

Zur psychologischen Interpretation einiger Bündner Sagenmotive

Autor(en): **Bossard, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur**

Band (Jahr): - **(1952)**

Heft 7-8

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-397592>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

dem Verhältnis ihres Vermögens. Bei dieser Regelung erfahren wir nun, daß – soweit es sich um größere Beträge handelte – die Gläubiger beinahe ausschließlich Bündner waren. Neben dem Domkapitel finden wir Angehörige der Familien Cleric, Buol, Planta von Wildenberg, Enderlin von Montzwick, Ragaz, Salis und Brügger, also eine ziemlich ausgedehnte Gläubigergemeinschaft.¹²

Mit diesen Bemerkungen sind wir nun ziemlich weit vom kunstgeschichtlichen Gebiet abgekommen. Der Leser möge sie als Randnotizen nehmen, die nur einmal andeuten wollten, daß den Freistaat Graubünden nicht allein Handel und Transit, fremde Dienste und gewerbliche Emigration oder das Wirken von Künstlern und Kunsthandwerkern mit dem Ausland verbanden, sondern auch Beziehungen rein finanzwirtschaftlicher Natur.

Zur Psychologischen Interpretation einiger Bündner Sagenmotive

Von Dr. phil. Robert Bossard, Zollikon

EINLEITUNG

Um den Rankeschen Begriff der Erlebnissage kreisend, hat die moderne, volkskundlich orientierte Sagenforschung weniger den vorstellungsmäßigen Inhalt der Sage als vielmehr die Bedingungen der Entstehung und Weitergabe einer Sage ins Auge gefaßt. So sind etwa die Faktoren untersucht worden, die das Zustandekommen einer Trugwahrnehmung begünstigen. Brennende Gase über Sümpfen oder faulendes Holz führen zur Illusion von Irrlichtern; Nebelfetzen und Erlstrünke erscheinen als dämonische Wesen. Das Krachen und Wüten des Sturmes wird als Manifestation böser Geister empfunden; normale Kellergeräusche: Tropfenfall, Dehnung des Holzes usw., als Wirken eines klopfenden Geistes. Das geheimnisvolle, gefahrdrohende Dunkel der Nacht, die Nähe verrufener Orte oder die Verlassenheit des Weges schaffen eine angsthaft-unheimlich getönte Stimmung, eine Art innerer Bereitschaft, ungewisse und unerklärliche Tatbestände

¹² Vgl. J. Ospelt, Eine Schuldenregelung der Grafschaft Vaduz von 1700. Jahrbuch des Hist. Vereins für das Fürstentum Liechtenstein Bd. 43 S. 53-65.

in einer Illusion «mythisch» umzuformen, vielleicht sogar die «mythische Apperzeption» (F. Ranke) ohne jeden äußeren Anhaltspunkt als Halluzination in den Erlebnisraum hinaus zu projizieren.

Anlagemäßig bedingte Züge können die Tendenz zur Bildung von Illusionen und Halluzinationen fördern. E. Jaensch hat auf die Bedeutung der «eidetischen Disposition» hingewiesen, bei welcher die Fähigkeit, sich etwas bildhaft-anschaulich vorzustellen, besonders groß ist. Bekanntlich sind vor allem Kinder und Jugendliche Eidetiker; es können aber psychische Grenzzustände, z. B. außerordentliche Ermüdung oder durch Rauschgifte bewirkte organische Störungen, auch beim eher abstrakt-unanschaulich vorstellenden Erwachsenen eidetische Bilder hervorrufen.¹ Eine neurotische, bzw. psychotische Veranlagung trägt als solche bereits die starke Tendenz zur Dissoziation und Vergegenständlichung gewisser Vorstellungsgruppen in sich. So hat F. Ranke die Sagengruppe von der Entführung durch das wütende Heer auf objektivierte Erlebnisse eines psychischen Dämmerzustandes zurückgeführt. Andere Sagen werden mit dem in Unordnung gebrachten Wahrnehmungsapparat des Alkoholikers in Verbindung gebracht. Verwandtschaften zwischen Traumerlebnissen und Sagenmotiven, insbesondere in bezug auf Angstträume (Alpdrücken), veranlassen F. v. d. Leyen, den Traum als wichtige Quelle der Sagenbildung zu werten. Zusammenfassend kann er sagen: «Rausch, Angst, Traum, seelische Erkrankungen und Verwirrungen, das sind also oft die Gebärzustände und die Urerlebnisse der Sage».²

Unter dem Einfluß der Existenzphilosophie ist auf die Rolle der Angst, auf die oft genug auch die Sagenberichte selbst hinweisen, großer Nachdruck gelegt worden. Die von ihr postulierte existentielle Urangst oder Weltangst breche unter angstfördernden äußeren Bedingungen als Aktualangst durch; in der mythischen Apperzeption verwandle sich die unbestimmte, aber deshalb um so schrecklichere Angst in eine solche, die auf die Tatbestände eines bestimmten Erlebnisses bezogen ist, «was den Apperzipierenden in den Stand setzt, sich wieder verhalten und tätig wirken zu können».³

¹ Vgl. L. Weiser-Aall: *Volkskunde und Psychologie*, Berlin 1937.

² F. v. d. Leyen: *Volkstum und Dichtung*, 1933; zit. n. A. Wesselski: *Probleme der Sagenbildung*, Basel 1936, S. 56.

³ H. Burckhardt: *Zur Psychologie der Erlebnissage*, Zürcher Dissertation, 1951, S. 78.

Es ist allerdings nicht ohne Bedeutung, daß bei F. Ranke und F. v. d. Leyen zwischen den manchmal etwas dünnen rationalistischen Erklärungsversuchen und der gefühlmäßigen Wertung der Sagen erhebliche Unterschiede festzustellen sind. «Die Sage führt ihre Wurzeln in die tiefsten und dunkelsten Gründe, auch sie erhebt sich am Quell des Schicksals», an dem immer grün der hohe Baum des Lebens steht, die Welteiche, von der die Wöluspa handelt, das Edda-Gedicht von Anfang und Ende der Welt.⁴ Die Sagen führen uns «in die dämmerigen Tiefen des deutschen Volksbewußtseins»; sie sind «ein Mittel, unser Volk bis in seine tiefste Seele hinein kennen zu lernen».⁵ Dies hohe Ziel kann aber nur angestrebt werden, wenn man die Vorstellungswelt der Sagen behutsam erforscht und sich nicht auf die Nebengeleise vereinzelter außerordentlicher Bildungsmöglichkeiten verirrt. Mit vollem Recht verhält sich A. Wesselski gegenüber der Ranke'schen Auffassung von der Sage der Entführung durch das wütende Heer skeptisch. Von den medizinischen und psychologischen Unwahrscheinlichkeiten dieser Hypothese abgesehen, hätte Ranke «versuchen müssen, ob nicht an all diese Dinge mit den Methoden, die ihm die eigene Wissenschaft, die der Volkskunde, bot, heranzukommen wäre, zumal da es hier nicht um einen Einzelfall ging, bei dem der Arzt das erste Wort haben muß, sondern um Vorstellungen, die einst von ganzen Völkern gehegt und gepflegt wurden, denen heute noch auch in unseren Landen beträchtliche Volksteile unterliegen und die ihre Spuren tief in die Schrifttümer eingegraben haben».⁶

Wenn es aber darum geht, die Sagenmotive selbst zum Gegenstand der Untersuchungen zu wählen, so muß die Forschung folgende Probleme zu lösen versuchen. Wieso kommt der Erlebnisträger dazu, unter vielen möglichen Trugwahrnehmungen gerade eine weiße Frau, einen Zwerg oder Schätze zu sehen? Wie sind diese mythischen Motive in der Sage zu erklären und zu werten? Ist es lediglich das Mitwissen am überlieferten Volksglauben, das immer wieder gleichgeartete Erlebnisinhalte entstehen läßt, oder gehen letztere auf ganz

⁴ F. v. d. Leyen: Die Götter und Göttersagen der Germanen, in Deutsches Sagenbuch, herausgegeben von F. v. d. Leyen, München 1909, S. 10.

⁵ F. Ranke, Die deutschen Volkssagen, in Deutsches Sagenbuch, herausgegeben von F. v. d. Leyen, München 1910, S. XV.

⁶ A. Wesselski, l. c., S. 55.

bestimmte psychische Gegebenheiten und Strebensrichtungen zurück? Daß diese Fragen in der neueren Sagenforschung etwas zurückgetreten sind, ist vielleicht als Reaktion auf die allzu hemmungslose Mythologisierung der Sage durch weniger kritisch eingestellte Nachfahren der Brüder Grimm und als Ausdruck der Enttäuschung über die fragwürdigen und letzten Endes geringen Beiträge zu werten, welche die Rückführung gewisser Sagengruppen auf mythische Motive zur Deutung und Erhellung des Sageninhalts leisten kann. Dessen ungeachtet darf eine psychologisch orientierte Volkskunde an diesen Problemen nicht vorbeigehen.

Bedeutende Ethnologen haben immer wieder die These vertreten, daß es sich bei den in Mythos, Märchen, Sage und Volksdichtung auftretenden Zügen um typische Vorstellungen handelt, die sich unabhängig von zeitlich-räumlicher Berührung eigenständig bilden. Gewiß mag in manchen Fällen eine Wandertheorie geeignet sein, die Verbreitung und Verästelung gewisser Motive zu erklären, aber die Ergebnisse der modernen Psychologie machen grundsätzlich die Annahme wahrscheinlicher, daß gleichartige Vorstellungen autochthon entstehen. Von den neueren Sagenforschern ist vor allem K. Beth der Ansicht, «daß die gleichen seelischen Voraussetzungen mit psychologischer Gesetzmäßigkeit die gleichen Vorstellungen und weiterhin dieselben Erzählungsformen in allen Teilen der Völkerwelt hervorgebracht haben».⁷ Mit einem erstaunlichen volkskundlichen Wissen und höchst scharfsinniger Kombinationsgabe hat A. Bastian seinerzeit versucht, aus dem ihm vorliegenden Material «gleichartige Grundvorstellungen» zu abstrahieren, leider ohne die verdiente Anerkennung und Gefolgschaft zu finden. Es mag dies neben der etwas verworrenen Darstellungsweise darauf beruhen, daß die Bastianschen «Elementargedanken» allzu blutleere gedankliche Konstruktionen sind. Erst die jüngere Tiefenpsychologie konnte den Bastianschen Gedanken fruchtbar machen, indem sie auf Grund einer vergleichenden Betrachtung von mythischen Motiven und von symbolischen Bildern, wie sie in psychischen Grenzzuständen, zum Beispiel im Traum, häufig auftreten, dazu gelangte, in der menschlichen Psyche ähnlich den instinktiv verankerten Verhaltensweisen gleich-

⁷ K. Beth, Märchen, in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Berlin 1932, S. 1603.

artig wirkende Formelemente des Vorstellens anzunehmen. Der Begriff des Archetypus, wie ihn C. G. Jung geprägt hat, ist ungleich dynamischer und komplexer, aber zugleich bedeutend weniger rational und deswegen wissenschaftlich schwieriger zu durchdringen als Bastians Begriff des Elementargedankens. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß der Archetypus-Begriff durch die kommende psychologische Forschung eine intensive Bearbeitung erfahren und sich in vermehrtem Maße als Ausdruck für bestimmte, noch näher zu erforschende allgemein-menschliche Denkformen einbürgern wird.

Die für die Tiefenpsychologie bezeichnende Verbindung von ethnologisch-mythologischer Forschung und Analyse der aus dem Unbewußten aufsteigenden symbolkräftigen Bilder läßt die Verwandtschaft zwischen Mythos und Sage in einem anderen Licht erscheinen. Mythos und Sage sind nicht in dem Sinne verwandt, daß gewisse Sagen einfach aus germanischen oder indogermanischen Mythen abgeleitet werden könnten, wie man im Anschluß an die Romantik glaubte. In Märchen und Sage wirken vielmehr archetypische Formelemente, die auch bei der Entstehung der großen Mythen maßgebend beteiligt gewesen sind. «Die psychologische und ethnologische Erforschung der Mythen haben uns auf Gesetzmäßigkeiten hingewiesen, die in der Ordnung des unbewußten Seelenlebens begründet sind».⁸

Eine analoge Bemerkung muß hinsichtlich der oft unterstrichenen Verwandtschaft zwischen Traumleben einerseits, Mythos, Sage und Märchen andererseits gemacht werden: die archetypischen Symbole des Traumes treten oft in verblüffend ähnlicher Form auch in den Vorstellungskreisen von Mythos, Sage und Märchen auf. Das gleiche trifft für einige Erlebnisse zu, wie sie in psychopathischen oder ekstatischen Zuständen auftreten. Die Grenzlinien zwischen Traum, ekstatischer Schau und sagenbildendem Erlebnis sind, mindestens vom Standpunkt des erlebenden Subjekts aus, keineswegs fest und unveränderlich. Von ausschlaggebender Bedeutung ist, daß solche Motive in jeder Art Erlebnis, das in tieferen seelischen Schichten wurzelt, Form und Gestalt annehmen können. «Hätte es sich bei jeweiliger gründlicher Nachforschung ergeben, daß in der Mehrzahl solcher

⁸ A. Portmann, *Mythisches in der Naturforschung*, in *Eranos-Jahrbuch*, Bd. XVII, Zürich 1950, S. 496.

Vorkommnisse es sich einfach um vergessene Kenntnisse handelt», so hätte sich der Traumforscher «nie die Mühe genommen, ausgedehnte Nachforschungen über individuelle und kollektive Parallelen anzustellen. In Tat und Wahrheit aber wurden typische Mythologeme gerade bei Individuen beobachtet, wo dergleichen Kenntnisse ausgeschlossen waren und wo sogar eine mittelbare Ableitung aus möglicherweise bekannten religiösen Vorstellungen oder aus Figuren der Umgangssprache unmöglich war. Solche Ergebnisse nötigten zur Annahme, daß es sich um ‚autochthone‘ Wiederentstehung jenseits aller Tradition handeln müsse, mithin um das Vorhandensein von ‚mythenbildenden‘ Strukturelementen der unbewußten Psyche».⁹

Es ist nicht unbedingt gesagt, daß sich der Träger solcher Erlebnisse in einem psychischen Grenzzustand befinden muß, wie er zum Beispiel durch den Schlaf ausgelöst wird¹⁰; nicht selten kommt es spontan zu einem erschütternden inneren Geschehen, in dem geistige Strebungen gewaltsam nach Ausdruck ringen. Die Geschichte der Ekstatiker bietet hierfür sprechende Beispiele. Besondere psychische Anlagen oder außerordentliche äußere Bedingungen, z. B. angst-einflößende Dunkelheit und Einsamkeit, sind für die Auslösung derartiger Erlebnisse keine *conditio sine qua non*. Das innere Ereignis, das einer Erlebnissage zugrunde liegen kann, stößt bald Mutigen, bald Ängstlichen, bald einfachen Leuten des Dorfes, bald angesehenen Standespersonen zu; zwar vorwiegend in der Nacht und an den hierfür prädestinierten Orten, manchmal aber auch am hellichten Tage in der Wohnung oder am Arbeitsort.

Bevor wir daran gehen, die Bündner Sagen zu klassifizieren und die uns besonders interessierenden Motive herauszuheben, einige Worte über die Grundlagen und Voraussetzungen der vorliegenden Arbeit. Für Arbeiten der Sagenforschung werden als Untersuchungsgebiet mit Vorteil Regionen gewählt, über die möglichst reichhaltige Sammlungen vorliegen und deren Ausdehnung noch eine ziemlich vollständige Ausschöpfung des Materials erlaubt. In der Schweiz sind die Sagen in den Alpentälern, die im Vergleich zum Mittelland geschlossenerere Lebensräume aufweisen, noch am ehesten bis in die Gegenwart

⁹ C. G. Jung und K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1941, Seite 106.

¹⁰ Vgl. R. Bossard, Psychologie des Traumbewußtseins, Zürich 1951.

hinein lebendig geblieben, es sei nur an die Urner Sagensammlung von J. Müller¹¹ und die Walliser Sagensammlung von J. Jegerlehner¹² erinnert. Immerhin scheint es, daß einzelne Sagengruppen auch in diesen Gebieten zur Zeit des Sammelns nicht mehr recht lebendig gewesen sind; dafür haben andere Sagengruppen, so die Sagen von den Totengeistern, beinahe gewuchert. Auf diesen bemerkenswerten Umstand hat noch F. Ranke in seiner Besprechung der Urner Sagen aufmerksam gemacht.¹³ Die Aargauer Sagen von E. L. Rochholz, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesammelt wurden, sind beispielsweise ungleich vielgestaltiger als die meisten jüngeren Sammlungen.¹⁴

Aber noch aus einem andern Grunde wurde den Bündner Sagen, so wie sie in dem Bande «Volkstümliches aus Graubünden» vorliegen, der zum größten Teil die 1874—1878 von Dietrich von Jecklin veröffentlichten Sagen enthält,¹⁵ der Vorzug gegeben: Graubünden ist ein ethnologisch sehr interessant aufgebautes Gebiet. Die uneinheitliche volksmäßige Zusammensetzung hat neben andern Gründen auf die Sagenbildung differenzierend gewirkt, und die bunte Mannigfaltigkeit der Bündner Sagen ist besonders eindrucklich, wenn man sie mit der «großen Einheitlichkeit und Einförmigkeit»¹⁶ der alemannischen Walliser Sagen vergleicht. Die im genannten Buch enthaltenen Bündner Sagen sind in der Mehrzahl schmucklose Tatsachenberichte, die soweit als möglich genaue Angaben über Zeit, Ort, Erzähler usw. enthalten. Leider sind sie allerdings in keiner Art und Weise geordnet, so daß zuerst ein Sachregister angefertigt werden mußte. Vielleicht ist die im folgenden gegebene klassifizierende Übersicht nur schon deswegen willkommen, weil sie die Vergleiche mit andern Sagensammlungen erleichtert. Die beigefügten Volksmärchen aus dem Bündner

¹¹ J. Müller, Sagen aus Uri, 3 Bde., hrsg. von H. Bächtold-Stäubli, Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1926, 1929, 1945.

¹² J. Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis; Sagen und Märchen aus dem Oberwallis, Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1909, 1913.

¹³ F. Ranke, Besprechung der Sagen aus Uri, Schweiz. Archiv für Volkskunde, 44. Bd., Seite 143.

¹⁴ E. L. Rochholz, Schweizer Sagen aus dem Aargau, 2 Bde., Aarau 1856.

¹⁵ Volkstümliches aus Graubünden (Sagen, erläuternde Zusätze und Märchen), Chur 1916.

¹⁶ A. Gattlen, Die Totensagen des alemannischen Wallis; Freiburger Dissertation, Naters-Brig 1948, S. 14.

Oberland stellen teilweise eine wertvolle Ergänzung der mythischen Sagengruppe dar. Andere ältere oder neuere Sammlungen von Bündner Sagen, z. B. die von A. Büchli,¹⁷ können mindestens grundsätzlich nichts Neues bieten. Da die Beschränkung auf ein bestimmtes, verhältnismäßig kleines Gebiet die Gefahr grober Trugschlüsse in bezug auf die Interpretation des Vorkommens oder Nichtvorkommens gewisser Sagengruppen mit sich bringt, wurden die Sagensammlungen benachbarter Gebiete (z. B. Aargau, Schwaben, Tirol), aber auch weit entfernter Gebiete (z. B. Island) zu Rate gezogen.

ÜBERSICHT DER BÜNDNER SAGEN

Für die Klassifikation der Sagen ein allgemeingültiges Schema aufzustellen, ist nicht gut möglich, da das Einzugsgebiet und das Alter der Sammlung beträchtliche Unterschiede bedingen. Ferner erschwert die oft weitgehende Vermischung oder Kontamination der Sagenmotive die Zuteilung wesentlich. Handelt es sich lediglich um das Ordnen des Sagenmaterials, kann die Einteilung natürlich an Hand eher äußerlicher Merkmale vorgenommen werden, z. B. auf Grund des Auftretens gespenstischer Tierarten oder seltsamer Bäume und Steine. Geht es aber darum, die Entstehung und Bedeutung der Sagen zu klären, drängt sich eine wesensgemäßere Scheidung auf. F. Rankes Begriffe der ätiologischen und historischen Sagen erweisen sich dabei als zweckmäßige Hauptkategorien, die lediglich eine genauere inhaltliche Unterteilung erfordern. Hingegen ersetzt man den allzu umfangreichen und etwas fragwürdigen Begriff der Erlebnissage besser durch kennzeichnendere Kategorien. Der ebenfalls vieldeutige und etwas in Mißkredit geratene Begriff der mythischen Sage, der dabei trotz einiger Bedenken Verwendung gefunden hat, wird im Sinne psychologischer Erkenntnisse eingeschränkt. Als mythische Sagen sind im wesentlichen solche bezeichnet, die symbolischer Ausdruck der geistigen Entwicklung des Menschen sind. Diese Bedingung trifft für die Dämonen- und Totensagen sowie für die mit dem Teufels- und Hexenwahn zusammenhängenden Sagen kaum zu. Da sie sich jedoch

¹⁷ A. Büchli, Sagen aus Graubünden, 2 Bde., Aarau 1933 und 1935.

vielfach mit mythischen Motiven kreuzen und auch aus andern Gründen von einer psychologischen Sageninterpretation nicht übergangen werden dürfen, sind sie in eigenen Kategorien behandelt.

1. Ätiologische Sagen

a) *Deutung von Tatbeständen und Vorgängen aus dem Bereiche der Natur*

Hier finden sich die bekannten Sagen von auffallenden großen Steinen, die Teufel oder Hexen vorzeitig fallen lassen mußten, da sie in ihrem verderblichen Vorhaben von Glockengeläut oder anderen frommen Werken unterbrochen wurden.¹⁸ Eigenartige Vertiefungen werden als Abdruck von Bocksfüßen erklärt, der von einem Kampf des Teufels mit einem Sonntagsschänder herrührt (S. 329), das Wüten der Nolla wird auf das Hineinwerfen eines Marienbildes zur Reformationszeit (S. 161) zurückgeführt. Seen entstanden, weil das Strafgericht Gottes frevelnde Ritter oder Sennen heimsuchte (S. 273, 323). Eine intermittierende Quelle wird als Tränenstrom einer unglücklichen Diale gedeutet (S. 355). Alpen sind deswegen mit Steinen besät, weil leichtfertige Verwünschungen furchtbar in Erfüllung gegangen sind (S. 43) oder weil sie unrechtmäßig falschen Eigentümern zugesprochen worden sind (S. 151). Am Fehlen gewisser saftiger Kräuter sind ruchlose Äußerungen schöner Sennerinnen schuld, die ungern vom Tanzen schieden (S. 226). Das Abnehmen der Butter beim Sieden ist durch die Hartherzigkeit einer Bäuerin bedingt, die eine milde Gabe trotzig verweigerte (S. 331). Einige Sagen handeln von Naturkatastrophen: Städte und Dörfer wurden wegen der Gottlosigkeit ihrer Bewohner verschüttet (S. 97, 147, 397). Vielfach vermischen sich die Natursagen mit Dämonen-, Hexen- und Teufelssagen; das «Rucken» des Viehs, Nebelfelder, Unwetter usw. sind Manifestationen böser Geister (S. 190); auf Rüfen, die verderblich zu Tale fahren, sitzen Wassermänner oder Hexen (S. 323, 372). Der Mann im Mond ist bei Waltenburg ein roher Senn, der wegen seiner Unbarmherzigkeit von einer armen Frau an den kältesten Ort der Welt verwünscht wurde (S. 369).

¹⁸ Volkstümliches aus Graubünden, I. c., S. 35, 157, 198. Im folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text ohne weitere Angaben immer auf dieses Werk.

b) *Wörterklärungssagen*

Die Tochter des reichsten Bauern von Pontresina stirbt aus Kummer über den armen Geliebten, der, von den Eltern verschmäht, in die Fremde gezogen ist; nach seiner Rückkehr stürzt sich Aratsch selbst in eine Gletscherspalte, als er die Geliebte auf dem Totenschrein liegen gesehen hat. In stillen Nächten hört man nun ein klägliches Rufen: «Mort-Aratsch, Mort-Aratsch!» Als einst ein roher Senn im Gegensatz zu seinem frommen Vorgänger den Geist mit einem furchtbaren Fluch wegwis, bewirkte die zürnende Morteratsch-Jungfrau, daß der Gletscher zusehends vorrückte, bis nur noch die Isla-Persa und die Bovalhütte an die alte Alp erinnerten; an die Wörterklärungssage schließt sich eine Natursage. Das «Tränen-Tobel» zwischen Tersnaus und Camuns heißt so nach einem Unglücksfall, bei dem ein mit Mädchen und Burschen besetzter Schlitten in die Schlucht stürzte (S. 44). Ein kleines Blümlein vergaß nach der Schöpfung den Namen, den ihm Gott gegeben hatte; es mußte sich noch einmal erkundigen, worauf es den Bescheid «Vergiß-mein-nicht» erhielt, der auch gleich zum Namen wurde (S. 342). Der Bläßeggpaß bei St. Antönien erhielt seinen Namen von einer Stute Bläß (d. h. einer solchen mit weißer Zeichnung von der Stirn zur Nase), welche im Herbst von der Alpweide entwich, aber in einer geschützten Mulde am Pfade nach Montafun mit ihrem Fohlen wohlbehalten überwinterte. Der Eigentümer erwiderte aber, als man ihm davon Kunde brachte: «Nun mag der Bläß auch bis zur Alpfahrt oben bleiben.» Weil sie bis dahin mit ihrem Jungen zugrunde ging, nannte man den Paß als Warnung vor Undank und Herzlosigkeit Bläßegg (S. 241).

2. Historische Sagen

a) *Erklärung von historischen Ereignissen*

Diese Sagen könnten ebensogut unter den ätiologischen aufgeführt werden, doch beziehen sie sich nicht auf Naturtatsachen, sondern auf historische Vorgänge, die eine naive Deutung erfahren. Das Sprachgemensel in Graubünden wird damit erklärt, daß der Engel, der nach der Schöpfung die Sprachsamen auf alle Lande verteilen mußte, die bündnerischen Täler übersah, so daß er nachträglich die

Resten aus den verschiedensten Sprachsäcken zusammenkratzen mußte, um auch noch diese Gegenden mit dem Geschenk der Sprache zu versehen (S. 37). Die Walsersiedlung Stürvis oberhalb Maienfeld wurde verlassen, weil das Klima zu rauh war; einmal erfroren im Winter bei Schneefall ein Bursche, der von Maienfeld aufstieg, und seine ihm entgegengehende Geliebte zu beiden Seiten eines Felsblockes, ohne sich zu sehen (A. Büchli, l. c., Bd. II, S. 82).

b) Erinnerungen an außerordentliche Begebenheiten und Persönlichkeiten

Hierher gehören mehr oder weniger ausgeschmückte Berichte über Unglücksfälle, Katastrophen und Epidemien, wie über den Bergsturz von Montbiel am 6. Juni 1770 (S. 459) oder die Lawinenkatastrophe von Saas am 25. Januar 1689 (S. 63), über Schlittelunfälle (S. 349, 360, 387), über einen verschwundenen Churer Mesmer (S. 13.) Hie und da ist die Erzählung mit mythischen Zügen verknüpft, z. B. mit dem Auftreten einer unheilverkündenden weißen Frau. Die Pest-sagen (S. 1, 156, 296, 298, 462, 491, 492) erzählen vom Aussterben ganzer Dörfer, vom raschen Erbgang, vom Auftreten übelriechender, die Pest verursachender Nebel und von Krankheitsdämonen.

Grenzstreitigkeiten und Überfälle geben Anlaß zu einer weiteren Sagengruppe; insbesondere scheinen Prätigauer und Montavoner oft miteinander gekämpft zu haben; der gewöhnliche Anlaß sind Viehdiebstähle (S. 313). Daß sich Älpler zu Tode büchlen, um ihre Talgenossen zu warnen, ist ein häufiger Zug (S. 112, 203, 282, 362). Der u. a. auch von den Glarnern und Urnern erzählte Grenzlauf, bei dem der eine Läufer sich aufopfert, indem er den andern noch so weit trägt, als seine Kräfte reichen, wird von den Gemeinden Maienfeld und Balzers überliefert (S. 211).

Sagen von starken Männern sind zahlreich, z. B. von Dekan Georg Salutz, der mit fünf maskierten Kerls fertig wird und im Heben von Gewichten Übermenschliches leistet (S. 5, 70), von Friedli Schocher aus Malix, der 1622 dem österreichischen Kommandanten Baldiron die Stirne bietet und neun Soldaten allein in ein paar Minuten tötet und in ein Tobel wirft (S. 14, 51, 380). Von besonderer Wichtigkeit ist die Rettung der Bündner Ehre; der starke Jörg von Praden wirft einen prahlerischen Türken (S. 162); der starke Mettier aus

Langwies wendet einen Firstbalken mittelst einer eingeschlagenen Axt mit einer Hand, während ein fahrender Schüler hiezu beide Hände gebraucht hat (S. 143); Martin Graß von Klosters wird von Weinhändlern sogar nach dem Veltlin gebracht, wo er richtig einem aufschneiderischen Tiroler vier Rippen bricht (S. 423). Der starke Balz ringt auf dem nächtlichen Heimweg von Tschiertchen nach Langwies mit dem Teufel, den er fluchend herausgefordert hat; nachher war er aber «nicht mehr so roh und gottlos» (S. 176).

Komische Züge finden sich in historischen Sagen häufig. Die Alp beim Bernina-Hospiz wird von einer reichen Frau in Pontresina um ein Säcklein Kastanien verkauft, um ein momentanes Gelüsten zu befriedigen (S. 91); zwei gute Freunde halten sich gegenseitig für böse Geister (S. 82); der vermeintlich in Schubladen und alten Papieren wühlende Geist entpuppt sich als Maus (S. 337); ein «Geisterbanner» wird durch einen als Gespenst verkleideten Burschen schmähdlich in die Flucht gejagt (S. 523). Die Schanfigger schließen einen Vertrag mit den Mücken (S. 468); man weiß, daß rechtliche Auseinandersetzungen mit Tieren tatsächlich vorgekommen sind. Eine schlaue Frau in St. Antönien treibt die ganze Nacht den Perpendikel der defekten Uhr, um ihren Mann rechtzeitig wecken zu können — das Morgenessen ist dann allerdings noch nicht bereit (S. 221); eine andere bittet den immer zu spät heimkommenden Mann, die Uhr zu stellen, so daß es am nächsten Morgen keine Diskussionen über den Zeitpunkt des Heimkommens mehr gibt (S. 53). Ein biederes Ehepaar in Zizers probiert den Jahrgang 1874 so fleißig, daß vom bereits verkauften Wein nur noch zehn Maß an Stelle von sechs Zubern aus dem Faß fließen (S. 383). Manchmal möchte man diese komischen Erzählungen eher zur schwankhaften Volksdichtung rechnen, aber die präzisen Angaben über Ort, Zeit und Personen sind doch typisch für die Sage.

c) *Befreiungssagen*

Es hängt mit der besonderen Geschichte Rätiens zusammen, daß hier im Gegensatz zu Uri, Wallis oder den Aargau, von deutschen oder österreichischen Sagensammlungen ganz abgesehen, die Befreiungssagen so zahlreich sind, daß sie die Unterbringung in einer eigenen Gruppe rechtfertigen. Noch heute zeugen zahlreiche, oft wenig von-

einander entfernte Burgruinen von jener Zeit, da die bündnerischen Täler von kleinen und kleinsten selbtherrlichen Dynasten, zum Teil üblen Raubrittern und Wegelagerern auf unzugänglichen Felsennestern, oder von bischöflichen und weltlichen Vögten gedrückt wurden. Kein allgemeiner Aufstand erlöste das Volk mit einem Schlage von der Zwingherrschaft, wie es die Befreiungstraditionen der Urkantone berichtet. Die außerordentliche Zersplitterung in bezug auf staatliche und grundherrschaftliche Rechte bedingte im Gegenteil eine regionale, bzw. lokale Befreiungstradition, die neben den bekannteren Zügen auch einige originelle enthält. Ihre Lebendigkeit und Volkstümlichkeit zeigt sich darin, daß sechs Sagen eine poetische Bearbeitung gefunden haben, wie überhaupt die Balladendichtung den historischen Sagen besonders viele Motive verdankt.

Die Ritter von Castlins bei Süs, von Solavers und von Lichtenstein gehen durch einen Bauernaufstand der Burg und des Lebens verlustig (S. 446, 478, 317); der von Solavers stürzt sich über eine Felswand zu Tode, um nicht in die Hand der Bauern zu fallen, während der Lichtensteiner bei derselben Verzweiflungstat vorerst zwar das Leben rettet, weil er seine Seele dem Teufel verspricht, aber nachher von den Weibern des Dorfes mit Dreschflegeln erschlagen wird. Ein verbündetes Mädchen unter dem Burggesinde erleichtert die Tötung des Tyrannen und die Einnahme der Burg (Aspermont S. 376). Anlaß zur Erhebung bildet der ruchlose Raub einer schönen Tochter (Guardaval S. 80, 179; Hohenrialt S. 129; Fracstein S. 239), wobei der Übeltäter vom Vater oder vom Geliebten getötet wird. Das Begehren, ein stattliches Ochsenpaar abzuliefern (Ruchenberg S. 218), oder begehrliche Blicke des Zwingherrn auf die eingebrachte Ernte veranlassen den geplagten Bauern, ihn mit dem Dreschflegel umzubringen und damit den Volksaufstand auszulösen (Facklastein S. 280). Als eine arme Frau vom bischöflichen Vogt auf Pedenale mit dem Säugling im Arm um das Leben des schuldlos eingekerkerten Gatten und Ernährers bittet, zerschmettert der Unmensch das Kind an einem Felsen; der Himmel hört den Fluch der armen Mutter und sendet sogleich einen rächenden Blitz hinunter (S. 296). Der Teufelspakt des Ritters von Drackenaug erlischt, als kühne Burschen seine Burg einnehmen, während er sich wie gewohnt der Verfolgung durch Verwandlung in einen Drachen entziehen will (S. 331). Die weitverbreiteten Sagenmotive vom Vogt,

der den Brei, den er frevelnd gewürzt hat, selbst ausfressen muß, und von der treuen Frau, die ihren Mann in einem Sack davonträgt und rettet, knüpfen sich an die Bärenburg im Schamsertal (S. 102) und an die Burg Jörgenburg (S. 389). Origineller sind folgende zwei Sagen. Das 1452 bei der Burg Valendas tagende Volksgericht verurteilt den Freiherrn Jörg von Rhäzüns zum Tode, weil er der Sache des Volkes abtrünnig geworden und dem «schwarzen Bund» der Adelligen beigetreten ist; durch einen schlaunen Diener, der bei einer Art Abschiedsmahl von Mann zu Mann geht, um mit klug gewählten Worten die Stimmung zu wenden, wird er aber im letzten Augenblick gerettet (S. 406). Von einem Balkon des Schlosses Neuenburg bei Untervaz aus sieht der Zwingherr, wie die dort weidende Schweineherde zusammenläuft, als ein Borstentier kläglich schreit; lachend sagt er: «Wenn die Bauern also zusammenstünden wie diese Schweine, so wären wir Herren des Lebens nicht mehr sicher.» Als der Hirte daheim sein Abenteuer erzählt, rotten sich die Bauern zusammen, erstürmen die Burg und verjagen den Vogt (S. 326).

3. Mythische Sagen

a) *Wütendes Heer*

Die Sagen vom wilden Jäger und vom wütenden Heer sind gewissermaßen der Prototyp mythischer Sagen. Gerade an ihnen läßt sich aber der allmähliche Untergang mythischer Vorstellungen und der Ersatz durch anderes Gedankengut in fesselnder Weise beobachten. Es muß auffallen, daß jene älteren Sagensammlungen, die im Anschluß an die romantische Epoche und an die Forschungen der Brüder Grimm entstanden¹⁹, ungleich mehr Sagen vom wütenden Heer enthalten als jüngere Sammlungen. Ferner scheinen sie in den zentralen Regionen der Alpen weit weniger zahlreich zu sein als im Mittelland und den angrenzenden deutschen und österreichischen Gebieten. Findet sich aber in den Walliser und Urner Sagen kaum eine

¹⁹ E. L. Rochholz, l.c., S. 91; I. V. Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, Innsbruck 1859, S. 1; A. Birlinger und M. R. Buck, Sagen, Märchen und Volksaberglauben aus Schwaben, Freiburg i. Br., S. 9; vgl. auch die großartige dichterische Bearbeitung entsprechender Emmentaler Sagen in Gotthelfs Novelle «Dursli der Branntweinsäufer».

Spur davon, so weisen die Bündner Sagen immerhin einige typische Hauptzüge auf.

Ein Knabe aus Obersaxen sieht das vorbeistürmende wütende Heer (S. 86); ein Senne der Alp Greina wird von ihm entführt (S. 388). Die Sagen vom Nachtvolk (S. 6, 91, 92, 128, 213, 231, 400) stellen bereits eine auf das Totenvolk hindeutende Abschwächung dar (s. u.); es benimmt sich weit gesitteter und kommt oft mit herrlicher Musik. An die Thor-Mythe erinnert das Motiv von der verzehrten Kuh, von der nachher nur jenes Stück fehlt, das der beteiligte Mensch gegessen hat (S. 51, 140).

Die Gründe für das allmähliche Verschwinden dieser mythischen Sage liegen nicht nur in den Zufälligkeiten des Sammelns begründet, in der vorsichtigeren Interpretation späterer Herausgeber oder in der mangelnden Widerstandskraft mythischer Sagen gegenüber anderen Sagenmotiven und traditionsfeindlichen Mächten. Schon vor langer Zeit hat hier ein Umwandlungsprozeß eingesetzt, den W. E. Peuckert als Entdämonisierung (besser würde man von Entmythisierung sprechen) bezeichnet: aus mythisch-dämonischen Wesen werden Wiedergänger und Gestrafte.²⁰ So wird der wilde Jäger in Niedersachsen, den Peuckert allerdings nicht auf Wotan, sondern auf einen Lokaldämon zurückführt, im Laufe der Zeit unter dem Einfluß christlicher Anschauungen mit einem abgeschiedenen Frevler in Verbindung gebracht. Die germanischen Gottheiten werden zu teuflischen Dämonen oder zu Totengeistern, der mythische wilde Jäger z. B. zu einem Schloßherrn, der ein wildes, ausschweifendes Leben geführt hat oder zu einem Marchenversetzer. Dachte sich schon der antike Volksglaube Totengeister gruppenweise im Gefolge der Hekate vereinigt,²¹ so werden auch aus den heidnischen Göttern und Halbgöttern im Gefolge Wotans verdammte Seelen, die dem teuflischen Heerführer nachziehen. Nach Zingerle sind im Tirol sogar verschiedene für Wotan typische Züge später dem hl. Oswald untergeschoben worden, so daß sich eine eigentümlich anmutende «christliche» Legende ergab.²²

Die Sagen vom wütenden Heer und vom Nachtvolk stammen aus dem Prätigau, Schanfigg und der Davoser Landschaft; besonders

²⁰ W. E. Peuckert, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart 1942, S. 58.

²¹ E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948, S. 18.

²² I. V. Zingerle, l. c., S. 1.

häufig sind sie in Obersaxen (S. 530). Es erregt Verwunderung, daß sich dieses mythische Motiv bei den ausgewanderten Walsern erhalten hat, nicht aber im Wallis selbst. Möglicherweise trug gerade die isolierte Lage der Walser Kolonien dazu bei, daß die Tradition stärker bewahrt wurde. Daß die mit germanischen Mythen verknüpften Sagen im eigentlichen Alpenkern seltener sind als in Süddeutschland oder im Tirol, erklärt sich vielleicht aus der zögernden und sehr unvollständigen germanischen Besiedlung dieser Gebiete, in denen vorgermanische Bevölkerungsteile weiterhin mächtig blieben.

b) Weiße Frauen

Ähnliche Feststellungen gelten für die mythischen Sagengruppen von den weißen Frauen.

Einem armen Mann begegnet in einem Tobel bei Obersaxen eine weiße Frau, die aus ihrem Wagen steigt und ihm winkt; er muß für einen verlorenen Nagel einen hölzernen schnitzen, die Späne verwandeln sich nachher in Gold (S. 422). Ein Mädchen von überirdischer Schönheit erscheint an Festtagen Ziegen hütenden Kindern bei der Ringgenberger Brücke und bietet ihnen Geschenke an (S. 11). Häufig treten weiße Jungfrauen in Verbindung mit Sagen auf, die von zu hebenden Schätzen handeln (S. 69, 272, 310, 465, 124 u. a. a. O.); manchmal tritt das Motiv des Drachenkampfes hinzu, wie bei der Schatzhüterin von Fracstein (S. 324). Die mit dem goldenen Kegelspiel von Ruchenberg im Zusammenhang stehende Schloßherrin heißt bezeichnenderweise Frau Hulda.²³

Die Sagenfigur der weißen Frau kann mit der germanischen Gottheit Freyja verknüpft werden; Frau Holle (Volksmärchen), Hulda, Bertha (Percht) oder die Saligen (Tirol) sind in mythologisch kaum durchsichtiger Weise mit ihr verknüpft. Gewöhnlich überwiegt der gute Aspekt, doch kommen auch entschieden bösertige Züge vor, insbesondere in Sagen anderer Gegenden.²⁴ Öfters vermischt sich die Sagenfigur der weißen Frau mit der Vorstellung von den spinnenden Nornen (s. u.), die das Schicksal der Welt und des Menschen verkörpern. Man darf auf alle Fälle kaum behaupten, daß die Zurück-

²³ A. Büchli, l. c., S. 168.

²⁴ Vgl. I. V. Zingerle, l. c., S. 16, oder die luzernischen Schrättel-Sagen.

führung auf die schwer faßbare germanische Gottheit das häufige Auftreten der weißen Frau in der Sage befriedigend erklärt.

Auch bei dieser Sagengruppe können Übergänge zu den Totensagen beobachtet werden. Die weiße Frau, die als Donna di Valnügla bei Buffalora im Münstertal erscheint, wird zur Totenseele der ungetreuen Schloßverwalterin von Zernez (S. 60); das gleiche stößt der ursprünglich mythischen Figur auch anderwärts zu. In gewissen Gebieten gestalten sich die weißen Frauen zu mildtätigen Feen um, die sich von der ursprünglichen, keineswegs einfachen Bedeutung weit entfernt haben. Die Schloßjungfrau von Haldenstein wechselt in einer Sagenvariante zur Gattung der Wassergeister hinüber und wird eine Quellenjungfrau, die dem Wasser Heilkräfte verleiht (S. 360, 533); die auf Schwarzenstein zur armen Seele, die auf Erlösung harret (S. 289). Sinistre Aspekte der weißen Frau sind wohl beim Übergang zu den Hexensagen (S. 171, 232) beteiligt.

c) Gold- und Schatzsagen

Zunächst bilden diese zahlreichen Sagen eine eher historische Gruppe, die von Goldadern und deren Auswertung handelt (S. 133, 238, 454, 462). Häufig sind daran «Venediger» beteiligt (S. 13, 168, 178, 319, 403, 420), die auch im Tirol und Vorarlberg auftreten; sie sind aber «trotz ihres nobeln, der Lagunenstadt entlehnten Namens nur verkappte germanische Zwerge»²⁵, die ähnlich wie die Jungfrau oder die bewachenden Tiere in engerem mythischem und psychologischem Zusammenhang mit dem Schatz stehen (s. u.). Den mythischen Schatz, der zugleich lockt und gefährdet, verlegt die Sage mit Vorliebe in ehemalige Burgen (S. 372, 439); manchmal hat er die Form eines goldenen Kegelspiels (S. 181, 238, 272, 339, 381); er wird von Hunden (S. 30, 238, 272, 280), von Drachen (S. 324) und von Säuen (S. 165, 330) bewacht. Der meist in Höhlen oder unterirdischen Kammern ruhende Schatz ist nur sehr schwer zu gewinnen, weil entweder die furchtbaren Tiere besiegt werden müssen oder weil allerlei Schrecknisse den Entdecker und Befreier ängstigen. Angsteinflößende Tiere, lockende Figuren mit Demantkörbchen oder ein Kind, das von einem Wolf vorbeigeschleppt wird, suchen vom Erlösungswerk abzu-

²⁵ F. J. Vonbun, Die Sagen Vorarlbergs, Innsbruck 1858, S. 16.

halten (S. 360). Man darf nicht sprechen, ein Schwert hängt an einem Faden über dem Nacken. Später Zusatz aus dem Bereiche der Teufels- und Hexensagen ist, daß der Schatz nur gegen ein ungetauftes Kind eingetauscht werden könne (S. 164). Ein Bauer findet beim Pflügen einen Schatz im Acker, verscherzt ihn aber durch Fluchen (S. 358). Wertlose Sachen, wie Schneckenhäuslein, Nußschalen, Kohlen, die man von weißen Frauen oder Fänggen (Zwergen) erhält (S. 422, 359) oder zufällig findet und achtlos behandelt (S. 15, 395, 433), sind in Wirklichkeit höchst wertvolle Dinge.

d) Fänggen, Riesen und Dialen

In den Bündner Fänggen mischen sich die Züge eines primitiven Natur- und Walddämons (silvanus = salvang = tirol. fanga = bündnerisch fängg) mit denen mythischer Zwerge in ähnlicher unentwirrbarer Weise wie beim tirolischen Norg.

Mit den Zwergen der indogermanischen Mythen haben sie gemeinsam, daß sie über die Schätze im Berginnern verfügen und scheinbar wertlose, in Wirklichkeit aber kostbare Geschenke machen (S. 359). Sie besitzen ungewöhnliche Kenntnisse, z. B. in bezug auf das Wetter (S. 175, 245), können besser Holz fällen und Teuchel bohren (S. 214, 57), verstehen aus Schotte Gold zu bereiten (S. 265), wissen um das Geheimnis des Süßkäsens (S. 378). Andererseits sind sie trotz ihrer mythischen Kräfte, dämonischer Fertigkeiten und großer Schlaueit (S. 255) dem Menschen unterlegen, können gefangengenommen und überlistet werden (S. 86, 276, 424); sie rauben, neidisch auf das größere und schönere Menschengeschlecht, Säuglinge zur Blutaufrischung, indem sie häßliche, uralte Wechselbälge unterschieben, die man nur mittelst besonderer Praktiken zum Sprechen bringt und damit los wird (S. 307). Werden sie für ihre Dienstleistungen, gewöhnlich Hüterdienste, belohnt, so brechen sie ihre gewohnte Tätigkeit ab und ziehen fort (S. 113, 270, 316, 408), dies manchmal auch, wenn sie gestört werden wie die Fänggin Madrisa (S. 291). Glockengeläut ist ihnen verhaßt (S. 328). Viele dieser Züge sind für die germanischen Zwergsagen typisch, und es ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, daß die Fänggensagen in den deutschen Tälern Prätigau, Davos, Schanfigg, Safien und im Gebiet von Churwalden beheimatet sind (S. 540).

Eher auf elementare Natur- und Walddämonen deuten Wildmann oder Wildweib, die in verschiedenen Gegenden der Schweiz auch bei gewissen Volksbräuchen eine Rolle spielen, ferner die Sagen von menschenfressenden Riesen bei Scarl (S. 105, 203), von den Salvanghi, den großen und ungestalten Waldmenschen im Puschlav (S. 67) und von den Violas, den böartigen Waldmuetern vom Val Faller. Es darf hier zwischen Zwergen und Riesen kein großer Unterschied gemacht werden; in Island z. B. wird die typische Sage vom Zwerg, der spinnen oder weben hilft und dessen seltsamer Name erraten werden soll, der Riesin Gilitrutt zugeschrieben.²⁶ Das Menschenfresser-Motiv findet sich auch in Fänggensagen (S. 144, 301). Unter Umständen schwellen Zwerge zu riesiger Größe an, wenn sie von Menschen gequält oder verachtet werden. Wohl neigen die poetisch oder lehrhaft ausgestalteten Sagen und Märchen dazu, die geistige Kapazität zur Körpergröße in ein umgekehrtes Verhältnis zu setzen, aber ursprünglich ist dies durchaus nicht allgemeine Regel; es gibt auch listige, verschlagene Riesen und dumme, töpelhafte Zwerge.

Im Unterengadin treten an Stelle der Fänggen Dialen (eventuell von dealis oder diabula abgeleitet). Sie erweisen sich dem Menschen dienstfertig (S. 218, 255) und schenken Brot (S. 147); ein Dialenkind spielt mit einem Menschenkind (S. 351); die Habsucht und Boshaftigkeit der Menschen treibt sie endlich fort (S. 153). Auf die Zwergennatur deuten die Ziegenfüße (S. 536), doch scheinen alle Dialensagen im Verlaufe der Zeit eine feenhaft-märchenartige Umgestaltung erfahren zu haben; sie erinnern in dieser Hinsicht an die Saligen Fräulein der Tiroler Sagen.

e) *Einzelne mythische Motive*

Das Motiv des Drachenkampfs steht entweder für sich (S. 251), häufiger aber in Verbindung mit Jungfrau und Schatz (S. 324, 381); dies auch in zwei Märchen aus dem Bündner Oberland (S. 583, 621). Zwei Edelleute finden in der Nähe Churs ein schweres Kind, das sie trotz allen Bemühungen nicht aufzuheben vermögen; es spricht: «Lasset mich liegen, denn ihr könnt mich doch nicht von der Erde wegbringen; das aber will ich euch sagen, daß dies ein köstliches und

²⁶ K. Maurer, Isländische Volkssagen, Leipzig 1860, S. 43.

fruchtbares Jahr sein wird, aber wenig Menschen werden es erleben.» Nachher verschwindet es (S. 133; poet. Bearbeitung S. 447). In den Aargauer Sagen wird die Erscheinung des schweren Kindes auf einen nahen Tod gedeutet.²⁷ Das mythische Motiv vom Gott, der auf Erden wandelt, ist in degenerierter Form in der Sage vom ewigen Juden enthalten,²⁸ die in der Bündner Version allerdings eher ein Sinnbild des ruhelosen, gehetzten Menschenlebens darstellt (S. 192). Von den Nornen, die Leben und Schicksal des Menschen in der Hand haben, findet sich eine Sage bei Vulpera; zwei schöne Mädchen steigen mit ihren Spinnrädern aus dem Tälchen unterhalb des Piz Pisoc herab und helfen einer rechtschaffenen, fleißigen Bäuerin beim Spinnen; zum Abschied machen sie ihr das übliche Geschenk, den Garnknäuel, der niemals alle wird (S. 123). Die Sagenfigur der Norne ist allerdings von jener der weißen Frau nicht deutlich unterschieden; in der vorliegenden Sage haben die Nornen überdies die Züge der feenartigen Unterengadiner Dialekten angenommen.

4. Dämonensagen

In ihren einfachen Formen deuten die Dämonensagen zweifellos auf eine primitivere Denkweise hin als die mythischen Sagen, die auf fortgeschritteneren religiösen Anschauungen beruhen. Spätere dämonologische Bemühungen und vielfache Überschneidungen mit dem Hexenwahn haben jedoch die Sachlage kompliziert. «Der ursprüngliche Mensch beseelt alles, was ihn umgibt: Baum und Pflanze, Fels und Steine, Himmel und Sterne. Im Gefühl seiner Ohnmacht gegen übermächtige Naturkräfte glaubt er im Hagel, der die Felder zerstampft, im Blitz, der seine Hütte versengt, im Sturm, der Wälder knickt, übermenschliche Wesen zu erkennen.»²⁹ Manche Züge dieses alten Dämonenglaubens hat die Volkssage bewahrt. Zu Hause, auf der Alp, in der Nähe von Quellen, bei Vorfällen außerordentlicher Art, überall und zu jeder Zeit ist der Mensch von einer gewöhnlich unsichtbaren, hie und da aber sich sinnfällig manifestierenden Welt

²⁷ E. L. Rochholz, l. c., S. 273, 344, rechnet das schwere Kind fälschlich zu den Zwergen.

²⁸ Vgl. die Nachweise bei E. L. Rochholz, l. c., S. 306.

²⁹ E. Stemplinger, l. c., S. 9.

von Naturgeistern umgeben. Bald treten sie dem Menschen hilfreich zur Seite, unterstützen ihn z. B. in seiner täglichen Arbeit, bald necken und plagen sie ihn. Häufig trägt ein und derselbe Dämon gute und böse Züge.

Ein gutmütiger, zutraulicher Hausbutz Stutzli, dessen Lieblingsplätzchen die Ofenbank ist, wiegt die neugeborenen Kinder (S. 95). Ebenfalls in Klosters haust ein Kellerbutz, «ein sonderbarer Knirps, ein klein, zornig Männlein», das wütend hervorkommt, als das Haus wegen ihm abgebrochen wird; der Eigentümer muß ihn wohl oder übel in eine Wanne im Keller des neuen Hauses einsetzen und weiterhin seine guten und schlechten Launen ertragen (S. 448). Auf der Kellerterrasse eines Hauses in der Nähe des größern Churer Alpsees hat das «rote Fräuli» seinen Sitz; es hält alles Ungemach vom Hause fern und wiegt die Kinder; ein Spötter wird allerdings übel behandelt (S. 141).

Zahlreicher sind die für alpine Gegenden typischen Sagen vertreten, in denen Alpdämonen sofort nach der Alpabfahrt das Treiben der Sennen fortsetzen. Auf der Drusenalp kocht eifrig die Alpmueter, umtanzt von einer Schar hilfsbereiter dämonischer Tiere (S. 345). Handbuben und Zusennen, die im Herbst noch vergessene Tiere oder Gegenstände holen müssen, erhalten bei richtigem Verhalten vom Alpgeist ein Geschenk: in Compadials lernt einer gut jauchzen und jodeln (S. 302); ein anderer gewinnt eine Kuh, die man ihm versprochen hat, wenn er in der Nacht nochmals auf Obersäß gehe (S. 334); ein Kleinhirt erhält vom Alp-Butz auf der Nonnenalp bei Schlapin ein Schelma-Pfiffli als Geschenk (S. 191). Wer vorwitzig die Alpen besucht, wird von den Alpgeistern zerrissen. In der Alp Kueh-Vereina bieten zwei dämonische weibliche Wesen einem Schäfer frischen Käse und Zieger an (S. 464). Ein Geist in der Fürstenalp oberhalb Trimmis läßt dem Sennen, der den Abendsegen absichtlich unterlassen hat, die Wahl, in Schmalz gesotten zu werden oder sich zu Tode zu büchlen (S. 436).

Ein Berggeist hütet treu die Herde der Lavetzalp am Stätzerhorn, läßt aber elf Kühe zu Tode stürzen, als ihm ein geiziger Senn saure Milch statt Rahm hinstellt (S. 155); ein Bergmännlein verhilft einem armen Mann, der eine verirrte Geiß sucht, zu Glück und Ansehen (S. 186); es gibt auch Kunde von Goldadern (S. 333). Manche Sagen von Naturdämonen vermischen sich mit Zwergen- und Fäng-

gensagen. Ein den Totensagen entlehnter Zug ist die Vorstellung, daß die Dämonen wie die armen Seelen erlöst werden könnten.

Ruchlose Äpler, die einsam und ohne Frauen auf entlegenen Alpen hausen und aus Langeweile und Übermut eine Puppe machen, sie ankleiden, ihr zu fressen geben, allerlei lästerlichen Mutwillen an ihr verüben und sie sogar taufen, bewirken das Entstehen eines neuen Dämons, der sich bei der Alpabfahrt an dem Sennen als dem Hauptverantwortlichen schrecklich rächt, indem er ihm die Haut abzieht, die nachher auf dem Hüttendach ausgebreitet wird (S. 7). L. Schmidt weist mit Recht auf die parallelen Züge aus der antiken Mythologie hin; die Belebung der Puppe entspricht dem Pygmalionmotiv, die Strafe am Sennen der Schindung des Marsyas nach dem Streit mit Apollo, wobei überdies Verbindungslinien zur Bartholomäuslegende und zur Mondmythologie gezogen werden können.³⁰ Anstatt aber diese alpine Sage, die vom Wallis bis ins mittlere Tirol nachgewiesen werden kann, auf verschiedenen Verbreitungslinien aus der antiken Mythologie, bzw. aus einem iranisch-armenischen Hirtenkulturbereich abzuleiten, dürfte es die wahrscheinlichere Hypothese sein, eine selbständige Entstehung auf Grund ähnlicher Denkformen und Anschauungsweisen anzunehmen. Die gleiche Bemerkung sei in bezug auf die Verwandtschaft zwischen der eingeklemmten Fänggin Selbtan (S. 276) und der Odysseussage vom Riesen Polyphem und seinem Gaste Niemand oder zwischen dem betrunken gemachten Fänggen, aus dem ein kluger Rat erpreßt werden soll (S. 86), und dem angeheiterten Silen gemacht.³¹ Eine Begrenzung auf einen bestimmten alpinen Umkreis ist hier ohnehin nicht möglich.

Nun noch einige vorwiegend bösertige Dämonen verschiedenartigen Ursprungs. Im Jahre 1868 erblicken zwei Bauersleute im Valsertal den schwarzen Wassermann, «welcher bei seinem Erscheinen stets schreckliche Regengüsse mit sich bringt» (S. 372). Wenn die Pest grassiert, zeigen sich die Pestleutchen (S. 1), ähnlich wie in der Antike anlässlich der furchtbaren Pest des Jahres 363 vom Erscheinen menschenähnlicher Krankheitsdämonen berichtet wird³²;

³⁰ L. Schmidt, Die ältesten Sagentypen der Alpenländer, Vortrag in der Antiquarischen Gesellschaft, Zürich 1951.

³¹ Vgl. W. E. Peuckert, l. c., S. 135.

³² E. Stemplinger, l. c., S. 14.

von zwei Brüdern in Fanas wird der Krankheitsdämon in ein Loch gesperrt, das in einen Stubenbalken gebohrt worden ist; als sie später das Loch öffnen, kriecht die Pest sofort heraus und tötet sie (S. 292) — Motive, die sich auch in Emmentaler Sagen, bzw. in Gotthelfs Erzählung «Die schwarze Spinne», finden. Doggi ist der Bündner Ausdruck für jenen Dämon, der die Menschen im Schlaf plagt und das Alpdrücken verursacht; es kann sich wie alle Dämonen verwandeln, z. B. in eine Katze, in ein Schwein oder sogar in einen Strohalm, um durch das Schlüsselloch ins Schlafzimmer zu gelangen; gelingt es, dem Doggi durch bestimmte Praktiken den Ausweg zu versperren, findet sich am Morgen ein gutwilliges schönes Mädchen vor (S. 364, 385). Ähnlich wie Werwölfe werden die Doggis auch als dämonische Menschen betrachtet, die dem Zwang des Sich-Verwandeln und Schaden-zufügen unterliegen, aber durch gewisse Handlungen erlöst werden können. Der Hennenteufel, der nicht größer als eine Flintenkugel ist, bringt den Hühnerstall in Aufruhr (S. 363).

5. Totensagen

In vorchristlicher Zeit oder in Gebieten, deren Sagen von christlichen Anschauungen nicht allzu stark berührt worden sind, erscheinen die Totenseelen vor allem dann den Lebenden, wenn sie noch außerordentlich stark an das irdische Geschehen gebunden sind. Es sind «Leute, welche an den guten Dingen dieser Welt so sehr hängen, daß sie sich von ihnen nicht völlig trennen konnten», z. B. Geizhalse oder Personen mit starker affektiver Bindung an Mitmenschen, dann auch Jüngstverstorbene oder Verunglückte. Ungehörige Behandlung der Gebeine und Rachedurst infolge schlechter Behandlung sind weitere Gründe, die eine Totenseele veranlassen, die Nachwelt zu beunruhigen.³³ Nach antiker Anschauung spuken hauptsächlich gewalt-sam Getötete, bzw. Selbstmörder, Unbestattete oder nicht rituell Bestattete, ferner «Unvollendete», z. B. Kinder oder ehelos Gebliedene.³⁴ Unter christlichem Einfluß wurde jedoch das Wiederkommen nach dem Tode mehr und mehr als Strafe für begangene Verbrechen auf-

³³ K. Maurer, l. c., S. 55.

³⁴ E. Stemplinger, l. c., S. 15.

gefaßt. Nach katholischer Anschauung erscheinen vor allem die armen Seelen aus dem Fegfeuer, «weil der Verstorbene, solange er diesem Bereich angehört, in ungelösten Beziehungen zu den Lebenden verbleibt»³⁵. Die Totensagen erweisen sich als das große Sammelbecken, in das die nicht mehr im Volksbewußtsein verankerten mythischen Sagen und Dämonensagen abströmen. In Graubünden allerdings sind sie nicht zu einer so ausschließlichen Herrschaft gelangt wie etwa im Wallis. Im Unterschied zu den mythischen und dämonischen Sagenfiguren, die vom Verhalten der Menschen in ihrem Wesen ursprünglich völlig unbeeinflusst bleiben, können die Menschen auf Totenseelen, die nicht selig oder endgültig verdammt sind, einen Einfluß, meist im Sinne der Beschleunigung der Erlösung, geltend machen.

Die Totenseelen, die in eigentümlicher Weise physische und psychische Komponenten des Verstorbenen in sich vereinigen, erscheinen vorwiegend am Orte ihrer Verbrechen, wenn sie nicht in abgelegene Gegenden verbannt worden sind. Grundsätzlich können sie sich jedermann und zu jeder Zeit bemerkbar machen, doch sehen Kinder die Geister eher (S. 202, 254), auch sind gewisse Nacht- und Jahreszeiten bevorzugt. Ähnlich wie die Dämonen verwandeln sich die Totenseelen manchmal in Tiere (Pudel, Schweine usw.); sonst treten sie in unheimlich veränderter Menschengestalt (Marchenversetzer z. B. als feurige Männer) oder als nebelhafte Gebilde auf.³⁶ Sie erstreben vom Menschen, dem sie bald freundlich, bald feindlich gegenüberstehen, Erlösung, die durch ganz verschiedene Handlungen bewirkt werden kann; z. B. muß ein Marchstein berichtet (S. 120), einem niesenden Geist «Helf dir Gott» zugerufen (S. 367) oder die richtige Antwort gegeben werden (S. 266). Neben verschiedenen Untaten, z. B. Mord (S. 193) und Kindsmord (S. 410), die das Umherirren bedingen, werden folgende Verbrechen als besonders gravierend empfunden: Untreuen auf der Alp und mutwilliges Quälen, bzw. Töten von Vieh (S. 233, 266 und 11 weitere Sagen); Marchenversetzen, oft verbunden mit falschem Schwur (S. 20, 72 und 12 weitere Sagen); ungetreue Verwaltung, insbesondere von Amtspersonen (S. 60, 76, 355, 411); unredliches oder verbrecherisches Verhalten von Wirten (S. 18, 94, 374, 393, 415). Tyrannische Schloßherren (S. 111, 138, 310, 365)

³⁵ A. Gattlen, l.c., S. 43.

³⁶ Vgl. über diese Fragen die gründliche Arbeit von A. Gattlen, l.c.

und Feiertagsschänder (S. 442) müssen ebenfalls wiederkommen. Oft ist nur das spukhafte Treiben erwähnt, ohne daß die begangene Untat oder die Person des Verstorbenen näher bezeichnet wird (S. 20, 55 und 9 weitere Sagen).

Die uralte, allgemein verbreitete Vorstellung, daß sich die Seelen der Abgeschiedenen zu größeren Gruppen und Zügen versammeln, verkörpert sich in den Sagen vom Totenvolk, welche die jüngeren und weniger mächtigen Sagen vom wütenden Heer allmählich fast verdrängt haben. Das Totenvolk macht sich insbesondere bei Kriegen (S. 369) und Epidemien (S. 384, 492) bemerkbar oder bei bevorstehenden Todesfällen (S. 222, 420, 466). Das Totenvolk macht beim Vorbeiziehen ein Geräusch wie ein Bienenschwarm (S. 355); es wohnt in Kirchen Predigten bei (S. 137, 402); die letzten im Zuge sind Personen, die noch leben, aber bald sterben werden; oft sieht man sich in dieser Stellung im Zug (S. 257). Um ein verstorbenes Kind soll die Mutter nicht zu viel weinen, sonst findet es unter dem Totenvolk keine Ruhe (S. 284).

6. Teufelssagen, Hexenwahn und Zauberei

Jede Art Zauberei ist mit der Zeit unter dem Einfluß christlicher Lehren satanisiert und als höchst verwerflich betrachtet worden. Die Naturdämonen, welche man sich dienstbar zu machen suchte, nahmen mehr und mehr teuflische Züge an; demgemäß mußte auch das Bemühen, mit ihnen in Verbindung zu treten, aufs schärfste verurteilt werden. Der Hexenwahn, zweifellos eine der schrecklichsten Verirrungen des Menschengestes, ist nur zu verstehen, wenn man ihn als spezialisiertes und satanisiertes Wiederaufleben des alten Dämonenglaubens auffaßt. Hatte der alte Mensch die Zauberei ohne starke gefühlsmäßige Anteilnahme als etwas Natürliches und Unvermeidliches betrachtet und ausgeübt, so setzte im Hochmittelalter die Kirche im Zusammenhang mit den Ketzerverfolgungen eine immer radikalere Dogmatisierung des Bösen durch, das mit ungeheurer Leidenschaft aufgespürt und mit Hilfe des Staates vernichtet werden sollte. Es scheint, als ob das Erstarken christlicher Ideale auch ein Stärkerwerden des antinomen Bösen zur Folge gehabt hätte. Dieser Gesichtspunkt ist wichtiger als die davon abhängigen Tatsachen, daß man-

gelnde medizinische Kenntnisse dazu führten, Geisteskranke aller Art, besonders Schizophrene, als Teufelbesessene auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen,³⁷ oder daß Naturkatastrophen und Epidemien einer Verfolgung der dahinter steckenden teuflischen Mächte riefen.

Diese geistesgeschichtliche Wandlung spiegelt sich in der Volkssage. In Gebieten, die von christlichen Anschauungen nicht so tief berührt scheinen, wird das Zaubern ziemlich objektiv und ruhig erzählt.³⁸ Aber auch in Gegenden, in denen der Hexenwahn furchtbar gewütet hat, z. B. gerade in Graubünden, finden sich Anschauungen von einer «weißen Magie» (S. 163), die etwa zur Abhilfe gegen Viehkrankheiten, bzw. gegen Verhexung des Viehs, dient (S. 490) und vielfach von Geistlichen ausgeübt wird. Auch das Sich-künden bei Todesfällen wird nicht als teuflisch betrachtet (S. 276). Sonst überwiegen allerdings die teuflischen Züge. Ein Kuhbanner bewirkt aus Rachsucht, daß eine Kuh zutode stürzt (S. 526); Jäger «stellen» sich gegenseitig, um die Beute für sich allein zu haben (S. 391); ein anderer Jäger besitzt ein Freigewehr, das immer trifft (S. 205). Wenn Kinder ein Zauberbuch lesen, hat es schlimme Folgen (S. 98). Auf einem Stein, der ein Kreuzeszeichen hat, wird die mit Hilfe des Teufels erworbene Unverwundbarkeit zunichte (S. 306). Männliche Hexenmeister sind wie anderwärts selten; am ehesten stehen noch fahrende Schüler und Zigeuner (S. 306) im Geruch, mehr als Brot essen zu können; sie bannen z. B. Schlangen (S. 31, 51). Listige Burschen über-tölpeln den Teufel (S. 171).

Ein dämonischer Zug des Hexenwahns ist die Fähigkeit der Hexen, sich in Tiere verwandeln zu können (S. 66, 256, 367), insbesondere in Wölfe und Füchse, welche die Jäger zum besten halten (S. 33, 54 und 10 weitere Sagen). Ähnlich wie die alten Schadendämonen stiften sie Unglück (S. 39, 40, 206, 394, 418), üben am Vieh ihre Tücke aus (S. 61, 83 und 7 weitere Sagen) und bewirken böses Wetter (S. 444). Ein untergeschobenes mythisches Motiv ist das der gefahrbringenden weißen Frau (S. 171, 232); auch die Seele, die als Biene den Körper verläßt (S. 84, 269), geht auf eine Vorstellung zurück, die älter und verbreiteter ist als die dem Hexenwahn zugrunde liegenden Anschauungen. Das Motiv des Tanzens ist charakteristisch für die Hexensagen

³⁷ Vgl. hierzu G. Zilboorg, *A History of Medical Psychology*, New York 1941, S. 118.

³⁸ Vgl. K. Maurer, l. c., S. 87.

(S. 36, 49, 72, 73, 173); gewöhnlich ist es mit dem Motiv der Ent-rückung oder Besenfahrt verbunden (S. 108, 154 und 8 weitere Sa-gen). Vereinzelt Sagenmotive handeln vom Erkennen der Hexen (S. 155), von der Meistersfrau, die einen Knaben das Hexen lehrt (S. 185) oder von jenen tragischen Fällen, in denen Frau (S. 253) oder Mutter (S. 421, 467) als Hexe erkannt werden.

7. Sagenähnliche Erzählungen

Hiezu gehören Geschichten mit sagenhaften Motiven, welche aber eher dem Bereich der Volksdichtung angehören, da sie bald in poetischer, bald in humoristischer Weise ausgeschmückt sind (S. 58, 73, 99, 148, 190, 293, 499). Eine besondere Gruppe bilden die Schild-bürgerstreiche (S. 34, 351); eine zu kurze Brücke wird z. B. von den Fetanern eingefettet und gestreckt (S. 453), ein unheimlicher Maul-wurf in Tenna auf Rat eines Fänggen lebendig begraben (S. 435). Es kann aber auf diese Erzählungen in der vorliegenden Arbeit so wenig eingetreten werden wie auf die Legenden (S. 25, 42, 87, 136, 248, 263, 287, 341, 397, 476, 493).

PSYCHOLOGISCHER KOMMENTAR

Auch die Volkskunde soll sich nicht mit bloßen Tatbestandsauf-nahmen zufrieden geben, und gerade die Sage hat den Forscher stets vor das Problem gestellt, wie die in ihr enthaltenen Vorstellungen geistesgeschichtlich und psychologisch zu werten seien. Es liegt auf der Hand, daß die ätiologischen und historischen Sagen in dieser Hinsicht nicht die gleichen Schwierigkeiten bieten wie etwa die mythischen Vorstellungskreise. Die Lust am Fabulieren und Dichten, religiöse und patriotische Erwägungen aller Art, führen zu kurzen, eindrück-lichen Erzählungen, in denen sich das naive Bemühen spiegelt, die Geheimnisse der Natur zu ergründen und historische Ereignisse und Entwicklungen zu verstehen. Wenn nun auch diese Erzählungen durch Volk und Landschaft ihr eigentümliches Lokalkolorit erhalten, so ist doch nicht außer acht zu lassen, daß das ihnen zugrunde liegende gedankliche Gerüst sich zu allen Zeiten und an den verschiedensten Orten unabhängig bilden kann.

In bezug auf die Dämonen- und Totensagen sowie die Hexensagen soll den in der Übersicht gegebenen Erläuterungen wenig hinzugefügt werden. Will man die in den Totensagen geschilderten Phänomene besser verstehen, so erhält man einigen Aufschluß aus der spiritistischen Literatur, die gegenwärtig wieder großem Interesse begegnet. Teils in zustimmendem Sinne,³⁹ teils ablehnend, was das Auftreten von Totengeistern betrifft,⁴⁰ wird der Versuch unternommen, die sogenannten okkulten Phänomene wissenschaftlich zu untersuchen. Manche der wiedergegebenen Berichte sind von den Totensagen in Sagensammlungen kaum zu unterscheiden. Kinderhände, schwarze Gestalten oder nebelartige Gebilde erscheinen; Gegenstände werden herumgeworfen, Klopfen und Hämmern treten auf; die Anwesenheit eines mit den gewöhnlichen Sinnen nicht wahrnehmbaren «Geistes» bewirkt beklemmende Angstgefühle. Derartige Erlebnisse wirken zweifellos sagenbildend, gleichgültig ob ihnen ein über das individuelle Erlebnis hinausreichender Wahrheitsgehalt zukommt oder nicht. Auf eine Diskussion der spiritistischen Theorien, welche die besondere Art des Auftretens erklären und in ein auf die Erlösung des Totengeistes hinielendes System bringen, wollen wir uns nicht einlassen.

Daß Geisteskranke, insbesondere Schizophrene, von Dämonen heimgesucht werden, ist bekannt. Als besonders interessantes Beispiel sei der Fall eines 38jährigen Mathematikers erwähnt, bei dem sich während seines Heranwachsens in der magisch-animistischen Welt seiner malayischen Heimat als Ausdruck ödipaler Konflikte eine subjektive «Geisterbesessenheit» entwickelte, die auch in Europa zur Geltung kam. Indem der Patient die hauptsächlich in Form eines Affengeistes auftretenden Dämonen zeichnete und modellierte, trat Erleichterung ein. Er mußte darnach darauf hingewiesen werden, daß die seinerzeitige Verletzung zweier hauptsächlich Tabuvorschriften, d. h. das Begehren der Mutter und die Freude beim Tode des Vaters, beim Auftreten späterer, ähnlicher Konfliktsituationen zum Auftreten von «Tabudämonen», bzw. von drohenden Vaterbildern führte. Sowohl «die magisch-konkretisierende Gestaltung der in die Außenwelt projizierten psychischen Komplexe des Patienten» als auch der gelungene Versuch, die Angstprojektionen durch eine primi-

³⁹ F. Moser, Spuk, Baden bei Zürich 1950.

⁴⁰ M. Dessoir, Das Ich, der Traum, der Tod, 2. Aufl., Stuttgart 1951.

tiv-infantile Behandlung abzuschwächen, zeigen deutlich den Zusammenhang zwischen dem in der magisch-primitiven Mentalität verankerten Dämonenglauben und der damit gegebenen Möglichkeit, daß «Geister» für das erlebende Subjekt zu einer greifbaren, angst-einflößenden Realität werden, aber durch entsprechende Praktiken zu bannen sind.⁴¹ F. Rankes Hinweis auf die Bedeutung psychopathischer Zustände für das Zustandekommen «mythischer Apperzeptionen» kann auf Grund solcher psychiatrischer Erfahrungen dahingehend präzisiert werden, daß der durch geistige Störungen bedingte Durchbruch archaisch-primitiver Denkformen entsprechende Projektionen begünstigt. In manchen Fällen gelingt es der analytischen Therapie, die psychologische Bedeutung dieser Projektionen zu erfassen und damit die Heilungsaussichten zu verbessern.

Von entscheidender Wichtigkeit für die Art und Weise, in der historische Persönlichkeiten oder Wiedergänger in der Sage auftreten, ist zweifellos das soziale Verhalten, sei es nun in Familie und Dorfgemeinschaft, im genossenschaftlichen Ökonomieverband (z. B. Alpen-genossenschaft) oder auch im politischen Verband der Kommune oder der Talschaft. Verstöße gegen die Grundsätze von Treu und Glauben, gegen Recht und Sitte, sind besonders schwerwiegend und müssen entsprechend im Jenseits abgeübt werden. Andererseits ist einer, der in Amt und Pflicht handelt, gegen böse Geister einigermaßen geschützt. Wer sich von der Gemeinschaft durch Lebensart oder Verbrechen aussondert, oder wer sich auszeichnet, sei es auch nur durch physische Stärke, gibt der Sagenbildung erwünschten Stoff. Wo natürliche Lebensgemeinschaften zerfallen wie in der Großstadt, kann die Sage nicht mehr gedeihen, um so mehr als auch die mündliche Weitergabe, die allein ihre Lebenskraft garantiert, an geschlossene gesellschaftliche Zustände und Einrichtungen gebunden ist.

*

Wenn es sich darum handelt, die mythischen Sagenmotive psychologisch zu deuten, so geschieht dies am besten anhand eines Vergleichs mit den ihnen entsprechenden Traumsymbolen. Während die von anderen Faktoren, z. B. von literarischen oder erzieherischen

⁴¹ E. Blickenstorfer, Zur Psychopathologie und Therapie eines Falles von «Geisterbesessenheit» nicht schizophrener Art, in *Psyche*, 5. Jahrgang, 1951, S. 98.

Erwägungen, umgestalteten archetypischen Symbole der Sage sich von ihren psychischen Ursprüngen manchmal recht weit entfernt haben, so produzieren die archetypischen Formkräfte des Traumes stetsfort von neuem Bilder, die Ausdruck allgemein-menschlicher Streberichtungen sind. Die tiefenpsychologische Erforschung dieser Symbole ist heute so weit fortgeschritten, daß man es wagen darf, eine Brücke zu den gleichartigen mythischen Sagenmotiven zu schlagen. Als Ausgangspunkt sei ein Traum gewählt, der offenbar in enger Beziehung zu jenen zentralen Motiven der mythischen Sage steht, die mit der Findung eines außerordentlich wertvollen Schatzes und mit den dabei sich einstellenden Hilfen und Hindernissen zu tun haben.

«Ich befinde mich mit unbekanntem Wesen im Walde. Wir sind auf der Suche nach einem großen Schatz. Da eine Räuberbande gleichzeitig aufgebrochen ist, sind wir in Verzweiflung. Zusammen mit einem Mädchen lege ich im nächtlichen Walde einen Draht, um den Rückweg zu finden. Dabei verspäten wir uns und begegnen einem verdächtigen Individuum, das von uns zur Rede gestellt wird. Durch einen mir wohlgesinnten Edelmann, der den Waldweg hinabgeritten kommt, nimmt das Abenteuer eine günstige Wendung. Das Mädchen gewinnt durch seine Unschuld den Schatz, einen Goldklumpen, der zwischen zwei Tannen aufgehängt ist. Ich bin stolz darauf, daß weder die Gesellschaft, in deren Begleitung wir uns anfänglich befanden, noch die Räuberbande den Schatz gefunden haben, sondern das Mädchen und ich.»

Die Traumfiguren stellen Aspekte von Tendenzen und Wesenszügen des Träumers selbst dar. Er ist im gegenwärtigen Augenblick nicht imstande, den Schatz selbst zu heben, sondern bedarf der Hilfe des Edelmanns (des Helden im Märchen) und des Mädchens (der schatzbewachenden Jungfrau). Erst wenn er das, was diese Figuren verkörpern, erkennt und verwirklicht, kann das große Werk gelingen, das Heldenmut und Reinheit des geistigen Strebens voraussetzt und zum Gelingen vielleicht noch dessen bedarf, was als Glück oder Gnade bezeichnet wird. Die Schatzsuche ist zugleich gefährdet durch die Gesellschaft und die Räuberbande, d. h. der Schatz muß von dem, der ihn erringen will, allein und unter ausschließlicher Anspannung seiner Kräfte auf das Ziel gesucht werden; dazu gehört auch, daß er

mit den zügellosen Triebkräften seines Innern (Räuberbande) fertig wird.

Das Auslegen des Drahtes stellt eine eigentümliche Umformung eines bekannten mythischen Motivs dar: mit Hilfe des Ariadnefadens vermag sich Theseus im Labyrinth zurechtzufinden. Wenn nun auch im Traume das unterirdische Labyrinth in eine Waldlandschaft abgeschwächt und der Faden durch einen Draht ersetzt ist, der den technisch interessierten Träumer an eine Telephonleitung erinnert, so ist die Grundbedeutung dieselbe. An zentraler Stelle harret des Helden, der den schwierigen Weg glücklich gefunden und zurückgelegt hat, die entscheidende Aufgabe: er muß mit dem Vertreter einer urchümlich-chaotischen Macht kämpfen, sei es der Minotaurus im Theseusmythus oder der Drache irgendeiner Sage. Erst dann vermag der Held den kostbaren Schatz zu gewinnen und zum Befreier der gequälten Menschen zu werden. Man bemerkt, daß auch dieses Motiv im Traum verharmlost ist; an die Stelle des Untiers ist ein verdächtiges Individuum, wahrscheinlich ein Mitglied der Räuberbande, getreten.

Von hier aus werden die mit der Schatzfindung oft verbundenen Motive der weißen Frau und des Drachenkampfes verständlich, die nicht so weit voneinander entfernt sind, wie man zunächst glauben möchte. Es ist ein immer wiederkehrender Zug, daß sich die Jungfrau in ein scheußliches Ungetüm, z. B. in einen Ziegenbock, eine Schlange und einen Drachen, verwandelt, das der Befreier ohne Scheu umarmen und küssen muß, um die Erlösung zu vollenden. Die in dieser Verwandlung zum Ausdruck kommende innere Verwandtschaft der beiden symbolisch zu wertenden Sagenfiguren liegt darin begründet, daß sie den nämlichen archetypischen Grundzug haben, den der «großen Mutter». Der Drache ist ein angsthaftes Symbol der furchtbaren Mutter, ein Bild urchümlichster unbewußter Kraft, die weder entwickelt noch gebändigt ist; die Jungfrau ein Symbol der guten Mutter, die hilfreich und segenspendend eine positive Entwicklung der Kräfte fördert und die Erlösung gelingen läßt. Die Sage hat auffallenderweise den Archetypus der «großen (Erd-)mutter» besser bewahrt als das männliche Gegenstück des «alten Weisen». Es darf immerhin vermutet werden, daß dieser Archetyp den wesentlichen, später aber verwischten Grundzug der germanischen Wotan-Mythe und der mit ihr in Zusammenhang stehenden Sagen vom wilden Jäger

bildet. Nicht umsonst steht Wotan in enger Beziehung zu Gold und anderen Schätzen; er kann zu ihrer Gewinnung ähnlich wie die «große Mutter» entscheidende Dienste leisten. An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß der Archetyp des «alten Weisen», der im Traume meist in einer Situation auftritt, «in welcher Einsicht, Verständnis, guter Rat, Entschluß, Plan usw. nötig wären, aber aus eigenen Mitteln nicht hervorgebracht werden können»⁴², in einem Großtraum, der mit der geistigen Entwicklung und Selbstentfaltung des Träumers zu tun hat, eine zentrale Rolle spielt.⁴³

Es ist begreiflich, daß der Ort, an dem die entscheidenden Kämpfe zur Gewinnung des Schatzes ausgetragen werden, eine besondere Bedeutung in der Vorstellungswelt des Menschen gewinnt. Daß Höhlen geeignete Szenerien sind, die Begegnung mit archetypischen Bildern in eindrucklichster Weise zu erleben, zeigt sich nicht nur darin, daß sie in den Schatzsagen vielfach notwendiger Durchgangsort sind, sondern auch in der Tatsache, daß Höhlen zu Kultstätten des primitiven Menschen der Vorzeit geworden sind. «Der Ort der primären Offenbarung wird zum Kultort, zur ‚heiligen Höhle‘, dem Vorbild jedes Tempels, und der Weg selber zum bewußt wiederholbaren Mysterienweg, zum Labyrinthweg, der als ritueller Einweihungsweg zum Heiligtum führt. . . Wir müssen annehmen, daß die primitive Gruppe oder der sie führende ‚große Einzelne‘, die den Eingang des Höhlenlabyrinths bewohnten, von dem dunklen Inneren des Berges in eben dem Maße fasziniert und angezogen wurden, wie Menschen heute noch von dem dunklen Innern ihrer Seele fasziniert und angezogen werden. Diese ‚Anziehung‘ hat numinosen Charakter, weil im Dunkel des Unbewußten die Faszination des Archetypus wirksam wird, den der Mensch von jeher als numinos erfahren hat.»⁴⁴

Beim Versuch, die psychologische Bedeutung der archetypischen Grundzüge, wie sie in den Schatzsagen zutage treten, auszuschöpfen, kann die Interpretation den Weg und die Aufgabe des Helden oder den nachher gewonnenen Schatz ins Auge fassen. Im ersteren Fall erscheinen der komplizierte Zugang, bei dem man sich von Ablenkungen

⁴² C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, S. 15.

⁴³ R. Bossard, l.c., S. 392.

⁴⁴ E. Neumann, *Zur psychologischen Bedeutung des Ritus*, in *Eranos-Jahrbuch*, Bd. XIX, Zürich 1950, S. 75, 72.

und Gefahren aller Art zu hüten hat, sowie die erlösende Heldentat als symbolische Repräsentanten der Entwicklung des Bewußtseins, oder, auf den Einzelnen bezogen, des Individuationsprozesses. In der «Ursprungssituation» sind «der Einzelne noch nicht von der Gruppe, das Bewußtsein noch nicht deutlich vom Unbewußten und das Ich noch nicht vom Nicht-Ich abgetrennt. In ihr ist die Trennung der psychischen Systeme nur angedeutet, und die relative Einheit des Bewußtseins ebenso wie die Bewußtseins-Zentralität des Ich-Komplexes sind noch viel schwächer entwickelt». Die Inhalte und Energien des Unbewußten können von den wenig differenzierten Bewußtseinsfunktionen nicht genügend assimiliert werden, so daß der Frühmensch in einer «manageladenen Mächtewelt», in einem «mythischen Kraftfeld» (Cassirer) lebt, auf dessen Überlegenheit das Ich vorwiegend mit Angst reagiert.⁴⁵ Die Entwicklung tendiert nun zwar zur Ich-stärkung und zur Abhebung des Einzelnen von der mythischen Welt mit Hilfe der Steigerung des Bewußtseins; «aber eine derartige Entwicklung erfordert andererseits wieder eine Stützung durch das Selbst, das ich-überlegen und bewußtseins-transzendent ist».⁴⁶ Diese paradoxe Situation zeigt die mythische Schatzsage insofern sehr schön, als zwar die Besiegung des Untiers, d. h. die Überwindung der alle höheren psychischen Tätigkeiten überschwemmenden unbewußten Trieb- und Instinktmächte, erste Voraussetzung der Bewußtseinsentwicklung ist, daß aber als letztes Ziel die Gewinnung des unermesslichen Schatzes winkt, d. h. die Erkenntnis und Durchdringung des ich-übergeordneten Kerns der Persönlichkeit. «Zwischen dem Einzelnen und der mythischen Welt, den Gegensatzkonflikt heraufbeschwörend und ihn immer wieder erneuernd, durch kein menschliches Leiden und kein Opfer abgeschreckt, aber auch von keiner Dunkelheit und von keinem Tod überwältigt, wirkt von Anfang an im menschlichen Dasein... das Selbst, dessen Sichtbarwerdung schließlich den Gegensatz zwischen der mythischen Welt und dem Einzelnen überspielt».⁴⁷

Die eigentliche Bedeutung des Schatzes selbst, der in manchen Sagen bezeichnenderweise gar nicht erkannt wird, weil er in unschein-

⁴⁵ E. Neumann, Die mythische Welt und der Einzelne, in Eranos-Jahrbuch, Bd. XVIII, Seiten 194, 197.

⁴⁶ E. Neumann, Die mythische Welt, I. c., S. 205.

⁴⁷ E. Neumann, Die mythische Welt, I. c., S. 191.

barer, verachteter Form auftritt, geht am besten aus der großen Rolle hervor, welche die Motive der Luminosität und Kostbarkeit in der religiösen Vorstellungswelt spielen. In der Rede von der schwer zu erringenden Kostbarkeit, vom hell leuchtenden Schatz, der in der Tiefe der eigenen Seele ruht, drückt sich das Sehnen des Ekstatikers nach dem in rationale Worte nicht zu fassenden Erlebnis des Einswerden mit dem göttlichen Wesenskern in uns, bzw. mit Gott selbst, aus. Das «Fünklein» des bekannten mittelalterlichen Mystikers Meister Eckhart ist nur eine unter vielen andern Ausdrucksweisen, die sich auf diesen Schatz beziehen. Da er nur erfahren, aber nicht beschrieben werden kann, wird er durch symbolische Vorstellungen vertreten, vor allem durch Edelsteine, Gold und Licht: im höchsten ekstatischen Erlebnis wird eine ungeheure, unermeßliche Lichtfülle erlebt. Mit dem Gold usw. ist also in letzter Linie nicht etwa der «Mammon» gemeint, sondern der «Schatz im Himmel», der nicht von Rost gefressen wird und nach dem die Diebe vergeblich graben (Matth. 6); der menschliche Anteil am Göttlichen in der Mystik; das «Selbst» in der indischen Psychologie. In ähnlicher Weise können die alchemistischen Prozeduren, mittelst deren Gold oder andere kostbare Substanzen von wunderstätiger Kraft gesucht werden, als symbolische Handlungen aufgefaßt werden, die sich auf innere Vorgänge der Selbstentwicklung und Vervollkommnung beziehen. Aus Selbstzeugnissen genialer Menschen weiß man ferner, daß das innere Erleben der schöpferischen Tat, soweit es ausdrückbar ist, deutliche Anklänge an die Motive der Luminosität aufweist.

*

Die mythischen Zwerge in Sage und Märchen kommen ebenfalls im Traum oder sogar in modernen Visionen vor. «Wie ‚wirklich‘ dergleichen Vorstellungen sind, ist mir klar geworden anlässlich eines schweren Bergunglückes, wo nach der Katastrophe zwei der Teilnehmer bei hellem Tageslicht die Kollektivvision eines Kapuzenmännchens hatten, welches aus den unzugänglichen Schründen des Gletscherabsturzes herauskam und den Gletscher überquerte, was bei den beiden eine förmliche Panik auslöste»⁴⁸. C. G. Jung faßt den Zwerg,

⁴⁸ C. G. Jung, l. c., S. 25.

ähnlich wie die Traumfigur des alten Weisen und andere symbolische Gestaltungen, als Selbstmanifestation des Geistes auf, d. h. jener autonomen Wesenheit, die dem Menschen als «Daimonion» gegenübertritt, von ihm aber unter unabsehbaren Konsequenzen allmählich ins Bewußtsein integriert wird. So sind auch die mythischen Zwerge der Sage zwar klein und unscheinbar, aber erfinderisch und geistesmächtig; sie sind gut und böse, so daß sie sich dem Menschen bald nützlich und wohl­tätig, bald schädlich und boshaft erweisen. Im Traum so gut wie in Sage und Mythos stehen die Zwerge nicht selten in Verbindung mit Schatz-Motiven.⁴⁹

*

Die Sage vom schweren Kind steht mit dem mythischen Motiv des göttlichen Kindes in Zusammenhang, das von K. Kerényi mythologisch und von C. G. Jung psychologisch untersucht worden ist. Von geringerer Bedeutung als die mit der Schatzhebung zusammenhängenden Züge, erscheint es immerhin auch in Träumen und Visionen. Das Kind «ist das Verlassene und Ausgelieferte, und zugleich das Göttlich-Mächtige, der unansehnliche, zweifelhafte Anfang und das triumphierende Ende»; als Anfangs- und Endwesen symbolisiert es das vorbewußte und nachbewußte Wesen des Menschen; als androgynes Wesen ein Symbol der konstruktiven Vereinigung von Gegensätzen; seine Unüberwindlichkeit beruht auf der göttlichen Herkunft; «es stellt den stärksten und unvermeidlichsten Drang des Wesens dar, nämlich den, sich selber zu verwirklichen; es ist ein mit allen natürlichen Instinktkräften ausgerüstetes Nichtanderskönnen». Die Verlassenheit des Kindes ist notwendige Bedingung für die Loslösung vom Ursprung, die zwar gefährdet, aber zugleich zukunftsreich und verheißungsvoll ist. «Nicht wenige Kindgestalten sind daher Kulturbringer und darum mit hilfreichen Kulturfaktoren identifiziert», darunter z. B. dem Weizen.⁵⁰ In der poetischen Bearbeitung des Sagenmotivs (S. 447) wird das schwere Kind entsprechend in einem Kornfeld gefunden, und es verheißt in beiden Sagenversionen ein außerordentlich fruchtbares Jahr.

*

⁴⁹ Vgl. R. Bossard, l. c., S. 394.

⁵⁰ Jung-Kerényi, l. c., S. 127—141.

Diese typischen Beispiele zeigen, so unvollständig und mangelhaft die Interpretation im einzelnen sein mag, wohl deutlich, daß sich die mythischen Sagen gewöhnlich durch ihren bedeutenderen inneren Gehalt vor den andern Sagen auszeichnen. Im Gegensatz zu den Hexen- und Teufelssagen, die von einer irregeleiteten Vorstellungswelt und von wüstem Aberglauben zeugen, im Gegensatz aber auch zu den Dämonen- und Totensagen, die zur Hauptsache lediglich Spiegelbild bestimmter religiöser Anschauungen sind und kaum ein Fortschreiten zu höherer Erkenntnis zeigen, darf man jene Sagen, die mythische Motive in ziemlich reiner Form bewahren, als «Erzeugnisse eines angestregten Denkvorgangs» werten, «durch den die den Menschen vorwiegend beschäftigenden Probleme in eine den jeweiligen geistigen Fähigkeiten entsprechende anschaulich vorstellbare Lösungsform gebracht werden»⁵¹. In der späten Überlieferung von Mythos, Sage und Märchen sind diese Motive allerdings erstarrt und isoliert; sie erscheinen als kaum mehr verstandene Denkmäler vergangener Kulturleistungen, die von ihrer ursprünglichen, zukunftsweisenden Dynamik wenig mehr ahnen lassen.

Nicht alle Sagen allerdings, die Elemente alter Mythen enthalten, sind mythische Sagen in diesem tieferen Sinne des Wortes. Bei manchen scheint sich der auf die geistige Entwicklung deutende Grundzug zugunsten von Vorstellungen aus anderen Sagengruppen derart verflüchtigt zu haben, daß man sie als degenerierte mythische Sagen bezeichnen möchte. Es sind dies vor allem die Sagen vom wütenden Heer oder vom wilden Jäger. Der im Vergleich zu anderen Sagenkategorien frühe Rückgang der mythischen Sagen findet seine Erklärung letztlich wohl in einer geistesgeschichtlichen Verlagerung: Die den mythischen Sagen zugrunde liegenden psychischen Kräfte suchten und fanden andere Ausdrucksmöglichkeiten, sobald die Mythen, die in ihrer jeweiligen anschaulichen Form zeitbedingt sind, nicht mehr den allgemein gültigen Ausdruck der nach Gestaltung drängenden menschlichen Problemen bildeten.

⁵¹ K. Beth, Mythos, in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, 1934, Seite 721.