bewahrung der Sozialordnung durch den adligen Ritter N. genannt[23]. Darüber hinaus ist der Modus der literar. Inszenierung von Gewalt im N. F. von bes. Interesse, der den N. F. mit Heinrich Wittenwi-

lers *Ring* (entstanden Anfang 15. Jh.) verbindet. Gewalt ist im N. F. die wichtigste Option sozialen Handelns und bietet nahezu die einzige Möglichkeit sozialer Kommunikation. Allerdings steht die unmittelbare körperliche Gewalt gegen N.s bäuerliche Gegner – wie noch im Veilchen- oder Faßschwank – keineswegs im Vordergrund. In der Regel bedient sich N. sublimer Formen der Rache, wie z. B. der aggressiven Komik des Auslachens (Mönchschwank), der indirekten Gewalt des Schadenzaubers (Bilderschwank)[24] oder aber einer Imagination der Gewalt, die lediglich phantasiert, nicht aber körperlich ausagiert wird. Insofern hat N. F. von seiner ‚Bauernfeindschaft' nichts eingebüßt, verlagert sie aber aus einer unmittelbaren Gewaltpraxis in aggressive Wünsche und Phantasien.

Es waren wohl diese ‚Verschiebungen' und Sublimierungen der Gewalt, die das zeitgenössische Publikum fasziniert und zur weiten Verbreitung der N.-Schwänke bis ins 16. Jh. beigetragen haben[25]. Zwar ist der N. F. – anders als die meisten Schwankromane – nicht zum ‚Volksbuch' geworden, dennoch gehörten N.-Schwänke zu den beliebtesten Erzählstoffen des MA.s. Mit den sozialen und politischen Veränderungen des 16. Jh.s allerdings, die nicht zuletzt auch das Verhältnis von Adel und Bauern grundlegend verändert haben, war für den N. F. kein Platz mehr.

[1] Boueke, D.: Materialien zur N.-Überlieferung. Mü. 1967, 44–64; Die Historien des N. F. Nach dem Frankfurter Druck von 1566 in Abb.en. ed. E. Jöst. Göppingen 1980, 4. – [2] Zum Namensproblem cf. Beyschlag, S.: Neidhart und Neidhartianer. In: Verflex. 6 ([2]1987) 871–875; Schweikle, G.: N. Stg. 1990, 50–57. – [3] Zur hs. Überlieferung cf. den Abdruck bei Boueke (wie not. 1) 105–196. – [4] N.spiele. ed. J. Margetts. Graz 1982; Simon, E.: N.spiele. In: Verflex. 6 ([2]1987) 893–898. – [5] Überblick bei Jöst, E.: Bauernfeindlichkeit. Die Historie des Ritters N. F. Göppingen 1976, 190–266. – [6] Zur möglichen Tätigkeit des Kalenberger Pfarrers am Wiener Hof cf. Röcke, W.: Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des dt. Schwankromans im SpätMA. Mü. 1987, 160–163. – [7] Jöst (wie not. 5). – [8] Röcke (wie not. 6); Boueke (wie not. 1); Jöst (wie not. 5). – [9] Zur literarhist. Stellung des N. F. innerhalb der Schwanklit. cf. Bennewitz, I./Podroschko, S./Eder, A.: ‚Historie des Edlen Ritters N. F. aus Meissen'. Variation und Kontinuität der frühneuzeitlichen N.-Überlieferung. In: Jb. der Oswald-von-Wolkenstein-Ges. 6 (1990–91) 201–204. – [10] Röcke (wie not. 6) 163–168. – [11] Bobertag, F. (ed.): Narrenbuch. (B./Stg. [1884]) Nachdr. Darmstadt 1964, 7–86 (Die geschicht des pfarrers vom Kalenberg), hier V. 72–112. – [12] ibid., V. 39–210. – [13] ibid., 125–193. – [14] Zur Topographie der N.-Überlieferung cf. Schweikle (wie not. 2) 61 sq. – [15] Röhrich, Erzählungen 2, 763–791, 497–501; Jöst (wie not. 5) 190–266. – [16] Bobertag (wie not. 11) V. 231–264. – [17] ibid., V. 345–362; Jöst (wie not. 5) 136–138. – [18] Bobertag (wie not. 11) V. 463–669. – [19] ibid., V. 670–822. – [20] Zur magischen Praxis des Schadenzaubers cf. Jöst (wie not. 5) 143 sq. –
[21] Bobertag (wie not. 11) V. 1270–1362; Folz, H.: Die Reimpaarsprüche. ed. H. Fischer. Mü. 1961, 74–87 (Drei listige Frauen). – [22] Bobertag (wie not. 11) V. 925–1039, 1040–1218, 1453–1662, 2115–2277. – [23] Jöst (wie not. 5) 150–189. – [24] Bobertag (wie not. 11) V. 1663–1825. – [25] Boueke (wie not. 1) 105–196.

Berlin Werner Röcke

Nekljudov, Sergej Jur'jevič, * Moskau 31.3.1941, russ. Folklorist und Orientalist. 1965 schloß N. sein Studium der russ. Sprache und Lit. sowie seine Spezialisierung auf dem Gebiet der komparatistischen und typol. Erzählforschung unter E. M. → Meletinskij an der staatlichen Univ. Moskau ab; 1966 war er ständiger Teilnehmer der von Ju. M. Lotman organisierten wiss. Symposien, der sog. Sommerschulen, in Tartu. 1969–92 arbeitete er am Inst. für Weltliteratur der Akad. der Wiss.en der UdSSR, wo er sich mit vergleichenden Studien der epischen Poesie mongol. Völker beschäftigte; dieser Problematik sind auch seine Kandidaten- (1973) und Doktorarbeit (1985) gewidmet[1]. N. reiste mehrfach in die Mongolei, um deren lebendige Folkloretraditionen zu erforschen; das Material aus diesen Expeditionen (1974/76/78) wurde in einer Reihe von Publ.en vorgestellt[2]. Seit 1992 ist N. stellvertretender Direktor des Institut vyssich gumanitarnych issledovanij (Inst. für geisteswiss. Studien) an der russ. staatlichen geisteswiss. Univ., Moskau. Seit 1996 ist N. auch Hauptherausgeber der 1994 wieder neu gegründeten *Živaja starina* (Moskau), einer Zs. für russ. Folklore und traditionelle Kultur.

Als Mitglied einer Gruppe von Wissenschaftlern um Meletinskij befaßte sich N. mit der strukturellen Beschreibung von Zaubermärchen (→ Strukturalismus)[3]. Die semiotische Methode wandte er sowohl bei der Be-

wertung der Zusammenhänge zwischen Handlungsaufbau und den Raum-Zeit-Beziehungen im russ. Epos[4] sowie bei der Unters. der mythol. Semantik der Motive in der erzählenden Folklore an – letzteres sowohl unter vergleichend-typol. Aspekt[5] als auch teilweise am konkreten mongol. Material[6]. N. betrieb hist.-typol. Studien über die epischen Genres in der mündl. und schriftl. Dichtung der Mongolen. Die Erforschung der volkstümlichen und literarischen Versionen des mongol. → Geser-Epos nahm dabei einen bes. Platz ein[7]. Darüber hinaus leisten diese Studien eine hist. und systematische Beschreibung der mythol. Erzählungen und Gestalten bei den mongol. Völkern[8]. In den 90er Jahren wandte sich N. den Fragen der theoretischen Folkloristik (Wechselbeziehungen zwischen mündl. und schriftl. Traditionen, Beziehungen zwischen narrativer Folklore und außertextlicher Realität) sowie den Problemen der Erforschung moderner Stadtfolklore zu[9].

[1] N., S. Ju.: Istoričeskie vzaimosvjazi tjurko-mongol'skich fol'klornych tradicij i problema vostočnych vlijanij v evropejskom ėpose (Hist. Wechselbeziehungen turkmongol. Folkloretraditionen und das Problem östl. Einflüsse im europ. Epos). In: Tipologija i vzaimosvjazi srednevekovych literatur Vostoka i Zapada. ed. B. L. Riftin. M. 1974, 192–274; id: The Common and the Specific in the Central Asian Epic. In: Social Sciences 4 (1973) 94–104; id: Geroičeskij ėpos mongol'skich narodov. Ustnye i literaturnye tradicii (Das Heldenepos mongol. Völker. Mündl. und schriftl. Traditionen). M. 1984; dazu Rez. N. Poppe in Zentralasiat. Studien 18 (1985) 311–313. – [2] N., S. Ju. (zusammen mit Ž. Tumurceren): Mongol'skie skazanija o Gesere. Novye zapisi (Mongol. Erzählungen über Geser. Neue Aufzeichnungen). M. 1982 (dt. Wiesbaden 1985); dazu Rez. G. Kara in Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 40 (1986) 339–341; H.-J. Uther in Ural-Alta. Jbb. N. F. 6 (1986) 296 sq. – [3] Meletinskij, E. M./N., S. Ju./Novik, E. S./Segal, D. M.: Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki (Probleme der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens). In: Trudy po znakovym sistemam 4 (1969) 86–135 (Übers. Maranda, P. [ed.]: Soviet Structural Folkloristics. The Hague/P. 1974, 73–139); iid.: Esče raz k probleme strukturnogo opisanija volšebnoj skazki (Noch einmal zum Problem der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens). ibid. 5 (1971) 63–91; Übers.en von Meletinskij u. a. 1969 und 1971: Eimermacher, K. (ed.): Semiotica Sovietica. Sowjet. Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973). Aachen 1986, 199–318; Létourneau, J. (ed.): Travaux de sémiotique narrative. Quebec 1992, 1–56; Meletinskij, E. M./N., S. Ju./Novik, E. S./Segal, D. M.: La struttura della fiaba. Palermo 1977. – [4] N., S. Ju.: Vremja i prostranstvo v byline (Zeit und Raum in der Byline). In: Slavjanskij fol'klor. ed. B. N. Putilov/V. K. Sokolova. M. 1972, 18–45; (Übers. Eimermacher [wie not. 3] 319–356); id.: Il sistema spaciale nell'intreccio della bylina russa. In: Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS. ed. Ju. M. Lotman/B. A. Uspenskij. Torino 1973, 107–124. – [5] id.: Duša ubivaemaja i mstjaščaja (Die Seele, die ermordet wurde und Rache übt). In: Trudy po znakovym sistemam 7 (1975) 65–75; id.: O funkcional'no-semantičeskoj prirode znaka v povestvovatel'nom fol'klore (Über die funktional-semantische Natur des Zeichens in der erzählenden Folklore). In: Semiotika i chudožestvennoe tvorčestvo. ed. Ju. Ja. Barabaš. M. 1977, 193–228; id.: O krivom oborotne (k issledovaniju mifologičeskoj semantiki fol'klornogo motiva) (Über den einäugigen Werwolf [Zur Erforschung der mythol. Semantik eines Folkloremotivs]). In: Problemy slavjanskoj ėtnografii. ed. A. K. Bajburin/K. V. Čistov. Len. 1979, 133–141; id.: Zametki o mifologičeskoj i fol'klorno-ėpičeskoj simvolike u mongol'skich narodov: simvolika zolota (Bemerkungen zur mythol. und folkloristisch-epischen Symbolik bei mongol. Völkern: die Symbolik des Goldes). In: Etnografia polska 24 (1980) 65–94; id.: O nekotorych aspektach issledovanija fol'klornych motivov (Zu einigen Aspekten der Erforschung von Folkloremotiven). In: Fol'klor i ėtnografija. U ėtnografičeskich istokov fol'klornych sjužetov i obrazov. ed. B. N. Putilov. Len. 1984, 221–229; id.: Tajna starych tufel' Abu-l-Kasima. K voprosu o mifologičeskoj semantike tradicionnogo motiva (Das Geheimnis der alten Schuhe des Abu-l-Kasim. Zur Frage der mythol. Semantik eines Folkloremotivs). In: Ot mifa k literature. ed. id./E. S. Novik. M. 1993, 209–226. – [6] id.: Zur Transformation eines mythol. Themas in den ostmongol. mündl. Versionen der Geseriade. In: Die mongol. Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. ed. W. Heissig. Wiesbaden 1979, 60–70; id.: Animistische Motive in Sujets vom Kampf mit dem Dämon im mongol. Epos. In: Fragen der mongol. Heldendichtung 3. ed. W. Heissig. Wiesbaden 1985, 25–38. – [7] id.: Die Helden „Der Finstere" und „Der Wütende" im mongol. Epos. ibid. 1 (1981) 55–76; id.: Bemerkungen zu den Vortragsformen des mongol. Epos. ibid. 2 (1982) 138–154; id.: Das mongol. Epos und das jakut. Olongcho. ibid. 4 (1987) 257–273; id.: The Mechanisms of Epic Plot and the Mongolian Geseriad. In: Oral Tradition 11 (1996) 133–143; id.: Zametki o povestvovatel'noj strukture „Sokrovennogo skazanija" (Bemerkungen zur Erzählstruktur der „Geheimen Geschichte"). In: Mongolica. K 750-letiju „Sokrovennogo skazanija". ed. V. M. Solncev. M. 1993, 226–238. – [8] id.: Mifologija tjurkskich i mongol'skich narodov (Problemy vzaimosvjazej) (Die Mythologie türk. und mongol. Völker [Pro-

bleme der Wechselbeziehungen]). In: Tjurkologičeskij sbornik 1977. ed. A. N. Kononov. M. 1981, 183–202; id.: Polistadial'nyj obraz ducha-chozjaina, chranitelja i sozdatelja ognja v mongol'skoj tradicii (Die polystadiale Gestalt des Geist-Herrn, Hüter und Schöpfer des Feuers in der mongol. Tradition). In: Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 46 (1992/93) 311–321; id.: Mongol'skaja mifologija: Religioznye i povestvovatel'nye tradicii (Mongol. Mythologie: Religiöse und erzählerische Traditionen). In: Mifologija i literatura Vostoka. ed. E. S. Kotljar/B. L. Riftin. M. 1995, 67–77; cf. die Art. S. Ju. N.s zur mongol. Mythologie in den Ausg.n von Mify narodov mira. Ėnc. 1–2. ed. S. A. Tokarev. M. 1980/82 (²1987/88, ³1991/92 u. a.) und von Mifologičeskij slovar'. ed. E. M. Meletinskij. M. 1990 (²1991 u. a.). – [9] N., S. Ju.: O slove ustnom i knižnom (Über das mündl. und schriftl. Wort). In: Živaja starina 2 (1994) 2sq.; id.: Dramaturgija žizni i dramaturgija povestvovanija (Die Dramaturgie des Lebens und die Dramaturgie des Erzählens). In: Neverbal'noe pole kul'tury. Telo. Vešč'. Ritual. ed. E. V. Antonova/M. D. Nazarli/S. Ju. N. M. 1996, 10–14; id.: Istoričeskij narrativ: meždu „real'noj dejstvitel'nost'ju" i fol'klorno-mifologičeskoj schemoj (Hist. Narration: zwischen „realer Wirklichkeit" und folkloristisch-mythol. Schema). In: Mifologija i povsednevnost'. ed. K. A. Bogdanov/A. A. Pančenko. SPb. 1998, 288–292; id.: Ustnye tradicii sovremennogo goroda: smena fol'klornoj paradigmy (Mündl. Traditionen der modernen Stadt: Wechsel eines Folklore-Paradigmas). In: Studies in Slavic Folklore and Folk Culture 2. ed. A. Arkhipov/I. Polinskaya. Oakland 1997, 77–89.

Lit.: Kto est' kto v russkom literaturovedenii. Spravočnik 2 (Wer ist wer in der russ. Lit.wiss. Lex. 2). M. 1992, 189 sq. – Rossijskie fol'kloristy. Spravočnik (Russ. Folkloristen. Lex.). M. 1994, 92 sq. – Miliband, S. D.: Biobibliografičeskij slovar' otečestvennych vostokovedov c 1917 g. (Biobibliogr. Lex. vaterländischer Orientalisten seit 1917). M. 1995, 138 sq. – Guide to Scholars of the History and Culture of Central Asia. ed. J. S. Schoeberlein-Engel. Cambr., Mass. 1995, 190 sq.

Moskau Elena S. Novik

Nekrophilie. Unter N. (Kunstwort zu griech. nekros: tot und philia: Liebe) wird hier ebenso die körperliche wie die geistig-seelische Hinwendung zu → Leichen verstanden[1]. Häufig begegnet der Begriff in engerer Definition als „Neigung zu geschlechtlichem Verkehr mit Leichen als Folge schwerer sexueller Fehlentwicklung" oder als „sexuelle Leichenschändung"; im weiteren Sinne wird unter N. auch die Vorliebe für totes Material, Vergangenes und Hinwendung zu Toten gezählt[2]. Die Bezeichnung N. wird mitunter dem Psychiater R. von Krafft-Ebing (1840–1902) zugeschrieben, der in diesem Zusammenhang auch von Nekromanie spricht[3]. In älteren Texten, etwa aus dem 18. Jh., wird der sexuelle Verkehr mit Leichen auch der → Sodomie zugerechnet[4].

In der Psychiatrie gilt N. heute als seltene Form des → Fetischismus. Bekannt sind fast ausschließlich Fälle, in denen männliche Täter sexuelle Befriedigung bei einer zumeist weiblichen Leiche suchen. Dabei ist der starre, willenlose Körper Surrogat für die lebende Frau, zu der kein Zugang gefunden wird[5]. Die Psychoanalyse ordnet die N. den Perversionen zu, hier zählt N. zu den Abweichungen in bezug auf das Sexualziel[6]. Die relative Seltenheit und die verbreitete, keineswegs aber schlüssige Annahme, es handele sich bei den Tätern um Geisteskranke, mag dazu beigetragen haben, daß N. in vielen Ländern keinen eigenen Straftatbestand darstellt[7].

Die Erzählforschung hat sich bislang nicht mit dem Thema N. auseinandergesetzt, entsprechend gering ist die Zahl der in den internat. Typen- und Motivkatalogen dokumentierten Volkserzählungen (Mot. T 466, Hoffmann X 741). Möglicherweise hat das Aufeinandertreffen von zwei tabuisierten Themenfeldern (→ Tabu), nämlich das der → Erotik bzw. Sexualität und das des → Todes, zu bes. intensivem Verdrängen und Verschweigen geführt. Inwieweit sich die Anklänge von N. in der Lit. – ihrerseits eingebettet in ein geistig-kulturelles Klima, in dem sich seit dem 17. Jh. Eros und Thanatos zunehmend annähern und der Tod der schönen Frau zu einem Kardinalthema in Kunst und Lit. wird[8] – auch in Volkserzählungen widerspiegeln, wurde bisher nicht untersucht.

Während → Vampir-Geschichten, in denen ebenfalls sexuell-erotische Motivation und Todesmotivik kombiniert sind, von der Rückkehr der → Toten in die Welt der Lebenden (→ Wiedergänger) handeln, geht es bei Erzählungen über N. um das Eindringen der Lebenden in die Welt der Toten. Diese Störung der Totenruhe gilt in vielen Volkserzählungen als → Frevel, ungeachtet der Motive, die den Täter (seltener die Täterin) antreiben. Dabei kennt die Volkserzählung ganz unterschiedliche Beweggründe, die zur N. führen: übergroße →

Liebe und unbewältigte Trauer oder Triebhaftigkeit, Rache, Besitzwunsch.

In vielen Sagen verbindet den Nekrophilen mit der Leiche eine enge Beziehung: Beide sind ein Liebespaar, häufig Eheleute. Von verwandten Erzählungen über die Liebe zu Toten (AaTh 365: → *Lenore*, Mot. E 474, Müller/Röhrich F 22, F 38–40) unterscheiden sich diese Geschichten insofern, als es sich hierbei nicht um die Beziehung zu kurzzeitig Wiederbelebten bzw. Geistern handelt, sondern um die Beziehung zu einer Leiche. Aus der Antike und dem MA. sind mehrere Fälle solch ungewöhnlicher Gattenliebe überliefert: Periander soll z. B. mit seiner verstorbenen Frau Melissa[9], → Achilleus mit der toten Penthesilea[10] und Herodes mit der einbalsamierten Leiche von Mariamne geschlechtlichen Verkehr (→ Koitus) gehabt haben[11]; eine isl. Saga berichtet, daß Harald Hårfagre sich drei Jahre lang nicht von der Leiche seiner Frau Snæfrid trennen wollte[12], und auch der dän. König Waldemar IV. hat angeblich mit der Leiche seiner Frau geschlafen[13]. Am bekanntesten sind die diesbezüglichen Sagen über → Karl d. Gr., die im 19. Jh. in Gestalt der Fastradasage (Mot. T 85.4.1) bes. populär wurden (z. B. Grimm DS 459)[14]. Während ältere Fassungen dem Kaiser den Beischlaf mit seiner toten Frau Fastrada (oder einer Geliebten) nachsagen, betonen Var.n des 19. Jh.s eher die geistig-seelische Bindung Karls[15]. Der Sagenstoff um Karl d. Gr. hat auch in Predigten Eingang gefunden. Eine bes. misogyne Var. findet sich bei → Abraham a Sancta Clara, in der die Geliebte des Kaisers auch direkt diffamiert wird[16]. Bezeichnenderweise ist die einzige Herrscherin, der N. nachgesagt wird, Johanna von Kastilien[17], zugleich als Johanna die Wahnsinnige in die Geschichte eingegangen, während der Ruf von Karl d. Gr. und Waldemar IV. durch ihre morbide Leidenschaft keineswegs beschädigt wird, da beide Opfer eines Liebeszaubers ihrer dämonischen Gattinnen sind.

Auch das Märchen berührt das Thema N.: Im ma. Märchen von den verschenkten → Lebensjahren behält der Mann die Leiche seiner „allerschönste[n] Frau" im Hause und bietet ihr „gleich als wäre sie noch lebendig [...] zu Tische und zu Bette alle Zucht"; in einem Handel mit Gott tritt der Ehemann seiner Frau einen großen Teil seiner Lebensjahre ab, woraufhin diese wieder lebendig wird, ihrem nunmehr schlagartig gealterten Ehemann jedoch einen Jüngling vorzieht[18]. In vielen Versionen von AaTh 709: → *Schneewittchen* kann sich der Prinz nicht von der Leiche des schönen Mädchens trennen, schließt sich mit ihm ein, liebkost es und stellt es in einem Glassarg aus[19], was übrigens in einigen Var.n der Fastradasage auch mit Fastradas Leichnam geschieht[20]. AaTh 709 weicht insofern von den bisher erwähnten Erzählungen ab, als sich der Prinz in die schöne Leiche einer unbekannten Toten (cf. Mot. T 16.2) verliebt, die Heirat erfolgt erst später, nachdem sich die vermeintliche Tote als → scheintot[21] erwiesen hat. Von verborgener N. könnte man im Märchen AaTh 410: → *Schlafende Schönheit* sprechen[22], dessen Heldin in ihrer Willen- und Wehrlosigkeit durchaus einer Leiche vergleichbar ist.

Erzählungen aus dem religiösen Kontext scheinen bevorzugt N. aus sexueller Triebhaftigkeit zu thematisieren. Dabei ist die Tote dem Nekrophilen nicht immer unbekannt, mitunter hat sie ihn zu Lebzeiten zurückgewiesen oder blieb aus anderen Gründen für ihn unerreichbar. Vielzitiert ist die in den apokryphen *Johannnesakten* berichtete Geschichte des Heiden Kallimachus, der vergeblich die Christin Drusiana begehrt und dem die sexuelle Vereinigung auch mit der Toten nicht gelingen will, weil eine Schlange den Leichnam vor seiner Begierde schützt[23]. In einer Erzählung aus der Reformationszeit werden die drastischen Folgen beschrieben, die N. haben kann: Die Tote, in die Satan während des Geschlechtsverkehrs gefahren war, gebiert ein Kind, das nur aus einem Kopf besteht (→ Mißgeburt)[24]. Nicht selten wird der Mann durch die Schönheit der Frau zur nekrophilen Tat verführt, in einer sudan-arab. Var. der Legende von den zwei → Erzsündern (AaTh 756 C) etwa erreicht die außerordentliche Schönheit der Frau „das Letzte, das man sich vorstellen kann"[25]. In dieser Legende erweist sich die Tötung eines Nekrophilen als gottgefällige Tat, die zur Vergebung schwerster Verbrechen führt.

Soweit Belege aus anderen Genres bekannt sind, geschieht die Erwähnung von N. durchaus gattungsspezifisch: Das sensationsliebende Flugblatt berichtet mit spürbarer Lust am Grauen von abscheulichen sexuellen Übergrif-

fen an einer Jungfrau durch einen Totengräber[26], der Witz nähert sich dem Thema unter dem Motto der selbst im → Grab noch zum sexuellen Verkehr bereiten bzw. der für den Mann allzeit verfügbaren Frau[27]. Als Beispiel für moderne Sagen oder Mythen seien die abenteuerlichen Geschichten erwähnt, die sich um die Leiche der in Argentinien wie eine Heilige verehrten Eva Perón ranken und in denen u. a. von sexuell-erotischen Kontakten mit der Leiche die Rede ist[28]. Der Film kennt N. aus unterschiedlichsten Beweggründen, wobei gelegentlich – wie im kanad. Film *Kissed* (1996) – auch nekrophile Lüste auf seiten einer Frau im Mittelpunkt stehen. Von solchen Ausnahmen abgesehen begegnet in Geschichten über N. das in der Erzählforschung bekannte stereotype Bild der → Frau als einer passiven Schönen, deren Apathie und Hilflosigkeit hier durch den Tod nur gesteigert wird. Deutlich wird ein weitgehender Besitzanspruch auf den weiblichen Körper und dessen Verfügbarkeit, der sich im sexuellen Mißbrauch ebenso manifestiert wie in der ästhetischen Zurschaustellung der Leiche der geliebten Frau. Insofern gilt auch für die N. in der Volkserzählung, was E. Bronfen im Hinblick auf das Motiv der schönen Leiche in Kunst und Lit. festgestellt hat: Nur vordergründig werden Tabus gebrochen, letztlich spiegeln sich hier vertraute gesellschaftliche und kulturelle Ordnungen wider, die aufs neue in Kraft gesetzt werden[29].

[1] Allg. cf. Bilder-Lex. der Erotik 6. Hbg 1961, 505 sq., 585 sq.; Hentig, H. von: Der nekrotope Mensch. Stg. 1964; Huber, H.: N. In: Kriminalistik 16 (1962) 564–568; Neumann, H.: Beitr.e zur N. Ffm. 1988; Spoerri, T.: N. Basel/N. Y. 1959. – [2] Meyers enzyklopädisches Lex. 17. Mannheim/Wien/Zürich [9]1976, 46; sehr weit wird der Begriff definiert bei Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek 1992, 373. – [3] Der Begriff Nekromanie findet sich nicht in seinem Hauptwerk, cf. Krafft-Ebing, R. von: Psychopathia sexualis. Stg. [17]1924. – [4] Leibbrand, A. und W.: Formen des Eros 2. Fbg/Mü. 1972, 255–257. – [5] Battegay, R. u. a. (ed.): Hwb. der Psychiatrie. Stg. [2]1992, 560–563. – [6] Freud, S.: G. W. ed. A. Freud. Ffm. [3]1961, t. 5, 50; t. 11, 316; t. 15, 152; allg. cf. auch Becker, N./Schorsch, E.: Die psychoanalytische Theorie sexueller Perversionen. In: Sigusch, V. (ed.): Therapie sexueller Störungen. Stg./N. Y. [2]1980, 159–186. – [7] cf. z. B. Kauffmann, H./Weber, K. (edd.): Rechtswb. Mü. [14]1997, 792, 1050 sq., 1195; zur rechtlichen Situation, auch in anderen Ländern, cf. Huber (wie not. 1) 567; Spoerri (wie not. 1) 76–78. – [8] Speziell zu N. z. B. Elsaghe, Y. A.: Wilhelm Meisters letzter Brief. In: Forum Homosexualität und Lit. 24 (1995) 5–36; Margarido, A.: Necrophilia in Portuguese Poetry. In: Portuguese Studies 4 (1988) 100–116; allg. zur Annäherung von Thanatos und Eros v. Ariès, P.: Geschichte des Todes. Mü./Wien 1980, bes. 471–485; Praz, M.: Liebe, Tod und Teufel. Mü. 1963; Rehm, W.: Der Todesgedanke in der dt. Dichtung vom MA. bis zur Romantik. Halle 1928, 189–456; zum Tod der schönen Frau cf. Berger, R./Stephan, I. (edd.): Weiblichkeit und Tod in der Lit. Köln/Wien 1987; Bronfen, E.: Nur über ihre Leiche. Mü. 1996; Kaiser, G.: Der Tod und die schönen Frauen. Ffm. 1995. – [9] von Hentig (wie not. 1) 59. – [10] Hock, S.: Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der dt. Litteratur. B. 1900, 15. – [11] Singer, S.: Sagengeschichtliche Parallelen aus dem babylon. Talmud. In: ZfVk. 2 (1892) 293–301, hier 299. – [12] Hock (wie not. 10) 16. – [13] ibid. – [14] Paris, G.: L'Anneau de Fastrade. In: J. des Savants (Nov./Dez. 1896) 637–643, 718–730; Pauls, A.: Der Ring der Fastrada. In: Zs. des Aachener Geschichtsvereins 17 (1895) 1–73; Reuschel, K.: Die Sage vom Liebeszauber Karls d. Gr. in dichterischen Behandlungen der Neuzeit. In: Philol. und volkskundliche Arbeiten. Festschr. K. Vollmöller. Erlangen 1908, 371–389. – [15] Pauls (wie not. 14). – [16] ibid., 69 sq. – [17] Neumann (wie not. 1) 35–95. – [18] Wesselski, MMA, 12–15. – [19] Böklen, E.: Sneewittchenstudien 1. Lpz. 1910, 132–135. – [20] z. B. Pauls (wie not. 14) 29. – [21] Allg. cf. Stoessel, I.: Scheintod und Todesangst. Köln 1983, 44–46; in einer bosn. Erzählung ist es sogar der derb geschilderte Geschlechtsakt selber, der den quersitzenden Eidotter, an dem das Mädchen erstickt war, aus seiner Position löst, cf. Anthropophyteia 2 (1905) 390 sq.; Röhrich, Erzählungen 2, bes. 426. – [22] Bronfen, E. (ed.): Die schöne Seele. B. 1996, 406. – [23] Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen/Lpz. 1904, 444–450; im MA. u. a. aufgegriffen von Roswitha von Gandersheim, cf. Englisch, P.: Geschichte der erotischen Lit. Stg. 1927, 98. – [24] Weier, J.: De praestigiis daemonum. Ffm. 1586, 181 (im Gegensatz zu anderen Erzählungen jedoch mit einer dem Aberglauben kritisch gegenüberstehenden Haltung). – [25] Jahn, S. al Azharia: Die Legende von den zwei Erzsündern und die Strafe für die verruchteste aller Sünden „N." in sudan-arab. Überlieferung. In: Fabula 19 (1978) 293–301, Zitat 295; weitere Var.n bei Krohn, K.: Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FFC 96). Hels. 1931, 107–111; Megas, G. A.: Die Legende von den zwei Erzsündern in der griech. Volksüberlieferung. In: Fabula 16 (1975) 113–120. – [26] Zeyttungen! Zeyttungen! Zeyttungen! Sehr greuliche, erschröckliche, unerhörte wahrhafftige und neue Zeittungen aus den Kindertagen der Zeitung. Vorw. A. Münster. Hbg 1959, num. 9. – [27] Wunderer, R.: Iocus Pornographicus. Stg. 1969, Teil 3, 324 sq., num. 167; Röhrich, L.: Der Witz. Stg. 1977, 288. – [28] Verdichtet in dem auf Tatsachen be-

ruhenden Roman von Eloy Martínez, T.: Santa Evita. Ffm. ^{4}1997. – ^{29} Bronfen (wie not. 8); ead.: Die schöne Leiche. Weiblicher Tod als motivische Konstante von der Mitte des 18. Jh.s bis in die Moderne. In: Berger/Stephan (wie not. 8) 87–115, bes. 90.

Göttingen Michaela Fenske

Nelke. Die N. (Dianthus cariophyllus) stammt aus Südeuropa[1]. Als ‚göttliche Pflanze' wurde sie bereits in der Antike von Theophrast (372–287 a. Chr. n.) beschrieben, worauf ihre botanische Bezeichnung Dianthus beruht[2]. Die wegen ihrer Schönheit und Haltbarkeit zu den beliebtesten Schnittblumen zählende N. ist durch Züchtungen in etwa 300 Arten weltweit verbreitet.

Früh hat diese süßduftende → Blume vielfältige Symbolik erlangt[3]. Sie ist wie die → Lilie ein Sinnbild lieblicher → Unschuld und Jungfräulichkeit (→ Jungfrau, Jungfernschaft) und damit im christl. Raum ein Mariensymbol geworden, das in der ma. Dichtung, u. a. in der *Goldenen Schmiede* des → Konrad von Würzburg, und der Malerei begegnet, z. B. auf Bildern von Hans Holbein d. Ä. und Albrecht Dürer[4]. Da die N. ihre Farbe behält, gilt sie außerdem als Zeichen der → Treue. Sie erscheint auf zahlreichen Verlöbnisbildern des späten MA.s und der Renaissance[5]. Sie ist während der Kreuzzüge in Anlehnung an die Gewürznelken (Eugenia aromatica), denen man aphrodisische und apotropäische Wirkungen zuschrieb, zum → Liebes- und Fruchtbarkeitssymbol geworden[6]. Die Blütenblätter der N. wurden Speisen und Getränken beigefügt, um ihnen Würze und Aroma zu verleihen[7]. Ähnlich wie die → Rose ist bes. die rote N. als Bild wahrer und aufopferungsvoller Liebe gleichzeitig ein Hinweis auf die Passion Jesu → Christi[8]. In der Neuzeit wurde die Blutfarbe der roten N. zum Zeichen der Standhaftigkeit und Tapferkeit. Der Mut, sie während der Frz. Revolution zu tragen, führte viele Adlige zur Guillotine. Im 19. Jh. wurde die rote N. zur Handwerker- und Arbeiterblume und zum Symbol des 1. Mai[9]. Vor allem die weiße N. ist als Knopflochblume berühmt geworden, bes. in der engl. Gesellschaft[10].

In europ. Märchen begegnet die N. nur vereinzelt als Motiv.

In KHM 76: *Die N.* (AaTh 652: → *Prinz, dessen Wünsche in Erfüllung gingen* + AaTh 407: → *Blumenmädchen*)[11] verwandelt der Held das ihn bisher beschützende Mädchen dank seiner zauberischen Fähigkeiten in eine N., um es vor den Gefahren und Strapazen einer beschwerlichen Reise zu bewahren. Bei seiner Heimkehr stellt er die Pflanzenbraut seinem Vater zunächst als überaus herrliche und kostbare Blume vor, als eine N. Vor den Augen des Königs erhält das Mädchen seine Menschengestalt zurück, wobei sich seine wahre Schönheit erweist, die die Blumengestalt bereits angedeutet hat. Nach Herstellung der Gerechtigkeit, der Befreiung der verleumdeten und unschuldig leidenden Mutter des Helden und der Hinrichtung des verbrecherischen Kochs, erfolgt die Heirat der Liebenden.

In dem span. Märchen *Die drei N.n* (Boggs 425 D)[12] hat ein Zauberer drei Brüder in wunderschöne N.n verwandelt. Ein Bauer bricht sie und bringt sie seiner Tochter, der eine N. ins Feuer fällt. Als sich daraufhin ein schöner Jüngling zeigt, antwortet sie ihm nicht. Daraufhin verschwindet er mit der Bemerkung, er sei bei den Steinen der Welt wiederzufinden. Dasselbe ereignet sich, nachdem sie die beiden anderen Blumen in die Glut geworfen hat. Da sie sich in den letzten Jüngling verliebt hat, begibt sie sich auf eine → Suchwanderung. Ihr gelingt die → Erlösung der Jünglinge, und sie heiratet ihren Liebsten. Der seltene Fall eines Pflanzenbräutigams, der sich kurz in seiner menschlichen Gestalt zeigen muß, als seine Blumenhülle vernichtet wird, erinnert an das Motiv des verbrannten Fells bei den → Tierbräutigamsmärchen (→ Tierhaut), aber auch an das Märchen von den drei → Orangen (AaTh 408), aus deren bergender Fruchthülle drei Jungfrauen erscheinen, als diese zerschnitten werden, worauf ebenfalls Suchwanderung und Erlösung folgen, jedoch in umgekehrten Geschlechtsverhältnissen.

In einer sizilian. Var. von AaTh 552 A: → *Tierschwäger* können die Blüten eines N.nstrauches die Heiratsfähigkeit von Jungfrauen anzeigen, mit denen sie in sympathetischer Beziehung stehen[13]: Immer dann, wenn sich eine Knospe am N.nstrauch beim Schloß entfaltet, ist der Zeitpunkt erreicht, an dem der junge König jedesmal einem Vorübergehenden eine seiner drei Schwestern zur Frau geben muß.

Die N. wird im Märchen auch benutzt, um mit Hilfe der Blumenprobe (Mot. H 1578.1.3) das Geschlecht eines verkleideten Mädchens zu bestimmen (→ Geschlechtsproben). So wählt in einem sizilian. Märchen das Mädchen die N. als Zeichen ihrer Jungfräulichkeit, der Mann aber die Rose[14]. In einem oberital. Märchen wird die N. bei einer Gehorsamsprobe bedeutsam[15]. Der Teufel steckt einem Mädchen entweder eine Rose, eine N. oder eine Jasminblüte ins Haar; diese werden von der Glut der Hölle versengt, wenn die verbotene

→ Tür (cf. Das verbotene → Zimmer) geöffnet wird.

Von der Entstehung der N. handeln verschiedene Legenden. Als → Adam aus dem Paradies vertrieben wurde, weinte er. Aus seinen Tränen, die auf die Erde fielen, entstand die N.[16] Nach einer Erzählung aus der Steiermark entsprossen aus den Tränen der Muttergottes weiße N.n, ‚Frauentränen' genannt, als sie ihren Sohn auf dem Weg zur Kreuzigung begleitete[17]. Ähnliches wird aus Böhmen von der karminroten wilden N. berichtet, die die Zeichen der Tränen trägt[18]. Die N.n werden auch ‚Nägelein' genannt, weil ihre ganze Gestalt mit den großen Blütenköpfen auf den dünnen Stengeln an die Form von Nägeln erinnert. Sie konnten daher auch ein Symbol für Christi Kreuzestod werden. Nach einer ätiologischen Legende ging Maria nochmals nach Golgatha, um die blutigen Nägel als Andenken mitzunehmen. Als sie sie aufhob, entsprossen an dieser Stelle blutrote N.n[19].

Auch in Sagen erblühen N.n aus dem Blut unschuldig Getöteter[20]. Die von selbst hervorwachsenden Blumen gelten als gültiger Beweis für ein ungerechtes Urteil wie z. B. die Blutnelken am Falkenstein bei Nixdorf[21]. Im dt. Volkslied begegnen N.n oder ein N.nstock häufiger als Bild der Liebsten in ihrer jungfräulichen Schönheit und ihrem zurückhaltenden Liebreiz. Die N.n werden auch oft mit anderen Blumen zusammen genannt, bes. mit Rosen[22].

[1] Strantz, M. von: Die Blumen in Sage und Geschichte. B. 1875, 196–218; Kronfeld, E. M.: Geschichte der Gartennelke. Wien 1913; Marzell, H.: Neues ill. Kräuterbuch. Reutlingen [2]1923, 163; HDA 6 (1934–35) 1002 sq. – [2] Perry, F.: Blumen der Welt. Fbg 1972, 70. – [3] Tergit, G.: Kleine Geschichte der Blumen. Ffm./B./Wien 1981, 116. – [4] Behling, L.: Die Pflanze in der ma. Tafelmalerei. Köln/Graz [2]1967, 149. – [5] Lurker, M. (ed.): Wb. der Symbolik. Stg. [5]1991, 520. – [6] ibid.; Schöpf, H.: Zauberkräuter. Graz 1986, 121; zu Liedbelegen cf. Röhrich, L./Brednich, R. W. (edd.): Dt. Volkslieder. Texte und Melodien 2. Düsseldorf 1967, num. 43 a, b; Danckert, W.: Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Völker 3. Bonn/Bad Godesberg 1978, 1237–1246. – [7] Garland, S.: Das große BLV Buch der Kräuter und Gewürze. Mü./Wien/Zürich 1981, 53. – [8] Sachs, H./Badstübner, E./Neumann, H.: Christl. Ikonographie in Stichworten. Mü. 1975, 67. – [9] Tergit (wie not. 3) 116; Achten, U.: Ill. Geschichte des 1. Mai. Oberhausen 1979, 326. – [10] ibid., 195 sq. – [11] BP 2, 121–128; Ranke 2, 18, 379–384; KHM/Uther 4, 145 sq. – [12] Meier, H./Karlinger, F.: Span. Märchen. MdW 1979, num. 5. – [13] Karlinger, F.: Ital. Volksmärchen. MdW 1973, num. 42. – [14] Gonzenbach, num. 17. – [15] Karlinger (wie not. 13) num. 1. – [16] Dh. 1, 224. – [17] Dh. 2, 256. – [18] ibid. – [19] Lipffert, K.: Symbol-Fibel. Kassel [6]1976; Dh. 2, 229; Erb, J.: Blumenlegenden. Kassel [3]1954, 50. – [20] Hebel, F. W. (ed.): Pfälz. Sagenbuch. Kaiserslautern 1912, 313. – [21] Kühnau, R.: Schles. Sagen 3. Lpz. 1913, 295. – [22] Erk/Böhme 2, num. 518 b, 454 e, 508, 713.

Freiburg/Br. Gertraud Meinel

Němcová, Božena, geb. Barbara Pankl, * vermutlich Wien 4.2.1820 (?), † Prag 21.1.1862, tschech. Schriftstellerin, bedeutendste Erzählerin und Märchenautorin des Národní obrození (Nationale Wiedergeburt)[1]. Die Kindheit verbrachte N. im nordostböhm. Ratibořice; durch ihre Großmutter, Magdalena Novotná, die sie in ihrem Hauptwerk *Babička* ([Die Großmutter]. Prag 1855) idealtypisch als Repräsentantin der tschech. Volkstradition porträtierte[2], wurde N. mit dem volkstümlichen Erzählen vertraut. N., die nur über eine Elementarschulbildung verfügte, las zunächst dt. Lit. und Unterhaltungsschrifttum, u. a. → *Tausendundeinenacht*[3]. Erst nach der Heirat mit dem Finanzbeamten J. Němec (1837) wandte sie sich der tschech. Lit. zu. Nach dem Scheitern der Ehe bestritt N. den Lebensunterhalt für sich und ihre Kinder durch literar. Tätigkeit[4].

N. verfaßte zahlreiche Novellen und Dorferzählungen (u. a. *Divá Bára* [Die wilde Bára]. Prag 1856 [recte 1855]; *Pohorská vesnice* [Das Bergdorf]. Prag 1856; *Chyže pod horami* [Die Hütte unterhalb der Berge]. Prag 1858) sowie ethnogr. Skizzen, u. a. *Obrazy z okolí domažlického* ([Bilder aus der Umgebung von Domažlice]. Prag 1845) und *Obrazy ze života slovenského* ([Bilder aus dem slovak. Leben]. Prag 1859).

N.s erstes bedeutendes Werk war die tschech. Märchensammlung *Národní báchorky a pověsti* 1–7 ([Volksmärchen und -sagen]. Prag 1845–47)[5] mit 63 Märchen und drei Sagen, die zu einem Klassiker der Volkslektüre wurde und die Erzähltradition intensiv beeinflußte[6]. Romantisches Volksdichtungsverständnis oder ethnogr. Interesse waren für N.

zunächst nicht ausschlaggebend. Als initiative Momente gelten die sich aus der Mutterrolle ergebende Erzählpraxis und literar. Ambition[7]. Die nachträglich in den 1850er Jahren von ihr angefertigten Notizen zur Herkunft der Märchen sind nicht immer glaubwürdig[8]. Die beiden ersten, in Prag entstandenen Bände enthalten ausschließlich Zaubermärchen; erst N.s Aufenthalt im südwestböhm. Chodenland (1845–48) führte zur Korrektur ihrer Vorstellungen vom Volksmärchen. Sie erkannte, daß Zaubermärchen im Volk weniger verbreitet waren als Schwankmärchen[9], die vom 3. Band an verstärkt in die Slg einbezogen wurden. Auch N.s im Gebiet von Domažlice betriebenen ethnogr. und soziol. Studien beeinflußten ihr Märchenschaffen.

N.s tschech. Märchen bieten kein einheitliches Bild; Reminiszenzen an trivialromantische Jugendlektüre, Elemente der → Contes des fées und von *Tausendundeinenacht* werden ebenso verarbeitet wie authentisches Erzählgut aus der nordostböhm. Heimat und aus dem Chodenland. Insgesamt tendiert N. jedoch zu einem ‚subjektiven', novellistischen Märchenstil, der sich durch Konkretisierung der Figuren und Milieus auszeichnet[10]. Bevorzugt gestaltet N. den Typ des einfachen Volkshelden, der zum guten König wird, so z. B. in *O Jozovi* ([Vom Joza], AaTh 554: cf. → Dankbare [hilfreiche] Tiere) und *Spravedlivý Bohumil* ([Der gerechte Bohumil], AaTh 307: → *Prinzessin im Sarg* + AaTh 506: cf. → *Dankbarer Toter*) sowie in *Čertův švagr* ([Des Teufels Schwager], AaTh 475: → *Höllenheizer* + AaTh 361: → *Bärenhäuter*) und *O Nesytovi* ([Vom Nimmersatt], AaTh 650 A: → *Starker Hans* + AaTh 475), beide auf Erzählungen aus dem Gebiet von Domažlice basierend. In *Jak Jaromil k štěstí přišel* ([Wie Jaromil zum Glück kam], cf. AaTh 503: → *Gaben des kleinen Volkes* + AaTh 610: *Die heilenden* → *Früchte*) entwirft N., z. T. auf literar. Vorlagen (K. F. van der Velde) rekurrierend[11], eine soziale Utopie.

Vielfach fügt N. Szenen aus dem ländlichen Leben in die Märchen ein, um Bräuche und soziale Problematik darzustellen; so beschreibt sie in der Erzählung *Čert a Káča* ([Der Teufel und Káča], AaTh 1164: → *Belfagor* + AaTh 1476 B: *Girl Married to a Devil*), die auch durch Antonín Dvořáks gleichnamige Oper (1898) Bekanntheit erlangte, sonntägliche Tanzvergnügen, in *Noční stráž* ([Die Nachtwache], AaTh 815: → *Schatz in der Totenhaut*) schildert sie die Situation der Dorfschullehrer. In der aus dem Gebiet von Domažlice stammenden Sage *Alabastrová ručička* (Das Alabasterhändchen) wird das Los ausgedienter Soldaten skizziert, in *O Marišce* ([Von der Mariška], AaTh 710: → *Marienkind*) werden Probleme der Mädchenbildung, Dorfklatsch und Aberglaube behandelt. Ein weiteres Spezifikum N.s ist die Individualisierung der weiblichen Figuren, z. B. in *O zlatém kolovrátku* ([Vom goldenen Spinnrad], AaTh 706: → *Mädchen ohne Hände*) und in *O Popelce* ([Vom Aschenputtel], AaTh 510 A: cf. → *Cinderella* + AaTh 327A: → *Hänsel und Gretel*[12]). Als charakteristisch gilt auch die intensive Gestaltung der Liebesthematik, die jedoch deutlich auf die Tradition der Contes des fées und der Trivialliteratur zurückverweist[13], z. B. in *Vodní paní* ([Die Wasserfrau], AaTh 313 A: cf. → *Magische Flucht*), *Tajemný pás* ([Der geheimnisvolle Gürtel], AaTh 900: → *König Drosselbart*) und *Orel, slavík a růže* ([Adler, Nachtigall und Rose], nicht klassifizierbar).

Bei den Schwankmärchen der Slg hält sich N. meist enger an die südwestböhm. Volksüberlieferung; die Dialoge sind volkssprachlich, lediglich Obszönitäten werden gemildert[14], z. B. in *Kdo je hloupější* ([Wer ist dümmer], AaTh 1384: cf. → *Narrensuche* + AaTh 1540: → *Student aus dem Paradies*), *O hloupém Honzovi* ([Vom dummen Hans], cf. AaTh 1678: cf. → *Junge weiß nichts von Frauen* + AaTh 1545: → *Junge mit vielen Namen* + AaTh 852: cf. → *Redekampf mit der Prinzessin*), *Strejček příhoda* ([Gevatter Zufall], AaTh 1381: cf. *Die geschwätzige* → *Frau*) und *Chytrost nejsou čáry* ([Schläue ist keine Zauberei], AaTh 1358 C: cf. → *Ehebruch belauscht*).

Der in den 1850er Jahren gefaßte Plan, Volkserzählungen anderer slav. Völker in tschech. Übers. herauszugeben, wurde nur teilweise verwirklicht[15]; über eine K. J. → Erben vergleichbare mythol. Konzeption verfügte N. nicht. Ergebnis mehrerer Reisen in die Slovakei bzw. nach Ungarn waren volkskundliche Studien und die Slg *Slovenské pohádky a pověsti* 1–10 ([Slovak. Märchen und Sagen]. Prag 1857–58). Im Unterschied zur tschech. Slg ist die Zielsetzung hier volkskundlich-dokumentarisch, die Züge mündl. Erzählens werden

deutlicher gewahrt. Die Dialoge der Figuren sind in slovak. Sprache gehalten, die tschech. Erzählerrede wird durch Slovakismen bereichert. Entstehungsgeschichte der Slg und Herkunft der insgesamt 60 (bzw. 59) Texte werden im Nachwort erläutert: Zehn Texte stammen aus einer Slg des slovak. Schriftstellers Ján Francisci-Rimavský, elf aus der Slg des Pfarrers L. Reusz, vier aus der Slg des slovak. Dichters Samo Chalupka; alle weiteren Texte wurden von N. selbst aufgezeichnet[16]. Als bekannteste Erzählungen gelten *O dvanácti měsíčkách* ([Von den 12 Monaten], AaTh 403: *Die schwarze und die weiße* → *Braut*, cf. AaTh 294: *The Months and the Seasons*) und *Sůl nad zlato* ([Salz geht über Gold], AaTh 923: → *Lieb wie das Salz*). Viele Texte wurden später von P. Dobšinský in die Slg *Prostonárodnie slovenské povesti* ([Slovak. Volkserzählungen] 1–8. Turčiansky Sv. Martin 1880–83) aufgenommen und folklorisiert.

Zwischen 1858 und 1860 veröffentlichte N. in Zss. etwa 14 tschech. Übers.en südslav. Volkserzählungen, darunter fünf aus der Slg *Srpske narodne pripovijetke* ([Serb.Volkserzählungen]. Wien 1853) von V. → Karadžić, u. a. *Car Trojan a kozí uši* ([Zar Trojan und die Ziegenohren][17], AaTh 782: → *Midas*). Wegen der stilistischen Spezifik wurden viele Übers.en für originale Werke N.s gehalten.

In der Zs. *Štěpnice* publizierte N. in den 1850er Jahren eine Reihe von Kindermärchen, die häufig Übereinstimmungen mit den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder J. und W. → Grimm aufweisen, z. B. 1855 *Žába a dítě* ([Der Frosch und das Kind], KHM 105, AaTh 285, 285 A: cf. → *Kind und Schlange*) und *Zlaté hvězdičky* ([Goldene Sternlein], KHM 153: *Die* → *Sterntaler*)[18]. Wie die meisten Märchen N.s wurden auch diese zu Klassikern der tschech. Kinderliteratur.

[1] Herkunft und Geburtsdatum sind umstritten, cf. Sobková, H.: Tajemství Barunky Panklové (Das Geheimnis der Barbara Pankl). Prag 1991; Hahn, J.: B. N. In: KNLL 12 (1991) 294 sq. – [2] cf. Guski, A. (ed.): Zur Poetik und Rezeption von B. N.s „Babička". B. 1991. – [3] cf. Tille, V.: B. N. Prag 1938, 23 sq. – [4] N., B.: Život Boženy Němcové. Dopisy a dokumenty (Das Leben B..N.s. Briefe und Dokumente.) 1–6. ed. M. Novotný. Prag 1951–59; N., B.: Sebrané spisy (G. W.) 1–14. ed. M. Gebauerová. Prag 1904–20; N., B.: Spisy (Werke) 1–15. ed. B. Havránek. Prag 1950–61. – [5] N., B.: Národní báchorky a pověsti 1–2. Prag 1950 (dt. Teilausg.: Das goldene Spinnrad und andere tschech. und slovak. Märchen. Lpz./Weimar 1981). – [6] Tille, V.: České pohádky do roku 1848 (Tschech. Märchen bis zum Jahr 1848). Prag 1909; Vodička, F.: Cesty a cíle obrozenské literatury (Wege und Ziele der Lit. der Wiedergeburt). Prag 1958; Langer, G.: Das Märchen in der tschech. Lit. von 1790–1860. Studien zur Entwicklungsgeschichte des Märchens als literar. Gattung. Gießen 1979, bes. 401–411; Šmahelová, H.: Návraty a proměny (Rückwege und Verwandlungen). Prag 1989; Morava, G. J.: Sehnsucht in meiner Seele. B. N., Dichterin. Innsbruck 1995. – [7] cf. Tille (wie not. 3) 64–75; Langer (wie not. 6) 278 sq. – [8] N./Havránek (wie not. 4) t. 2, 312–314. – [9] N., B.: Národopisné a cestopisné obrázky z Čech (Ethnogr. Bilder und Reisebilder aus Böhmen). ed. K. Krejčí. Prag 1951, 15. – [10] cf. Langer (wie not. 6) 349–359; Vodička (wie not. 6) 222–237. – [11] Tille, Soupis 2,2, 582; Langer (wie not. 6) 294. – [12] Die Erzählung basiert wohl auf einer tschech. Volksbuchbearb. von Madame d'Aulnoys „Finette Cendron", erschienen 1761 in Litomyšl; cf. Langer (wie not. 6) 300. – [13] cf. ibid. 299, 343 sq.; Tille, Soupis 2,2, 584. – [14] cf. Langer (wie not. 6) 341, 344; Havránek, B.: K stylu báchorek a pověstí B. N. (Zum Stil der Märchen und Sagen B. N.s). In: Naše řeč 37 (1954) 86–91. – [15] cf. Horálek, K.: B. N. jako překladatelka slovanských pohádek (B. N. als Übers.in slav. Märchen). In: Slavia 53 (1984) 29–42. – [16] cf. Tille, V.: Slovenské pohádky B. N. (Die slovak. Märchen B. N.s). In: N./Gebauerová (wie not. 4) t. 8 (1909) V–XCVII; Langer (wie not. 6) 411–420; Horálek, K.: K slovenským pohádkám B. N. (Zu den slovak. Märchen B. N.s). In: Česká literatura 33 (1985) 342–354; Gašparíková, V.: Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendence (Die slovak. Volksprosa und ihre gegenwärtigen Entwicklungstendenzen). Bratislava 1986, 71 sq.; Nemcová, J.: Němcovej a Dobšinského koncepcia sveta v rozprávke (N.s und Dobšinskýs Konzeption der Welt im Märchen). In: Bartůňková, J. (ed.): Prameny díla, dílo pramenem. Hradec Králové 1995, 93–100. – [17] Koleda 1858 (1857) 106–113. – [18] Štěpnice 1,4 (1855) 51; ibid. 1,5 (1855) 66.

Frankfurt am Main Gudrun Langer

Nenzen → Samojeden

Neolithzeitmärchen → Altersbestimmung des Märchens, → Indoeuropäische Theorie, → Sydow, Carl Wilhelm von

Nepal, zwischen → China und → Indien gelegen, ist in drei ökologisch und kulturell unterschiedliche Zonen geteilt: das südl., dicht

besiedelte Terai mit heißem, subtropischem Klima für Reis- und Getreideanbau, fruchtbarem Schwemmland und dichten Wäldern; die Mittelgebirge einschließlich des Kathmandu-Tals, das von Ackerbau, Viehzucht und Handel lebt; das nördl. Hochgebirge des Himalajakamms mit überwiegend Weidewirtschaft und Jagd. In diesen Gebieten siedeln zahlreiche Bevölkerungsgruppen und Ethnien (Einwohnerzahl 1995: ca 22,5 Millionen): im Süden und in Teilen der Mittelgebirge Indo-Parbatiyas (ca 75% der Bevölkerung), die ide. Sprachen wie Nepali, Maithili oder Hindi sprechen; zu ihnen gehören Brahmanen, Thakuris, Chetris und zahlreiche andere Kasten; im Terai die Ethnien Tharu, Darai, Danuwar, Majhi u. a. Nepali ist auch die Amtssprache N.s. Bes. im Kathmandu-Tal, dem kulturellen Zentrum N.s, siedeln die Newar, die Nevari, eine tibeto-birman. Sprache, sprechen und die Kultur der Königstädte Kathmandu, Patan und Bhaktapur prägen. Im Hügelland der mittleren Regionen leben weitere ethnische Gruppen (Tamang, Chantel, Cepang, Lepang, Limbu, Magar, Rai u. a.), die ebenfalls oft Sprachen der tibeto-birman. Sprachfamilie sprechen (insgesamt ca 10% der Bevölkerung). Der hohe Norden schließlich gehört tibet. Bevölkerungsgruppen, die in N. meist Bhotiyas genannt werden; zu ihnen zählen die Sherpas, Manangis u. a., die ebenfalls tibeto-birman. Sprachen oder tibet. Dialekte sprechen.

Der Süden ist überwiegend hinduist., vereinzelt auch islam. Bei den Ethnien der Mittelgebirge sind volksreligiöse, vielfach schamanistische Anteile hoch (Hitchcock/Jones 1976; Oppitz 1991 a, b); das Kathmandu-Tal kennzeichnet eine bes. Form des hindu-buddhist. Synkretismus (Lienhard 1978; Slusser 1982); die Religionen des hohen Nordens gehören überwiegend zum tibet. (lamaist.) Buddhismus, vereinzelt wird auch die vorbuddhist. Bonpo-Religion gepflegt. Kulturell bildet der Zentralhimalaja eine Einheit. Die Erzähltraditionen Darjeelings im Osten oder des Garhwal- und Kumaon-Gebiets im Westen haben, obwohl zum Staatsgebiet der Ind. Republik gehörig, in Erzählstoffen und Sprache viele Gemeinsamkeiten mit N. (Gaborieau 1973; Oakley/Gairola 1977; Zoller 1995). Abgesehen von den charakteristischen Stadtkulturen des Kathmandu-Tals, deren Förderung bes. durch die Malla-Herrscher (ca 1200–1769) und die Shaha-Könige (ab 1769 bis heute) in Architektur und Kunsthandwerk deutliche Spuren hinterlassen hat, ist N. ein ländlicher, noch kaum durch Straßen oder Eisenbahnen erschlossener Staat. So konnte sich in den abgelegenen Tälern eigenes Erzählgut behaupten, das nach wie vor auf seine Erschließung wartet. Andererseits hat N.s Lage auf den alten Handelswegen zwischen China und Indien auch maßgeblich dazu beigetragen, daß Erzählstoffe und -inhalte weitergegeben wurden, während sie sich teilweise mit der einheimischen Überlieferung vermischten. Dabei sind der Süden und das Kathmandu-Tal sowie einzelne Gebiete der Mittelgebirge von der ind., sanskrit.-brahmanischen Tradition beeinflußt worden (→ Buddhist. Erzählgut), der Norden zeigt die Spuren Tibets (→ Tibetan. Erzählgut), Chinas und der Mongolei (→ Mongolen). Von Indien kamen die Aristokratie und brahmanische Priester bzw. Gelehrte, ab dem 11./12. Jh. auch buddhist. Mönche, von Tibet lamaist. Priester und Mönche.

Die sog. Volksliteratur N.s wird in der Nepali-Sprache unterschiedlich bezeichnet: dantya kathā (Zahn-Geschichte, von Sanskrit danta: Zahn), lok kathā (Volksgeschichte), vaṃśāvalī (Legende, Chronik), māhātmya (Eulogie), purāṇa (alte Erzählung) etc. Mit diesen Begriffen wird eine Vielfalt von Erzählformen umschrieben: Märchen, Mythen, Legenden, Sagen, Schwänke, Fabeln, Balladen, Volkslieder und -sprüche. Die Erzählungen haben in der Regel eine äußerst flexible Struktur und keine festen Titel. Allenfalls Anfang und Ende sind formalisiert (Pradhan 1984, 14). In verschriftlichten Texten ist ein Wechsel von Prosa und Versen zu verzeichnen. Reime sind eher selten. Die Texte der mündl. Überlieferung neigen zu erhöhter Formalisierung, je mehr sie in Ritualkontexten verwendet werden (Gaenszle 1998).

Die Qu.n der Erzählstoffe sind nur in manchen Fällen klar nachweisbar. Deutlich zu erkennen sind Var.n von Stoffen, die aus der ind. schriftl. Überlieferung stammen: aus den Epen → *Mahābhārata* und → *Rāmāyaṇa* (Upadhyaya 1973; Smith 1996; Meyer/Deuel 1998), bes. der Nepali-Version des *Rāmāyaṇa* von Bhānubhakta Ācārya (1814–69), aus den großen Mythensammlungen (purāṇas), vor allem

dem *Devīmāhātmya* und *Bhāgavatapurāṇa* (Levy 1990), der Erzählungsliteratur wie der *Kathāsaritsāgara* des → Somadeva, der → *Vetālapañcaviṃśatikā* (Riccardi 1971; Hutt 1988, 209) oder der *Battīsputalīkathā* (Jørgensen 1939), den als Fabelsammlungen ausgegebenen didaktischen Texten → *Pañcatantra*, → *Hitopadeśa* (Hutt 1988, 209) oder *Tantrākhyāna* (Malla 1982, 56) oder aus buddhist. Wiedergeburtsgeschichten (→ jātakas, avadānas: Jørgensen 1931; Lienhard 1963).

Spezifischer auf N. und seine Orte bezogen sind Legenden und Chroniken (vaṃśāvalī: Wright 1877; Hasrat 1970), Lobpreisungstexte zu heiligen Stätten wie das *Nepālamāhātmya* (Uebach 1970; Acharya 1992), das *Svayaṃbhūpurāṇa* (Śāstrī 1894) oder das *Himavatkhaṇḍa* des Skandapurāṇa, in denen sich um einen hist. Kern zahlreiche Erzählstoffe aus verschiedenen religiösen Traditionen ranken. Diese Texte dienen hauptsächlich dazu, den hl. Ursprung eines Ortes und die Verdiensthaftigkeit einer Pilgerreise oder eines Festes zu betonen (Slusser 1982; Levy 1990; Michaels 1994, 60–66). Eine andere Kategorie schriftl. Mythen und Legenden bilden Erzählungen (kathā; → Kathā-Lit.), die meist aus Anlaß eines bestimmten Festes rezitiert werden, so z. B. die *Svasthānīvratakathā* (Bennett 1983, 247–281; Iltis 1985), die *Satyanārāyaṇakathā* oder die buddhist. *Aṣṭasāhasrika-Prajñāpāramitā* mit ihren lokalen Mythen (Gellner 1996).

Die mündl. Überlieferungen N.s spiegeln oft das Alltagsleben wider. In diesen Texten geht es weniger um die großen Götter des hinduist. Pantheons oder um → Buddhas und Bodhisattvas als um Menschen in außergewöhnlichen Situationen, Tiere und Geister. Erzählungen über Narren, Geizhälse, Räuber, Schurken, hinterlistige Kaufleute, trottelige Könige, dumme → Brahmanen oder falsche Asketen sind voller Humor und Ironie. In den Tiererzählungen – bes. beliebt auch in den buddhist. Wiedergeburtsgeschichten – werden häufig → Tiger, → Löwen und Leoparden erwähnt, selbst im Hochgebirge, obwohl dort nur der Schneeleopard vorkommt. Diese und andere Tiere sind oft märchenhaft überzeichnet wie etwa das auch als Schneemensch bezeichnete Fabelwesen Yeti, eine Art Riese mit tierischem Aussehen (Kets de Vries 1982; Lall 1988). → Schlangen wird nachgesagt, für → Regen und damit für die Nahrung verantwortlich zu sein; dementsprechend oft sind sie Gegenstand populärer Erzählungen. So soll der legendäre Asket Gorakhnātha auf Schlangen sitzend zwölf Jahre meditiert haben, wodurch eine große Dürre entstand. Erst als sein Guru Matsyendranātha herbeigerufen wurde und sich der Schüler vor dem Lehrer erheben mußte, setzte wieder Regen ein (Brinkhaus 1987; Unbescheid 1987, 5–10). Füchse und Schakale (Michaels 1994, 237 sq.) werden als bes. schlaue Tiere dargestellt. Krähen und andere Vögel (z. B. der Drongo: Oppitz 1991 a) haben oft hellseherische Kräfte. Affen, Ratten und Elefanten sind vergöttlicht, die Kuh hingegen gilt in N. nicht überall als heilig. Das Yak ist in den Erzählungen der hohen Berge, wo es das wichtigste Lasttier ist, verbreitet. Der Frosch erscheint als geschwätziges Tier des Monsuns (Dixit 1997). Bes. die Tiergeschichten, aber auch andere Stoffe – z. B. *Tīn Ahān* (Drei Fabeln) von Sundarānand Bāṇḍā – sind in der modernen Nepali-Lit. (Hutt 1988, 209; id. 1991, 1997) populär geworden.

Weit verbreitet sind Erzählungen, in denen Geister und Dämonen im Vordergrund stehen. Vielfach werden sie als schreckenerregende Wesen geschildert, mit heraushängender Zunge oder nach hinten gedrehten Füßen. Oft handelt es sich um unbefriedete → Tote (bhūta, preta, auch rākṣasa) oder → Leichendämonen (piśāca, betāla). Sie halten sich an den Verbrennungsplätzen auf oder bedrohen → Wegkreuzungen. In der Newar-Kultur des Kathmandu-Tals müssen diese Dämonen (in Nevari khyā, mūlkaṭṭā, kickinni, lākhe oder ähnlich genannt) mitunter mit speziellen Ritualen und Tänzen befriedet werden, damit sie den Menschen, vornehmlich den → Kindern, nicht gefährlich werden (Michaels 1987). Von Hexen und weiblichen Geistern heißt es gelegentlich, daß sie verführerisch auftreten, aber Krankheiten mit depressiver Verstimmung bringen (Heller 1985; Wiemann-Michaels 1994). → Exorzismus und andere Formen, Geister zu vertreiben, sind gemäß dieser Vorstellungen verbreitet. Die Geister befallen die Menschen bevorzugt durch Speisen (Wiemann-Michaels 1994, 59) oder in der Nacht: Einen Alptraum haben heißt in Nevārī khyāḥka tela (von einem schweren Geist befallen sein). Die Grenzen zwischen Geistern und

Göttern sind durchlässig, wie etwa das Beispiel der im Mittelland verbreiteten Gottheit Maṣṭā (Gaborieau 1976) zeigt.

Die Performanz der Erzählstoffe entspricht der ethnischen und kulturellen Vielfalt. Märchen und andere Erzählungen werden gerne nachts am Feuer erzählt, auf langen Wanderungen, bei der Ernte, beim Dachdecken, bei Pilgerreisen und Festen (Anderson 1971) oder beim Anblick von Geisterdarstellungen auf Tempeln (Michaels 1994, 101). Ebenso gehören glückverheißende Lieder (māgal, marigal) zum Rahmen der Feste. Eher selten sind professionelle Geschichtenerzähler, die meist aus Indien stammen. In N. selbst erzählen nicht nur alte Männer und Frauen Märchen, sondern die ganze Bevölkerung. Allenfalls die Gaine, eine Schneider- und Musikerkaste (Helffer/Macdonald 1966), oder einzelne Bettlergruppen (Michaels 1986), die mit einer Fiedel, der Sarangi, oder einer einsaitigen Stablaute (ektāra) umherziehen, machen das Rezitieren und Singen auch zu einem Teilerwerb.

Die Erzählsituationen sind je nach Kontext mehr oder weniger ritualisiert. Bei einzelnen Bevölkerungsgruppen des Mittellandes sind Gesänge verbreitet, bei denen ein Priester oder Schamane über eine Reise zu sakralen Orten berichtet und oft Legenden dazu erzählt (Oppitz 1991 a; id. 1992; Gaenszle 1998; cf. → Jenseitswanderungen). Einige Erzählstoffe sind zu dramatisierten Maskentänzen stilisiert worden, etwa den Harisiddhi-Tänzen (Iltis 1987), den Navadurgā-Tänzen in Bhaktapur (Gutschow/Baskula 1987; Levy 1990, 563–576) oder dem buddhist. Mani-Rimdu-Ritual der Sherpas (Fantin 1976).

Die Erforschung der Erzähltraditionen N.s liegt noch in den Anfängen. Zwar wurden mehrere Slgen von Nepali-Volkserzählungen veröffentlicht, aber diese sind kaum kritisch bearbeitet oder analysiert und nur in wenigen Fällen (Sakya/Griffith 1980; Unbescheid 1987) nach dem internat. Typensystem klassifiziert worden. Einige bedeutendere Anthologien liegen vor (Adhikari 1966; Vaidya 1976, 1979, 1983; Jung 1976; Lall 1976, 1978 a, 1978 b, 1988; Sharma 1976, 1978; Hennemann 1980; Divas 1995), weitere Slgen erfaßt die Bibliogr. bei K. Pradhan (1984, 13). Erzählstoffe, die auf der Sanskrit-Tradition beruhen, sind meist ediert und übersetzt (Śāstrī 1894; Jørgensen 1931, 1939; Lienhard 1963, 1974, 1980, 1984; Uebach 1970; Brinkhaus 1987; Acharya 1992; Smith 1996), doch noch immer liegt umfangreiches hs. Material in nepales. Privatsammlungen und Archiven; zu einem großen Teil wurde es vom N. German Manuscript Preservation Project auf Mikrofilm dokumentiert. Auch Volksliedgut ist des öfteren gesammelt bzw. analysiert worden (Joshi 1956; Lienhard 1974 [^{2}1985]; cf. Helffer/Macdonald 1968, not. 3), teils mit Notenbeispielen (Helffer/Macdonald 1968; Michaels 1986; Höfer 1997; Tingey 1990; Wegner 1986, 1988).

Die mündl. Erzählstoffe der übrigen Bevölkerungsgruppen sind bislang noch nicht systematisch gesammelt worden. Anthologien in Originalsprachen liegen nur für wenige Ethnien vor (Chemjong 1961; Lepcā s. a.), jedoch sind viele Mythen, Märchen, Legenden und Ritualtexte in Monogr.n zu diesen Gruppen zu finden. Dies gilt für die nördl. (Kham) Magar (Oppitz 1991 a, b; de Sales 1991), Mewahang Rai (Gaenszle 1991, 1998), Thulung Rai (Allen 1976), Tamang (Höfer 1981, 1997, 1994; Holmberg 1989) und Gurung (Strickland 1982). Im Zusammenhang mit der Erforschung dieser Regional- und Lokalkulturen wurde seit etwa 1980 auch die mündl. Überlieferung N.s und seiner Nachbarregionen (Zoller 1997) verstärkt untersucht (cf. Forschungsüberblicke bei Gaenszle 1992; Zoller 1995; Maskarinec 1995). Eine größere Slg von Märchen und Schwänken aus der Region Mustang hat M. Kretschmar (1985) vorgelegt.

Lit.: Lepcā, N. T. u. a.: Lepcā Lok-Kathā-Saṃgraha. Darjeeling s. a. – Wright, D. (Übers.): History of N. Translated from the Parbatiya. Cambr. 1877. – Śāstrī, H. P. (ed.): The Vṛhat Svayambhū Purāṇam, Containing the Traditions of the Svayambhū Kṣetra in N. Calcutta 1894. – Jørgensen, H. (ed.): Vicitrakaṛṇikāvadānoddhṛta. A Collection of Buddhist Legends. L. 1931. – id. (ed.): Batīsaputrikākathā. The Tales of Thirty-Two Statuettes. A Newārī Recension of the Siṃhāsanadvātriṃśatikā. Kop. 1939. – Brough, J.: Legends of Khotan and N. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12,2 (1948) 333–339. – Chemjong, J. S.: Kirāta mundhum. Kirāta ko veda. Patna 1961. – Lienhard, S.: Maṇicūḍāvadānoddhṛta. A Buddhist Rebirth Story in the Nevārī Language. Sth. 1963. – Adhikari, B. B.: Nepālī Dantyakathā. Kathmandu 1966. – Helffer, M./Macdonald, A.: Un Aspect des chants des gāine du Népal. In: Festschr. G. H. Luce. Ascona 1966, 187–194. – iid.: Remarques sur le vers Népali chanté. In: L'Homme 8,3 (1968) 37–95;

8,4 (1968) 58–91 (auch in Macdonald, A.: Essays on the Ethnology of N. and South Asia. Kathmandu 1975, 169–265). – Hasrat, B. J. (Übers.): History of N. as Told by Its Own and Contemporary Chroniclers. Hoshiarpur 1970. – Uebach, H. (Übers.): Das Nepālamāhātmyam des Skandapurāṇam. Legenden um die hinduist. Heiligtümer N.s. Mü. 1970. – Anderson, M.: The Festivals of N. L. 1971. – Riccardi, T. (ed.): A Nepali Version of the Vetālapañcaviṃśati. New Haven 1971. – Gaborieau, M.: Classification des récits chantés. La littérature orale des populations hindous de l'Himalaya central. In: Poétique 5 (1973) 131–332. – Upadhyaya, M. (Übers.): Mahābhārata Suukti. Kathmandu 2030/1973. – Lienhard, S.: Nevārīgītimañjarī. Religious and Secular Poetry of the Newars of the Kathmandu Valley. Sth. 1974. – Allen, N.: Studies in the Myths and Oral Traditions of the Thulung Rai of East N. Diss. Ox. 1976. – Fantin, M.: Mani Rimdu, N. The Buddhist Dance Drama of Tengpoche. New Delhi 1976. – Gaborieau, M.: Preliminary Report on the God Maṣṭā. In: Hitchcock, J. T./Jones, R. C. (edd.): Spirit Possession in the N. Himalayas. Warminster 1976, 217–243. – Himavatkhaṇḍa: Kāśī. (Benares) 2013/1976. – Jung, E.: Märchen aus N. Basel 1976. – Lall, K.: The Seven Sisters and Other Nepalese Tales. Kathmandu 1976. – Sharma, N.: Folk Tales from N. New Delhi 1976. – Vaidya, K.: Folk Tales from N. Kathmandu 1976. – Oakley, E. S./Gairola, T. D. (edd.): Himalayan Folklore. Kumaon and West N. Kathmandu 1977. – Allen, N. J.: Sewala puja bintila puja. Notes on Thulung Ritual Language. In: Kailash (1978) H. 6, 237–256. – Lall, K.: Lore and Legends of N. Kathmandu 1978 [a]. – id.: Nepalese Fairy Tales. Kathmandu 1978 [b]. – Lienhard, S.: Problème des syncrétismes religieux au Népal. In: Bulletin de l'École française d'Extrême Orient 65 (1978) 239–270. – Sharma, M. M.: Folklore of N. New Delhi 1978. – Vaidya, K.: Nepālī Dantya Kathā Saṃgraha. Kathmandu 2036/1979. – Hennemann, A.: Der Schlangenkönig. Märchen aus N. Kassel 1980. – Lienhard, S.: Die Legende vom Prinzen Visvantara. Eine nepales. Bilderrolle aus der Slg des Museums für ind. Kunst Berlin. B. 1980. – Sakya, K./Griffith, L.: Tales of Kathmandu. Folktales from the Himalayan Kingdom of N. Kathmandu 1980. – Höfer, A.: Tamang Ritual Texts 1. Heidelberg 1981. – Kets de Vries, M. F. R.: Abominable Snowman or Bigfoot. A Psychoanalytic Search for the Origin of Yeti and Sasquatch Tales. In: Fabula 23 (1982) 246–261. – Malla, K. P.: Classical Newari Literature. Kathmandu 1982. – Slusser, M. S.: N. Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley 1–2. Princeton 1982. – Strickland, S. S.: Belief, Practices, and Legends. A Study in the Narrative Poetry of the Gurungs of N. Diss. Cambr. 1982. – Bennett, L.: Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in N. N. Y. 1983. – Vaidya, K.: Folk-Lores and Legends from Pokhara. Kathmandu 1983. – Lienhard, S.: Songs of N. An Anthology of Nevar Folksongs and Hymns. Honolulu 1984. – Pradhan, K.: A History of Nepali Literature. New Delhi 1984. – Heller, G.: Krankheitskonzepte und Krankheitssymptome. Eine empirische Unters. bei den Tamang von Cautara/N. zur Frage der kulturspezifischen Prägung von Krankheitserleben. Ffm. 1985. – Iltis, L.: The Swastānī Vrata. Newar Women and Ritual in N. Diss. Madison 1985. – Kretschmar, M.: Märchen und Schwänke aus Mustang (N.). St. Augustin 1985. – Michaels, A.: Der verstoßene Sohn. Nepal. bālyogīs und der deśāntara-Ritus während der Initiation (upanayana). In: Kölver, B. (ed.): Formen kulturellen Wandels und andere Beitr.e zur Erforschung des Himālaya. St. Augustin 1986, 189–224. – Wegner, G.-M.: The Dhimaybaja of Bhaktapur. Wiesbaden 1986. – Brinkhaus, H.: The Pradyumna-Prabhāvatī Legend in N. Stg. 1987. – Gutschow, N./Baskula, G. M.: The Navadurgā of Bhaktapur – Spatial Implications of an Urban Ritual. In: Gutschow, N./Michaels, A. (edd.): Heritage of the Kathmandu Valley. St. Augustin 1987, 135–166. – Iltis, L.: The Jala Pyākha. A Classical Newar Dance Drama of Harisiddhi. ibid., 199–214. – Levy, R.: How the Navadurgā Protect Bhaktapur. The Effective Meanings of a Symbolic Enactment. ibid., 105–134. – Michaels, A.: The Trisūlyātrā in Deopatan and Its Legends. ibid., 167–198. – Unbescheid, G.: Märchen aus N. MdW 1987. – Hutt, M.: Nepali. A National Language and Its Literature. L./New Delhi/ Kathmandu 1988. – Lall, K.: Tales of the Yeti. Kathmandu 1988. – Wegner, G.-M.: The Nāykhibājā of the Newar Butchers. Stg. 1988. – Holmberg, D. H.: Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange Among N.'s Tamang. Ithaca/L. 1989. – Levy, R.: Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in N. Berk. 1990. – Tingey, C.: Heartbeat of N. The Pañcai Bājā. Kathmandu 1990. – Gaenszle, M.: Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal. Stg. 1991. – Hutt, M. (Übers.): Himalayan Voices. An Introduction to Modern Nepali Literature. Berk. 1991. – Sales, A. de: Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magars du Nord. Nanterre 1991. – Oppitz, M.: Der Drongo. Ein Vergleich zweier nicht verwandter Mythen. In: Lettre internat. (1991 [a]), H. 13, 89–92. – id.: Onkels Tochter, keine sonst. Ffm. 1991 [b]. – Acharya, J. (ed.): The Nepāla-Māhātmya of the Skandapurāṇa. Legends on the Sacred Places and Deities of N. Jaipur/New Delhi 1992. – Gaenszle, M.: The Text Within. Studies of Oral Ritual Texts in N. in the Last Decade. In: European Bulletin of Himalayan Research (1992) H. 3, 5–16. – Oppitz, M.: Mythische Reisen. In: Kohl, K.-H. (ed.): Mythen im Kontext. Ethnol. Perspektiven. Ffm. 1992, 19–48. – Höfer, A.: A Recitation of the Tamang Shaman in N. Bonn 1994. – Michaels, A.: Die Reisen der Götter. Der nepal. Paśupatinātha-Tempel und sein rituelles Umfeld. Bonn 1994. – Wiemann-Michaels, A.: Die verhexte Speise. Eine ethnopsychosomatische Studie über das depressive Syndrom in N. Ffm. 1994. – Divas, T.:

Nepālī Lokkathā. Kathmandu 2032/1995. – Kretschmar, M.: Erzählung und Dialekte aus Südmustang 1–4. Bonn 1995. – Maskarinec, G. G.: The Rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts. Madison 1995. – Zoller, C. P.: Oral Epic Poetry in the Central Himalayas (Garhwal and Kumaon). In: European Bulletin of Himalayan Research 9 (1995) 1–9. – Gellner, D.: The Perfection of Wisdom. A Text and Its Uses in Kwā Bahā, Lalitpur. In: Lienhard, S. (ed.): Change and Continuity. Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley. Alessandria 1996, 223–240. – Smith, W. C.: Two Nepalese Versions of the Mahīrāvaṇa Tale. ibid., 379–386. – Dixit, K. M.: Adventures of a Nepali Frog. Lalitpur 1997. – Höfer, A.: Tamang Ritual Texts. 2: Ethnographic Studies in the Oral Tradition and Folkreligion of an Ethnic Minority in N. Heidelberg 1997. – Hutt, M.: Modern Literary Nepali. An Introductory Reader. Ox. 1997. – Zoller, C.-P.: Die Paṇḍuaṇ. Ein mündl. Mahābhārata-Epos aus dem Garwhal-Himalaya. Habilitationsschrift Heidelberg 1997. – Gaenszle, M.: Ancestral Voices. Oral Ritual Texts and Their Social Contexts among the Mehawang Rai of East N. Habilitationsschrift Heidelberg 1998. – Meyer, K./Deuel, P. (edd.): The Tharu Barka Naach. A Rural Folk Art Version of the Mahābhārata. Kathmandu 1998.

Heidelberg Axel Michaels

Nerucci, Gherardo, * Pistoia 18.5.1828, † Malcalo (Toskana) 30.12.1906, Sammler und Herausgeber toskan. Märchen. N., adliger Herkunft, studierte 1844–49 in Pisa Rechtswissenschaften. Er arbeitete zuerst als Rechtsanwalt (Rom, Florenz), dann als (nicht festangestellter) Gymnasiallehrer (Pistoia, später Prato), ab 1873 als Verwalter seines Landgutes in der nördl. Toskana (Montale Pistoiese), wo er zurückgezogen mit seiner engl. Ehefrau Fanny Carolina Chambers lebte. Der Patriot (1848 Teilnahme am Unabhängigkeitskrieg gegen Österreich, 1859 am Aufstand gegen den toskan. Großherzog Leopold II.), Monarchist und Freimaurer (wie V. → Imbriani) gründete eine Landschule für Erwachsene[1]. Schon seit seinem Jurastudium übersetzte N. wiss. und literar. Werke aus dem Griechischen, Lateinischen und Englischen (u. a. F. M. → Müller[2]), schrieb Gedichte und Satiren, verfaßte literar., hist. und politische Aufsätze und als Dialektforscher Grammatiken und Wb.er[3].

N.s Hinwendung zur Volksliteratur bezog sich unter dem Einfluß seines Lehrers G. Tigri[4] zunächst auf das Volkslied, das als Dokument zur Dialektforschung im Dienste einer im Risorgimento zu erschaffenden nationalen Sprache gesammelt und publiziert wurde. N.s *Saggio di uno studio sopra i parlari vernacoli della Toscana* (Mailand 1865) enthielt daher neben Elementen zu einer Grammatik des montales. und toskan. Dialekts samt den jeweiligen Wb.ern insgesamt 295 mündl. bzw. schriftl. überlieferte (Volks-)Lieder[5].

N. stand in Kontakt mit den wichtigsten ital. (u. a. D. → Comparetti, Imbriani und A. → D'Ancona[6]) und europ. (bes. Müller) Folkloristen seiner Zeit. 1868 begann er, zum Zeitvertreib Märchen zu sammeln. Er übergab einige davon seinen Freunden Imbriani und Comparetti zur Publikation, bis er selber die damals gewichtigste toskan. Slg u. d. T. *Sessanta novelle montalesi* (Florenz 1880, [2]1891) vorlegte[7].

Alle Märchen N.s sind aus Montale; 42 haben Frauen erzählt, die meisten davon die Witwe Luisa Ginanni (34); 16 Texte stammen von vier Männern, am meisten erzählte ein Schneider (7)[8]. Nach N.s sehr knappen und z. T. indirekten Hinweisen hat er die früheren Märchen nicht sofort zu Papier gebracht, also nicht wortgetreu die mündl. Erzählungen aufgezeichnet[9] (was Imbriani bedauerte[10]). Ferner hätten zwei Erzähler, die über eine Grundschulausbildung verfügten, ihm ihre (je drei) hs. Texte übergeben, die er, da sie in einer gehobenen Redeweise und z. T. mit groben Fehlern verfaßt gewesen seien, überarbeitet habe[11]. Ähnlich ist N. mit den früher erschienenen Märchen vorgegangen und hat sie sprachlich und stilistisch den neu gedr. angepaßt, die er hingegen fast stenographisch aufgeschrieben hatte[12]. Der Stil der Slg wurde dadurch homogen, und ihre Sprache hebt sich etwas vom reinen Dialekt ab (ist aber noch kein Hochitalienisch). Ein Vergleich zwischen den Fassungen der verschiedenen Veröff.en zeigt deutliche Unterschiede zwischen denen Imbrianis und Comparettis einerseits und N.s andererseits[13]. Darin zeigt sich N.s z. T. gekonnter Versuch, stilistisch den mündl. Erzählmodus zu fingieren. Freilich sind die langen Sätze und das Fehlen jeglicher Widersprüche oder auch → blinder Motive typische Zeichen der Schriftlichkeit und verraten die Hand des Schriftstellers[14].

Die Slg *Sessanta novelle montalesi* folgt weder einem wiss. Anordnungsprinzip noch weist sie vergleichende Anmerkungen auf. Sie enthält über 30 Zaubermärchen und 17 Novellenmärchen, drei Legendenmärchen, ein Märchen vom dummen Riesen, zwei Schwänke und schließlich sechs unklassifizierbare Erzählungen, die mehr als die anderen auf literar. Vor-

lagen (Volksbüchlein, → Boccaccio, Ritterepen, → *Tausendundeinenacht* u. a.) beruhen[15]. Darin sieht S. → Lo Nigro N.s Modernität, da er im Vergleich zu Imbriani oder G. → Pitrè vielmehr an der kulturellen Zirkulation zwischen Land und Stadt, zwischen populärer und Hochkultur Interesse gezeigt habe[16]. N.s Slg fand außer bei D'Ancona[17] zunächst kaum Beachtung. Ebenso erging es auch N.s Slg von 13 Kindermärchen, *Cincelle da bambini* (Pistoia 1880 [Nachdr. Bologna 1989])[18], die in reinem montales. Dialekt verfaßt war und vermutlich deswegen an eine größere Aufnahmetreue denken läßt[19]. Anders ist die Rezeption N.s im 20. Jh. verlaufen: Italo Calvino hat die *Sessanta novelle* als die schönste ital. Slg neben Pitrès vierbändigen *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani* (1875) bezeichnet. So haben 17 Märchen N.s – nach nochmaliger Bearb. – Eingang in Calvinos *Fiabe italiane* gefunden[20]. Zuletzt sind drei Texte von R. → Schenda in dt. Übers. veröffentlicht worden[21].

[1] Zu N.s Biogr. cf. Coppola, N. (ed.): Carteggi di Vittorio Imbriani. Gli hegeliani di Napoli ed altri corrispondenti letterati ed artisti. Rom 1964, 279–282; Fedi, R.: La via del rifugio. G. N. novelliere ‚popolare'. In: id.: Cultura letteraria e società civile nell'Italia unita. Pisa 1984, 15–50; cf. auch id. (ed.): N., G.: Sessanta novelle popolari montalesi. Mailand 1977, bes. V–XLII, XLIII–XLIII. – [2] Drei Werke Müllers übersetzte N. zunächst auf Anregung D. Comparettis, cf. Fedi 1977 (wie not. 1) XLVI; Gentile, G.: Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono. Florenz [3]1942, 336–342, bes. 342. – [3] Zu N.s zum großen Teil in Periodika erschienenen Art.n cf. Fedi 1977 (wie not. 1) XLIV–XLVI. – [4] Zu N. und Tigri cf. Coppola (wie not. 1) 284. – [5] Einige Lieder waren bereits 1863 erschienen, cf. N., G.: Alcuni canti popolari toscani inediti o con varianti. In: Il Borghini 1 (1863) 724–727. – [6] cf. Coppola (wie not. 1) 279, 281, 355. – [7] Zu den toskan. Märchenslgen allg. cf. EM 7, 354–356. – [8] N.s Texte enthalten seit der 2. Aufl. von V. Imbrianis „La novellaja fiorentina" (Neapel 1871, Livorno [2]1877) Angaben zu seinen Gewährsleuten, cf. Coppola (wie not. 1) 354 sq. (Brief N.s an Imbriani vom 26.1.1875). – [9] N. an D'Ancona (Brief vom 15.3.1880), cf. Coppola (wie not. 1) 356; anderes behauptet N. im Vorw. zu seiner Slg, cf. N., G.: Sessanta novelle popolari montalese. Florenz 1880 ([2]1891), II. – [10] cf. Imbriani 1871 (wie not. 8) 3; id. [2]1877 (wie not. 8) VI. – [11] Brief N.s an D'Ancona (15.3.1880), cf. Coppola (wie not. 1) 355–366. – [12] ibid.; N. (wie not. 9) III sq. – [13] cf. Fedi 1977 (wie not. 1) XXXI; zum Nachlaß N.s cf. ferner Coppola (wie not. 1) 281. – [14] Solinas-Donghi, B.: Indagine su varie Prezzemoline. In: ead.: La fiaba come racconto. Mailand 1993, 124–151, bes. 128 sq., 132; Lo Nigro, S.: Tradizione e invenzione nel racconto popolare. Florenz 1963, 58 sq.; id.: La fiaba popolare toscana nella realizzazione scritta di due folkloristi. G. N. e Vittorio Imbriani. In: Clemente, P./Fresta, M. (edd.): Interni e dintorni del Pinocchio. Montepulciano 1986, 87–93, bes. 90–93; Fedi 1977 (wie not. 1) XXVI–XXXV; Lavinio, C.: La magia della fiaba tra oralità e scrittura. Florenz 1993, 33–40 (= ead.: La fiaba tra oralità e scrittura. In: Cerina, G./Lavinio, C./Mulas, L. [edd.]: La fiaba tra oralità e scrittura. Rom 1982, 91–114); Lapucci, C. (ed.): Fiabe toscane. Mailand (1984) [2]1986, XI, 218. – [15] Klassifikation der Slg nach AaTh bei D'Aronco, Toscana; Cirese/Serafini; Aprile. – [16] Lo Nigro 1986 (wie not. 14) 91; zu den literar. Einflüssen cf. u. a. Calvino, I.: Fiabe italiane. Turin 1956, XXXI sq.; Lucchi, P.: Nascita del libro di lettura. In: Infelise, M./Marini, P. (edd.): L'editoria del '700 e i Remondini. Bassano del Grappa 1992, 123–158, hier 148. – [17] cf. Brief D'Anconas an N. (März 1880), cf. Coppola (wie not. 1) 355. – [18] num. 1 bereits von Imbriani [2]1877 (wie not. 8) publiziert; zur Klassifikation der Slg cf. D'Aronco u. a. (wie not. 15). – [19] Fedi 1977 (wie not. 1) XII; zu Imbrianis Brief an N. (8.7.1881) cf. Coppola (wie not. 1) 345; einige Märchen N.s (wie not. 9) fanden Eingang in ital. Lesebücher; cf. u. a. Carducci, G./Brilli, U.: Letture italiane scelte e ordinate ad uso delle scuole del ginnasio inferiore. Bologna 1883 ([10]1891), 98–115; Rinaldi, B.: Nuova crestomazia italiana ossia prose e poesie moderne scelte [...]. Turin 1885, 183–188; z. T. sind sie ins Frz., Dt. (u. a. von F. Liebrecht; cf. Pitrè, G.: Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. Turin/Palermo 1894, num. 627–629) und ins Engl. (cf. Crane, T. F.: Italian Popular Tales. Boston/N. Y. 1885, 7–12, 123–127) übersetzt worden; darüber hinaus hat N. weitere Märchen (cf. EM 7, 355) und vor allem kleinere Aufsätze zur Volkslit. in Zss. publiziert (cf. Pitrè [wie oben] num. 653, 1779, 1781, 2353, 4848, 3050; Fedi 1977 [wie not. 1] XLIV sq.; Clemente, P./Fresta, M.: Pubblicazioni demologiche sulla Toscana nella „Bibliografia" e nell' „Archivio" del Pitrè. In: Clemente/Fresta [wie not. 14] 95–105, hier 101 sq.). – [20] Calvino (wie not. 16) num. 58–73; zu Calvino und seiner Bearb.smethode von N.s Märchen cf. Mugnaini, F.: Riscrittura d'autore e tradizione ottocentesca. Le fiabe toscane di Calvino. In: Frigessi, D. (ed.): Inchiesta sulle fate. Italo Calvino e la fiaba. Bergamo 1988, 121–146. – [21] cf. Schenda, R.: Märchen aus der Toskana. MdW 1996, num. 30–32.

Zürich Luisa Rubini

Nestbau der Vögel (AaTh 236), ätiologische Erzählung über die mangelnde Lernfähigkeit von Vögeln, bes. der → Taube:

Die Taube (Elster, Spatz, Adler, Storch) soll (will) von der → Elster (Drossel, Schwalbe, Krähe, Rotkehlchen etc.) den N. erlernen. Kaum hat die Elster mit der Lehrstunde angefangen, behauptet die Taube schon, ein Nest bauen zu können, und die Elster fliegt weg. So kommt es, daß die Taube bis heute für ihr Nest nur ein paar Stöckchen kreuz und quer legt, so daß ihre Eier fast herausfallen.

Nach O. → Dähnhardt liegt der Ursprung von AaTh 236 in einer ma. Fabel des Freidank (Mitte 13. Jh.), in der die Elster von der Taube deren Gang lernen will, jedoch scheitert und so ihren unbeholfenen Gang für immer behält (Dicke/Grubmüller, num. 91)[1]. Auch eine ähnliche Geschichte in → *Kalila und Dimna* (num. 70) hält er für einen Vorläufer von AaTh 236. Diese Hypothese versucht er anhand einer schwed. Var. zu belegen, in der erst die Taube die Elster das Gehen und dann die Elster die Taube den N. lehren soll. Beide erweisen sich als ungelehrig[2]. Aus dem Zusammentreffen der Motive des Gehenlernens und des Erlernens des N.s folgert Dähnhardt: „Die Sage macht den Eindruck, als wäre das Motiv des Bauens eine Verdoppelung des Motivs des Ganglernens, nach dessen Muster erfunden und ihm hinzugefügt."[3] Als konstituierend für den Typ nimmt er deshalb das Motiv der mangelnden Lernfähigkeit, später beim N. sogar das des ‚mangelnden guten Willens' an. Deshalb sei die Kombination der beiden Motive in der schwed. Var. kein Zufall. Fraglich bleibt, ob seine Schlußfolgerung allein aufgrund einer ähnlichen Struktur zweier Erzählungen, die außerdem zwei völlig verschiedenen Erzähltraditionen angehören, gerechtfertigt ist.

Der Erzähltyp AaTh 236 ist vor allem im ndd. und ndl. Sprachgebiet sowie allg. im nördl. Europa dokumentiert[4]. Er erscheint seit den 1840er Jahren in verschiedenen Märchensammlungen.

Als Eingangsepisode findet sich in Var.n des ndd. Sprachraums, daß Gott, nachdem er die Vögel erschaffen hat, sie den N. lehrt. Die Taube paßt dabei nicht auf[5] und muß daher Gott noch einmal bitten, es ihr zu zeigen. Dieser schickt sie zur Elster[6] (Krähe[7]), mit dem gleichen Ergebnis. In lett. Var.n versuchen die anderen Vögel vergebens, der Taube den N. beizubringen[8]. In engl. Var.n bringt die Elster als beste Nestbauerin allen Vögeln den N. bei: Jeder Vogel hält ein anderes Stadium des N.s für angemessen, und so kommt es, daß die Vögel unterschiedliche Nester bauen[9].

Die lautmalerische Deutung der Vogelrufe ist in AaTh 236 ein häufig verwendetes Element: In ndd. und ndl. Texten z. B. findet sich oft folgende Form:

Die Taube beneidet die Elster um ihr schönes Nest und bittet sie, ihr den N. beizubringen. Als Gegenleistung verlangt die Elster die Kuh der Taube. Die Taube kommentiert jedes Stöckchen, das die Elster legt, mit dem Ausruf „Ich weiß schon!", woraufhin die Elster die Lehrstunde abbricht und die Kuh mitnimmt. Bis heute trauert die Taube ihrer Kuh nach und ruft deshalb: „Mien Kuh! Mien Kuh-uh!"[10]

Die Freude der Elster und ihr Lachen über den gelungenen Handel wird ebenfalls oft lautmalerisch wiedergegeben[11]. Onomatopoetische Ausformungen finden sich auch in Var.n aus anderen Sprachgebieten (z. B. lett.[12], engl. und schott.[13], ung.[14], frz.[15]). Darüber hinaus existieren verschiedene andere Geschichten, die Vogelstimmen lautmalerisch deuten (cf. u. a. AaTh 236*: *Other tales with imitation of bird sounds*)[16].

[1] Dh. 3, 191–202, hier 191. – [2] Liungman 2, 51; Liungman, Volksmärchen, 31. – [3] Dh. 3, 192. – [4] Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Ó Súilleabháin/Christiansen; van der Kooi; Archiv van der Kooi, Groningen; BFP; MNK; Lőrincz; cf. auch Kooi, J. van der: Lit. als Vk. Hist. Erzählforschung, Volkskalender und Mundart. In: Rhein. Jb. für Vk. 26 (1985–86) 141–175, hier 165. – [5] Wossidlo, R.: Mecklenburg. Volksüberlieferungen. Wismar 1899, num. 295. – [6] Poortinga, Y.: De ring fan it ljocht. Ljouwert 1976, 356 sq.; Meyer, G. F.: Plattdt. Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925, num. 59. – [7] Engelien, A./Lahn, W.: Der Volksmund in der Mark Brandenburg. B. 1868, 112–114. – [8] Ambainis, O.: Lett. Volksmärchen. B. 1979, num. 34; Švābe, A.: Latvju tautas pasakas 2. Riga 1923, num. 76. – [9] DBF A 1, 123, 127. – [10] Wossidlo (wie not. 5) num. 296; mit ähnlichem Wortlaut: Meyer (wie not. 6); Engelien/Lahn (wie not. 7) 112 sq.; Busch, W.: Ut ôler Welt. ed. O. Nöldeke. Mü. 1910, 9; Bartsch, K.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1. Wien 1879, num. 29; Kooi, J. van der/Schuster, T.: Der Großherzog und die Marktfrau. Märchen und Schwänke aus dem Oldenburger Land. Leer 1994, num. 250; Vk. 15 (1903) 113 (num. 33) (ndl.); Poortinga (wie not. 6); Mont, P. de/Cock, A. de: Vlaamsche volksvertelsels. Zutphen 1925, 48 sq.; Cornelissen, P. J./Vervliet, J. B.: Vlaamsche volksvertelsels en kindersprookjes. Lier 1900, num. 68; Henßen, G.: Tiermärchen, Tierstimmen und Volksglauben über Tiere aus dem Münsterland. In: Zs. des Vereins für rhein. und westfäl. Vk. 28 (1931)

29–42, hier 35 sq. (num. 11); id.: Überlieferung und Persönlichkeit. Die Erzählungen und Lieder des Egbert Gerrits. Münster 1951, num. 4. – [11] Wossidlo (wie not. 5) num. 296 c; Meyer (wie not. 6); van der Kooi/Schuster, de Mont/de Cock und Cornelissen/Vervliet (wie not. 10). – [12] Švābe und Ambainis (wie not. 8). – [13] DBF A 1, 126 sq., 123. – [14] Sklarek, E.: Ung. Volksmärchen. Lpz. 1901, num. 33. – [15] Seignolle, C.: Contes populaires de Guyenne 2. P. 1946, num. 55. – [16] Ergänzend zu AaTh 236*: Arājs/Medne; Kippar; MNK; BFP; cf. auch Lőrincz 236 A*; BFP *236 A*, *236 B*, *236 C*.

Göttingen Annika Schmitt

Nestroy, Johann Nepomuk Eduard Ambrosius, * Wien 7.12.1801, † Graz 25.5.1862, österr. Schauspieler und Bühnendichter[1]. N. debütierte 1822 als Sarastro in Mozarts *Zauberflöte* am Wiener Kärntnertortheater. Er begann als erfolgreicher Opernsänger (erstes Engagement in Amsterdam) und gelangte über die damalige österr. Provinz (Brünn, Preßburg, Graz) nach dem Wechsel als Darsteller ins lokale Fach zu künstlerischem und beruflichem Höhepunkt in Wien. Bereits vor der Rückkehr nach Wien (1831) war er als Theaterschriftsteller tätig und arbeitete dann in Wien ausschließlich für das Theater (als Sänger, Schauspieler, Autor, Direktor und Pächter). N. spielte etwa 880 Rollen, schrieb über 80 Stücke und bearbeitete zahlreiche Texte (Abgrenzung oft schwierig).

Anfang der 1830er Jahre von dem einflußreichen Theaterunternehmer Karl Carl in Wien unter Vertrag genommen, wurde er bald mit Wenzel Scholz Stütze des Schauspielerensembles und der dominierende Vorstadtdramatiker, zuerst im bühnentechnisch gut ausgerüsteten Theater an der Wien, später gleichzeitig auch im kleineren Theater in der Leopoldstadt, ab 1845 nur mehr in diesem, das nach dem Neubau 1847 den Namen seines Besitzers und Direktors Carl erhielt – damals eine unerhörte Form der Selbstrepräsentanz. 1854–60 war N. Direktor und Pächter dieses Theaters.

Im politisch-gesellschaftlichen und künstlerischen Leben Wiens setzte in den 1830er Jahren ein Wandel ein. Das Theater in der Leopoldstadt, seinerzeit auch eine Fremdenattraktion, galt ursprünglich als das Lachtheater Wiens und war für seine harmlosen Kasperliaden und Zauberspiele sowie seine großen Komiker bekannt (Ferdinand → Raimund)[2]. Diese Art des Volkstheaters scheint sich in den 1830er Jahren überlebt zu haben. In den Vorstadttheatern Wiens ist seit dieser Zeit eine Publikumsumschichtung festzustellen, untere soziale Schichten zogen sich zunehmend vom Theaterbesuch zurück. Wichtig in diesem Zusammenhang sind die sog. Volksstückdebatte und der Vaudevillestreit (→ Volksschauspiel)[3].

Alle Stücke von N. basieren auf Vorlagen, teilweise auf damals populären Romanen, größtenteils aber auf Erfolgsstücken des internat. kommerziellen Theaters (vor allem Paris, aber auch London und zunehmend Berlin). Wenn N. sich auf allg. bekannte Stoffe bezieht, dann meist über bereits dramatisierte Vorlagen[4]. Die Stücke wurden auf die Möglichkeiten des Personals hin konzipiert. Bes. der schauspielerische Kontrast zwischen dem aggressiv und kritisch wirkenden N. und dem naiv-heiteren Scholz wurde für die Bühne als Kunstmittel eingesetzt[5], vergleichbar den Spannungen zwischen den verschiedenen Sprachebenen und der Manipulationsfähigkeit durch die Beherrschung der Sprache auf literar. Ebene. Mit zunehmender Popularität von Carls Possenensemble traten Ausstattungsstücke immer mehr in den Hintergrund. In den → Possen mit Gesang wirkten statt szenischer Effekte Sprache und Situationskomik.

Auch die ‚Volksstücke' in der Terminologie von O. Rommel[6] nennt N. üblicherweise Possen. Allerdings sind die Bezeichnungen weder durch wiss. Autoren (F. H. Mautner bezeichnet z. B. *Die beiden Nachtwandler* [Uraufführung 1836] als Märchenposse[7]) noch durch die eigenen Angaben N.s standardisiert. N. verwendet z. B. ‚Dramatisches Gemälde' (*Der Treulose*, 1836) oder ‚Lustiges Trauerspiel' (*Gegen Thorheit giebt es kein Mittel*, 1838)[8].

N.s dramatisches Schaffen reicht von den spektakulären Zauberpossen und -parodien der Frühzeit[9] über Possen mit Gesang, Quodlibets bis zu Operetten. Die Aussage ist oft desillusionierend, und ein Happy-End wird bloß als Theaterkonvention aufgezeigt. Anders als z. B. Raimund wandte sich N. bald von den Zauberpossen ab und siedelte seine satirischen Stücke in einer parodistisch verzerrten Welt an (cf. *Die beiden Nachtwandler*). → Parodie

wurde von N. nicht nur als Gattungsbezeichnung verwendet (z. B. *Nagerl und Handschuh*, 1832 [AaTh 510 A: cf. → *Cinderella*]; *Robert der Teuxel*, 1833 [→ Robert der Teufel]; *Judith und Holofernes*, 1849, bei N. als Travestie bezeichnet), sondern ist als Stilmittel in allen seinen Stücken vertreten. Seine sozialkritische Einstellung kommt schon früh z. B. in den Stücken *Lumpacivagabundus* (1833) und *Zu ebener Erde und erster Stock* (1835) oder später in *Der Unbedeutende* (1846) zum Ausdruck. Bei Verwendung populärer Gestalten fühlte sich N. nicht an volkstümliche Traditionen gebunden, sondern folgt Theatervorbildern, wie es z. B. bei → Eulenspiegel der Fall ist. N.s *Eulenspiegel oder Schabernack über Schabernack* (1835) dürfte auf Matthäus Stegmayers oft gespieltes Lustspiel *Till Eulenspiegel* (1808)[10] zurückgehen. „Weder Stegmayers noch Nestroys Eulenspiegel haben noch irgend einen Zusammenhang mit dem Eulenspiegel des Volksbuches. Sie sind einfach Intriganten vom Stamme Arlecchino – Sganarelle – Hanswurst – Käsperle“[11].

Verweise auf die barocke Tradition der Zauberstücke des Vorstadttheaters sind ideologisch erklärbar und problematisch. Der bes. in den 1820er Jahren beliebte Typus der Besserungsstücke erhält bei N. einen resignativen Zug und wird dadurch seiner systemerhaltenden Funktion enthoben. Das musikalische Element in N.s Werken ist von großer Wichtigkeit. Auch die Couplets und Auftrittsmonologe sind dadurch, daß sie aus der Fiktion heraustreten, wesentlich. → Zensur (Obrigkeit, Kirche und Sittlichkeit) spielte im Geistesleben eine große Rolle und nahm weitgehend Einfluß auf jegliche öffentliche Kommunikation. Bes. die Vorstadttheater dienten nicht nur als Fluchtwerkzeug vor der Realität, sondern wurden indirekt stark politisiert. Die Tarnung politischer Aussagen und das Aufspüren politischer Inhalte in harmlos scheinenden Aussagen waren Grundlage des Kontakts Bühne – Publikum. N., der öfter wegen Extemporierens, d. h. wegen Spielens nicht zensurierter Stellen bei den Behörden Anstoß erregte, kennzeichnete Passagen und Worte in den Reinschriften seiner Stücke durch Spiralen und ersetzte sie gegebenenfalls durch weniger angreifbare. Diese Form der Vor- bzw. Selbstzensur macht klar, daß er die Arbeitsweise der Polizeizensur und die Erwartungshaltung seines Publikums sehr gut kannte.

Während seiner Wiener Tätigkeit unternahm N. immer wieder erfolgreiche Gastspiele in Habsburg-Österreich und in Deutschland. Seine Stücke wurden aber auch ohne ihn als Schauspieler im Ausland populär. Lange wurde mit N.s Tod und dem Aufkommen der Operette der angebliche Niedergang des Volkstheaters in Verbindung gebracht[12]. Der zunehmende Deutschnationalismus und Antisemitismus des späteren 19. Jh.s führte zu einer Neubewertung des Volkstheaters, die Theatergründungen seit den 1880er Jahren legen davon Zeugnis ab.

In N.stücken wurden nach seinem Tod theatrales Vergnügen und Klamauk in den Vordergrund gestellt. Hingegen wandte sich Karl Kraus etwa gegen das verharmlosende N.bild, betonte das sprachliche Kunstwerk, vernachlässigte aber die theatrale Komponente[13]. Erst J. Hein wies auf die wichtige Verbindung von Spiel und Satire hin[14]. Zu Lebzeiten hatte N. kaum Einfluß auf die Lit., aber in hohem Maße auf lokale Schauspielkunst; posthum jedoch ist seine literar. Wirkung sehr groß, viele Autoren berufen sich auf N. bzw. werden in eine Abhängigkeit zu ihm gebracht[15].

[1] Hein, J.: J. N. Stg. 1990; Scherle, A. u. a.: J. N. N. In: KNLL 12 (1991) 335–347; Yates, W. E.: N. In: Killy, W. (ed.): Lit.lex. 8. Gütersloh/Mü. 1990, 351–355. – [2] cf. Crosby, C. D.: The Fairy Tales on the Old Viennese Stage. Diss. St. Andrews 1986. – [3] Hein, J.: Das Wiener Volkstheater. Darmstadt [3]1997, 68–81; Yates, W. E.: The Idea of the „Volksstück“ in N.s Vienna. In: German Life and Letters 38 (1985) 462–473. – [4] Zu Qu.n und Vorlagen der Stücke N.s cf. Mautner, F. H.: N. Heidelberg 1974, 203–205; N. 1977 sqq. (v. Ausg.n); Nestroyana. Bll. der Internat. N.-Ges. 1 sqq. Wien 1979 sqq. – [5] cf. z. B. Costenoble, C. L.: Tagebuch. Hs. Stadt- und Landesbibl. Wien, Signatur 59759 Je. – [6] cf. N. 1924–30 (v. Ausg.n). – [7] Mautner (wie not. 4) 377–382. – [8] Zur von N. verwendeten Terminologie cf. N. 1977 sqq. (v. Ausg.n). – [9] Diehl, S.: Zauberei und Satire im Frühwerk N.s. Bad Homburg 1969. – [10] cf. Katalog der abendländ. Hss. der österr. Nationalbibl. series nova [Neuerwerbungen] Teil 1, Cod.-ser.n. 1–1600. ed. O. Mazal/F. Unterkirchner. Wien 1965, 167. – [11] N. 1924–30 (v. Ausg.n) t. 9 (1927) 559. – [12] Crößmann, H.: Zum sog. Niedergang des Wiener Volkstheaters. In: ZfVk. 71 (1975) 48–63. – [13] Yates, W. E.: N. and the Critics. Drawer, D. C. 1994, 25–28. – [14] Hein, J.: Spiel und Satire in der Komö-

die J. N.s. Bad Homburg/B./Zürich 1970. – [15] id. (wie not. 3) 176–186.

Ausg.n: N., J.: Sämtliche Werke. Hist.-kritische Gesamtausg. 1–15. ed. F. Brukner/O. Rommel (unter Mitwirkung von A. Hoffmann). Wien 1924–30. – N., J.: Sämtliche Werke 1 sqq. Hist.-kritische Ausg. ed. J. Hein/J. Hüttner/W. Obermaier/W. E. Yates. Wien/Mü. 1977 sqq. (seit 1996 Wien).

Wien Johann Hüttner

Neues Testament

1. Volkstümliche Rede- und Erzählformen im N. T. – 1.1. Zur Forschungsgeschichte – 1.2. Sprichwort und sprichwörtliche Redensart – 1.3. Gleichnis, Parabel – 1.4. Wunderheilungen, Exorzismen, Naturwunder – 1.5. Sage – 1.6. Schwankhafte Themen und Motive – 1.7. Legende – 1.8. Märchen – 2. Neuere Erzählforschung und die Entstehung der Gattung ‚Evangelium' – 3. Der Erzählstil der Evangelien und der Apostelgeschichte – 3.1. Markus – 3.2. Matthäus – 3.3. Lukas – 3.4. Johannes – 3.5. Die Logienquelle – 3.6. Die Apostelgeschichte – 4. Das N. T. und die Refolklorisierung seiner Stoffe – 5. Märchenmotive und mythisches Erzählen – 6. Das N. T. und das Märchen als Erlösungsgeschichte: ‚Theologie des Märchens'

1. Volkstümliche Rede- und Erzählformen im N. T.

1.1. Zur Forschungsgeschichte. Das N. T.[1] enthält zahlreiche Motive und Stilelemente von Märchen und anderen Formen volkstümlichen Redens und Erzählens. Neutestamentliche (ntl.) Wiss. und Erzählforschung haben sich daher gegenseitig vielfach befruchtet.

Nach dem Siegeszug der Analyse kleiner volkstümlicher Erzählformen in der alttestamentlichen (atl.) Wiss. (H. → Gunkel, → *Altes Testament*) Anfang des 20. Jh.s hat der Fragehorizont der Form- und Gattungsgeschichte ab etwa 1920 auch in die ntl. Wiss. Einzug gehalten. Die beiden klassischen Monogr.n stammen von M. Dibelius (1919)[2] und R. Bultmann (1921)[3]. Dabei lag der Schwerpunkt der Forschung aber nur z. T. auf volkstümlichen Formen, neben denen für die Evangelienüberlieferung sowohl der Einfluß der Formenwelt und Motivè hellenistischer, etwa popularphil. Lit., vor allem aber der Mutterboden jüd. Traditionen zu bedenken war. Immerhin hat Bultmanns Abhdlg für die Analyse des synoptischen Erzählgutes reiche Anleihen bei Volksmärchen gemacht, und dazu hat er neben den → *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder → Grimm und den vergleichenden Anmerkungen von J. → Bolte und J. → Polívka offenbar alle damals vorliegenden Bände der *Märchen der Weltliteratur* (1912 sqq.) durchgearbeitet. Die neuere Formgeschichte hat neben einem verfeinerten Repertoire formgeschichtlicher Differenzierungen auch methodische Neuansätze mit sich gebracht, welche sich freilich noch nicht zu einem allg. rezipierten Gesamtbild oder auch nur einer einheitlichen Begrifflichkeit verdichtet haben[4]. Ein beträchtlicher Teil dieser neuen formgeschichtlichen Arbeiten hat sich der literar. Großgattungen im N. T. und der textpragmatischen (etwa rhetorischen) Aspekte der ntl. Briefliteratur angenommen[5], während die für die vergleichende Erzählforschung interessanteren kleineren Erzählformen der Evangelien vor allem in Hinsicht auf ihr unmittelbares jüd. und griech.-hellenistisches Vergleichsmaterial untersucht wurden. Daneben hat der Siegeszug textimmanent-strukturalistischer und allg. textlinguistischer sowie andererseits rezeptionsästhetischer (textpragmatischer) Fragestellungen in den 1970/80er Jahren[6] zu einem Nachlassen einer vergleichenden Arbeit an den populären Erzählformen im N. T. geführt. Die notwendige Problematisierung älterer spekulativer Arbeiten zur Textdiachronie (etwa in der Religionsgeschichtlichen Schule eines Gunkel, R. Reitzenstein und W. Bousset) hat die ntl. Traditionsgeschichte auf einen sehr begrenzten Raum möglichen Vergleichsmaterials zurückgeworfen und die Analyse der Textsynchronie grundsätzlich aufgewertet. Daher spielt z. B. (ja fast immer aus der Neuzeit stammendes) Märchen- und Sagenmaterial in der neueren Exegese (mit Ausnahme der Textpsychologie, cf. Kap. 6) eine weit geringere Rolle als noch bei Bultmann.

So hat z. B. die Erkenntnis, daß die ehemals vieldiskutierten ind. Parallelen zu synoptischen Erzählstoffen[7] wohl in keinem einzigen Fall durch direkte Beeinflussung zu erklären sind (wie um 1900 manche Gelehrte in den Fußstapfen der → ind. Theorie T. → Benfeys meinten), andererseits dazu verführt, das heuristisch-hermeneutische Potential, welches in einer Analyse solcher Parallelen schlummert, weithin aus der seriösen Exegese auszugrenzen. Erst die

neuere Forschung sucht wieder Anschluß an die allg. und hist. Erzählforschung[8].

Im folgenden wird mit exemplarischen Belegen Existenz und Eigenart volkstümlicher Erzählformen und Motive im N. T. dokumentiert.

1.2. Sprichwort und sprichwörtliche Redensart[9]. Das antike Judentum besitzt eine reiche Tradition an → Sprichwörtern im weitesten Sinn des Wortes, von denen einiges in antiken weisheitlichen Sammlungen erhalten ist. Zahlreiche Formulierungen Jesu (→ Christus) haben Parallelen in dieser Tradition. Öfters scheint Jesus Worte volkstümlicher Weisheit[10] zu zitieren: Mk. 8,37; Mt. 8,20 (Lk. 9,58); Mk. 2,21–22; Mt. 15,14 (Lk. 6,39); Mt. 10,24 (Lk. 17,37); Lk. 5,39; Mt. 6,27 (Lk. 12,25); Mt. 7,6; Mt. 10,10b (Lk. 10,7b); Lk. 14,8–10 etc.[11] Gegenstand reicher Forschung wurde die goldene Regel (Mt. 7,12 [Lk. 6,31])[12]. Auch Jesu Bildworte berühren sich mit volkstümlicher Weisheit (Lk. 14,28–33). → Paulus kann ein zum Sprichwort gewordenes Dichterzitat einstreuen (1. Kor. 15,33 aus Menander, *Thais*). In der Briefliteratur wird manches zitiert, was Sprichwort gewesen sein mag, aber der Beweis ist oft schwierig (Gal. 5,9 und 6,7; 1. Tim. 6,7 und 6,10; 2. Tim. 3,13; 2. Petr. 2,22 u. ö.). Interessant ist das Phänomen der Wanderlogien, die in unterschiedlichen Zusammenhängen im Munde Jesu begegnen, ohne deswegen zu Sprichwörtern zu werden („Die ersten werden die letzten sein und die letzten die ersten" [Mk. 10,31 u. ö.]; „Wer sich selbst erhöht, soll erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, soll erhöht werden" [Lk. 14,11 u. ö.]). Mehrfach könnte ein ursprünglich situationsloses Wort eine Situation erzeugt haben[13]. Bultmann unterschied für die Überlieferung der situationslosen Worte im Anschluß an Jer. 18,18 nach ihrer Funktion weisheitliche Logien, prophetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte und Gemeinderegeln sowie weitere Ich-Worte und Gleichnisse. Neben dieser Wortüberlieferung ist szenisch gerahmtes Gut für die Evangelien charakteristisch (Streitgespräche, Schulgespräche und biogr. Apophthegmata), das eher dem apophthegmatischen Stil der Popularphilosophie und des Rabbinats entspricht als der genuinen proverbialen Volksweisheit. Das Spruchgut Jesu (→ Spruch, Spruchdichtung) wurde früh zu kleinen thematischen Sammlungen zusammengestellt, vielfach ergänzt, bearbeitet und schließlich der kirchlichen Paränese dienstbar gemacht. Vor allem Matthäus komponierte das Material in große Reden Jesu, von denen die Bergpredigt die bekannteste ist[14].

1.3. Gleichnis, Parabel. Obwohl die Form des Gleichnisses im weitesten Sinn Parallelen in der gesamten Antike und vor allem in der rabbinischen Lit.[15] hat, weisen die Gleichnisse Jesu gegenüber diesem Material doch beträchtliche Besonderheiten auf, die sie als eine eigene und individuelle poetische Redeform Jesu erweisen. Nach den grundlegenden gattungsgeschichtlichen Präzisierungen von A. Jülicher und den redaktions- und kulturgeschichtlichen Arbeiten von J. Jeremias u. a. (Erforschung der Realien) sind in den letzten Jahren verstärkt strukturalistische, textlinguistische und rezeptionsästhetische Fragestellungen an die Gleichnisse der synoptischen Evangelien herangetragen worden[16]. Außerdem hat sich durch die Entdeckung des gnosisnahen kopt. *Thomasevangeliums*[17] die Textbasis verbreitert. Jülichers Unterscheidung von Gleichnis im engeren Sinn, → Parabel, Beispielerzählung (cf. → Exemplum) und → Allegorie bleibt nützlich, obwohl sich die Grenzen nicht so klar ziehen lassen, wie er meinte. Die frühe Christenheit hat das Gleichnisgut vor allem solcherart weitertradiert, daß sie allegorische Züge ausgebaut, um allegorische Deutungen ergänzt (Mk. 4,13–20; Mt. 13,36–43) und das Korpus der Gleichnisse um allegorische Kunsterzählungen bereichert hat. Die Entwicklung führt also eindeutig zu immer stärkerer Angleichung an die Erzählform Allegorie. Gleichnisse und Parabeln wurden früh in Sammlungen zusammengestellt; so in Mk. 4 (vom Evangelisten in V. 1–2, 10–12 und 34 gerahmt und interpretiert) und Mt. 13. An Mt. 13,44 (Schatz im Acker) hat J. D. Crossan exemplarisch die Aufnahme populärer Schatzfindersagen in einer Parabel Jesu aufgezeigt (Mot. N 510, N 511)[18]. Der Beispielerzählung vom reichen Mann und vom armen → Lazarus (Lk. 16,19–31) liegt ein aus spätägypt. und jüd.-rabbinischen Quellen bekanntes sozialkritisches Märchen vom unterschied-

lichen Jenseitsgeschick eines reichen und eines armen Mannes zugrunde, an das Jesus offenbar bewußt anknüpft[19]. Volkstümliche Sozialkritik und Weisheit spiegeln sich auch in den Gleichniserzählungen vom großen Gastmahl (Mt. 22,1–10 [Lk. 14,16–24]), vom törichten Reichen (Lk. 12, 16–21)[20] und von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt. 25,1–13). Auffällig ist die große erzählerische Freude Jesu an hyperbolischen Übertreibungen und ‚unmoralischem' Verhalten als paradoxem und insofern überraschendem Vorbild (Lk. 16,1–8; Lk. 18,8; Lk. 18,9–14; Lk. 10,25–37). Diese beiden letzteren Züge gelten bes. für den nur bei → Lukas überlieferten Erzählstoff. Der Sohn, der sein Erbe verpraßt, und die Konkurrenz zweier Brüder (Lk. 15,11–32; cf. AaTh 935: → *Heimkehr des verlorenen Sohnes*) sind Motive volkstümlichen Erzählens, hier in einer zweigipfligen Gleichniserzählung mit typischem Achtergewicht der religiösen Pointe. Bemerkenswert ist die Bedeutung monarchischer Bilder, die offenbar auch sekundär eingetragen werden konnten (cf. Lk. 14,16 mit Mt. 22,2) und an die große Rolle der Königsgleichnisse in der rabbinischen Lit. erinnern[21]. Ansonsten entstammt die Binnenwelt der Gleichnisse fast ausschließlich dem bäuerlichen Anschauungsmaterial der ersten Hörerinnen und Hörer Jesu, wobei auffällig oft Indikatoren sozialer Krisen thematisiert werden (Schuldknechtschaft Lk. 12,58–59; Räuberunwesen Lk. 10,30 etc.)[22].

Am Gleichnisgut der synoptischen Evangelien sind schon in der älteren Forschung vielfach → epische Gesetze volkstümlichen Erzählens[23] nachgewiesen worden, wobei Züge wie das Vorherrschen direkter Rede (auch des Selbstgesprächs), die szenische Zweiheit (nie mehr als zwei Figuren in einer Szene), die Gegenüberstellung gegensätzlicher Typen (reicher Mann und armer Lazarus, Zöllner und Pharisäer, Herr und Knecht), das Verhältnis zu Vergleich, Bildwort und Metapher, die → Einsträngigkeit der Erzählung, die Bedeutung zwei- bzw. dreifacher Wiederholung, der Abbruch nach der Pointe u. a. untersucht wurden (das *Johannesevangelium* [→ Johannes Evangelista, Hl.] enthält keine Gleichnisse, wohl aber Bildreden, die indes nicht als Formen volkstümlicher Rede gelten können). In der jüngeren Forschung stand die Hermeneutik der Gleichnisse im Mittelpunkt des Interesses; dabei wurde der Gedanke der Übersetzbarkeit der Gleichnispointe in eine ‚allg. Wahrheit' aufgegeben zugunsten einer Sicht der Gleichnisse als eschatologischer Sprachereignisse, die erklärend weitergesprochen, aber nicht eigentlich übersetzt werden können. Unbestritten ist der fundamentale Bezug aller Gleichnisse Jesu auf das von ihm verkündete Reich Gottes. Während die ältere Forschung[24] Jesus die im engeren Sinn allegorische Rede (bei dem alle Einzelzüge der Erzählung deutender Dechiffrierung bedürfen) oft abgesprochen hat, rechnet man heute wieder stärker mit einem Rückgriff auch des hist. Jesus auf ein formelhaftes Metaphernrepertoire, das er mit seinem Publikum teilt und das ein tendenziell allegorisches Erzählen erlaubt (cf. exemplarisch die Diskussion über Mk. 12,1–12[25]). Obwohl ein wesentlicher Teil des Gleichnismaterials der Evangelien auf den hist. Jesus zurückgehen wird, darf die redaktionelle Gestaltungsabsicht der Evangelisten nicht vernachlässigt werden. Ausgeführte Fabeln enthält das N. T. nicht, wohl aber Tiermetaphorik, die z. T. aus Fabelgut stammen mag (Mt. 10,16; Lk. 13,32; 1. Petr. 5,8 u. ö.). Paulus (1. Kor. 12,12–26) greift auf die bekannte politische Fabel von → *Magen und Glieder* (AaTh 293) zurück, die auch sonst – meist zur Metapher abgesunken – in zeitgenössischer (vor allem stoischer) Lit. begegnet[26], freilich in je unterschiedlicher Aussageabsicht. Kaum auf ein ursprünglich mythisches oder märchenhaftes Szenario weist die (bei Mk. 1,10 wohl metaphorische) Taube bei Jesu Taufe (bei Lk. 3,22 zum Legendenmotiv verbuchstäblicht), durch welche sich die ältere Forschung an den Vogel erinnert fühlte, welcher bei Königswahlerzählungen auf die Schulter des Erwählten fliegt und ihn damit als König akklamiert (AaTh 725: cf. → *Prophezeiung künftiger Hoheit*)[27].

1.4. Wunderheilungen, Exorzismen, Naturwunder. Die zahlreichen ntl. Wundererzählungen[28] haben seit je zu einem Vergleich mit Erzählgut aus anderen religiösen Kontexten herausgefordert. Das gilt schon für die Antike. Zahlreiche Spuren von Deutungsversuchen, welche mit den christl. konkurrieren (Jesus als Zauberer und Teufelsbündner etc.), sind aus den Evangelien kenntlich. Das

Motiv- und Strukturrepertoire der ntl. → Wunder hat sowohl unverzichtbare Erhellung durch außerntl. Material erhalten als auch seinerseits zum form- und traditionsgeschichtlichen Verstehen populärer wie auch religiös ‚gehobener' Wundergeschichten beigetragen. Dabei gibt es einerseits in vielen Motiven Berührungen mit populären → Heilern der ntl. Zeit, andererseits bestehen spezifische Besonderheiten in der eschatologischen Ausrichtung der Wunder und → Exorzismen Jesu als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes (Mt. 12,28 [Lk. 11,20]) und in der Betonung des personalen Glaubens. G. Theißen unterscheidet 33 Motive[29].

Handlungselemente wie die Handauflegung, das heilende Wort (eventuell in der für griech. Hörer geheimnisvollen aram. Sprache: rhēsis barbarikē[30]), die Demonstration des geschehenen Wunders am Ende und der ‚Chorschluß' (bewundernde Äußerungen der Volksmenge) sind auch außerhalb des N. T.s weit verbreitet. Gegenüber den bei im *Markusevangelium* z. T. noch naiv implizierten magischen Konnotationen (→ Speichel Jesu als Heilmittel: Mk. 7,33; 8,23; cf. Mot. D 1500.1.7.2.1) drängt die spätere Überlieferung einerseits die magischen Aspekte zurück (Matthäus und Lukas streichen den Speichel), kann aber auch sehr leicht in eine naive Mirakelfreudigkeit zurückfallen (Apg. 5,15; 19,12). Die früher beliebte Annahme einer Übertragung mirakulöser → Wandermotive auf Jesus hat die Forschung beträchtlich einschränken müssen. So ist die neuere Exegese skeptisch gegenüber der These, Joh. 2,1–11 (Hochzeit zu Kana) sei ein Weinwunder (→ Wasser wird Wein) aus dem Vorstellungskreis um den Weingott Dionysos (cf. Achilles Tatius 2,2–3) auf Jesus transferiert[31]. In den Exorzismen der Evangelien und der *Apostelgeschichte* wird mannigfach volkstümliche → Dämonologie[32] vorausgesetzt, wobei man das verschollene Erzählgut, auf das angespielt wird, meist nur erahnen kann. Einen Kampf Jesu mit dem Satan implizieren Mk. 3,27 und Mt. 12,22–30 (Lk. 11,14–23); auch das Fragment einer Vision bei Lk. 10,18 (Satanssturz) und die Legende von der → Versuchung Jesu werden hierher gehören. Mit Mt. 12,43–45 (Lk. 11,24–26) ist ein Fragment jesuanischer Dämonologie erhalten, das erzählt, was mit einem vertriebenen → Dämon geschieht, und zu Vorsichtsmaßnahmen gegen seine potentielle Rückkehr mahnt. Volkstümlich sind die Siebenzahl der Dämonen (Lk. 8,2; Mk. 16,9; cf. z. B. die Siebenerzyklen von Plagen in Apk.) und die Wüste als Wohnort. Stärker ins Phantastische weisen die Naturwunder Jesu (cf. Kap. 1.8). Wenig hilfreich ist der allg. Rekurs auf ein → magisches Weltbild des antiken Menschen, da die Evangelien die Wunder Jesu vor allem von ihrer Funktion als eschatologischer Zeichen her verstehen (so wohl schon Jesus selbst: Mt. 12,28 [Lk. 11,20]).

1.5. Sage. Aufgrund der theol. Einbindung und Konzentrierung der ntl. Erzählstoffe sind Sagen selten, doch ist manches, was meist als Legende tituliert wird, in Wahrheit durchaus auch Teil des profanen, unterhaltenden Erzählstoffes und zumindest insofern Sage. Der Unterschied zwischen Sage und Legende hängt sehr stark an der kommunikativen Situation, in der eine Geschichte perpetuiert wird (Sitz im Leben). Mehrfach läßt sich eine Rezeption antiken Sagengutes im N. T. nachweisen, obwohl die betr. Texte formgeschichtlich nicht mehr als Sagen anzusprechen sind. Die bei Mt. 27,3–10 ([Apg. 1,18–20] → Judas Ischarioth) und Apg. 12,20–23 (Herodes Antipas) erzählten Strafwunder (→ Strafe) erinnern an Personensagen, wie gerade der Vergleich mit Strafwundern zeigt, die eher im Legendenstil gehalten sind (Apg. 5,1–11). Bei Apg. 14,8–18 (cf. 26,6) handelt es sich um allg. bekannte kleinasiat. Epiphaniesagen vom Typ → *Philemon und Baucis* (Ovid, *Metamorphosen* 8,616–724)[33]. Paulus und Barnabas werden als Wundertäter für eine Epiphanie der aus vergleichbaren Geschichten bekannten verborgen umherwandernden Götter → Zeus und Hermes (→ Götterbote) gehalten (Mot. K 1811; → Erdenwanderung der Götter). Lukas verbindet in der Erzählung lykaon. Lokalkolorit, Satire paganer Frömmigkeit (für Lukas Superstition) und christl. Missionstheologie; der Kern war ihm sicher vorgegeben. Mit einer verhüllten Erscheinung von → Engeln in der Gestalt unerkannter Wanderer rechnet Hebr. 13,2, wobei auch an atl. Sagen wie jene von Gen. 18–19 angespielt sein dürfte (cf. AaTh 750 A–D: *Die drei → Wünsche*). Zum Vehikel österlicher Christologie wird das Motivfeld bei Lk. 24,13–35 (*Pseudo-Markus* 16,12–13)

(Emmausjünger), Joh. 20,14–18 (Erscheinung vor → Maria Magdalena) und 21,1–14 (Erscheinung am See Genezareth)[34]. Bei Mk. 6,45–52 wird der auf dem See wandelnde Jesus (AaTh 827: → *Heiligkeit geht über Wasser*) für ein Phantasma gehalten; dabei sind Geschichten von Gespenstererscheinungen zur See vorausgesetzt, wie sie die rabbinische Lit. kennt (Mirabiliensammlung des *Babylon. Talmuds*, *Baba bathra* 73a–75b, wo u. a. allerlei Seemannsgarn zusammengestellt ist). Gespensterfurcht hat überhaupt manche Spur hinterlassen (Lk. 24,37; auch Lk. 16,27–28)[35]. Mehrfach dürften Anspielungen auf atl. Gestalten nicht einfach den atl. Text, sondern auch dessen Rezeption in populärer Sage und Legende voraussetzen, so Mt. 12,42 (Lk. 11,31) von der ‚Königin des Südens' (= Königin von → Saba; 1. Kön. 10,1–13) und Mk. 15,35 vom Propheten → Elias, von dessen wunderbarem Eingreifen für die Frommen schon das antike Judentum zahllose Geschichten zu erzählen wußte[36]. Populäre Sage bzw. Legende berührt sich mit schriftgelehrter → Eschatologie in der Erwartung dieses Elias redivivus und seiner Gleichsetzung mit → Johannes Baptista.

Theißen u. a. haben darauf aufmerksam gemacht, daß mehrfach Fragmente einer Außensicht erkennbar sind, in der Jesus als Wundertäter und Exorzist auch von solchen gesehen wird, die keine Jesusjünger sind. In diesem vor- oder nebenchristl. Bezugsrahmen haben die Wunder Jesu den Charakter von Personensagen; Jesus wird als Magier und Zauberer interpretiert[37]. Sagenhafte Züge haben sich auch an die Gestalt des Johannes Baptista gehängt; das gilt vor allem für die (wegen der konkurrierenden Überlieferung bei → Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* 18,116–119 und eines textinternen hist. Irrtums sachlich fragwürdige) Novelle von seiner Ermordung (Mk. 6,17–29) mit dem berühmten Tanz der Tochter der Herodias (deren Name Salome nur aus Josephus Flavius [18,136] ermittelbar ist). Überhaupt wird das Leben des Johannes in das volkstümliche Bild eines → Propheten eingezeichnet, an das freilich schon dieser bewußt angeknüpft haben wird[38]. Eine Anspielung auf eine Ortssage über eine Heilquelle in Jerusalem enthält die varia lectio Joh. 5,4[39]. Eine Ätiologie im Sagenstil steht bei Mt. 27,3–8; Apg. 1,18–19: Kauf des Töpferackers (Blutackers) vom Geld des Judas Ischarioth.

1.6. Schwankhafte Themen und Motive. Motive einer schwankhaften Erzählung vom geprellten → Teufel[40] bietet die Exorzismusgeschichte Mk. 5,1–20: Die ausgetriebenen Dämonen, welche von Jesus eine Zuflucht auf der Erde erbitten, um nicht in die Hölle fahren zu müssen, werden in Schweine gebannt (Mot. K 219.6), die darauf im See ertrinken (die Dämonen müssen also doch in die Hölle)[41]. Das Motivfeld wird von einer satirisch-derben Romkritik in Dienst genommen: Der Name des Dämons (‚Legion', weil der Besessene von vielen Dämonen geplagt ist) und die Zahl 2000 (ungefähre Realstärke einer Legion in Friedenszeiten) weisen den antiken Hörer auf die röm. Militärpräsenz in Palästina; das Ersaufen der (mit heidnischen Konnotationen belegten) Schweine ist insofern eine antiröm. Wunschphantasie. Das Motiv einer Überlistung des Teufels steht auch bei 1. Kor. 2,8 im Hintergrund: Hätten die dämonischen ‚Herrscher der Welt' Jesus als Gottessohn und die → Kreuzigung als Teil des göttlichen Planes erkannt, hätten sie diese (welche ihre eschatologische Entmachtung inauguriert) verhindert. Dieses bei Paulus nur angedeutete Motiv[42] tritt später in der → Gnosis in den Mittelpunkt der Soteriologie, wo die Erlösergestalt geradezu systematisch die dämonischen Mächte täuschen muß, um das Erlösungswerk zu vollbringen (*Philippusevangelium* 26; *2. Logos des großen Seth* [= *Nag Hammadi Codex* 7,2] 55,30–56,14; cf. IgnEph. 19,1–2 und AscJes. 10,8–12; 11,24). Schwankhafte Züge finden sich im N. T. sonst nur in der *Apostelgeschichte* (19,13–17: die sieben Söhne des Skeuas können keinen erfolgreichen Exorzismus durchführen und werden von einem Besessenen verprügelt; 14,8–18: Epiphaniesagen werden konterkariert; 20,7–12: Eutychus schläft bei einer Predigt des Paulus ein und fällt aus dem Fenster, etc.)[43].

1.7. Legende. Zahlreiche Erzählungen der Evangelien und der *Apostelgeschichte* gehören der Gattung der erbaulichen → Legende an. Die Kindheitslegenden des Matthäus und Lukas[44] übertragen in je unterschiedlicher Ge-

stalt weitverbreitete Stoffe aus der Geburts- und Kindheitsgeschichte berühmter Männer auf Jesus. Der Judenchrist Matthäus verbindet dabei Motive aus der im antiken Judentum vielfach ausgestalteten Kindheitsgeschichte des → Moses mit der Erinnerung an geschichtliche Ereignisse (Zug des armen. Magierkönigs Tiridates nach Rom, um Nero als dem Weltherrscher zu huldigen) und schriftgelehrter Theologie (sog. Reflexions- oder Erfüllungszitate aus dem A. T., mit deren Zitierung die Geschichte Jesu explizit als Erfüllung atl., als messianisch gelesener Verheißungen interpretiert wird). Die Überbietungschristologie des Textes (Christus ist mehr als Moses, mehr als Nero etc.) bedient sich verbreiteter Motive der Kindheitslegenden berühmter Männer (→ Abraham, Moses, Mithridates, → Romulus/Remus, Augustus, → Gilgamesch, → Kyros etc.; cf. → Held, Heldin)[45]: Das Königskind wird durch → Prodigien angekündigt, im Verborgenen geboren, von Weisen erkannt und verehrt (Hll. → Drei Könige), von einem tyrannischen König verfolgt, durch das Eingreifen göttlicher Mächte und die → Flucht gerettet (eventuell Aufwachsen in der Fremde bzw. im Verborgenen; cf. → Aussetzung). Die Kommunikation mit der göttlichen Welt geschieht durch das im N. T. sonst seltene Offenbarungsmedium des → Traumes (bei Mt. noch 27,19). Bes. Interesse hat immer das Motiv des wegweisenden Sterns von Bethlehem gefunden[46].

Einen anderen Akzent legt Lk. 1–2. In bewußter Nachahmung atl. Erzählungen von der Erhörung der Bitte eines älteren kinderlosen Paares um Nachwuchs (→ Unfruchtbarkeit), in der Verzahnung der Geburt Jesu mit der des Johannes Baptista, in Affinität zu Motiven hellenistischer Bukolik (Hirten auf dem Felde), zugleich in klarer Anknüpfung an die atl. Davidstradition wird die Geburt des Messias zu einer komplexen sakralen Geschichte, die der Autor durch zeitgeschichtliche Anspielungen (Lk. 2,1–2) historisiert (→ Historisierung und Enthistorisierung). Wenig wahrscheinlich ist, daß Lk. 2,1–20 auf eine Erzählung von einem → Findelkind zurückgeht[47]. Motive der Legende vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk. 2,41–52) werden in späteren apokryphen Kindheitsevangelien weiter ausgeschmückt. Beiden Erzählzyklen (*Mt.* und *Lk.*) gemeinsam ist der geringe hist. Gehalt (wie schon aus ihrer Unvereinbarkeit folgt) und die konsequente Einbeziehung unterschiedlichster Erzählstoffe zur Veranschaulichung von Stellung und Bedeutung Jesu. Das Material wächst in nachntl. Zeit sofort weiter (die Geburt in einer Höhle steht zuerst bei Justin, *Dialogus cum Tryphone* 78,5 und im *Protevangelium Jacobi* 17–20). Der Gattung Legende im weitesten Sinn sind zahlreiche weitere Jesusgeschichten der Evangelien zuzuordnen. Die Versuchung (Mk. 1,12–13 nur angedeutet) wird in der von Matthäus und Lukas benutzten Logienquelle zu einer breiten Erzählung mit drei Szenen ausgebaut (Mt. 4,1–11 [Lk. 4,1–13]) und bietet den ausführlichsten Dialog mit dem Teufel in frühchristl. Lit. Legendenstil haben die Verklärung (Mk. 9,2–13), die Berufungsgeschichten (Mk. 1,16–20; Mt. 4,18–22; Lk. 5,1–11), die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu (Mk. 16,19; Lk. 24,50–53; Apg. 1,4–14)[48] oder die märchenhafte, auf ein Wort Jesu hin geschehende Auffindung eines Staters in einem Fischmaul (Mt. 17,24–27), welches der Begleichung einer religiösen (nicht einer staatlich-röm.) Steuer dient (entfernt verwandt die Erzählung AaTh 736 A: *Ring des* → *Polykrates*, zu der es auch jüd. Parallelen gibt[49]). Strafwunder sind sowohl in den Evangelien (Mk. 11,20–25) als auch in der *Apostelgeschichte* (5,1–11; 12,20–23; 13,6–12) belegt, werden aber bei Lk. 9,52–55 kritisch hinterfragt. Nicht eigentlichem Legendenstil entspringen Gestalten wie die ‚große Sünderin' (Lk. 7,36–50); die Übergänge zwischen Legende und Geschichtserzählung sind fließend. Die Einsetzung des Abendmahls (Mk. 14,22–25) wird gelegentlich zur Legende entwickelt, ist eigentlich aber eine → Kultsage, die auf eine Symbolhandlung Jesu zurückgeht. Mt. 14,22–33 fügt in die Epiphaniegeschichte vom Seewandel Jesu (Mk. 6,45–52) den auf dem Wasser wandelnden → Petrus ein, wozu es in den → *Jātakas* eine bekannte Parallele gibt (*Jātaka*, num. 190)[50]. Diese Annäherung an den Stil der Legende ist überhaupt ein Grundzug altkirchlicher Weiterentwicklung ntl. Stoffe (mit Individualisierung durch sekundäre Namengebung etc.).

Neben den Evangelien bedient sich die *Apostelgeschichte* ausgiebig der Legende als Erzählform. An Motiven begegnen z. B. die wun-

derbare Türöffnung (Apg. 12,11; 16,26; cf. Mot. R 121.6.2), die Unverletzlichkeit (→ Unverwundbarkeit) des Heiligen durch Gift (Apg. 28,3–6; cf. Mk. 16,16 und 18; Lk. 10,19; Mot. D 1840.1.2) und die übernatürliche Blendung eines Gegners als Strafwunder (Apg. 13,11; cf. Mot. D 2062.2.1). Sehr oft werden Motive paganer Religiosität einem subtilen Spott ausgesetzt, so das angeblich vom Himmel gefallene Bild der Göttin Artemis (Apg. 19,35; → Bilder vom Himmel), die von einem Python (Wahrsagegeist) besessene wahrsagende Magd in Philippi (Apg. 16,16–22), der Aufstand der Silberschmiede in Ephesus (Apg. 19,23–40) oder die → Dioskuren als göttliche Helfer zur See par excellence in der raffiniert-beiläufigen Erwähnung als Gallionsfiguren eines Schiffes in Apg. 28,11 (nachdem soeben Paulus bzw. Christus eine Schiffsbesatzung aus Seenot gerettet hatten). Die Entstehung einer Personallegende kann Joh. 21,22–23 beobachtet werden („dieser Jünger stirbt nicht", durch den offenbar vor kurzem eingetretenen Tod zum Problem geworden). Eine überlieferungsgeschichtlich interessante Frage ist, ob in einigen Fällen österliches Erzählgut in das Leben Jesu zurückprojiziert wurde. Der wunderbare Fischzug findet sich bei Lk. 5,1–11 im Rahmen einer Jüngerberufung, bei Joh. 21,1–14 aber als Ostergeschichte[51]. Bes. für die Verklärung (Mk. 9,2–8) und das Vollmachtswort Jesu an Petrus (Mt. 16,17–19) ist eine Rückprojektion zwar plausibel, aber doch ohne wirklich zwingende Gründe vermutet worden. Bei *Johannes* dagegen wird konsequent eine österliche Wahrnehmung Jesu auf den hist. Jesus bezogen.

Es ist nur natürlich, daß das ntl. Material sehr bald zu einer reichen Produktion apokrypher Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen (→ Apokryphen, Kap. 3) führte, welche von der Spätantike an nahtlos in die entstehende hagiographische Lit. des MA.s (→ Hagiographie) überging. Das Bedürfnis nach religiöser Unterhaltung ging mit dem nach belehrender Werbung für bestimmte theol. Inhalte einher. Wichtig ist, daß die Theologie nicht allein den gelehrten Schichten zugeordnet wird: Auch volkstümliches Erzählen entfaltet eine narrative Theologie oft ganz eigener Prägung und Dignität. Das aufklärerische Pathos, welches die Legenden primär als ahist. Produkte frommer Phantasie erkannte, verfehlt doch zumeist deren spirituellen Gehalt[52].

1.8. Märchen. Es ist Konsens der Exegese, daß das N. T. wie insofern ähnlich das A. T. keine → Märchen im engeren Sinn bietet, aber öfters Märchenmotive, die sowohl in Legenden als auch in stärker geschichtlichen narrativen Gattungen auftauchen, aber auch in mythol. Texten[53]. Märchenhafte Züge haben der Weltberg, von dem aus alle Reiche der Welt überschaut werden können (Mt. 4,8; Lk. 4,5), die wunderbare Auffindung des Reittieres (Mk. 11,1–6)[54] und des Speisesaales (Mk. 14,12–16) oder der den Weisen vorangehende Stern (Mt. 2,2; 2,9). Die sehr reich bezeugten wunderbaren → Vermehrungen von Brot (Mk. 6,32–44 [Mt. 14,13–21 und Lk. 9,10b–17]; Mk. 8,1–10 [Mt. 15,32–39]; auch Joh. 6,1–13; cf. Mot. D 1652.1.0.1; Mot. D 2106.1.5; → Brotlegenden) und die mirakulösen → Fischfänge der Jünger auf Geheiß Jesu (Lk. 5,1–11; Joh. 21,1–11) sind keine Schlaraffenlandphantasien – den wunderbaren Fischfang kennt AaTh 1960 C: *The Great Catch of Fish* nur als Lügenmärchen –, sondern wollen in einer bitterarmen Umwelt zeichenhaft Gott als denjenigen vor Augen stellen, der in dem durch Jesus antizipierten Eschaton den Armen zu ihrem Recht verhelfen wird (cf. Mt. 5,3 [Lk. 6,20])[55]. Insgesamt verdanken sich solche auf den neuzeitlichen Menschen märchenhaft wirkenden Züge nicht so sehr dem Nachleben von Märchenstoffen im N. T., sondern eher einer Affinität zwischen eschatologischen Hoffnungsbildern und der phantastischen Gegenwelt des Märchens, in welcher das Wunder grundsätzlich immanent ist (cf. auch Kap. 5).

2. Neuere Erzählforschung und die Entstehung der Gattung ‚Evangelium'. Unbestritten ist, daß die Anfänge der Jesustradition Mündlichkeit voraussetzen und erst allmählich verschriftlicht wurden (Logienquelle Q [aus *Matthäus* und *Lukas* zu erschließen]: zwischen 50 und 70; *Markus*: ca 68–70; *Matthäus* und *Lukas*: ca 80–100; *Johannes* ca 90). In den 1970/80er Jahren ist verstärkt versucht worden, Ergebnisse und Fragestellung der Oral Literature-Forschung für das N. T. fruchtbar zu machen, z. B. von W. Kelber[56].

Vor Kelber wurde das Wachstum der synoptischen Jesusüberlieferung entweder im Sinne der älteren Formgeschichte als evolutionäre Entwicklung im Bezugsrahmen wechselnder Gemeindebedürfnisse und vor dem Hintergrund der Gesetzmäßigkeiten volkstümlicher religiöser Redeformen oder andererseits (weniger plausibel) nach Analogie der rabbinischen Lit. als ‚gepflegte Überlieferung' in einer stabilen Memorierkultur gesehen[57]. Kelber bietet über diese Ansätze hinausgehend ein vielschichtiges Bild, das mit komplexen Wechselwirkungen zwischen Mündlichkeit (→ Orale Tradition) und → Schriftlichkeit, vor allem aber mit stark differierenden, spannungsvollen Hermeneutiken und Ästhetiken rechnet. Kürze, Sprachrhythmus, Bildlichkeit sind Kennzeichen der genuinen Jesusworte[58], ähnlich lassen sich mnemotechnische Strukturen im Erzählgut über Jesus erkennen. Zentral ist nun die Erkenntnis, daß am ‚Anfang' nicht ein präziser Wortlaut der jeweiligen Überlieferung als hist. ‚Ding an sich' steht, sondern eine Pluralität, die sich in wechselnder → Performanz aktualisiert. Erinnern, Vergessen, Interpretieren und Zensieren gehen auch nach der Erstverschriftlichung weiter (noch Papias im 2. Jh. bevorzugt die mündl. Überlieferung vor den Evangelienbüchern). Die Grenzen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit verwischen sich in den Evangelien, wenn auch beide je eine differierende Hermeneutik und Ästhetik entwickeln. Auch die schriftl. Evangelien sind primär für den lauten Vortrag gedacht (der antike Mensch liest im Regelfall auch für sich selbst laut[59]). Die Spannung zwischen Schriftlichkeit und ursprünglicher Mündlichkeit ist in der Tat für die Evangelien mitzubedenken, obwohl die Evangelisten nicht nur Sammler und Tradenten, sondern planende und strukturierende Schriftsteller und Theologen waren. Problematisch ist u. a. Kelbers Sicht, Markus, der älteste Evangelist, intendiere eine massive Kritik der herrschenden mündl. Überlieferung und ihrer Träger[60].

Um die Einzigartigkeit der Evangelien zu sichern, hat die ältere theol. Forschung gerne die Affinitäten der Evangelien zu antiken Biographien negiert. Das ist insofern richtig, als die Evangelien nicht einfach die christl. Fortschreibung einer Gattung → Vita sind, welche aus der antiken Hochliteratur gut bekannt ist. Doch führen stärker volkstümliche Formen biogr. Erzählens (*Vita Aesopi* [→ Äsop], → *Alexanderroman*, → Homerviten) vor allem dann in die nächste formale und motivliche Nachbarschaft der Evangelien, wenn sie sich solcher Gestalten annehmen, die als einzigartig und religiös grundlegend erfahren wurden. Insofern liegen in den antiken Pythagoras- und überhaupt Philosophenviten (erst in zweiter Linie in den von diesen abgeleiteten großen Biographien eines Apollonius von Tyana, Plotin oder Proklos durch Philostratos, Porphyrios und Marinos) sowie in den romanhaft ausgeschmückten jüd. Mosesviten (Artapanos, Philon, Josephus) enge Parallelen zur Gattung Evangelium vor, welche sowohl für die Einzelmotive als auch für die Gesamtkomposition unbedingt beachtet werden müssen[61].

Die Entstehung der Evangelien verdankt sich dem Zusammentreffen unterschiedlichster Faktoren: allmähliches Hereinwachsen des Christentums in die literaturproduzierenden und -rezipierenden Sozialschichten, Wunsch nach Fixierung und Stabilisierung der Jesustradition angesichts des Aussterbens der Augenzeugen und im Kontext kirchlicher Legitimations- und Autorisierungsbedürfnisse, Zurücktreten der apokalyptischen Naherwartung (nur Nebenmotiv) u. a. Nicht überschätzt werden darf der anfängliche Einfluß atl. Passagen, die als Prophetien auf Jesus hin gelesen wurden (Ps. 2, Ps. 22, Ps. 110; Jes. 53 u. a.): Sie passen sich oft nur mühsam in den Ereignisgang (etwa der Passion) ein und standen daher im allg. nicht am Ausgangspunkt der Überlieferung[62]. (Das Zitat aus Ps. 22,2 in Mk. 15,34 ist aber wegen seiner Anstößigkeit sicher hist.) Immerhin zeigen Mt. 21,2 und 21,7 im Vergleich mit Mk. 11,2 und 11,7, wie aufgrund der messianisch verstandenen Prophetie Sach. 9,9 beim Einzug Jesu in Jerusalem aus einem Esel zwei werden konnten: Die sprachliche Figur des synonymen parallelismus membrorum der A. T.-Stelle ist im *Matthäusevangelium* fälschlich auf zwei Tiere hin interpretiert worden. Schließlich ist die generative Funktion ntl. Typologien für den Erzählstoff zu beachten (Moses-, David-, → Salomo-, → Jonas-Typologie etc.)[63].

Die Kenntnis der Abhängigkeit der Evangelien von volkstümlichen Erzählformen leidet an der spärlichen Überlieferung der hellenisti-

schen Kleinliteratur und dem weitgehenden Verlust des älteren aram. Schrifttums. Weniges ist aus Qumran erhalten, aber kaum erzählende Texte wie der aus dem achämenid. Ägypten und späteren Derivaten bekannte → *Achikar*-Roman ([AaTh 922 A]; immerhin erwog Bultmann Kenntnis von syr. *Achikar* 135 für Mt. 24,48–51 und Lk. 13,6–9, wo Jesus dann die Pflanzenfabel in ein Gleichnis verwandelt hätte[64]). Allenfalls auf midraschartige (*Genesis*-Apokryphon) und apokalyptische Texte sowie auf das Gigantenbuch aus dem *Henoch*-Korpus kann verwiesen werden. Einiges kann aus der späteren rabbinischen (→ Agada), der christl.-syr., der mandä. Lit. und anderen Resten erzählender aram. Lit. sowie natürlich aus der hebr. Bibel geschlossen werden, aber eine repräsentative Übersicht über das Erzählgut, an das Jesus bei seinen Hörern anknüpfen konnte, ist verwehrt. Nicht vergessen werden darf auch das nichtjüd. (heidnische) Erzählgut in aram. Sprache. Im griech. Sprachraum (der in Palästina mit dem aram. und hebr. eng verwoben ist: Zwei- oder Mehrsprachigkeit scheint eher Regel als Ausnahme gewesen zu sein) ist die Quellenlage besser, aber bewußte Anknüpfung an griech.-hellenistische Erzählstoffe ist selten (eher werden Formen rezipiert), gerade wenn man mit gebildeten jüd. Autoren wie Philon oder Josephus vergleicht. Auch die Wundergeschichten folgen Vorbildern, die bei Juden wie Heiden gleichermaßen verbreitet waren. Die jüd. Historiographie und Romanliteratur in griech. Sprache hat die Evangelien stofflich kaum beeinflußt. Für die *Apostelgeschichte* ist dagegen motivliche und kompositorische Nähe nicht nur zur antiken Historiographie, sondern sehr dezidiert auch zum Roman zu beachten.

Erzähltechnisch zeichnet die ntl. Stoffe eine starke kerygmatische Konzentration aus: Nebenzüge treten seltener hervor, als es in populären Erzählungen im eigentlichen Sinne üblich ist; auf einen Abschluß wird in Wundergeschichten und Gleichnissen oft verzichtet, etc. Dibelius unterschied nicht zuletzt nach dem Maß solcher Konzentration zwischen der knappen Erzählform Paradigma (Sitz im Leben: Predigt) und der profaneren, ausführlicheren Erzählform Novelle, in welcher er einen speziellen (sonst freilich nicht bezeugten) Stand frühchristl. Erzähler am Werk sah[65]. Diese Konzentration unterscheidet auch die ntl. Legenden deutlich von der späteren kirchlichen Hagiographie[66] und läßt kaum noch Platz für religiöse Unterhaltung im Sinne erbaulicher Erzählliteratur, der sich allenfalls die *Apostelgeschichte* annähert.

3. Der Erzählstil der Evangelien und der Apostelgeschichte. Die Autornamen der Evangelien sind in ihrer Historizität problematisch und werden hier und im folgenden nur als traditionelle Siglen verwendet.

3.1. Markus. Markus (ca 68–70) ist ein volkstümlicher Erzähler und vorsichtiger Redaktor, der seine Stoffe in flüssigem, lebendigem, aber nicht eigentlich literar. Griechisch darbietet. Semitismen sind in Wortschatz, Semantik und Phraseologie zu beobachten, kaum in der Syntax. Die Jesus-Tradition ist ihm weithin mündl., z. T. schon in festen Erzählzusammenhängen bzw. in kleineren Quellenschriften (Gleichnissammlung Mk. 4; apokalyptisches Flugblatt Mk. 13; vormarkinische Passionsgeschichte mit Teilen aus Mk. 14–16) vorgegeben. Markus erfindet kaum je Szenen frei, gestaltet sie aber neu vor dem Hintergrund seiner theol. Leitmotive Messiasgeheimnis, Jüngerunverständnis, verborgene Epiphanie des Gottessohnes, Konfrontation Jesu mit den Führern Israels und Weg hin zu Passion und Ostern. Matthäus und Lukas benutzen sein Werk als Quelle, nähern sich aber stärker den Konventionen der Biographie an[67].

3.2. Matthäus. Matthäus verfaßt unter Verwendung von *Markus* und der Logienquelle sowie reichem Sondergut ein stärker der Biographie angeglichenes Werk (ca 80–100), welches Jesus alternierend als Messias des Wortes (längere Redekompositionen) und der Tat (Zusammenstellungen von Wundern) zeigt und großen Wert auf die Erfüllung atl. Prophetien legt. Missionsoffen, aber doch auch ethisch radikal wurde seine Schrift zu dem im kirchlichen Leben meistbenutzten Evangelium. Sein Sondergut bietet vor allem Legenden, an welche spätere kirchliche Hagiographie anknüpfen konnte (Mt. 1–2; 14,28–31; 17,24–27; 27,3–10 und 62–66; 28,16–20 u. a.), aber auch interessante Gleichnisse (13,24–30 und 44–50; 25, 1–13 und 31–46). Magisches drängt er zurück[68].

3.3. Lukas. Entgegen der kirchlichen Tradition kaum von einem Paulusschüler stammend, bewegt sich das lukanische Doppelwerk (Lk. und Apg., ca 80–100) von allen Erzähltexten des N. T.s auf der höchsten literar. Ebene. Obwohl auch Lukas für seine Leser Verwurzelung in der Anfangsgeschichte des Christentums erreichen, nicht einfach ‚Information' oder ‚hist. Exempel' bringen will, sucht er deutlich Anschluß an Konventionen und Arbeitsweise der hellenistischen Historiographie (cf. seine Proömien [Lk. 1,1–4; Apg. 1,1–8]). Stilistisch führt dies u. a. zu einer stärkeren Meidung von Semitismen und einer konsequenten Übers. von Fremdwörtern. Dabei läßt er *Markus*- und Logienstoff blockweise alternieren, zwischen die er reiches Sondergut schiebt, das u. a. alle ntl. Beispielerzählungen enthält. Große Aufmerksamkeit richtet er auf soziale Gegebenheiten, wobei sich Reichtums- und Weltreichskritik mit einer Öffnung für gehobenere Schichten verbindet[69].

3.4. Johannes. An Gedanken- und Sprachwelt einer eigenen theol. Schule orientiert, entfaltet Johannes (ca 90), der vierte Evangelist, seine Sicht Jesu in radikaler Vertiefung und pneumatischer Neuinterpretation der (wohl mündl.) Tradition (Kenntnis der Synoptiker ist umstritten und jedenfalls nicht strikt erwiesen). Dabei integriert er durchaus auch hist. Überlieferung, blendet im wesentlichen aber nachösterliche Interpretation und vorösterliches Leben Jesu zusammen. An älterem Erzählgut benutzt er nicht zuletzt gegenüber den Synoptikern mirakelhaft gesteigerte Wundergeschichten, die er vielleicht einer eigenen Quellenschrift verdankt (Semeiaquelle)[70]. Gegenüber den Synoptikern fehlen u. a. Gleichnisse und Exorzismen. Erzählstoff, Apologetik und Polemik münden mehrfach in meditative Jesusreden, in denen der Evangelist seine Christologie breit entfaltet[71]. Sprachlich elementarisiert er seine Botschaft und liebt schlichte Abstrakta, oft in dualistischer Zuspitzung, aber auch Bildworte (Ich-bin-Worte: Joh. 6,35; 8,12; 10,7; 10,11; 11,25; 14,6; 15,1). Altertümlich und zugleich typisch johanneisch sind seine Ostergeschichten (Kap. 20 und 21, letzteres ein Nachtrag wohl von anderer Hand). Volkstümliches ist eher selten (Joh. 11,51 z. B. ist eine unbewußte Voraussage [Mot. M 300.2])[72].

3.5. Die Logienquelle (abgekürzt: Q). Die neben *Markus* wichtigste Quelle des *Matthäus* und *Lukas* kann aus diesen teilweise erschlossen werden. Sie war eine Spruchsammlung mit weisheitlichen und apokalyptisch-prophetischen Passagen und enthielt nur wenig Erzählgut, u. a. die Versuchung (Lk. 4,1–13) und die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (Lk. 7,1–10). Ihre Gattung ist seit der Entdeckung des insofern vergleichbaren *Thomasevangeliums* klar zu bestimmen. Ihre schlichte Sprache und teils weisheitliche, teils prophetische Theologie dürfte das Milieu der ältesten Jesusbewegung getreu spiegeln[73].

3.6. Die Apostelgeschichte. Als Forts. seines Evangeliums schreibt der Auctor ad Theophilum ‚Lukas' (Apg. 1,1) um 90 eine längere Darstellung der *Praxeis tōn apostolōn* ([Taten der Apostel] so der älteste bezeugte Titel), welche den Missionsweg des Christentums von der Jerusalemer Urgemeinde über die Samaritaner- und Heidenmission bis nach Rom zeigt, also bis in das Machtzentrum des Röm. Reiches. Im ersten Teil steht Petrus im Mittelpunkt, später Paulus, der ‚Völkerapostel' schlechthin (→ Apostel). In ihre tendenziell triumphalistische, jedenfalls harmonisierende und die Anfänge verklärende Geschichte der Urgemeinde und der Mission des Paulus bringt der Verf. zahlreiche Wundergeschichten und Legenden ein, wobei das Zutrauen zu seinem grundsätzlichen Geschichtswert nach einer Epoche radikalen Zweifels in der jüngeren Forschung wieder gestiegen ist. Die *Apostelgeschichte* ist von größtem Wert auch für die frühchristl. Wahrnehmung der Kultur und Religion der hellenistisch-röm. Welt[74].

4. Das N. T. und die Refolklorisierung seiner Stoffe. Selbstverständlich ist das N. T. einer der großen Quellorte abendländ. und (über die oriental. Kirchen und den Islam) auch oriental. Erzählens. Früh begann man, die Lücken der Überlieferung (unbekannte Kindheit Jesu, Details über die Geheilten der Wundertradition, späteres Geschick der Apostel etc.) zu füllen und zog dazu gerne volkstümliches Erzählgut heran, das in oft er-

staunlicher Freiheit mit den bibl. Personen kombiniert wurde. Die Beispiele sind Legion (cf. etwa Mot. A 661.0.1.2: *Saint Peter as porter of heaven* mit Mt. 16,19). Oft veranschaulicht hagiographisches Erzählgut ntl. Ideen (Mt. 5,8 Seligpreisung derer, die ‚reinen Herzens sind'; nur sie können Gott schauen [Mot. V 510.2]). Daneben treten auch Fälle, in denen offenbar ntl. Erzählgut frei adaptiert und sogar gegenläufig weitergeführt wurde (cf. z. B. das Novellenmärchen AaTh 935 mit Lk. 15,11–32; → Petrusschwänke). Beachtung verdient schließlich die Rezeption ntl. Erzählgutes in den jungen Kirchen der Dritten Welt, bei der Refolklorisierungsprozesse in lebendiger Anschauung beobachtet werden können.

5. Märchenmotive und mythisches Erzählen. Die Verhältnisbestimmung zwischen Märchen und → Mythos ist schwierig und oft Gegenstand religionsgeschichtlicher und theol. Arbeiten gewesen. Während noch Gunkel im Märchen sicher unzutreffend eine Vorform des Mythos sah[75], sich andererseits die ältere Bestimmung des Märchens als ‚gesunkener Form' des Mythos (cf. auch → Gesunkenes Kulturgut) in vielem nicht hat verifizieren lassen, dürfte in heutiger Problemlage jedes evolutionäre Paradigma zwischen beiden Erzählformen als verfehlt zu gelten haben. Mythos und Märchen unterscheiden sich durch ihre unterschiedliche symbolische Repräsentation von ‚Wirklichkeit' und wohl auch durch Modus und Ort ihrer Kommunikation. Wanderungen konkreter Motive aus dem Mythos in das Märchen (seltener in anderer Richtung) lassen sich aber nach wie vor plausibel machen. Wenn daher in mythischen Texten des N. T.s Motive in Erscheinung treten, die Affinitäten zum europ. Volksmärchen haben, wird man nicht immer an verklungene Märchentexte zu denken haben, wie es vor allem Gunkel tat, sondern wird die fundamentale Affinität beider Gattungen in Rechnung zu stellen haben. Dies gilt etwa für den großen Bereich der → Jenseits-, → Himmels- und → Höllenszenarien. Das himmlische Jerusalem (Apk. 21–22) als Stadt aus Gold und Edelsteinen (Mot. F 761) mit Attributen wie dem → Lebenswasser (Mot. E 80) und den zwölf → Lebensbäumen (Mot. E 90) ist keine Märchenstadt, sondern eschatologisches Symbol. Vieles kann nur vermutungsweise geäußert werden, etwa daß der das Reich Gottes symbolisierende Baum (Mt. 13,32 bzw. Lk. 13,19 [cf. Mk. 4,32]) der → Weltenbaum (Mot. A 652) sei oder daß die Gethsemane-Szene (Mk. 14,32–42) den antiken Hörer an aus dem Märchen bekannte Wachsamkeitsproben (Mot. H 1450) erinnerte.

Obwohl das N. T. selbstverständlich am mythischen Weltbild der Antike partizipiert, sind Mythen als eigene Erzählungen selten[76]. Die präzise Bestimmung hängt stark am verwendeten Mythosbegriff. Öfters gibt die altjüd., aus zahlreichen Texten bekannte Mythologie der personifizierten Weisheit einen Verstehenshintergrund ab, wobei heute nicht mehr mit Adaptionen eines einheitlichen Grundmythos (so die Religionsgeschichtliche Schule), sondern eher in signifikanter Gleichzeitigkeit mit Analogiebildungen in der mythenschaffenden Imagination gerechnet wird. Dabei wird sowohl die Weisheit als Schöpfungsmittlerin wie auch als wandernde, um Herberge heischende ‚Frau Weisheit', die sich schließlich enttäuscht aus der Menschenwelt zurückzieht, transformiert. Vor allem *Johannes* (Prolog 1,1–18) und die Logienquelle (Lk. 13,34–35; Lk. 11,49–51) sind durch das komplexe Beziehungsgeflecht der Weisheitsmythologie beeinflußt, deren Adaptionsfähigkeit u. a. darin begründet lag, daß sie niemals eine feste kanonische Gestalt gewonnen hatte[77].

In anderer Weise ist der mythol. Hintergrund des *Markusevangeliums* zu bestimmen, der ein Paradigma für die Gattung ‚Evangelium' darstellt. Jesus ist hier der verborgen epiphane Gottessohn, dessen Messianität zuerst nur den Dämonen bekannt ist, der sich dann allmählich seinen Jüngern zu erkennen gibt und der schließlich seine Messianität in paradoxer Verborgenheit im stellvertretenden Sühneleiden des Kreuzes verwirklicht und von der Gemeinde als der wiederkommende Weltrichter-‚Menschensohn' erwartet wird. Das *Markusevangelium* wird zum ‚Buch der geheimen Epiphanien'[78]. Obwohl die Wahrnehmung der Jesusgeschichte durchaus mythisch ist, bedient sich der Evangelist zu ihrer Füllung weithin geschichtlicher Stoffe[79], und obwohl Jesus das unerkannt auf der Erde wandelnde und vom Unglauben der Mitwelt abgestoßene Gottwesen ist (Mk. 9,19), betont Markus sehr stark

seine menschlichen Züge. In der Kreuzigungsszene kulminiert in paradoxer Weise die mythol. (apokalyptische) Einbettung des doch ganz als leidender Mensch geschilderten Jesus[80]. Einen förmlichen ‚Christusmythos' mit Präexistenz, Selbsterniedrigung, irdischer Existenzweise und schließlicher Erhöhung zum herrschaftlichen Mandatar Gottes kennt schon Paulus (Philipperhymnus: Phil. 2,5–11). Öfters finden sich in den Evangelien Anspielungen auf mythische Stoffe, deren narrative Gestalt nicht mehr faßbar ist (cf. Mt. 16,18–19: die Pforten des Hades). Das gilt auch für die ntl. Briefliteratur; cf. etwa das Fragment einer Erzählung vom Streit des Erzengels → Michael mit dem Teufel um den Leib des Moses (Jud. 9)[81]. Exemplarisch für das komplexe Verhältnis mythischer und märchenhafter Stoffe kann Apk. 12–13 stehen[82].

Der Seher Johannes sieht am Himmel das Zeichen einer von zwölf Sternen gekrönten Jungfrau, welche den Mond unter ihren Füßen hat. Sie gebiert unter großen Schmerzen einen zur Weltherrschaft bestimmten Knaben. Ein zweites Zeichen am Himmel erscheint: ein roter → Drache mit sieben Köpfen, zehn Hörnern und sieben Kronen, dessen Schwanz ein Drittel der Sterne vom Himmel fegt. Der Sohn der Himmelsfrau wird durch Entrückung zu Gott vor den Nachstellungen des Drachen gerettet. Die Himmelsfrau flieht in die Wüste, wo sie 1260 Tage von Gott auf wunderbare Weise ernährt wird. Unterdessen besiegt der Engel Michael den Drachen und seine Dämonenscharen in der himmlischen Welt und stürzt sie auf die Erde (nicht Gott kämpft mit dem Drachen: ein strenger → Dualismus wird vermieden). Dort verfolgt der Drache (dessen Identität mit dem Teufel jetzt offenbar wird) die Himmelsfrau und ihre (jüngeren) Kinder. Die Himmelsfrau erhält von Gott Flügel, mit denen sie fliehen kann. Das aus dem Maul des Drachen gegen sie hervorgestoßene Wasser wird von der Erde verschlungen. In seinem Kampf gegen die Himmelsfrau machtlos, versucht der Drache, ihre Kinder zu vernichten, die in einem Schlüsselvers der Erzählung (Apk. 12,17) mit den Christen identifiziert werden. Durch eine magische Belebung seines Spiegelbildes im Meer (nur angedeutet) erzeugt der Drache ein weiteres monströses Tier, in welchem der Leser sofort Attribute des Röm. Reiches findet. Beide (Drache und Tier) werden von der Propagandamaschine eines dritten Wesens repräsentiert, des ‚zweiten Tieres', das offenbar den Kaiserkult symbolisiert. Das zweite Tier haucht dem Bild des ersten Tieres Leben ein, so daß dieses sprechen kann (also magische Bilder des Kaisers). Alle Menschen der Erde mit Ausnahme der Christen vereinen sich zur Anbetung der dämonischen Trias. Es folgt in Apk. 14 eine das Weltgericht antizipierende Szene.

Märchenmotive sind hier nicht so sehr die Figuren (Drache und Drachenkampf sind mythol., nicht märchen- bzw. sagenhaft geschildert), wohl aber die zauberische Flucht, die Hilfe der personifizierten Erde, die Belebung einer Statue (Mot. D 1610.21.2), eines Spiegelbildes u. a. Diese Märchenmotive werden geradezu umspielt, ohne dem Mythos seine eschatologische Gewalt und Eindringlichkeit zu rauben. Dieser Text (die komplexeste mythische Erzählung des N. T.s) verbindet Motive unterschiedlichster Herkunft und macht sie einer Deutung christl. Existenz im Loyalitätskonflikt zwischen Kirche und röm. Staat dienstbar. Dabei ist seine vitale Bildgewalt nicht als Allegorie mißzuverstehen: Die Bedeutungen ergeben sich als organische Anwendungen des Mythos in der Situation der verfolgten Kirche mit dem als dämonisch erfahrenen übermächtigen Röm. Reich. Sehr weit im Hintergrund des Textes stehen babylon., ägypt. (Isis, Horus, Typhon/Seth) und griech. Drachenkampfmythen und Geschichten von der Geburt der Sonne (dem Autor wohl nur noch als Märchenstoff greifbar), etwas näher hellenistische → Astralmythologie (Himmelsfrau = Sternbild Virgo, Drache = Sternbild Hydra)[83] und andere mythol. Interpretamente.

Oft verglichen wurde eine Stelle bei → Hyginus (*Fabulae* 140): Dem pyth. Drachen ist geweissagt, ein Sohn der Leto werde ihn töten. Als Leto von Zeus schwanger wird, verfolgt der Drache sie, die jedoch vom Windgott Boreas gerettet und auf die Insel Ortygia gebracht wird, welche Poseidon unter den Meereswellen verbirgt. Auf der wiederaufgetauchten Insel (Delos) werden Apoll und Artemis geboren; am vierten Tag nach seiner Geburt tötet Apoll den Drachen. Noch näher an der ‚Oberfläche' des Textes liegen zeitgeschichtliche und ekklesiologische Bezüge: Gekrönt von zwölf Sternen (den zwölf Stämmen Israel) repräsentiert die Himmelsfrau Israel in der vom Seher beanspruchten Einheit zwischen altem Gottesvolk und neuem Israel (= Kirche). Ihre Flucht in die Wüste könnte den Rückzug der Jerusalemer Urgemeinde in das Ostjordanland im 1. Jüd. Krieg 66–70 p. Chr. n. darstellen; die Verfolgung ihrer Kinder ist die sich abzeichnende domitianische Christenverfolgung. Die dämonische Trias (Drache/1. Tier/2. Tier) repräsentiert das Imperium bzw.

den Kaiser (1. Tier) mit seinem Kult und seiner Propaganda (2. Tier) unter dem Vorzeichen dämonischer Verfallenheit. Kontrapunktisch zur Dynamik des mythischen Kampfes schildert Apk. 14 in einer Thronsaalszene (cf. Apk. 4–5)[84] die weltüberlegene Macht des Lammes, ‚das geschlachtet war' (Christus; → Lamm Gottes). Geschichtliche Erfahrungen, Märchenstoff, archetypische und mythische Symbole werden in einer visionären, innovativen Gestaltung zu Trägern der apokalyptischen Theologie des Sehers Johannes. Dieses Ineinander ist auch sonst typisch für jüd. und frühchristl. apokalyptische Lit.[85] und in der *Apokalypse* etwa im Nero redivivus-Stoff zu beobachten[86]. Die Eigendynamik der mythischen Stoffe erhellt nicht zuletzt aus der Sperrigkeit des Geschickes des messianischen Himmelskindes (von dem nur Geburt und Entrückung erzählt werden), das in einer mythischen Vorform des Stoffes doch wohl später den Drachen tötet und nur mit Mühe als mit Jesus identisch gedacht werden kann. Wahrscheinlich ist daher ein jüd. Messiasmythos als Mittelglied zwischen paganer und christl. Fassung anzusetzen.

Das Fehlen echter Märchen in der frühchristl. Lit. (im Gegensatz zum zeitgenössischen Hellenismus, cf. AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*) erklärt sich u. a. aus dem fundamental profanen Charakter des Märchens, das zwar religiöse Motive integriert, in seiner Lebensmitte aber nicht ‚geglaubt' wird und als Aufspannung einer spielerischen Gegenwelt für die ntl. Autoren nicht reizvoll war. Als symbolischer Träger seelischer Wahrheit bzw. Individuation konnte das Märchen erst im Rahmen eines stärker phil. Diskurses erkannt und damit auch religiös interessant werden (ansatzweise schon bei → Apuleius). Als ältestes Märchen – und zwar allegorisierendes Kunstmärchen – in christl. Lit. kann vielleicht das nachntl. Perlenlied in den gnosisnahen *Thomasakten* (108–113; Ende 2. Jh.) gelten[87].

6. Das N. T. und das Märchen als Erlösungsgeschichte: ‚Theologie des Märchens'. Die Erzählwelt der ntl. Geschichtsbücher partizipiert weder an der → Eindimensionalität des Märchens noch an der Zweidimensionalität der Sage, sondern thematisiert den Anbruch des Reiches Gottes in Leben und Werk Jesu, in dem die Grenzen zwischen eschatologischer Zukunft und innerweltlicher Gegenwart brüchig werden. Doch besteht zwischen dem Märchen als ‚spielerischer' → Erlösungs- und Individuationsgeschichte und zentralen Themen des N. T.s eine Affinität, die der Erklärung bedarf. Bezeichnete L. → Röhrich[88] fast alle Märchen als Erlösungsmärchen, stellte andererseits M. → Lüthi fest, daß Gott und Teufel nicht genuin ins Märchen gehören[89]. Diese Spannung muß auch in theol. Kontext bedacht werden. In den 1980/90er Jahren fanden (nicht nur im kathol. Bereich) E. Drewermanns tiefenpsychol. sensibilisierte Textdeutungen große Beachtung[90], welche oft Märchengut zum Verstehen der Tiefendimensionen ntl. Texte heranziehen. Trotz seines Erfolges in einer breiten Leserschaft hat die wiss. Bibelexegese (Drewermann ist Dogmatiker, kein Exeget) auf diese Arbeiten eher distanziert-kritisch reagiert und Drewermann die weitgehende Ausblendung des geschichtlichen (aber auch des eschatologischen) Denkens vorgehalten, die bei ihm zu zahlreichen Anachronismen und ahist. Fehlurteilen führt[91].

Dennoch ist auf eine künftige stärkere gegenseitige Befruchtung im Spannungsfeld zwischen Märchen- und allg. Erzählforschung, → Tiefenpsychologie und Bibelwissenschaft zu hoffen. Wenn das Märchen als Gattung älter als das N. T. wäre, dann wäre die Affinität der Tiefenstruktur des Märchens zur christl. Befreiungserfahrung als ‚praeparatio evangelica' zu beurteilen, als anthropol. Universale, an welches die ntl. Verkündigung anknüpfen konnte und kann. Indem das Märchen Initiations- und Reifungsprozesse als Erlösungsgeschehen in der Distanz einer frei erfundenen Geschichte ohne direkten Wirklichkeitsanspruch erzählt, trägt es dazu bei, spielerische Entgrenzung von Wirklichkeit zu inszenieren. Damit artikuliert es eine fundamentale Sehnsucht des Menschen nach einer Vereinigung von Transzendenz und Immanenz, die sich eng mit christl. Eschatologie berührt.

[1] Zu den Entstehungsbedingungen der Schr. des N. T.s cf. Schnelle, U.: Einl. in das N. T. Göttingen [2]1996; Brown, R. E.: An Introduction to the New Testament. N. Y. u. a. 1997; Vielhauer, P.: Geschichte der urchristl. Lit. B./N. Y. 1975 (1978); Kümmel, W. G.: Einl. in das N. T. Heidelberg [21]1983

(grundlegend). – [2] Dibelius, M.: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen (1919) [6]1971. – [3] Bultmann, R.: Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen (1921) [9]1971. – [4] Berger, K.: Hellenistische Gattungen und N. T. In: Aufstieg und Niedergang der röm. Welt 2,23,2. ed. H. Temporini/W. Haase. B./N. Y. 1984, 1031–1432; id.: Formgeschichte des N. T.s. Heidelberg 1984; knappe Übersicht im Anschluß an Bultmann (wie not. 3): Koester, H.: Formgeschichte/Formenkritik. 2: N. T. In: TRE 11 (1983) 286–299. – [5] Aune, D. E.: The New Testament and Its Literary Environment. Cambr. 1987. – [6] Bauer, U.: Formgeschichte. In: Neues Bibel Lex. 5. Lfg. Zürich 1991, 687–691; Floß, J.: Formkritik. ibid., 691 sq.; Wehrle, J.: Gattung. ibid., 732 sq.; id.: Gattungskritik. ibid., 734–736. – [7] Bergh van den Eysinga, G. A. van: Ind. Einflüsse auf evangel. Erzählungen. Göttingen [2]1909; Aufhauser, J.: Buddha und Jesus. Bonn 1926. – [8] Überblick über die ältere Forschung bei Clemen, C.: Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.s. Gießen 1924 (Nachdr. B./N. Y. 1973). – [9] Mieder, W.: Not by Bread Alone. Proverbs of the Bible. Shelburne 1990; Földes, C.: Die Bibel als Qu. phraseologischer Wendungen. In: Proverbium N. S. 7 (1990) 57–75; Beardslee, W. A.: Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels. In: Interpretation 24 (1970) 61–73. – [10] Lips, H. von: Weisheitliche Traditionen im N. T. Neukirchen 1990. –

[11] cf. Bultmann (wie not. 3) 101–113. – [12] Collins, R. F.: Golden Rule. In: Anchor Bible Dict. 1–6. N. Y. u. a. 1992, hier t. 2, 1070 sq. – [13] z. B. Bultmann (wie not. 3) 20, 49. – [14] Betz, H. D.: The Sermon on the Mount. Minneapolis 1995. – [15] Dschulnigg, P.: Rabbinische Gleichnisse und das N. T. Die Gleichnisse der PesK. [...]. Bern 1988; McArthur, H. K./Johnston, R. M.: They Also Taught in Parables. Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era. Grand Rapids 1990 (Textslg); Thoma, C./Lauer, S.: Die Gleichnisse der Rabbinen 1–3. Bern 1986/91/96; Thoma C./Wyschogrod, M. (edd.): Parable and Story in Judaism and Christianity. N. Y. 1989. – [16] Jülicher, A.: Die Gleichnisreden Jesu 1–2. Tübingen [2]1910 (Nachdr. Darmstadt 1976); Bultmann (wie not. 3) 179–222; Jeremias, J.: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen [9]1977; Klauck, H.-J.: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. Münster [2]1986; id.: Gleichnis, Gleichnisforschung. In: Neues Bibel Lex. (wie not. 6) 851–856; Scott, B. B.: Hear then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus. Minneapolis 1989. – [17] Beste Ausg.: Layton, B. (ed.): Nag Hammadi Codex II, 2–7. t. 1. Leiden u. a. 1989. – [18] Crossan, J. D.: Finding Is the First Act. Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable. Phil./Missoula 1979; cf. schon Horaz, Sermones 2,6,10–13. – [19] Griffith, F. L: Stories of the High Priests of Memphis. Ox. 1900 (Osnabrück 1985); rabbinisch: Jerusalemer Talmud, Sanhedrin 6,8,23c und Chagiga 2,2,77d; cf. Frenschkowski, M.: Offenbarung und Epiphanie 1–2. Tübingen 1995/97, hier t. 1, 360 sq., not. 19. – [20] Bousset, W.: Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens. In: Nachrichten der Ges. der Wiss.en zu Göttingen, phil.-hist. Kl. (1916) 469–551, hier 483 sq. (macht auf Geschichten vom Engel des Todes in „1001 Nacht" aufmerksam [= Littmann 3, 697–702], die vermutlich auf jüd. Märchen zurückgehen). –

[21] Ziegler, I.: Die Königsgleichnisse des Midrasch [...]. Breslau 1903. – [22] Material bei Malina, B. J./Rohrbaugh, R.: Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels. Minneapolis 1992; cf. Hezser, C.: Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1–16. Fbg/Göttingen 1990. – [23] Olrik, A.: Epische Gesetze der Volksdichtung. In: ZfdA 51 (1909) 1–12. – [24] Jülicher (wie not. 16); Bultmann (wie not. 3). – [25] Hengel, M.: Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse. In: Zs. für die ntl. Wiss. 59 (1968) 1–39; Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 194–197. – [26] z. B. Seneca, De ira 2,31,7 und Epistulae 95,52; Epiktet 2,5,24–25 und 2,10,3–4 sowie 2, 23–24; Cicero, De officiis 3,5,22. – [27] cf. BP 1, 325; Günter 1949, 248–250. – [28] Bultmann (wie not. 3) 223–260 (die klassische, wenn auch in vielem zu rationalistische Darstellung); Theißen, G.: Urchristl. Wundergeschichten. Gütersloh [5]1987; id./Merz, A.: Der hist. Jesus. Göttingen 1996, 256–283; Kee, H. C.: Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambr. 1986; Meier, J. P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 2. N. Y. 1994, 509–1038; Kollmann, B.: Jesus und die Christen als Wundertäter. Göttingen 1996; zur Wahrnehmung von Krankheit: Amundsen, D. W./Ferngren, G. B.: The Perception of Disease and Disease Causality in the N. T. In: Temporini/Haase (wie not. 4) 2,37,3 (1996) 2934–2956; Affinitäten zur Magie: Bonner, C.: Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles. In: Harvard Theological Review 20 (1927) 171–181; id.: The Technique of Exorcism. ibid. 36 (1943) 39–49. – [29] Theißen (wie not. 28) 57–81 und pass. – [30] Böcher, O.: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Stg. 1970, 175 sq.; id.: Christus exorcista. Stg. 1972, 89 sq. –

[31] Noetzel, H.: Christus und Dionysos. Stg. 1960; Hengel, M.: The Interpretation of the Wine Miracle at Cana [...]. In: Hurst, L. D./Wright, N. T. (edd.): The Glory of Christ in the New Testament. Studies [...] in Memory of G. B. Caird. Ox. 1987, 83–112. – [32] Böcher 1970, 1972 (wie not. 30). – [33] Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 125–143 sowie 10–14 (Philemon und Baucis). – [34] cf. ibid., 225–265. – [35] ibid., 266 sq., 180–182. – [36] [Strack, H./]Billerbeck, P.: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch 4,2. Mü. 1928 ([6]1975), 764–798; Öhler, M.: Elia im N. T. B./N. Y. 1997. – [37] Theißen, G.: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Fbg/Göttingen 1989, 62–131; Smith, M.: Jesus the Magician. San Francisco/L. 1978; Rinaldi, G.: Biblia Gentium. Rom 1989 (Textslg). – [38] Tilly, M.: Johannes der Täufer und die Biogr. der Propheten. Stg. 1994; Schwemer, A. M.: Studien zu den frühjüd.

Prophetenlegenden Vitae Prophetarum 1–2. Tübingen 1995/96. – [39] Frenschkowski (wie not. 19) t. 1, 372, not. 42. – [40] Wünsche, A.: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Lpz./Wien 1905. – [41] Bultmann (wie not. 3) 224 sq. – [42] cf. Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther 1. Zürich/Neukirchen 1991, 252–255. – [43] Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 131 sq. – [44] Brown, R. E.: The Birth of the Messiah. N. Y. 1977 (erw. Neuausg. 1993); Lit. speziell zu Mt. cf. Frenschkowski, M.: Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium. In: Jb. für Antike und Christentum 41 (1998) 5–47. – [45] Luz, U.: Das Evangelium nach Mt. 1–3. Zürich/Neukirchen 1985/90/97, hier t. 1, Klapptafel nach p. 84; Binder, G.: Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus. Meisenheim 1964. – [46] Strobel, A.: Der Stern von Bethlehem. Fürth 1985. – [47] cf. Dibelius, M.: Jungfrauensohn und Krippenkind. In: id.: Botschaft und Geschichte 1. Tübingen (1932) 1953, 1–78, hier 57–61; Bovon, F.: Das Evangelium nach Lk. 1. Zürich/Neukirchen 1989, 116. – [48] Lohfink, G.: Die Himmelfahrt Jesu. Mü. 1971. – [49] Bultmann (wie not. 3) 35; Dibelius (wie not. 2) 97. – [50] Madden, P. J.: Jesus Walking on the Sea. B./N. Y. 1997. – [51] cf. Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 257–265. – [52] Für die unmittelbar nachntl. Epoche ist trotz einiger neu bekanntgewordener Qu.n grundlegend Bauer, W.: Das Leben Jesu im ZA. der ntl. Apokryphen. (Tübingen 1909) Darmstadt 1967; Texte bei Schneemelcher, W. (ed.): Ntl. Apokryphen 1–2. Tübingen [6]1990/[5]1989 (nur Übers.); Santos Otero, A. de: Los evangelios apocrifos. Madrid [8]1993 (Text, Übers.); Schneider, G.: Evangelia Infantia Apocrypha. Fbg u. a. 1995 (apokryphe Kindheitsgeschichten, Text und Übers.). – [53] Baumgartner, W.: In: RGG 4 ([3]1960) 584–587; Hermisson, H.-J.: Märchen. 2: Praktisch-theol. In: TRE 21 (1991) 672–677. – [54] Diese ist wohl verwandt mit dem Legendenmotiv der ‚wunderbaren Führung durch Tiere', cf. Günter 1949, 46, 184 sq.; Bultmann (wie not. 3) 284; Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 80 sq. – [55] Schenke, L.: Die wunderbare Brotvermehrung. Würzburg 1983; allg. zu Naturwundern cf. Bultmann (wie not. 3) 230–233; Meier (wie not. 28) 874–1038. – [56] Kelber, W.: The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. N. Y. 1983 (1997; mit neuem Vorw.); id.: Oral Tradition (New Testament). In: Anchor Bible Dict. (wie not. 12) t. 5 (1992) 30–34; id.: Die Anfangsprozesse der Verschriftlichung im Frühchristentum. In: Temporini/Haase (wie not. 4) hier 2,26,1 (1992) 3–62; Kritik: Halverson, J.: Oral and Written Gospel. In: New Testament Studies 40 (1994) 180–195; allg.: Wansbrough, H. (ed.): Jesus and the Oral Gospel Tradition. Sheffield 1991; Koester, H.: Ancient Christian Gospels. Phil./L. 1990, 31–43; Achtemeier, P.: Omne verbum sonat. The New Testament and the Oral Environment of Late Antiquity. In: J. of Biblical Literature 109 (1990) 3–27. – [57] Gerhardsson, B.: Memory and Ms. Lund 1961; id.: The Gospel Tradition. Lund 1986; Riesner, R.: Jesus als Lehrer. Tübingen [2]1984. – [58] cf. Jeremias, J.: Ntl. Theologie 1. Göttingen [2]1973, 13–46. – [59] Apg. 8,30; Balogh, J.: Voces Paginarum. Beitr.e zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens. In: Philologus 82 (1926) 84–109, 202–240; Saenger, P.: Space between Words. The Origins of Silent Reading. Stanford, Cal. 1997. – [60] cf. Schröter, J.: Erinnerung an Jesu Worte. Neukirchen 1997, 43–57. – [61] cf. Strecker, G.: Lit.geschichte des N. T.s. Göttingen 1992, 128–148. – [62] So Berger, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Tübingen/Basel [2]1995, 17–27 (gegen einen verbreiteten Trend der Forschung). – [63] Goppelt, L.: Typos. Gütersloh 1939 (erw. Nachdr. Darmstadt 1990). – [64] Bultmann (wie not. 3) 221 sq.; zur Achikarfabel cf. Gemünden, P. von: Vegetationsmetaphorik im N. T. und seiner Umwelt. Fbg/Göttingen 1993, 135–138. – [65] Dibelius (wie not. 2) 66. – [66] ibid., 293. – [67] Bultmann (wie not. 3) 362–376; Turner, N.: Style (A Grammar of New Testament Greek 4). Edinburgh 1976, 11–30; Reiser, M.: Syntax und Stil des Mk.evangeliums. Tübingen 1984; Hengel, M.: Studies in the Gospel of Mark. L. 1985; Cancik, H. (ed.): Mk.-Philologie. Tübingen 1984; Best, E.: Mark. The Gospel as Story. Edinburgh 1983; Kommentare: Klostermann, E.: Das Mk.evangelium. Tübingen [5]1971; Pesch, R.: Das Mk.evangelium 1–2. Fbg u. a. [5]1989/[4]1991; Gnilka, J.: Das Evangelium nach Mk. 1–2. Zürich/Neukirchen [4]1993/[2]1986. – [68] Bultmann (wie not. 3) 376–384; Bornkamm, G./Barth, G./Held, H. J.: Überlieferung und Auslegung im Mt.evangelium. Neukirchen 1960; Studien zum Mt.evangelium. Festschr. W. Pesch. Stg. 1988; Schenk, W.: Die Sprache des Mt. Göttingen 1987; Kommentare: Davies, W. D./Allison, D. C. Junior: Matthew 1–3. Edinburgh 1988–97; Klostermann, E.: Das Mt.evangelium. Tübingen [4]1971; Gnilka, J.: Das Mt.evangelium 1–2. Fbg 1986/88; Luz (wie not. 45) (t. 4 in Vorbereitung); Frankemölle, H.: Mt.kommentar 1–2. Düsseldorf 1994/97; Wrege, H.-T.: Das Sondergut des Mt.evangeliums. Zürich 1991. – [69] Conzelmann, H.: Die Mitte der Zeit. Tübingen (1954) [6]1977; Jeremias, J.: Die Sprache des Lk.evangeliums. Göttingen 1980; Horn, F. W.: Glaube und Handeln in der Theologie des Lk. Göttingen [2]1986; Stegemann, W.: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur hist. Situation der lukanischen Christen. Göttingen 1991; Kommentare: Klostermann, E.: Das Lk.evangelium. Tübingen [3]1975; Fitzmyer, J. A.: The Gospel According to Luke 1–2. Garden City, N. Y. 1981/85; Schneider, G.: Das Evangelium nach Lk. 1–2. Gütersloh/Würzburg [2]1984; Bovon, F.: Das Evangelium nach Lk. 1–2. Zürich/Neukirchen 1989/96. – [70] So Bultmann, R.: Das Evangelium des Joh. Göttingen 1941 ([10]1978); Becker, J.: Das Evangelium nach Joh. 1–2. Gütersloh/Würzburg [2]1985/84. – [71] Tovey, D.: Narrative Art and Act in the Fourth Gospel. Sheffield 1997. – [72] Dodd, C. H.: The Interpretion of the Fourth Gospel. Cambr. 1953 u. ö.; id.:

Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambr. 1963 u. ö.; Ruckstuhl, E./Dschulnigg, P.: Stilkritik und Verf.frage im Joh.evangelium. Göttingen 1988; Hengel, M.: Die johanneische Frage. Tübingen 1993; Kommentare: Bultmann (wie not. 70); Schnackenburg, R.: Das Joh.evangelium 1–4. Fbg ^{6}1986/^{4}1985/^{5}1986/^{2}1990; Becker (wie not. 70); Brown, R. E.: The Gospel According to John 1–2. L. (1966)1988/(1971)1984; Schnelle, U.: Das Joh.evangelium. B. 1998. – [73] Kloppenborg, J. S.: Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance. Sonoma, Cal. 1988 (grundlegend); Robinson, J. M./Hoffmann, P./Kloppenborg, J. S. (edd.): Q. A Critical Edition (in Vorbereitung); iid.: Documenta Q. Leuven 1996 sqq. (Dokumentation der Forschung); Hoffmann, P.: Studien zur Theologie der Logienquelle. Münster ^{3}1982; Kloppenborg, J. S.: The Formation of Q. Phil. 1987; Tuckett, C. M.: Q and the History of Early Christianity. Edinburgh 1996. – [74] Plümacher, E.: Lk. als hellenistischer Schriftsteller. Göttingen 1972; id.: Apg. In: TRE 3 (1978) 483–528; Jervell, J.: The Theology of the Acts of the Apostles. Cambr. 1996; Pokorny, P.: Theologie der lukanischen Schr. Göttingen 1998; grundlegende Aufsatzslgen: Dibelius, M.: Aufsätze zur Apg. Göttingen ^{3}1957; The Book of Acts in Its First Century Setting 1 sqq. ed. B. W. Winter. Grand Rapids/Carlisle 1993 sqq.; Kommentare: Haenchen, E.: Die Apg. Göttingen ^{7}1977; Conzelmann, H.: Die Apg. Tübingen ^{2}1972; Pesch, R.: Die Apg. 1–2. Zürich/Neukirchen 1986; Schneider, G.: Die Apg. 1–2. Fbg 1980/82; Barrett, C. K.: Acts 1 sqq. Edinburgh 1994 sqq. – [75] Gunkel, H.: Das Märchen im A. T. Tübingen 1917 (^{2}1921; Nachdr. Ffm. 1987 [Nachwort H.-J. Hermisson]). – [76] Bestes Nachschlagewerk über mythische Stoffe im A. T. und N. T.: Toorn, K. van der/Becking, B./Horst, P. W. van der (edd.): Dict. of Deities and Demons in the Bible. Leiden 1995 (^{2}1999). – [77] Frenschkowski (wie not. 19) t. 1, 217–242. – [78] Dibelius (wie not. 2) 232. – [79] Talbert, C. H.: What Is a Gospel? Phil. 1977; id.: Once Again: Gospel Genre. In: Semeia 43 (1988) 53–73; Burridge, R. A.: What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biogr. Cambr. 1992; Frenschkowski (wie not. 19) t. 2, 148–224. – [80] ibid., 199–210. –
[81] Vögtle, A.: Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief. Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen 1994, 46–63; zum Motivumfeld cf. Günter 1949, 305 sq. – [82] Bousset, W.: Die Offenbarung des Joh. Göttingen ^{2}1906 (Nachdr. 1966), 335–379; Müller, U. B.: Die Offenbarung des Joh. Gütersloh/Würzburg ^{2}1995, 225–260; Böcher, O.: Die Joh.apokalypse. Darmstadt ^{4}1998, 68–83; Busch, P.: Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apk. 12. Tübingen/Basel 1996. – [83] Boll, F.: Aus der Offenbarung Johannis. Lpz./B. 1914 (Amst. 1967); Böcher, O.: Astrologie 3. In: TRE 4 (1979) 299–308. – [84] Philonenko, M. (ed.): Le Trône de Dieu. Tübingen 1993. – [85] Rowland, C.: The Open Heaven. L. 1982; Kvanvig, H. S.: Roots of Apocalyptic. Neukirchen 1988; Hellholm, D. (ed.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen ^{2}1989; Collins, J. J./Charlesworth, J. H. (edd.): Mysteries and Revelations. Sheffield 1991; Cohn, N.: Cosmos, Chaos and the World to Come. New Haven/L. 1993; VanderKam, J. C./Adler, W. (edd.): The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity. Assen/Minneapolis 1996. – [86] Frenschkowski, M.: Nero redivivus. In: Biogr.-Bibliogr. Kirchenlex. 6. Herzberg 1993, 617–619; id.: Nero. ibid., 611–616 (zu den hist. Bezügen); der Stoff verbindet sich bald mit der Antichrist-Mythologie, cf. Lietaert Peerbolte, L. J.: The Antecedents of Antichrist. Leiden 1996. – [87] Übers. bei Schneemelcher (wie not. 52) t. 2, 344–348. – [88] EM 4, 197. – [89] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. ^{4}1974, 57. – [90] z. B. Drewermann, E.: Tiefenpsychologie und Exegese 1–2. Olten/Freiburg ^{4}1987/^{3}1987. –
[91] Lüdemann, G.: Texte und Träume. Ein Gang durch das Mk.evangelium in Auseinandersetzung mit E. Drewermann. Göttingen 1992; Lohfink, G./Pesch, R.: Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stg. 1987; Frey, J.: Eugen Drewermann und die bibl. Exegese. Tübingen 1995; Leiner, M.: Psychologie und Exegese. Gütersloh 1995.

Hofheim Marco Frenschkowski

Neugier

1. Begriff – 2. N. als Merkmal der Moderne – 3. Träger der Welterkundung in Antike und MA. – 4. Das ‚Volksbuch' der frühen Neuzeit – 5. Bestrafte N. – 6. Weibliche N. – 7. N. in Liebesbeziehungen – 8. N. wirkt nützlich und rettend – 9. Ergebnis

1. Begriff. N., auch Neugierde, älter Neubegierde, lat. curiositas, bedeutet in aristotelischer Tradition ‚Wißbegier', jene lebenslange Motiviertheit des Invividuums, zur eigenen Orientierung in der Welt (→ Weltanschauung, Weltbild) seine Umgebung zu erkunden[1]. Reifung des Kindes sowie Entwicklung und Fortschritt in der menschlichen Gesellschaft lassen sich auf die anthropol. Disposition zur N. zurückführen. Doch ist die Bewertung dieses Phänomenes ambivalent. Der zweite Wortbestandteil bezeichnet seinen Triebcharakter und verweist es damit zu jenem Komplex, der in der dualistischen antik-christl. Denktradition negativ konnotiert ist[2]. Obwohl N. nicht auf die Befriedigung biologischer, sondern kognitiver Begierden (→ Kognitive Funktion) gerichtet ist, kann sie auch ein egoistisches Ver-

halten bezeichnen, das die Regeln und → Normen des gesellschaftlichen Ordnungs- und Wertesystems ignoriert[3]. In diesem Sinne gilt sie als Laster (→ Tugenden und Laster), ja als Sünde.

2. N. als Merkmal der Moderne. Nach der kathol. Offenbarungslehre gewährt Gott dem Menschen soviel Einblick in seine Schöpfung, wie zur Erlangung des Heils erforderlich ist. Hemmungsloses Erkenntnisstreben widerspricht daher der christl. Tugend der → Demut und überschreitet in Ungehorsam (→ Gehorsam und Ungehorsam) und Selbstgenuß die Grenzen zum Bereich des Jenseitigen. Diese Überzeugung geht auf Augustinus zurück und prägte das monastische Denken des MA.s[4]. Erst Galilei bejahte die spontane Erfahrung als Methode zur Erweiterung der Erkenntnis und begründete damit das ZA. moderner naturwiss.-empirischer Forschung. Ein positives Verhältnis zur N. ist daher zu einem entscheidenden Indikator für die Epoche der Moderne erklärt worden (H. Blumenberg)[5].

Gegen diese verbreitete Forschungsposition werden auch Einwände angeführt: Bereits seit dem 12. Jh. bildete sich mit dem städtischen Univ.swesen ein Stand von streitbaren Intellektuellen (Repräsentant: Petrus Abaelardus [1079–1142]) heraus, der sich mit seiner scholastischen Denkweise gegen die traditionelle Monastik wandte (Antiqui – Moderni)[6]. Und erst der frühmoderne Staat etablierte ein Netz von Regelungen und Maßnahmen zum Schutz einer Sphäre häuslicher Intimität vor Indiskretion und Sensationslust der → Nachbarn[7]. Diese Aktivitäten setzten jenen entscheidenden Zivilisationsschub (N. Elias) voraus, durch den es erst zur Trennung privater Räume von den öffentlichen und damit auch zu einer → Tabuisierung von Körperlichkeit und Gewalt gekommen war. Auch im aufgeklärten 18. Jh. zählte die „Curiosität" noch „unter die Schwachheiten des menschlichen Willens, weil das Absehen auf eine bloße Belustigung und Veränderung gehet"[8] (cf. → Kuriositätenliteratur). Das ambivalente Verhältnis zur Curiositas bleibt also auch in der Neuzeit bestehen[9].

3. Träger der Welterkundung in Antike und MA. Prototyp der Auseinandersetzung mit der widersprüchlichen Bedeutung neugierigen Handelns ist die Figur des nach Entgrenzung alltäglicher Erfahrungen suchenden, außerordentlich begabten Mannes. Viele populäre Erzählungen warnen vor den Gefahren, die sich aus seinem Streben ergeben. Der erfindungsreiche Dädalus (→ Dädalus und Ikarus) hat ein wirkungsvolles → Fluggerät zur Flucht aus Gefahr gebastelt. Sein Sohn Ikarus setzt sich aus N. über die Warnung seines Vaters, nicht zu hoch zu fliegen, hinweg und muß dies mit dem Leben bezahlen.

→ Orpheus rührt mit seiner Musik die Götter, so daß sie bereit sind, ihm seine verstorbene Frau Eurydike zurückzugeben. Doch verliert er sie endgültig, als er sich nicht an die Bedingung hält, sich nicht umzusehen. Dieses → Verbot begegnet in der Volksliteratur häufig (Mot. C 331). Lots Weib wird als Strafe zur Salzsäule (Ex. 1,19). Aus psychoanalytischer Sicht wird das Zurückblicken als ‚regressives Steckenbleiben' in der Vergangenheit verstanden[10]. Gerade die Antike beharrt auf Einsicht in die Unausweichlichkeit des Todes. Orpheus wird also die Lehre zuteil, daß er seinen Blick auf die Zukunft richten muß. Anders als Ikarus erhält er eine Chance, diese Erkenntnis umzusetzen.

Der Stand des Gelehrten entwickelte sich in den ma. Jh.en aus der Männergruppe und in Abwehr gegenüber dem Körperlichen, das in dem anderen Geschlecht repräsentiert schien. Volkserzählungen präsentieren seit dem 12./13. Jh. den weisen Mann als Opfer seiner sexuellen N. Der Philosoph Aristoteles erhofft sich von der verführerischen Phyllis die Erfüllung seiner erotischen Wünsche, doch benutzt sie seine Verliebtheit, um ihre Macht über ihn zu demonstrieren (AaTh 1501: → *Aristoteles und Phyllis*). Die neugierige Viviane bietet dem Zauberer → Merlin[11] ihre Liebe, wenn er sie sein ‚Handwerk' lehre. Als ihr Wissensdurst befriedigt ist, benutzt sie das Gelernte, um den Umherschweifenden an einen Ort zu bannen[12]. Zahlreiche, oft schwankhafte Geschichten berichten von lüsternen Pfaffen, die ihre Autorität mißbrauchen, um junge Frauen bei der Beichte über geschlechtliche Vorgänge auszufragen (Tubach, num. 4023)[13].

Auch die Versuchung der Macht bedeutet eine Gefahr für den außerordentlich Begabten. Die aus dem Orient stammende Sammlung → *Sieben weise Meister* zeigt die Auseinanderset-

zung zwischen den Sozialtypen des Weisen (→ Weisheit) und des → Herrschers. In dem Ende des 12. Jh.s entstandenen *Dolopathos* des → Johannes de Alta Silva bleiben beide Ideale unvereinbar. Das eingeschobene Exempel *Senex* warnt junge Männer davor, ohne Beteiligung der alten zu herrschen (AaTh 981: → *Altentötung*). Die Weisheit, derer die Mächtigen bedürfen, erscheint hier als Erfahrungswissen, nicht als Erkundung des Neuen. Die Exempelsammlung *Scala coeli* des Bettelmönchs → Johannes Gobi Junior (14. Jh.) enthält indes Angebote für ein Wirken des Neugierigen in der Stadt und am Hof: Das Exempel *De medico* zeigt die Überlegenheit eines jungen Arztes, der neue Wege der Behandlung sucht. Doch muß auch er für seine wegweisenden Erfolge mit dem Leben bezahlen, da ihn sein eifersüchtiger Lehrer erschlägt[14].

4. Das ‚Volksbuch' der frühen Neuzeit. Mit dem Buchdruck entstand das Genre der ‚Volksbücher', in dem die Lese- und Rezeptionsbedürfnisse neuer Bevölkerungsschichten ein populäres Medium fanden[15]. Die Gestalt des → Faust erscheint als Exponent einer die traditionelle Bildungswelt transzendierenden Erfahrungserweiterung moderner naturwiss. Prägung. Doch setzt sie ma. Traditionen fort und repräsentiert das Fortwirken der Abwehr gegenüber einem Forschen, das, skrupellos betrieben, in die Arme des → Teufels und zum persönlichen Verderben führt.

1509 entstand ein Prosaroman, in dem die Glücksgöttin der Titelfigur → Fortunatus (AaTh 566) einen Wunsch erfüllt. Gegen alle Tradition schlägt er die angebotene Weisheit aus und entscheidet sich für ein Geldsäckel. Die Erzählung zeigt zwar eine bes. Freude am Fremden und Abenteuerlichen, das den Protagonisten lockt[16], doch bleiben diese Bereiche angstbesetzt. Fortunatus wird nicht glücklich.

5. Bestrafte N. Im Märchen mit seinen eindimensionalen Charakteren löst N. kein Ringen zwischen Sehnsucht nach Welterkundung und Verboten aus; sie ist meist ganz profan auf die Bewältigung der nächstliegenden Aufgabe gerichtet[17]. Viele schwankhafte und komische Erzählungen thematisieren den Alltag neugieriger Menschen[18]. Meist wird ihr Vorwitz bestraft, so auch in Sagen über die → Wilde Jagd (Mot. E 501.18.7) und das ‚kleine Volk' (AaTh 503: → *Gaben des kleinen Volkes*). Gespenster und Dämonen öffnen ihre übersinnliche Welt nicht den Blicken der Erdenbürger, sondern strafen sie, etwa durch → Blindheit oder andere körperliche Gebrechen[19]. Auch freundliche Geister wie Erdmännlein und Zwerge stellen ihre Hilfe ein, wenn sie sich beobachtet fühlen. Bevor sie einen Menschen belohnen oder beschenken, muß er sich durch Bezähmung seiner N. bewähren[20]. Um das Unbegreifliche verstehbar zu machen, ersinnen Menschen Listen, meist vergeblich: → Asche wird ausgestreut, um die → Fußspuren geheimer Besucher sichtbar zu machen (Mot. J 1146, E 436.1). H.-J. → Uther hat auf den „repressiven Charakter von Erzählungen" hingewiesen, die den Menschen schutzlos übersinnlichen Mächten ausliefern[21]. Solche Erzählmotive werden aber auch aufgegriffen und umgestaltet, um Angst vor irdischen Mächten zu schüren: In der emblematischen Sinnbildkunst des 16. und 17. Jh.s findet sich das Beispiel vom Mann, der erblindet, weil er in die Sonne blickt. Das aussagestarke Symbol für die Überlegenheit der Natur wird jetzt auf „die geheimen Handlungen des fürstlichen Regiments"[22] übertragen. Der absolutistische Herrscher, so die Absicht des Erzählers, soll vor der N. seiner Untertanen geschützt werden.

6. Weibliche N. Wie Eitelkeit und → Geschwätzigkeit und meist im Bunde mit diesen Charaktereigenschaften gilt die N. als typisch weibliches Laster (→ Frau, Kap. 3.2.4). Diese Zuweisung folgt der Deutung der bibl. Erzählung vom Sündenfall in zahlreichen populären Texten[23]: Eine Frau beschwert sich bei ihrem Ehemann über ihr hartes Leben, das sie als ungerechte Strafe für Evas Sünde versteht. Auf die Probe gestellt, erweist sie sich indes selber als neugierig. Evas Schuld wird als ‚neuer Sündenfall' wiederholt, und die Folgen werden legitimiert (cf. AaTh 1416: *Die neue → Eva*). Dieser beliebte Erzähltyp wird zum erstenmal im *Dialogus miraculorum* (4, num. 76) des → Caesarius von Heisterbach faßbar. Doch gibt es auch andere Redaktionen dieses Stoffes[24]: → Marie de France zeigt um 1300 zwei Männer im Gespräch über die Folgen der N. im Paradies[25], eine Umgestaltung, die das

Übel auf Erden nicht als Strafe für weibliche Laster allein den Frauen anlastet.

Ein anderes Beispiel, das ausgehend von einer neugierigen Einzelperson die → Dummheit des ganzen weiblichen Kollektivs nachzuweisen sucht, stammt freilich bereits aus antiker Tradition: Einer Frau wird erzählt, es sei im Senat beschlossen worden, daß jeder Mann mehrere Frauen haben dürfe. Zum Gelächter der Männer entrüsten die Frauen sich gemeinsam über den angeblichen Ratsentscheid (AaTh 1381 D: cf. *Die geschwätzige → Frau*). Die Erzählung wird im MA. häufig in der Exempelliteratur eingesetzt (Tubach und Dvořák, num. 5269). Sie enthält, wie so oft, neben der intendierten Lehre auch unbeabsichtigte Mitteilungen über Bigamiephantasien: Der monogame Grundkonsens in der Gemeinschaft ist offenbar wenig stabil und das weibliche Vertrauen in die Vernunft der politischen Gremien schwach. Der Protest aller Frauen läßt vermuten, daß eine polygame Praxis der Männer zu ihrem Erfahrungsbereich gehört.

7. N. in Liebesbeziehungen. N. richtet sich nicht nur darauf, das Ferne und Unerreichbare zu durchschauen, sie gilt gerade auch dem besseren Verstehen des Nahen und Vertrauten. Daher spielt sie oft in Liebesbeziehungen eine Rolle. Die Ehe mit einem übernatürlichen Partner (Die gestörte → Mahrtenehe; → Fee, Feenland, bes. Kap. 6) ist von der Einhaltung eines Verbots abhängig: nach der Herkunft des Partners zu fragen (→ Lohengrin-Motiv), ihn in seiner wahren Gestalt zu sehen (→ Melusine, → Undine), ihn zu schlagen, zu verfluchen, zu beschimpfen, mit seinem → Namen anzureden, von ihm zu erzählen (Var.n der Lanvalsage[26]; AaTh 425 sqq.: → *Amor und Psyche*).

Durch Initiationsrituale wird der irdische Partner geläutert. Besteht er die → Bewährungsprobe nicht, so erhält er oft eine zweite Chance. In AaTh 425 sqq. sind jahrelange → Suchwanderungen erforderlich. Während in der Erzählung des → Apuleius Amor, der Liebesgott, eine Erdenfrau umwirbt und am Schluß zu sich emporhebt, ist in den ma. Var.n der weibliche Teil das außerirdische Wesen. Es sehnt sich nach Integration und Erlösung durch einen Christenmann. Oft freilich ist für den Mann, der das Tabu bricht, die N. nur ein auslösendes Moment[27]. Er fürchtet vielmehr den Verlust seiner Ehre und seiner Position in der Gemeinschaft angesichts der Unterstellungen anderer Personen, gerade auch anderer Männer.

H. von → Beit deutet das → Geheimnis, das den neugierigen Partner reizt, aus psychoanalytischer Sicht als symbolische Repräsentationen des Unbewußten der handelnden Figur, dessen Assimilation durch brutale Enthüllung verzögert wird[28]. Zugleich richte sich N. in der Partnerschaft darauf, unverstandene Teile der eigenen Persönlichkeit im anderen zu begreifen. Der dämonische Partner stehe für die Abgründe in der eigenen Person, etwa das problematische Verhältnis zum Körperlichen, das abgespalten und als tierhaftes und wildes Gegenüber imaginiert wird. Die N. am anderen Geschlecht weist also auch auf das Fortbestehen der ambivalenten Haltung zur Triebhaftigkeit.

8. N. wirkt nützlich und rettend. N. erscheint auch als notwendige Kraft der Gestaltung des sozialen Lebens, sie dient als Schutz und Hilfe vor → Gefahren. In der → Artustradition wird die erfolgreiche Suche des ausziehenden Ritters nach Bewährung, die Queste, durch Aufnahme in die Runde der Auserwählten belohnt. Erst die teilnehmende Frage nach dem Leid des anderen kann diesen erlösen (→ *Parzival*, → Gral). Durch mutige Erkundungen werden Erkenntnisse zutage gefördert, die dazu verhelfen, böse Kräfte zu besiegen. Der → Geist im Glas (AaTh 331), freigelassen aus N., bläht sich bedrohlich auf. Gerade dieses Imponiergehabe löst listige Aktionen des Menschen aus, den er einschüchtern wollte. Der Unhold kann gebändigt werden, und der Mensch triumphiert[29]. Eine unschuldig verleumdete Frau klagt im Kerker einem → Geduldstein (AaTh 894) ihr Leid. Ihr Ehemann belauscht sie aus N. und nimmt sie wieder zu sich. In Umkehrung jener Erzählungen, die die Bestrafung wegen der neugierigen Übertretung eines Verbots thematisieren, kann sich die Weigerung, sich an ein unbegreifliches Verbot zu halten, auch als berechtigt, ja lebensrettend erweisen. Voraussetzung dafür ist oft das Eingeständnis der Schuld (cf. AaTh 710: → *Marienkind*; AaTh 314: → *Goldener*). Die drohende Bestrafung angesichts des Tabubruchs kann als Reifeprobe wirken und bis da-

hin latente Fähigkeiten freisetzen, die zu der endgültigen Errettung führen. In den vielfältigen Belegen für den Themenkreis des → Mädchenmörders (AaTh 311, 312) gelingt es einer Frau, durch neugierigen Ungehorsam das grausige Morden eines Unholds, in dessen Gewalt sie geraten ist, zu durchschauen. Mit Geduld, List und fremder Hilfe entkommt sie seiner Rache. Auch die Aufdeckung von Herkunft und familiärer Zusammengehörigkeit wirkt heilend und befreiend (etwa aus Tiergestalt; cf. → Tierverwandlung).

9. Ergebnis. Erzählungen von menschlicher N. gestalten die Ambivalenz der Sehnsucht nach dem Neuen. Das Ringen um Wissen und Erkenntnis wird als → Hybris bestraft, als Sensationslust lächerlich gemacht oder als berechtigtes Anliegen belohnt. Die vielfältigen, thematisch ganz differenten Traditionen markieren kleine Geheimnisse des täglichen Lebens, oftmals aber auch ein zentrales gesellschaftliches Arkanum. Dabei werden auch Ungerechtigkeiten entlarvt, verdrängte Konfliktdimensionen bloßgelegt und das Bemühen um Teilhabe an Wissen und politischer Entscheidung dokumentiert.

[1] Zum Stand der psychol. Forschung cf. Voss, H.-G./Keller, H. (edd.): N.-Forschung. Weinheim/Basel 1981. – [2] Eibl-Eibesfeld, I.: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Mü. 1967, 238–241. – [3] DWb. 13, 666 gibt daher eine die erste einschränkende zweite Bedeutung an: „meist nur um des neuen willen, [...] sinnverwandt mit Vorwitz". – [4] Grundlegend: Müller, G. u. a.: Neugierde. In: Hist. Wb. der Philosophie 6. Darmstadt 1984, 732–742, bes. 732 sq. – [5] Blumenberg, H.: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Ffm. 1966. – [6] cf. Le Goff, J.: Die Intellektuellen im MA. Stg. 1986. – [7] Ariès, P./Duby, G. (edd.): Geschichte des privaten Lebens 3. Ffm. 1991. – [8] Neugierigkeit, Curiosität. In: Grosses vollständiges Universal Lex. aller Wiss.en und Künste 24. (Halle/Lpz. 1740) Nachdr. Graz 1961, 172–174, hier 172. – [9] Zur Kritik an Blumenberg vor allem Oberman, H. A.: Contra vanam curiositatem. Ein Kap. der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall. Zürich 1974; dagegen wird jetzt wieder davon ausgegangen, daß die Moderne durch ‚revolutionäre' Wandlungen in bezug auf das Verhältnis des Menschen zur Welterkundung gekennzeichnet sei, cf. Rossi, P.: Die Geburt der modernen Wiss. in Europa. Mü. 1997. – [10] So C. G. Jung, zitiert nach von Beit 2, 484. – [11] Lundt, B.: Melusine und Merlin im MA. (Diss. Bochum 1991) Mü. 1991, bes. 273–310. – [12] ead.: Geschlechterrollen im imaginierten Raum. In: Sciurie, H./Bachorski, H.-J. (edd.): Eros – Macht – Askese. Trier 1996, 247–277. – [13] HDM 2, 458. – [14] La Scala Coeli de Jean Gobi. ed. M.-A. Polo de Beaulieu. P. 1991, num. 690. – [15] Müller, J.-D. : ‚curiositas' und ‚erfarung' der Welt im frühen dt. Prosaroman. In: Grenzmann, L./Stackmann, K. (edd.): Lit. und Laienbildung im SpätMA. Stg. 1984, 252–271, hier 262. – [16] Kästner, H.: Fortunatus – Peregrinator mundi. Fbg 1990. – [17] Lüthi, M.: Das europ. Volksmärchen. Mü. [7]1981, 10, 37. – [18] Moser-Rath, Schwank, 6. – [19] Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. Berlin/N. Y. 1981, bes. 17–28. – [20] Boette, L. F. W.: Neugierde. In: HDA 6 (1934–35) 1018–1020. – [21] EM 5, 639. – [22] Henkel, A./Schöne, A. (edd.): Emblemata. Hb. zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jh.s. Stg. 1967, 977 sq., Zitat 978 – [23] Schwarz, P.: Die neue Eva. Göppingen 1973. – [24] Moser-Rath, Schwank, 368 sq., 410. – [25] Aus dem Esope der Marie de France. ed. K. Warnke. Halle 1926, num. 28. – [26] EM 4, 953 sq. – [27] Zahlreiche Belege für männliche N. im Alltag in Cammann, A.: Westpreuß. Märchen. B. 1961; id.: Dt. Volksmärchen aus Rußland und Rumänien. Göttingen 1967; id.: Märchenwelt des Preußenlandes. Schloß Blekkede 1973; id./Karasek, A.: Volkserzählung der Karpatendeutschen. Slowakei 1–2. Marburg 1981; cf. auch Lindig, E.: Motiv- und Sachreg. In: Jb. für ostdt. Vk. (1981) 295–323, hier 309. – [28] von Beit 2, 68 (mit zahlreichen Textbelegen). – [29] Uther, H.-J.: Zur Bedeutung und Funktion dienstbarer Geister in Märchen und Sage. In: Fabula 28 (1987) 227–244.

Flensburg Bea Lundt

Neuigkeiten für den König (AaTh 925), eine vor allem in Europa belegte schwankhafte Erzählung[1]. In ihr geht es um eine unangenehme Nachricht für einen → Herrscher, die der Überbringer ihm in einer Weise suggeriert, daß dieser dazu gebracht wird, die Unglücksbotschaft selbst auszusprechen. Oft wird AaTh 925 ähnlich wie folgend in span. Var.n erzählt[2]:

Ein König erklärt, daß derjenige, der ihm den Tod seines Lieblingspferdes ankündige, sterben müsse. Ein Diener erzählt dem König, daß dem Pferd die Fliegen beim Maul hinein- und beim Schwanz wieder herauskrabbelten. Da ruft der König aus, sein Pferd müsse tot sein. Der Diener erinnert daran, daß der König selbst das gesagt habe und nicht er.

Nach H. → Schwarzbaum handelt es sich um ein altes jüd. Motiv, das in die Überlieferung anderer Länder eingegangen sei. Die Er-

zählung findet sich in der Midraschliteratur sowie im *Jerusalemer* und *Babylon. Talmud*, in denen Übermittler der Nachricht vom Verscheiden des Rabbi Jehuda ha-Nassi mit dem Tod bedroht werden[3]. In der älteren ind. Lit. geht es um einen Elefanten, dessen Tod dem König nicht gemeldet werden darf[4]. Nahöstl. Quellen liegen der u. a. auch im → *Cabinet des fées* gedr. Erzählung aus den orientalisierenden *Contes mogols* (1732) von T.-S. → Gueulette zugrunde, in der dem Sultan der Tod seines Lieblingsfalken gemeldet werden muß[5]. Am Ende des 9. Buchs der *Gesta Danorum* von → Saxo Grammaticus und in Theodor Fontanes nachempfundener Ballade *Gorm Grymme* (1864) handelt es sich wiederum um einen Menschen, dessen Tod nicht verkündet werden soll[6]. Bei → Paulus Diaconus (*Historia Langobardorum* 1,20) und in der darauf aufbauenden *Sage von Rodulf und Rumetrud* (Grimm DS 395) hingegen darf dem König bei Todesstrafe nicht die Flucht seines Heeres gemeldet werden. Während in Schwanksammlungen des 17. und 18. Jh.s häufig ein namenloser ausbeuterischer Adeliger Bauern mit der Pflege eines Tieres beauftragt und droht, falls das Tier sterbe, müsse der Überbringer der Nachricht eine Strafe zahlen[7], wird die Geschichte auch anekdotisch mit → Kristallisationsgestalten wie dem → Alten Fritz und seinem Hofnarren Kion[8], König Jaume I. (1208–76), einer berühmten hist. Persönlichkeit und populären Gestalt der katalan. Kultur[9], oder in einer finnländ.-schwed. Var. mit dem Dichter Carl Michael Bellman[10] verbunden. In einer palästinens. Var. stehen Kalif → Hārūn ar-Rašīd und der Dichter → Abū Nuwās einander gegenüber[11].

Verschiedene Variationen der schriftl. Tradition finden sich auch in Aufzeichnungen aus mündl. Überlieferung. Nach rumän. Var.n verläuft die Erzählung in zwei Formen:

(1) Zur Zeit der Türkenherrschaft überläßt ein Türke Rumänen sein Pferd zur Pflege und erklärt, wer ihm als erster dessen Tod ankündige, müsse es bezahlen. Ein alter Mann berichtet dem Türken, das Pferd liege auf dem Feld verstreut herum: die Beine hier, der Kopf da, der Rumpf noch woanders. Der Türke folgert daraus, daß sein Pferd tot sei. Der Alte antwortet ihm, nun habe der Kommandant selbst als erster den Tod des Pferds verkündet und müsse also dafür bezahlen. (2) Ein Prinz erklärt, wer der erste sei, der ihm den Tod seines Lieblingspferdes verkünde, müsse sterben. Der mit der Überbringung der Botschaft Beauftragte sagt, daß das Pferd weder fresse noch trinke und schwer krank sei[12].

Während gewöhnlich die Nachricht, die der König nicht hören will, den Tod eines Lieblingstiers (Pferd, Vogel) betrifft, handeln ir. Var.n[13] vom Tod der Mutter → Salomos. Dieser zieht seinen Schluß aufgrund einer Reihe rätselhafter Aussagen eines Tölpels mit je nach Var. mehr oder weniger starkem metaphorischen Gehalt. In einer Var. ist der Dummkopf ein Bruder Salomos[14], in einer anderen übertrifft ein Halbnarr Salomo an Weisheit. Die letztere dient zur Erklärung des Sprichworts „There be's luck on a fool", mit dem die Geschichte schließt[15]. Eine Sonderform bieten sephard. Volkserzählungen:

Kreta wird nach 20 Jahren endlich von den Osmanen erobert, aber niemand wagt es, dem Sultan die Siegesnachricht zu überbringen, denn dieser hatte gedroht, jeden, der von Kreta spreche, zu köpfen. Ein jüd. Koch singt ihm die Nachricht vor und bringt den Herrscher dazu, sie in Frageform zu wiederholen. Der Koch antwortet: „Du hast es gesagt, nicht ich." Dank seines Einfalls entkommt der Koch der Strafe und wird belohnt[16].

Formal betrachtet ist der Erzähltyp einfach strukturiert, denn er besteht lediglich aus einer einzigen Sequenz. Wegen der Kürze erfährt die Handlung nur geringe Variationen. Es lassen sich aber stilistische Unterschiede zwischen den einzelnen Var.n feststellen. In einigen span. Belegen werden dem König die N. in Reimform vorgetragen[17].

AaTh 925 tritt sowohl unabhängig als auch in Kombination mit anderen Erzählungen auf. In Verbindung mit anderen Typen ist AaTh 925 Bestandteil einer Kette in sich abgeschlossener Erzählungen, von denen jede eine Episode innerhalb eines Erzählganzen bildet (chained narrative)[18]. Die Erzählungen können gleichwertig sein (equivalent chain), und in diesem Fall besteht eine thematische Verbindung zwischen einer Episode und der nächsten[19]. Die Erzählung kann aber auch Teil einer erzählerischen Kette sein, in der die Episoden nicht gleichwertig sind (framed chain), sondern als gemeinsamen Rahmen den Wettstreit zwischen → Herr und Knecht haben, in dem immer der Knecht gewinnt. Hier kann der gemeinsame Rahmen AaTh 1000: cf. → *Zornwette* sein[20].

AaTh 925 behandelt immer die Konfrontation zwischen einer politisch, religiös oder in-

tellektuell hochstehenden Persönlichkeit (König, Fürst, Dienstherr, Kalif, Bischof, Weiser) und einer Person von niedrigem gesellschaftlichen Rang (Diener, Hirt, Knecht, Müller, Sohn einer Witwe, Tierarzt etc.) bzw. einer schwächeren (alter Mann) oder geistig unterlegenen Gestalt (Dummer) oder auch einem kühnen Witzbold (Hofnarr). Es siegt immer der niedriger Stehende, Schwächere oder Kekkere, dank seiner Entschlossenheit und seines Einfallsreichtums. Die Universalität dieses Themas vom Sieg des Gewitzten über die etablierte Macht hat wohl auch den Fortbestand der Erzählung und ihre Anpassung an verschiedene Konfrontationssituationen zwischen Volk und Herrschenden ermöglicht[21]. In diesem Sinne sind rezente Var.n bezeichnend, die in Rumänien, Bulgarien, Polen und Tschechien in Form politischer Witze auftreten[22].

In einigen Var.n wendet sich ein Mann an die Polizei und erstattet Anzeige gegen Schweizer Soldaten, die sein Haus geplündert und seine Ehefrau und die Tochter vergewaltigt haben. Der Polizist sagt, es gebe keine Schweizer Soldaten in Rumänien, es müsse sich um russ. Soldaten handeln. Der Mann antwortet: ‚Das haben Sie gesagt, nicht ich.'[23] Nach anderer Version geht es um eine Uhr: „Pepik läuft zur Polizei und druckst herum, bis er schließlich stammelt: ‚Ein Schweizer Soldat hat mir meine russische Uhr gestohlen.' Korrigiert ihn der Polizist jovial: ‚Sie meinen gewiß, ein russischer Soldat hat Ihnen Ihre Schweizer Uhr gestohlen.' – ‚Das haben jetzt Sie aber gesagt, Genosse Polizist!'"[24]

[1] Ergänzend zu AaTh: Ó Súilleabháin/Christiansen; Kecskeméti/Paunonen; van der Kooi; Archiv van der Kooi, Groningen; MNK; Stroescu, num. 4655; BFP; Laographia 16 (1955–56) 4–7, 14–17; ibid. 19 (1961) 569–575; Boggs *925A; Pujol; Haboucha; Jason; Jason, Iraq; cf. auch Rausmaa, P.-L.: Suomalaiset kansansadut 2. Hels. 1982, num. 148; Vroclavski, K.: Makedonskiot naroden raskažuvač Dimo Stenkoski 2. Skopje 1984, num. 41; Die Wunderblume [...]. B. 1958, 304–307 (kasach.). – [2] Boggs *925 A. – [3] Schwarzbaum, 44 sq., 235; Zachariae, T.: Ihr sagt es, nicht ich! In: ZfVk. 25 (1915) 402–408, hier 402 sq. – [4] ibid., 407 sq. – [5] Gueulette, T.-S.: Contes mogols 2. Lille 1782, 8–10; Cabinet des fées 23. Genf 1786, 10–12; cf. hierzu Zachariae (wie not. 3) 403–407. – [6] Rothbarth, M.: Ihr sagt es, nicht ich. In: ZfVk. 26 (1916) 88 sq. – [7] Pauli/Bolte 2, num. 847; Moser-Rath, Schwank, 149, 324. – [8] cf. HDM 2 (1934–40) 238; Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. Neumann. B. 1963, num. 381; Ruppel, H./Häger, A.: Der Schelm im Volk. Kassel [3]1952, 200; Stubs, H.: Ull Lüj vertellen. Plattdt. Geschichten aus dem pommerschen Weizacker. Greifswald 1938, 126 sq. (Freund des Königs namens Nietsche); cf. auch Brendle, T. R./Troxell, W. S.: Pennsylvania German Folk Tales. Norristown 1944, 209; Horák, J.: Tschech. Volksmärchen. Prag 1971, 158–161. – [9] Amades, num. 1639. – [10] Allardt, A./Perklén, S.: Nyländska folksagor. Helsingfors 1896, num. 188. – [11] Campbell, C. G.: Told in the Market Place. L. 1954, 94–96. – [12] Stroescu, num. 4655; Ure, J.: Pacala and Tandala and Other Rumanian Folk-Tales. L. 1960, 167 sq. – [13] Hyde, D.: Legends of Saints & Sinners. L. 1915, 66–69; Béaloideas 1,2 (1927) 127, 132 sq. – [14] ibid. – [15] Hyde (wie not. 13). – [16] Haboucha. – [17] Camarena, J.: Cuentos tradicionales de León 1. Madrid 1991, num. 147; Espinosa, A. M., hijo: Cuentos populares de Castilla y León 2. Madrid 1988, num. 254. – [18] Jason, H.: Ethnopoetry. Bonn 1977, 82–87. – [19] z. B.: Amades, num. 1639 (AaTh 925 + 754 + 1660 + 922 + 950 + 958 + 921 A). – [20] z. B. Massignon, G.: Contes traditionnels des teilleurs de lin du Trégor. P. 1965, num. 15 (AaTh 1000 + 1002 + 1004 + 925 + 1029). – [21] cf. auch Moser-Rath, Schwank, 149. – [22] Banc, C./Dundes, A.: First Prize: Fifteen Years! An Annotated Collection of Romanian Political Jokes. L./Toronto 1986, 32; Köhler-Zülch, I.: Der politische Witz und seine erzählforscherischen Implikationen. In: Medien populärer Kultur. Festschr. R. W. Brednich. Ffm./N. Y. 1995, 71–85, hier 73. – [23] Banc/Dundes (wie not. 22). – [24] Köhler-Zülch (wie not. 22).

Tarragona Carme Oriol

Neuigkeiten von zu Hause (AaTh 1931), scherzhaftes Lügenmärchen (cf. auch AaTh 2040: → *Häufung des Schreckens*):

Ein Gast wird nach Neuigkeiten über seine Heimat (Haus, Dorf) befragt (→ Frage) und erzählt unmögliche, geradezu absurde Dinge. Ein typischer → Dialog verläuft etwa folgendermaßen: ‚Ist im Haus noch derselbe Hahn?' – ‚Nein, er ist Küster geworden.' – ‚Ist die Katze noch im Haus?' – ‚Nein, sie wurde zum Vogt ernannt.' – ‚Ist der Teich noch vor dem Haus?' – ‚Nein, der brannte im letzten Sommer ab' etc. Die Fragende glaubt den Antworten und pflichtet sogar bei, daß sie selbst auch meine, es sei so gewesen.

AaTh 1931 ist zum einen in Nordeuropa, dem Baltikum und in Rußland nachgewiesen, zum anderen in Italien, Spanien und span.-sprachigen Gebieten Amerikas sowie bei armen. Auswanderern[1]. Die skand. Länder, Finnland und das Baltikum bilden ein relativ einheitliches Überlieferungsgebiet, in dem der Inhalt der Belege im großen und ganzen demselben Schema folgt und keine Verbindungen

mit anderen Erzähltypen auftreten. In russ. Var.n dient AaTh 1931 als Einleitung für AaTh 2014 A: → *Gut, nicht gut*[2]. In den span.sprachigen Var.n ist AaTh 1931 oft mit AaTh 1920: cf. → Lügenwette kombiniert[3].

Allen Belegen gemeinsam ist das Fragen nach Nachrichten, entweder nach Neuigkeiten aus der Heimat der Gastgeberin oder nach bestimmten Ereignissen, nach denen z. B. der nach Hause kommende Gärtner befragt wird[4], sowie der Aufbau der Erzählung als Dialog. Manchmal ist der Ort, über den erzählt wird, namentlich genannt: In einer span. Var. befragt eine Dorfbewohnerin einen bettelnden Studenten, was er in Salamanca gesehen und erlebt habe[5].

Die Antworten, die als Neuigkeiten erzählt werden, variieren inhaltlich. Ein oft wiederkehrendes Motiv ist ein brennender See oder Fluß (Mot. X 908); dieses Motiv begegnet auch in AaTh 1920 A: *„The Sea Burns"*. In skand. und balt. Var.n sind die gängigsten Motive Nachrichten über verschiedene Haustiere: Der Hahn wurde Küster, die Katze Vogt, der Stier (Pferd) Pastor, das Schwein Bäcker etc.; der See ist abgebrannt und der große Stein morsch geworden oder mit den Vögeln davongeflogen[6].

AaTh 1931 wurde als Scherzmärchen wahrscheinlich auf viele verschiedene Arten und mit unterschiedlichen Absichten erzählt und rezipiert. Der Spott richtet sich beim ersten Hören vielleicht auf die komisch-absurden Erwiderungen des Antwortenden sowie auf die Leichtgläubigkeit des Fragenden. Wahrscheinlich wird auch ein oberflächlicher Gesprächsstil parodiert: Die Klagen, Aussprüche, Wiederholungen und Einwürfe der Fragenden zeigen, daß sie nicht einmal genau zuhören, was der andere antwortet. Fragen und Antworten folgen demselben Schema; es kommen auch lange Wiederholungen vor, bes. in den Kommentaren des Fragenden[7]. Bei der Performanz des Scherzmärchens wurde vermutlich die Technik des Erzählens in den Vordergrund gestellt. Wenngleich mit den Aufzeichnungen von Erzählungen selten Bemerkungen zu ihrem Vortrag verbunden sind, existieren solche zu den Scherzmärchen im finn. Hss.material[8]. Zu AaTh 1931 gehört wesentlich der Dialog, der sich tatsächlich als Gespräch zwischen zwei Personen aufführen läßt. Beim Vortrag könnten Veränderungen der Stimmqualität, das Nachahmen von Dialekten, Gesten, Bewegungen, Gelächter u. a. eine Rolle gespielt haben.

[1] Ergänzend zu AaTh: Hodne; Rausmaa; Arājs/Medne; SUS; Hackman, O.: Finlands Svenska Folkdiktning I A 1. Hels. 1917, 298 sq.; Jørgensen, E.: Drengen fra Vratting. In: Folkeminder 10 (1964) 270–272; Hoogasian-Villa, S.: 100 Armenian Tales. Detroit 1966, num. 97; Espinosa, A. M.: Cuentos populares de Castilla y León 2. Madrid 1988, num. 444. – [2] z. B. Afanas'ev 3, num. 415. – [3] Espinosa (wie not. 1). – [4] D'Aronco, Toscana, num. 1783 b. – [5] Espinosa (wie not. 1). – [6] z. B. Jørgensen (wie not. 1); Kerbelytė, B.: Litau. Volksmärchen. B. 1978, num. 131. – [7] z. B. Austad, O. E.: Sogur frå Saetesdal. ed. T. Hannaas. Ose/Bygland 1989, num. 34. – [8] Hs. Slgen der Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Finn. Lit.ges.), Hels. (38 finn. Var.n); cf. Rausmaa.

Helsinki Pirkko-Liisa Rausmaa

Neumann, Siegfried Armin, * Kinkeim 5.4.1934, dt. Volkskundler, Erzählforscher und Parömiologe[1]. Der Sohn eines ostpreuß. Fischers kam 1947 als Flüchtling nach Mecklenburg, studierte 1953–57 in Rostock Germanistik, Vk. und Theatergeschichte und wurde 1961 an der Berliner Humboldt-Univ. bei W. → Steinitz und W. Woeller mit der Diss. *Soziale Konflikte im mecklenburg. Volksschwank* promoviert[2]. 1957 wurde er Mitarbeiter des Rostocker Wossidlo-Archivs, einer der Dt. Akad. der Wiss.en zu Berlin angegliederten Forschungsstelle, die er ab 1988 leitete und 1991–99 als Inst. für Vk. in Mecklenburg-Vorpommern weiterführte[3].

In dieser lange spätfeudal geprägten Region traten noch im 19./20. Jh. krasse soziale Gegensätze zutage, so daß Unters.en zur Sozialkritik in der Folklore, wie sie Steinitz initiierte, nahelagen[4]. Hier entstanden auf der Grundlage der immensen Sammlung R. → Wossidlos sowie eigener Feldforschung die wichtigsten Arbeiten N.s, die auf ein umfassendes Bild der mecklenburg. Volksprosa zielten. Zum einen ging es ihm um die Erschließung des hist. Erzählerbes und um die Erfassung von dessen Gehalt und Funktion im sozialen und kulturellen Kontext der Überlieferung (→ Soziales Milieu). Das belegen zahlreiche Editionen und (meist in diese integrierte) Monogr.n zu

Schwank[5], Märchen[6], Legende[7], Sage[8] und Sprichwort[9] in der mündl. Überlieferung Mecklenburgs.

Zum anderen wandte sich N. der Aufzeichnung des rezenten Erzählguts zu und lenkte das Augenmerk auf die verschiedenen Inhalte und Formen des → alltäglichen Erzählens[10], wobei er die in Deutschland zunächst von G. → Henßen angewandte Methode der Erzählerforschung unter überlieferungsgeschichtlichen, funktionalen und individualpsychol. Gesichtspunkten fortführte[11].

Seit den frühen 70er Jahren gilt N. als einer der führenden Vertreter der Erzähl- und Sprichwortforschung in der DDR[12]. Seine Forschungen dehnten sich nun auf die Volksdichtung und Popularliteratur im gesamten dt.sprachigen Raum aus. So entstanden neben der Mitwirkung an einer *Geschichte der dt. Volksdichtung*[13] Arbeiten zur Geschichte des Schwanks[14] und des Märchens[15] im Spiegel literar. Zeugnisse.

In den 80er Jahren unternahm N. gemeinsam mit U. Bentzien und anderen Volkskundlern den Versuch einer Gesamtdarstellung des Volkslebens in Mecklenburg seit dem 18. Jh., wobei bes. die Beziehungen zwischen Hoch- und Volkskultur im Blickpunkt standen[16]. Zugleich begann er parallel zur mecklenburg. die pommersche Erzählüberlieferung zu erschließen, was aus politischen Gründen zunächst nur bis Vorpommern möglich war[17].

In den 90er Jahren bezog N. ganz Pommern in seine Forschungen ein, gab die Märchen- und die Sagensammlung U. → Jahns[18] neu heraus und schuf kommentierte Editionen zur Sage[19] und zum Schwank[20] in Pommern (und zum Vergleich in Sachsen-Anhalt)[21]. Wie in den frühen stehen in den späten Veröff.en N.s sozialhist. und sozialpsychol. Aspekte im Vordergrund. Für die von Steinitz initiierten Unters.en zum sozialen Gehalt der Folklore hat das mecklenburg. Erzählmaterial insofern reale Voraussetzungen, als hier die sozialen Gegensätze zum Zeitpunkt der Aufzeichnung noch scharf hervortraten.

Viele Arbeiten N.s sind zugleich als Beitr.e zur Mentalitätsforschung zu verstehen[22]; die volkskundliche Arbeitsstelle in Rostock bietet dabei Ansatzpunkte für grenzüberschreitende Forschungen im balt. Raum[23]. Auch an der Genre- und Methodendiskussion beteiligt sich N. mehrfach[24]. Seine Beitr.e zur Wellerismen-Forschung[25] sowie zu Arbeitserinnerungen[26] gaben der internat. Sprichwort- und Erzählforschung wesentliche Impulse.

[1] cf. Martischnig, M.: Volkskundler in der Dt. Demokratischen Republik heute. Wien 1990, 108–111; N., S.: Richard Wossidlo und das Wossidlo-Archiv in Rostock. Rostock 1994, 105–145; id.: Vk. und Niederdeutsch in mecklenburg-Vorpommern. Rostock 1997, bes. 69–78. – [2] cf. id.: Der mecklenburg. Volksschwank. Sein sozialer Gehalt und seine soziale Funktion. B. 1964 (Neufassung der Diss.). – [3] cf. id. (wie not. 1) 29–74. – [4] cf. Wossidlo, R./Schneidewind, G.: Herr und Knecht. Antifeudale Sagen aus Mecklenburg. B. 1960. – [5] N. (wie not. 2); Wossidlo, R.: Volksschwänke aus Mecklenburg. ed. S. N. B. 1963 ([6]1970); N., S.: Plattdt. Schwänke. Rostock 1968. – [6] id.: Mecklenburg. Volksmärchen. B. 1971 ([2]1973); N., S. A.: Plattdt. Märchen. Volkserzählungen aus Mecklenburg. Rostock 1978 ([2]1981). – [7] id.: Plattdt. Legenden und Legendenschwänke. Volkserzählungen aus Mecklenburg. B. 1973. – [8] N., S.: Sagen aus Mecklenburg. Mü. 1993. – [9] id.: Sprichwörtliches aus Mecklenburg. Göttingen 1996; id.: Das Sagwort in Mecklenburg um die Mitte des 19. Jh.s [...]. In: DJbfVk. 12 (1966) 49–66; id.: Sagwörter im Schwank – Schwankstoffe im Sagwort. In: Volksüberlieferung. Festschr. K. Ranke. Göttingen 1968, 249–266; id.: Sagwort und Schwank. In: Lětopis C 11–12 (1968/69) 147–158. – [10] id.: Lebendiges Erzählen in der Gegenwart. In: Nedo, P./Jacobeit, W. (edd.): Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung. B. 1969, 157–167; id.: Volkserzählung heute. In: Jb. für Vk. und Kulturgeschichte 23 (1980) 92–102. –

[11] id.: Volkserzähler unserer Tage in Mecklenburg. DJbfVk. 15 (1969) 31–49; id.: Ein mecklenburg. Volkserzähler. Die Geschichten des August Rust. B. 1968 ([5]1979); id.: Eine mecklenburg. Märchenfrau. Bertha Peters erzählt Märchen, Schwänke und Geschichten. B. 1974 ([3]1978); id.: Mecklenburg. Erzähler der Gegenwart und ihre Märchen. In: Märchen in unserer Zeit. ed. H.-J. Uther. Mü. 1990, 102–114; cf. Wardetzky, K.: Märchenforschung in der DDR. In: Märchen und Märchenforschung in Europa. ed. D. Röth/W. Kahn. Ffm. 1993, 56–67, hier 63–65. – [12] cf. Rez. L. Röhrich zu N. 1968 (wie not. 11). In: HessBllfVk. 61 (1970) 202–204; Mieder, W.: Internat. Proverb Scholarship. N. Y./L. 1982, 321 sq. – [13] Geschichte der dt. Volksdichtung. ed. H. Strobach. B. 1981. – [14] N., S. A.: Den Spott zum Schaden. Prosaschwänke aus fünf Jh.en. Rostock 1976 ([3]1980); N., S.: Schwank. In: Dt. Volksdichtung. ed. H. Strobach. Lpz. 1979, 155–194, 385–390; N., S.: Schwanklit. und Volksschwank im 17. Jh. In: Jb. für Vk. und Kulturgeschichte 24 (1981) 116–151. – [15] N., S. A.: Es war einmal ... Volksmärchen aus fünf Jh.en 1–2. Rostock 1982 ([3]1987). – [16] N., S.: Volksdichtung. In: Mecklenburg. Vk. ed. U. Bentzien/

S. N. Rostock 1988, 402–422. – [17] Volksmärchen aus dem hist. Vorpommern. ed. S. A. N. Rostock 1983. – [18] Jahn, U.: Volksmärchen aus Pommern und Rügen. ed. S. N./K.-E. Tietz. Bremen/Rostock 1998; Jahn, U.: Volkssagen aus Pommern und Rügen. ed. S. N./K.-E. Tietz. Bremen/Rostock 1999. – [19] N., S.: Sagen aus Pommern. Mü. 1991 ([2]1998). – [20] id.: Der Ochse als Bürgermeister. Schwänke aus Pommern. Rostock 1999. – [21] id.: Sagen aus Sachsen-Anhalt. Mü. 1995 ([2]1998). – [22] id.: Alltagsreflexion und Weltsicht in Sagen, Märchen und Schwänken norddt. Erzähler der Gegenwart. In: Das Bild der Welt in der Volkserzählung. ed. L. Petzoldt/S. de Rachewiltz/I. Schneider/P. Streng. Ffm. u. a. 1993, 221–237; id.: Sagenüberlieferung und Geschichtsbewußtsein. Befunde anhand nordostdt. Slgen. In: Folk Narrative and World View 2. ed. L. Petzoldt. Ffm. u. a. 1996, 557–569; id.: Friedrich d. Gr. in der pommerschen Erzähltradition. Rostock 1998; id.: „Volkes Stimme" in der Ztg? Zu Leserbriefen nach der „Wende" in einem Rostocker Wochenblatt. In: Volkskundliche Streifzüge. Festschr. K. D. Sievers. Kiel 1994, 249–262; id.: Ein Handwerkerleben in Mecklenburg. Die Autobiogr. des Paul Friedrich Kaeding. Rostock 1998. – [23] cf. id.: Interethnische Beziehungen in der Erzählüberlieferung der Ostseeländer. In: Studia ethnographica. Festschr. H. Strobach. Rostock 1992, 33–52. – [24] z. B. N., S.: Schwank und Witz. In: Lětopis C 6–7 (1963/64) 328–335; id.: Volksprosa mit komischem Inhalt. In: Fabula 9 (1967) 137–148; id.: Schwank und Witz als Medien sozialer Aussage. In: id. (ed.): Volksleben und Volkskultur in Vergangenheit und Gegenwart. Bern u. a. 1993, 49–65; id.: Zur Entstehung und zum Charakter der Grimmschen „KHM". In: Jacob und Wilhelm Grimm. In: Sb.e der Akad. der Wiss.en der DDR, Ges.swiss.en (1985), H. 6, 55–64; id.: The Brothers Grimm as Collectors and Editors of German Folktales. In: Haase, D. (ed.): The Reception of Grimms' Fairy Tales. Detroit 1993, 24–40. – [25] N., S.: Aspekte der Wellerismen-Forschung. In: Proverbium 6 (1966) 131–137. – [26] id.: Arbeitserinnerungen als Erzählinhalt. In: DJbfVk. 12 (1966) 177–190.

Rostock Christoph Schmitt

Neun → Zahl

Neuseeland. Das im südwestl. Pazifik gelegene N. (1996: ca 3,68 Millionen Einwohner) wurde seit ca 1300 von den aus → Polynesien eingewanderten → Maori (Bevölkerungsanteil 1996: ca 13%) besiedelt. Deren Erzählgut ist für den Gesamtzusammenhang insoweit wichtig, als viele Maori-Mythen durch neuere Publikationen[1], durch Wiederabdruck in Schulbüchern und Reiseführern sowie durch weitere touristische Vermarktung der Mehrzahl der Bevölkerung und den ausländischen Besuchern bekannt gemacht werden. Zu den populär gewordenen Themen zählen z. B. die Schöpfungsmythen um den Kulturheros → Maui[2] (nach dem eine der großen Wohnmobil-Verleihfirmen in N. benannt ist) oder die Sage von dem Phantomkanu, welches 1886 elf Tage vor Ausbruch des Vulkans Tarawera mit fünf → hundsköpfigen Insassen erschienen sein soll[3].

Die europ. Besiedlung N.s setzte ein, nachdem das Land 1840 brit. Kolonie geworden war, und führte zunächst vor allem Engländer, Schotten, Waliser und Iren nach N.; kleinere Einwanderergruppen aus Deutschland, den Niederlanden, Skandinavien und verschiedenen osteurop. Ländern fallen demgegenüber zahlenmäßig nicht ins Gewicht, trugen aber zum kulturellen Mosaik ebenso bei wie die seit den 1970er Jahren einsetzende Immigration aus asiat. Ländern und Polynesien. Als relativ ‚junges' Land mit einem europ. Bevölkerungsanteil von drei Vierteln weist N. auf den ersten Blick wenig eigenständige Erzähltraditionen auf.

Die Überlieferungen der verschiedenen Einwanderergruppen wurden nie systematisch aufgezeichnet, zumal an den sieben Landesuniversitäten keine kulturwiss. Disziplin vertreten ist, die sich dafür zuständig fühlt. Die Tätigkeit einer von F. Fyfe[4] (1936–97) begründeten und 1970–72 bestehenden Folklore Soc. of New Zealand blieb Episode; die Ges. gab u. d. T. *The Maorilander* eine wiss. Zs. heraus, von der sechs Hefte erschienen.

Erzählforschung stellt in N. ein relativ rezentes Phänomen dar, die wiss. Dokumentation der mündl. Überlieferung ist bislang kaum zufriedenstellend. Wenngleich offenbar weniger die klassischen Erzählgenres Märchen, Sagen oder Legenden vertreten sind, kann N. durchaus als ein Land angesehen werden, dessen zugewanderte Bevölkerung eigene Erzählüberlieferungen mitgebracht und im Lande weiterentwickelt hat; hierzu gehören insbesondere Lebenserinnerungen und die narrativen Kleinformen wie Anekdoten und Witze. Vor allem die Pionierjahre, die in N. bis zur Mitte des 20. Jh.s reichten, haben einen

reichen Vorrat an autobiogr. Qu.n über die schwierigen Verhältnisse zur Zeit der frühen Besiedlung und Erschließung der beiden Inseln hervorgebracht. Die in N. – wie in anderen Einwanderungsländern – entwickelte Lit.-gattung der Pioniererzählung[5] schließt teilweise die Erlebnisse beim Abschied vom Herkunftsland und bei der Überfahrt mit ein, behandelt aber schwerpunktmäßig die mühselige Rodungstätigkeit zur Ansiedlung in den Regenwäldern, das Verhältnis zu den Maori, den Aufbau einer Infrastruktur, die Verkehrsverhältnisse, kulturelle Mißverständnisse, das Reisen im Land und das bes. häufige Schicksal des Todes durch → Ertrinken (the national death); weitere Themen sind der nach der Mitte des 19. Jh.s einsetzende neuseeländ. Goldrausch[6] mit all seinen Begleiterscheinungen, das Leben von Einzelgängern (Typus ‚man alone')[7] und Originalen (swagger), worunter die wandernden Schafscherer eine bes. Rolle spielen[8], und der Pionierfrauen[9]. Einige neuseeländ. Schriftstellerinnen und Schriftsteller wie Mona Anderson (geb. 1912)[10] oder Barry Crumb (1935–96)[11] haben es mit ihren Erzählungen aus der Pionierzeit und dem Leben in der Wildnis zu nationaler Berühmtheit gebracht.

Seit den frühen 80er Jahren befindet sich N. politisch und wirtschaftlich in der Umorientierung von Europa auf die asiat. und pazif. Länder und Märkte[12]. Parallel zur Herausbildung eines mehr urban geprägten Lebensstils betont das Land inzwischen stark seine kulturelle Eigenständigkeit; im Rahmen dieses Prozesses hat auch die Besinnung auf die multiethnische Folklore N.s eingesetzt[13]. Das Sammeln von traditionellem Erzählgut und anderen Überlieferungen[14] wird allerdings weniger von Wissenschaftlern als eher von einer Laienbewegung getragen, in der → Oral History-Projekte[15], Rundfunk-[16] und Fernsehsendungen[17] sowie Festivals[18] eine große Rolle spielen. An neueren Genres kursieren in N. neben den weltweit anzutreffenden modernen Sagen[19] bes. Witze, unter welchen die auf Abgrenzung von dem als übermächtig empfundenen Nachbarland → Australien zielenden bes. Popularität genießen[20]. An internat. bedeutsamen Forschungsbeiträgen zur Narrativistik ist das Plädoyer des neuseeländ. Historikers P. Munz für eine hist.-typol. Interpretation der Mythen[21] erwähnenswert. Darüber hinaus haben neuseeländ. Lit.wissenschaftler verschiedentlich Beiträge zur vergleichenden Erzählforschung vorgelegt[22].

[1] Orbell, M.: Maori Poetry. Auckland 1978; Webster, P.: Rua and the Maori Millenium. Wellington 1979; Orbell, M.: Traditional Maori Stories. Auckland 1992; ead.: The Illustrated Enc. of Māori Myth and Legend. Christchurch 1995; Binney, J.: Redemption Songs. A Life of Te Kooti Ari Kirangi Te Turuki. Auckland 1995; Alpers, A.: Maori Myths and Tribal Legends. Auckland 1996; Hyland, Q. R.: Paki waitara. Myths and Legends of the Maori. Auckland 1997. – [2] Schirren, C.: Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythos. Riga 1856; Slance, C.: Maui. Legends of the Outcast. Auckland 1996. – [3] Massey, E. I.: The Tarawera Eruption 1886 and Some Maori Legends. L. 1902, 17; Conley, G.: The Destruction of the Pink and White Terraces. Wellington 1985, 27–33; Keam, R. F.: Tarawera. The Volcanic Eruption of 10 June 1886. Auckland 1988. – [4] Fyfe, F.: A „Shanties" or Two. A Study of a Bush Song. Wellington 1970; id.: To Open the Country. Tales from Greytown. Greytown 1981. – [5] Jacobson, H. C.: Tales from Banks Peninsula. Akaroa 1888 (Nachdr. Christchurch 1976); Brookes, E. S.: Frontier Life. Taranaki, New Zealand. Auckland 1892; Cowan, J.: Settlers and Pioneers. Wellington 1940; Lee, J. A.: Shiner Slattery. Auckland 1964; Malcolm, M.: Tales of Yesteryear. Including Oral Histories of the North. Russell 1994. – [6] Reid, R. C.: Rambles on the Golden Coast. Hokitika 1884; May, P. R.: The West Coast Gold Rushes. Christchurch [2]1967. – [7] Hill, R.: Joe Pawelka. In: id.: The Iron Hand in the Velvet Glove. The Modernisation of Policing in New Zealand 1886–1917. Palmerston North 1995, 191–197. – [8] Lee, J. A.: Roughneck, Rolling Stones and Rouseabouts, with an Anthology of Early Swagger Literature. Christchurch 1977; Ogonowska-Coates, H.: Boards, Blades and Barebellies. Auckland 1987. – [9] Brave Days. Pioneer Women of New Zealand. Dunedin/Wellington 1939; Woodhouse, A. E.: Tales of Pioneer Women. Christchurch u. a. 1940; Macgregor, M.: Petticoat Pioneers. North Island Women of the Colonial Era. Wellington u. a. 1975; Dann, C./Lynch, P.: Wilderness Women. Stories of New Zealand Women at Home in the Wilderness. Auckland 1989; Park, J. (ed.): Ladies a Plate. Change and Continuity in the Lives of New Zealand Women. Auckland 1991. – [10] Anderson, M.: A River Rules My Life. Auckland/Christchurch 1963. –
[11] Crump, B.: Barry Crumb's Bedtime Yarns. A Collection of Short Stories and Poems. Auckland 1988. – [12] Britton, S./Le Heron, R./Pawson, E.: Changing Places in New Zealand. Christchurch 1992. – [13] Willmott, B.: Introduction. In: Novitz, D./Willmott, B. (edd.): Culture and Identity in New Zealand. Wellington 1898, 1–20, hier 6; Levine, H. B.:

Constructing Collective Identity. A Comparative Analysis of New Zealand Jews, Maori, and Urban Papua New Guineans. Ffm. u. a. 1997. – [14] Ell, G.: New Zealand Traditions and Folklore. Auckland 1994. – [15] Fyfe, J.: Oral History and How to Approach It. Wellington 1989. – [16] Owen, A./Perkins, J.: Speaking for Ourselves. Echoes from New Zealand's Past from the Award-Winning „Spectrum" Radio Series. Auckland 1986. – [17] Sanders, K.: The Way We Were. Auckland 1996. – [18] z. B. Storytelling Festival, veranstaltet seit 1993 in Masterton von der New Zealand Guild of Storytellers. – [19] O'Hare, N.: This Friend Told Me ... The Supply of Urban Legends and Myths Continues to Grow. In: The Listener (13.3.1993) 32 sq. – [20] Power, K.: Favourite New Zealand Jokes about Australians. Auckland 1996; Barnett, J./Kaiser, L.: The Penguin Book of New Zealand Jokes. Auckland 1996, 64–71; iid.: The Penguin Book of More New Zealand Jokes. Auckland 1998. –
[21] Munz, P.: When the Golden Bough Breaks. Structuralism or Typology. L./Boston 1973. – [22] Scobie, A.: Notes on Walter Anderson's „Märchen vom Eselsmenschen". In: Fabula 15 (1974) 222–231; id.: Ass-Men in Middle, Central, and Far Eastern Folktales. ibid. 16 (1975) 317–323; 17 (1976) 275–277; 23 (1982) 287–291; id.: Strigiform Witches in Roman and Other Cultures. ibid. 19 (1978) 74–101; id.: Comics and Folkliterature. ibid. 21 (1980) 70–81; id.: Apuleius and Folklore. L. 1983; Sutton, M.: Märchen der Brüder Grimm in N. und Polynesien. Ein erster Bericht. In: Brüder Grimm Gedenken 8 (1988) 346–362; Lovell-Smith, R.: Dundes' Allomotifs and Female Audiences. A Reading of Perrault's Les Fées. In: Fabula 37 (1996) 241–247; Monk, C.: Parody as An Interpretative Response to Grimms' Kinder- und Hausmärchen. Dunadin 1998.

Göttingen Rolf Wilhelm Brednich

Neveletus, Isaacus Nicolaus, * Basel 1590, frz. Späthumanist; biogr. nur sehr lückenhaft faßbar[1]. N., Sohn eines aus Troyes emigrierten Hugenotten, bezog 1607 die Univ. Heidelberg[2], wo J. Gruter, Hofbibliothekar und Herausgeber vieler lat. Klassiker, sein Förderer wurde[3].

Aus Hss. und Frühdrucken der Bibliotheca Palatina, die ihm Gruter bereitstellte, gab N. eine Leben, Werk und Wirkung → Äsops dokumentierende Sammelausgabe (*Mythologia Aesopica.* Ffm. 1610; → Äsopika) heraus, die drei Neuauflagen (Heidelberg 1610, Ffm. 1660, L. 1682)[4] erlebte.

Einer Widmungs- und einer Leservorrede sowie diversen antiken Testimonien über die → Fabel und ihren Nutzen folgen sechs griech. Sammlungsteile mit synoptischer lat. Übers. und vier lat. Fabelcorpora[5]: (1) die spätantike romanhafte *Vita Aesopi* in der Redaktion des byzant. Philologen Maximos Planudes (ca 1255–1305) und (2) die ebenfalls von diesem redigierte, hs. und seit ca 1479 auch gedr. im Verbund mit der *Vita* überlieferte *Recensio Accursiana* äsopischer Fabeln in Prosa sowie (3) 148 zuvor ungedr. Fabeln aus allen fünf Rezensionen des griech. Äsop-Corpus[6]; (4) die 40 teils → Babrios entlehnten, teils eigenständigen Prosafabeln (mythoi) des im 4./5. Jh. p. Chr. n. in Antiochia lehrenden Rhetors Aphthonios[7]; (5) 43 bis dahin für Babrios selbst reklamierte jambische Fabelvierzeiler (tetrasticha), die N. dem byzant. Babrios-Paraphrasten Ignatius Diaconus (9. Jh.) zuweist und (6) um elf zuvor unbekannte ergänzt[8]; (7) die erstmalig 1596 von N.s Onkel Pierre Pitou edierten fragmentarischen Bücher 1–5 der versifizierten lat. *Fabulae Aesopiae* des → Phädrus; (8) die 42 lat. Versfabeln des → Avianus; (9) 60 *Anonymi Fabulae Aesopeae* in mittellat. Distichen; (10) das *Hecathomythium* des Laurentius → Abstemius, eine zweiteilige Fabel- und Schwanksammlung in neulat. Prosa. Beschlossen wird die *Mythologia* von kommentierenden und textkritischen Anmerkungen zu allen Teilen, die N. wegen mancher Fehlschlüsse die harsche Kritik → Lessings eintrugen[9].

Spätestens seit Lessing den unbekannten Autor der im 9. Teil der *Mythologia* edierten lat. Versfabeln Anonymus Neveleti nannte[10], verbindet die Forschung mit N.' Namen vor allem die erfolgreichste Fabelsammlung des MA.s. Man hat den Anonymus Neveleti zu Recht als den 'eigentlichen Äsop' der Epoche bezeichnet[11], denn das in der Überlieferung zumeist mit dem Namen des Gattungsstifters (*Esopus*) betitelte Fabelcorpus wurde bis ins 15. Jh. häufiger tradiert, zitiert, kommentiert und lat. wie volkssprachlich bearbeitet als jedes andere.

Erhalten sind fast 200 in Mittel-, West- und Südwesteuropa verbreitete Hss. sowie gut 60 Druckauflagen allein aus der Inkunabelzeit[12]. Die zumeist unikalen Autorzuschreibungen an etwa ein Dutzend (oft apokryphe) Namen sprechen eher für die intendierte Anonymität der Slg als für eine der z. T. schon von Lessing entkräfteten späteren Autorhypothesen[13]. Daß

der in nur einer Hs. Waltherus und in einigen Drucken G(u)alterus Anglicus genannte Verf. mit jenem Walther von England zu identifizieren sei, der zunächst Hofkaplan Heinrichs II. von England und dann Erzbischof von Palermo und Lehrer Wilhelms d. J. von Sizilien war, hat L. → Hervieux mit gewisser Resonanz[14] zwar behauptet, ist jedoch kein Forschungskonsens[15]. Anhaltspunkte für den verschiedentlich in England vermuteten Entstehungsraum fehlen; für die Entstehungszeit bleiben sie spärlich und vage. Eberhard von Béthune (gest. um 1212) bietet die älteste Empfehlung eines *Aesopus* zu propädeutischer lat. Schullektüre, die gewiß den des Anonymus Neveleti meint, und damit einen recht späten terminus ante quem. Ob der zu gleichem Zweck schon 1086 in der *Ars lectoria* des frz. Grammatikers Aimeric aufgelistete *Esopus* der versifizierte des Anonymus war, ist weder zu erweisen noch auszuschließen[16].

Bis auf die beiden letzten, eher dem Fabliau zuzurechnenden Texte haben die übrigen 58 des *Anonymus Neveleti* ihre Quelle in den Büchern 1–3 des sog. → *Romulus*, einer lat. Prosafabelsammlung des 5. Jh.s, für die Phädrus die Hauptquelle war[17]. Dem Verbreitungsumfang des *Anonymus Neveleti* und der großen Zahl seiner volkssprachlichen Bearbeiter ist es zuzuschreiben, daß z. B. die folgenden Fabelstoffe noch heute die bekanntesten der Gattung sind:

1,2 = AaTh 111 A: → *Wolf und Lamm.* – 1,3 = AaTh 278: cf. → *Tiere aneinandergebunden.* – 1,5 = AaTh 34 A: → *Hund verliert das Fleisch.* – 1,6 = AaTh 51: → *Löwenanteil.* – 1,8 = AaTh 76: → *Wolf und Kranich.* – 1,12 = AaTh 112: → *Feldmaus und Stadtmaus.* – 1,15 = AaTh 57: → *Rabe und Käse.* – 1,17 = AaTh 214: → *Esel will den Herrn liebkosen.* – 1,18 = AaTh 75: → *Hilfe des Schwachen.* – 1,20 = AaTh 233 C: *The Swallow and the Hamp-seeds.*

2,1 = AaTh 277: → *Frösche bitten um einen König.* – 2,8 = AaTh 70: → *Hasen und Frösche.* – 2,13 = AaTh 60: → *Fuchs und Kranich.* – 2,15 = AaTh 244: cf. → *Tiere borgen voneinander.* – 2,20 = AaTh 277 A: cf. *Der aufgeblasene* → *Frosch.*

3,1 = AaTh 156: → *Androklus und der Löwe.* – 3,2 = AaTh 47 B: → *Wolf und Pferd.* – 3,7 = AaTh 77: cf. *Die eitlen* → *Tiere.* – 3,8 = AaTh 1510: → *Witwe von Ephesus.* – 3,14 = AaTh 201: *Der freie* → *Wolf (Hund).* – 3,15 = AaTh 293: → *Magen und Glieder.* – 3,18 = AaTh 162: → *Herr sieht mehr als der Knecht.*

Als wichtiger Faktor für den Erfolg des *Anonymus Neveleti* gilt die Umsetzung der anspruchslosen *Romulus*-Prosa in elegische Distichen. Der Aufwand an rhetorischen Figuren und poetischem Schmuck hebt die auch lexikalisch preziösen Texte auf ein Formulierungs- und Schwierigkeitsniveau, das entsprechende Kompetenzen der Leser erforderte. Sie auszubilden halfen die zahlreichen Glossierungen, Kommentierungen und Prosaparaphrasen, die den *Anonymus Neveleti* als Standardwerk des lat. Elementarunterrichts bezeugen – noch der 1479 geborene ital. Humanist Lylius Gyraldus nennt ihn das zu seiner Jugendzeit meistbenutzte Schulbuch[18]. Zu den Formen schulischer Präparierung traten die der geistlichen zu Zwecken der Predigt und paränetischen Didaxe. Vor allem die Verbreitung im Druck verhalf einzelnen der moraliter und allegorice unterschiedlich akzentuierten *Anonymus Neveleti*-Kommentare zu eigenem Werkstatus (z. B. *Esopus moralisatus*, *Auctores octo*; 15. Jh.)[19]. Begünstigt durch die einprägsame metrische Einheit des Distichons wurden die vielfach ebenso gewandt wie prägnant formulierten Lehressenzen der Epimythien abgelöst von den Fabel-Bildteilen in Florilegien gesammelt oder zu kleinen Spruch- bzw. Sentenzencorpora verselbständigt (*Proverbia Esopi*; 15. Jh.), die z. T. auch Eingang in die Volkssprache fanden[20].

Zahlreiche, zumeist anonyme lat. Fabulisten haben das Corpus produktiv rezipiert[21], für viele Prediger und Exempelsammler (z. B. John → Bromyard, → Jacques de Vitry, → Klaret) bot es das wichtigste äsopische Stoffreservoir, selbst den Humanisten (z. B. Sebastian → Brant, Guilelmus Hermannus Goudanus)[22] setzte es Formulierungsmaßstäbe, noch → La Fontaine hat es benutzt. In den Volkssprachen des MA.s geht etwa jede zweite Fabelbearbeitung auf den *Esopus* des Anonymus Neveleti zurück (so im Deutschen z. B. bei Hugo von Trimberg und Ulrich → Boner, im *Breslauer Äsop* und im *Nürnberger Prosa-Äsop*)[23]. Die Wirkungsgeschichte des Corpus ist bislang erst für einige wenige seiner Fabelversionen geschrieben[24].

[1] Nouvelle Biogr. générale 37. P. 1863, 813 sq. – [2] Toepke, G. (ed.): Die Matrikel der Univ. Heidelberg 2. Heidelberg 1886, 236, num. 104. – [3] Zwei Briefe des N. an Gruter bietet Cod. Pal. lat. 1907 der Bibl. Vaticana. – [4] Thoen, P.: Aesopus Dorpii. Essai sur l'Ésope latin des temps modernes. In: Hu-

manistica Lovaniensia 19 (1970) 241–320, hier 304 sq. – [5] Zu Inhalt und Aufbau der Slg cf. Elschenbroich, A.: Die dt. und lat. Fabel in der frühen Neuzeit 2. Tübingen 1990, 145–149. – [6] Hausrath, A. (ed.): Corpus Fabularum Aesopicarum 1,1. Lpz. 1940, XVI sq.; zur Vita und den Äsop-Rezensionen einführend Holzberg, N.: Die antike Fabel. Darmstadt 1993, pass. – [7] cf. Holzberg (wie not. 6) 33, 35; Der neue Pauly 1. Stg./Weimar 1996, 844; Ausg. bei Hausrath (wie not. 6) t. 1,2 (ed. H. Hunger. Lpz. [2]1959), 133–151. – [8] cf. Marenghi, G.: Ignazio Diacono ed i tetrastici giambici. In: Emerita 25 (1957) 487–498; Ausg.: Müller, C. F. (ed.). Ignatii et aliorum tetrasticha iambica. In: Crusius, O. (ed.): Babrii Fabulae Aesopeae. Lpz. 1897, 264–285. – [9] Lessing, G. E.: Romulus und Rimicius. In: id.: Sämtliche Schr. 11. ed. K. Lachmann. Stg. [3]1895, 351–380. – [10] Lessing, G. E.: Ueber den Anonymus des Nevelet. ibid. 14 (Lpz. [3]1898) 33–42. –
[11] Manitius, M.: Geschichte der lat. Lit. des MA.s 3. Mü. 1931, 772. – [12] ca die Hälfte der Hss. bei Hervieux 1, 503–602; Nachträge bei Dicke/Grubmüller, LXVI–LXVIII und in der Monogr. von Baldzuhn, M.: Literalisierung ma. Unterrichtslektüre. Darbietungsformen und Überlieferungsprofile der Fabelslg Avians. (im Druck); Inkunabeln: Gesamtkatalog der Wiegendrucke 1. Lpz. 1925, num. 347–351, 382–427a, 443–444, 2776–2800; jüngere Drucke: Hervieux 1, 617–635; hier zitiert nach Foerster, W. (ed.): Lyoner Yzopet. Mit dem kritischen Text des lat. Originals (sog. Anonymus Neveleti). Heilbronn 1882 (Nachdr. Wiesbaden 1968), 96–137; cf. zu weiteren Ausg.n Grubmüller, K.: Meister Esopus. Mü. 1977, 78, not. 170. – [13] cf. zur Autorfrage neben Lessing (wie not. 10) vor allem Foerster (wie not. 12) XXIII–XXV; Hervieux 1, 475–495; Draheim, H.: Aesopus Latinus. Progr. B. 1893, 4–6. – [14] Zuletzt bei Wheatley, T. E.: The „Fabulae" of Walter of England, the Medieval Scholastic Tradition, and the British Vernacular Fable. Diss. Richmond, Va. 1991. – [15] cf. etwa Grubmüller (wie not. 12) 78. – [16] Glauche, G.: Schullektüre im MA. Mü. 1970, 73; Grubmüller (wie not. 12) 90–94. – [17] Ausgelassen sind die Romulus-Fabeln 3,8 und 3,20 bzw. 58 und 70 in der Ausg. von Thiele, G.: Der lat. Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phädrus. Heidelberg 1910; zum Romulus einführend Grubmüller (wie not. 12) 61–67; Holzberg (wie not. 6) 105–116. – [18] Thoen (wie not. 4) 298; zu Kommentierung und Schulgebrauch cf. Seemann, E.: Hugo von Trimberg und die Fabeln seines Renners. Mü. 1923, 26–40; Grubmüller, K.: Elemente einer literar. Gebrauchssituation. Zur Rezeption der aesopischen Fabel im 15. Jh. In: Würzburger Prosastudien 2. ed. P. Kesting. Mü. 1975, 139–159; Wright, A. E.: Kommentar und Übers. Zur Entlatinisierung der Fabel im ausgehenden MA. In: Wolfenbütteler Beitr.e 11 (1998) (im Druck). – [19] Henkel, N.: Dt. Übers. lat. Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im MA. und in der frühen Neuzeit. Mü. 1988, Reg.; Elschenbroich (wie not. 5) Reg. – [20] Henkel (wie not. 19) 288–290. –
[21] cf. die bei Dicke/Grubmüller (839 sq.) im Anschluß an die Anonymus Neveleti-Belege aufgelisteten Corpora. – [22] Elschenbroich (wie not. 5) Reg. – [23] Grubmüller (wie not. 12) 82–84 und Reg. – [24] cf. etwa Peil, D.: Der Streit der Glieder mit dem Magen. Ffm./Bern/N. Y. 1985, 33–50.

Göttingen Gerd Dicke

Neẓāmi Ganǧavi, Ǧamāladdin Abu Moḥammad Elyās ebn Yusof, * Ganǧa (russ. Elisavetpol, sowjet. Kirovabad; heute Aserbaidschan) ca 535 (1141), † ebenda 4. Ramaḍān 605 (12.3.1209), einer der größten pers. Dichter. Über sein Leben ist wenig bekannt. Sicher ist, daß N. keine Anstellung als Hofpoet innehatte. Sein Werk zeigt, daß er der städtischen Bildungsschicht angehörte, da er über solide Kenntnisse in den verschiedensten Bereichen verfügte, nicht nur in Mathematik, Astronomie, Medizin, Recht, Geschichte und Philosophie, sondern auch in Musik und den schönen Künsten[1]. N.s Bedeutung gründet auf den u. d. T. *Ḫamse* (arab.-pers.: Quintett; auch *Panǧ ganǧ*, pers.: Fünf Schätze) zusammengefaßten, zu unterschiedlichen Gelegenheiten verfaßten und verschiedenen Potentaten gewidmeten fünf Dichtungen, in der Mehrzahl romantischen Liebesgeschichten mit mystisch-belehrender Tendenz.

Maẓan al-asrār (Schatzkammer der Geheimnisse; verfaßt ca 572/1176)[2] ist ein ethisch-phil. Traktat mit 20 Abhdlgen. Diese behandeln Themen von der Entstehungsgeschichte des ersten Menschen über Gerechtigkeit, Schicksal und Unbeständigkeit der Welt bis hin zur Gegenwärtigkeit des Todes. Im Rahmen der Argumentation wird auch eine Reihe traditioneller Gleichniserzählungen aufgegriffen, so etwa die für die pers.-arab. Überlieferung typische Wanderanekdote der Belehrung des Herrschers durch ein angebliches Gespräch der Eulen (Mot. J 816.1), die sich mit wechselnden Protagonisten bei → Bar Hebräus, → Damīrī oder → Ibšīhī ebenso findet wie im *Conde Lucanor* des Infanten Don → Juan Manuel[3].

Ḫosrou va Širin (Khosrou und Schirin; verfaßt 573–576/1177–1181)[4] ist ein romantisches Epos über die Liebesbeziehung zwischen

dem hist. Sassanidenherrscher Ḫosrou Parviz (590–628) und der armen. Prinzessin Širin (wörtlich: Süße). Beide finden erst nach einer komplizierten Entwicklung zusammen, werden aber bereits kurze Zeit später – durch Široye, Ḫosrous Sohn aus der Ehe mit seiner verstorbenen ersten Frau – ins Unheil gestürzt und finden den Tod. Eingewoben ist die Erzählung *Farhād va Širin* (Farhad und Schirin)[5]. Sie hat die selbstlose Liebe des Baumeisters Farhād zu seiner Auftraggeberin Širin zum Thema. Da seine Liebe unerfüllbar ist, wählt er den Tod.

Leilā va Maǧnun (Leila [pers. auch Leili] und Madschnun; verfaßt 584/1188)[6] behandelt die unerfüllte Liebe zwischen Qais, dem einzigen Sohn eines bedeutenden Stammesfürsten, und Leilā, einer jungen Frau aus angesehener Beduinensippe. Als die gegenseitige Zuneigung der beiden so groß wird, daß der gute Ruf der Familie der jungen Frau gefährdet ist, setzt ihr Vater gewaltsam die Trennung durch. Qais flüchtet verstört in die Einöde und wird durch den Schmerz der Trennung zum ‚von Dschinnen besessenen' (arab. maǧnūn; d. h. auch: inspirierten) Dichter. Mehrfach berühren sich von da an die Wege der stetig treu Liebenden, vereint werden sie aber erst im Tod.

Das romantische Epos *Haft peikar* (Die sieben Bilder; verfaßt 593/1197)[7] erzählt vom Sassanidenherrscher Bahrām Gur (420–438), der in der populären Überlieferung als treffsicherer Jäger und Bonvivant weiterlebt[8]. Die Vorgeschichte enthält die Anekdote vom Meisterschuß, bei dem der Schütze Huf und Ohr eines Wildesels mit einem einzigen Pfeil zusammenheftet (Mot. N 621; → Schützenkünste)[9]; diese in den westl. Lit.en als → Jägerlatein bekannte Erzählung findet sich (nach der N.-Bearb. des Amir Ḫosrou Dehlavi) auch im *Peregrinaggio* des → Christoforo Armeno, eines inzwischen eindeutig identifizierten Autors[10]. Der Hauptteil der *Haft peikar* behandelt die an aufeinanderfolgenden Tagen stattfindenden Besuche Bahrāms bei seinen sieben Gattinnen, die ihm jeweils eine Geschichte erzählen. Die sieben Prinzessinen sind unterschiedlicher geogr. Herkunft, ihren Palästen sind spezifische Gestirne sowie Farben zugeordnet. Folgende Geschichten werden erzählt:

(1) Samstag, ind. Prinzessin (Saturn, schwarz): Ein König will ergründen, warum die Bewohner einer bestimmten Stadt Trauerkleidung tragen. Er wird in ein Feenreich versetzt, in dem er bei Festgelagen in höchsten Genüssen schwelgt. Als er gegen das Verbot die Vereinigung mit der Feenkönigin begehrt, findet er sich kurz darauf in seiner Ausgangssituation wieder (Marzolph *832 B)[11]. – (2) Sonntag, griech. (byzant.) Prinzessin (Sonne, golden): Ein König, der nicht heiraten sollte, und eine junge Frau, die nicht lieben wollte, finden zusammen. – (3) Montag, maghrebin. Prinzessin (Mond, grün): Der fromme Bešr begibt sich auf Pilgerfahrt nach Mekka, um die unerfüllbare Liebe zu einer verheirateten Frau zu vergessen. Einen Mitreisenden, der bei einer frevlerischen Handlung ertrunken ist, muß er beerdigen. Als er dessen Habseligkeiten nach der Heimkehr der Witwe überbringt, stellt er fest, daß sie seine Angebetete ist. Er wird mit ihr vereint. – (4) Dienstag, slav. Prinzessin (Mars, rot): AaTh 851 A: cf. → *Rätselprinzessin* (Turandot)[12]. – (5) Mittwoch, Prinzessin aus Ḫvārazm (Merkur, türkisblau): Ein junger, reicher Schönling erkennt in einem schmerzhaften Prozeß, daß sich hinter der Maske von Freundlichkeit und schönen Reden oft Lug und Trug verbergen[13]. – (6) Donnerstag, chin. Prinzessin (Jupiter, sandelholzfarben): AaTh 613: *Die beiden* → *Wanderer*. – (7) Freitag, iran. Prinzessin (Venus, weiß): Ein junger Mann wird beim Stelldichein mit seiner Geliebten immer wieder durch Naturereignisse gestört. Er erkennt, daß wahre Liebe nur in aufrichtiger Zuneigung bestehen kann, und heiratet die junge Frau[14]. Eingeflochten ist u. a. ein Exempel über das mißgestaltete Kind von → Salomo und der Königin von → Saba[15].

Während Bahrām sich mit Lustbarkeiten vergnügt, verfällt sein Reich unter einem despotischen Stellvertreter zunehmend. Durch das von einem Schäfer vorgetragene Exempel vom Hund, der um der Lust willen die Wölfin sogar Schafe reißen ließ, wird Bahrām zur Besinnung gebracht und stellt die Ordnung wieder her. Beim Besuch einer Höhle entschwindet Bahrām (→ Entrückung).

N.s Version des → *Alexanderromans*[16], das *Eskandar-nāme*[17], ist in zwei Bücher gegliedert, benannt *Šaraf-nāme* (Buch des Adels) und *Eqbāl-nāme* (Buch des Segens) bzw. *Ḫerad-nāme* (Buch der Weisheit). Während im 1. Buch geschildert wird, wie Alexander die Welt erobert, behandelt das 2. Buch seine spirituelle Läuterung.

Alexander, Halbbruder des pers. Herrschers Darius, erobert die gesamte bekannte Welt: Er besiegt die als → Kannibalen geschilderten hünenhaften → Neger; Darius wird von seinen eigenen unzufriedenen Offizieren tödlich verwundet, Alexander über-

nimmt das Reich und dessen Hofzeremoniell, zerstört aber die Feuertempel der Zarathustrier. Nach einem Besuch der Kaaba in Mekka sucht er (als sein eigener Abgesandter verkleidet) die Amazonenkönigin Barda im Kaukasus auf. Er besiegt Skythen und Slaven, auch der chin. Kaiser unterwirft sich ihm. Die Rus (Waräger) kann er erst nach langwierigen Einzelkämpfen (u. a. einer verkleideten → Heldenjungfrau) und heftigen Schlachten besiegen. Mit Ḫeẓr (→ Chadir) begibt er sich auf die Suche nach dem → Lebenswasser[18]. Auf Rat eines heimlich mitgenommenen Alten (cf. AaTh 981: → *Altentötung*) finden sie einen Weg, das Land der Finsternis zu betreten, das Lebenswasser wird aber nur Ḫeẓr zuteil. Mystische Gleichnisse und verschiedene Erklärungen von Alexanders Beinamen ‚Der Zweigehörnte' (arab. Ḏū l-qarnain; → Horn, Kap. 3)[19] beschließen das 1. Buch.

Alexanders spirituelle Reifung im wesentlich kürzeren 2. Buch läßt ihn schließlich (mit dem Beglaubigungswunder, daß er die Sprachen aller Völker versteht) zum → Propheten werden. Relativ kurze gleichnishafte Erzählungen behandeln u. a. die Geschichte eines betrügerischen → Alchemisten (der aus einem vorbereiteten Gemisch mit Rosenblättern Gold ‚herstellt'); einen → unsichtbar machenden → Ring; den Menschenmagneten (→ Messingstadt); die wundersame Diamantenernte (durch blutige Tierkadaver, die Raubvögel aus dem unerreichbaren Diamantental heraustragen; cf. AaTh 936*: → *Hasan von Basra*); den Wall gegen die Völker von → Gog und Magog; das irdische → Paradies der Stadt ohne Diebe. Das Buch schließt mit Alexanders natürlichem Tod und einer Reihe von Abschiedsbotschaften.

Wie Ferdousi (→ Firdausī) die iran. Heldensage prägte, so wurde N., der seine Stoffe teilweise aus Ferdousis *Šāh-nāme* bezog, der eigentliche Schöpfer des pers. Liebesromans. Neben einer tiefen Religiosität, einem spirituellen Weltbild und einem ausgeprägten sozialen Empfinden sind als wesentliches Charakteristikum vor allem die kraftvollen und selbstbewußten Frauengestalten seiner Werke zu erwähnen[20]. Letzteres wird von der Forschung allg. als Reflex der tiefen Zuneigung N.s zu der kiptschak. christl. Sklavin Āfāq interpretiert[21], der N. in der Figur der Širin ein liebevolles Denkmal setzte.

N.s Nachwirkung in den oriental. Lit.en wird von keinem anderen pers. Dichter übertroffen. Zahllose Nachahmungen seines Gesamtwerkes oder einzelner Teile davon existieren, so durch Amir Ḫosrou Dehlavi (gest. 725/1325), Mir ʿAli-Šir Navā'i (gest. 906/1501) und ʿAbdallāh Hātefī (gest. 927/1521)[22]. N.s Werke sind in zahlreichen, teils aufwendig ill. Mss.[23] erhalten und leben in Schrift, Bild und populärer Rezeption[24] in der gesamten islam. Welt fort.

[1] Rypka, J.: History of Iranian Literature. Dordrecht 1968, 210–213; Chelkowski, P.: Mirror of the Invisible World. N. Y. 1975; Atsiz, B.: Moḥammad Elyās ebn-e Yusof Neẓāmī. In: KNLL 12 (1991) 372–379; Chelkowski, P.: Niẓāmī Gandjawī. In: EI² 8 (1995) 76–81; Ošidari, G.: Kašf al-abyāt-e Ḫamse-ye Neẓāmi-ye Ganǧavi (Verskonkordanz zu N.s Ḫamse). Teheran 1370/1991; Rādfarr, A.: Ketābšenāsi-ye Neẓāmi Ganǧavi (Bibliogr. zu N.). Teheran 1371/1992. – [2] cf. Würsch, R.: Niẓāmīs Reise ins eigene Herz als Erfahrung mystischer Wirklichkeit. In: Asiat. Studien 50 (1996) 547–561. – [3] Marzolph, Arabia ridens 1, 145 sq.; ibid. 2, num. 414; Würsch, R.: König Nōšīrwān und die Kauzentochter. In: Asiat. Studien 48 (1996) 973–986. – [4] Nizami: Chosrou und Schirin. Übers. J. C. Bürgel. Zürich 1980. – [5] Duda, H. W.: Ferhād und Schīrīn. Die literar. Geschichte eines pers. Sagenstoffes. Prag 1933; Burrill, K. R. F.: The Farhād and Shīrīn Story and Its Further Development from Persian into Turkish Literature. In: Studies in Art and Literature of the Near East. Festschr. R. Ettinghausen. Salt Lake City/N. Y. 1974, 53–78. – [6] Nizami: Leila und Madschnun. Übers. R. Gelpke. Zürich 1963; Kračkowski, I. Ju.: Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnun und Laila in der arab. Lit. Übers. H. Ritter. In: Oriens 8 (1955) 1–50; Levend, A. S.: Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında „Leylâ ve Mecnun" hikâyesi (Die Erzählung von Leilā und Maǧnūn in der arab., pers. und türk. Lit.). Ankara 1959; Rypka, J.: Das Sprichwort in Niẓámís „Lejlí va Maǧnún". In: Archiv orientální 37 (1969) 318–325; Pellat, C. u. a.: Madjnūn Laylā. In: EI² 5 (1986) 1102–1107. – [7] Haft Paykar. A Medieval Persian Romance. Übers. J. S. Meisami. Ox. 1995; Nizami: Die Abenteuer des Königs Bahram und seiner sieben Prinzessinnen. Übers. J. C. Bürgel. Mü. 1997; Wesselski, A.: Qu. und Nachwirkungen der Haft Peikar. In: Der Islam 22 (1935) 106–119; Rypka, J.: Einiges zum Sprichwörterschatz in Niẓāmīs Haft Pajkar. In: Der Orient in der Forschung. Festschr. O. Spies. Wiesbaden 1967, 557–568. – [8] cf. Enc. Iranica 3. L./N. Y. 1989, 519; Maḥǧub, M. Ǧ.: Dāstānhā-ye ʿavāmmāne-ye Haft peikar-e Bahrām Gur (Die populären [Versionen der] Geschichten der „Haft peikar" des Bahrām Gur). In: Irān-šenāsi 3,4 (1370/1992) 684–707; Pantke, M.: Der arab. Bahrām-Roman. (Diss. Münster 1971) B. 1974. – [9] cf. Fontana, M. V.: Le leggenda di Bahrām Gūr e Āzāda. Neapel 1986; Bernardini, M.: La caccia di Bahrām Gūr e della sua ancella nella versione di ʿAbdallāh Hātifī (1492). In: Yād-nāma in memoria di A. Bausani 2. Rom 1991, 275–294; Marzolph, Arabia ridens 1, 188–190; ibid. 2, num. 135; Marzolph, U.: Bahrām Gūr's Spectacular Marksmanship and the Art of Illustration in Qājār Lithographed Books. In: Festschr. E. Bosworth

2. Leiden (im Druck). – [10] Piemontese, A. M.: Gli „Otto paradisi" di Amir Khusrau da Delhi. Rom 1995, bes. 327–330. –
[11] cf. Wesselski (wie not. 7) 113 sq.; Christensen, A.: Pers. Märchen. MdW 1958, num. 33. – [12] Meier, F.: Turandot in Persien. In: ZDMG 95 (1941) 1–27, 415–421; cf. auch Marzolph, U.: Die 40 Papageien. Das pers. Volksbuch Cehel Tuti. Walldorf 1979, num. 2. – [13] cf. Massé, H.: Contes en persan populaire. In: J. asiatique 206 (1925) 71–157, hier num. 27. – [14] ibid., num. 21. – [15] cf. Wesselski (wie not. 7) 116–119. – [16] Zur islam.-oriental. Alexander-Überlieferung cf. Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander-Romance. Übers. M. S. Southgate. N. Y. 1978; Il poeta persiano Niẓāmi e la leggenda iranica di Alessandro Magno. Rom 1977; Nagel, T.: Alexander d. Gr. in der frühislam. Volkslit. Walldorf 1978; Yāḥaqqi, M. Ǧ.: Farhang-e asāṭir (Mythol. Lex.). Teheran 1369/1980, 85–87, 206 sq.; Ṣafavi, Ḥ.: Eskandar va adabiyāt-e Irān va šaḫṣiyat-e maẕhabi-ye Eskandar (Alexander und die pers. Lit., sowie die religiöse Persönlichkeit Alexanders). Teheran 1364/1985; Bürgel, J. C.: Krieg und Frieden im Alexanderepos Nizamis. In: The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great. ed. M. Bridges/J. C. Bürgel. Bern u. a. 1996, 91–107. – [17] Nezami: Das Alexanderbuch. Übers. J. C. Bürgel. Zürich 1991. – [18] cf. Enǧavi, A.: Qeṣṣehā-ye irāni 2. Teheran 1353/1974, 141–143. – [19] cf. EM 9, 634 sq.; EM 9, 944. – [20] Nezami (wie not. 17) 609–617; Bürgel, J. C.: Die Frau als Person in der Epik Nizamis. In: Asiat. Studien 42 (1988) 137–155. –
[21] cf. Rypka (wie not. 1) 211. – [22] Aliev, G. Ju.: Temy i sjužety Nizami v literaturach narodov vostoka (Themen und Stoffe N.s in den oriental. Lit.en). M. 1985; Kjazimov, M. D.: „Chaft pejkar": Nizami i tradicija nazire v persojazyčnoj literature 14–16 vv. (Die „Haft peikar": N. und die Tradition der Nachdichtungen in der pers.sprachigen Lit. im 14.–16. Jh.). Baku 1987. – [23] Dodchudoeva, L. N.: Poemy Nezami srednevekovoj miniatjurnoj živopisi (Die Dichtungen N.s in den ma. Miniaturmalereien). M. 1985; Brend, B.: The Emperor Akbar's Khamsa of Niẓāmī. L. 1995. – [24] cf. Massé (wie not. 13); Wesselski (wie not. 7) 112; Enǧavi (wie not. 18); Marzolph, U.: „Dāstānhā-ye širin". 50 pers. Volksbüchlein aus der 2. Hälfte des 20. Jh.s. Stg. 1994, num. VIII sq. (Bahrām Gur), num. XV (Alexander), num. XXVII (Ḫosrou und Širin), XXIX (Leilā und Maǧnun); cf. auch Lindemann, H.: Die sieben Schlösser des Melik Schah. Weimar 1977 (angeblich nach dem Vortrag eines damaszen. Märchenerzählers).

Göttingen Ulrich Marzolph