

Mensch und Tier im Märchen

Autor(en): **Röhrich, Lutz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **49 (1953)**

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-114805>

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.

Mensch und Tier im Märchen

Von *Lutz Röhrich*, Mainz

In seinem Versuch, die Märchen der Brüder Grimm in eine ungefähre historische Reihenfolge zu bringen, hat Fr. von der Leyen das Märchen von der Unke (KHM 105) an die erste Stelle gesetzt¹, und zweifellos wird in diesem Stück der Kinder- und Hausmärchen ein echtes und sehr archaisch anmutendes Sympathieverhältnis zu einem Tier geschildert: nach dem die «Unke» erschlagen war, «ging eine Veränderung mit dem Kinde vor ... und bald hernach lag das Kind auf der Bahre». Allerdings gehört gerade die Grimmsche Fassung der Erzählung wohl nicht zum ältesten Märchengut, weil der Glaube an die lebensnotwendige oder wenigstens glückbringende Funktion der Unke den Menschen dieser Erzählung schon nicht mehr selbstverständlich ist. Dieses Märchen aber, für das in Sagen und noch im Volksglauben der Gegenwart Parallelen nachgewiesen werden können², zeigt ohnedies nicht die einzige altertümliche Tier-Mensch-Beziehung des Märchens. Eine solche liegt überhaupt nicht immer so offen zu Tage, dass sie mit einem einzelnen Motiv schon gekennzeichnet wäre.

Das Tier tritt dem Menschen des Märchens vornehmlich als Helfer gegenüber. *Worin* die Tiere im einzelnen helfen, ist gewiss oft recht phantastisch, aber *dass* sie überhaupt helfen und dass sie sogar die häufigsten Helfer des Märchenhelden sind – das lässt doch eine Grundanschauung der Märchenwelt deutlich werden. Bei aller erzählmässig-erfabelten Ausgestaltung der Züge helfen die Tiere auch meist mit ihren natürlichen und wirklichen Fähigkeiten: Der Fisch muss das ins Wasser gefallene Verlorene herbeischaffen (KHM 17 und 125), die Ameise durchs Schlüsselloch kriechen, oder sie hilft dem Helden Hirsekörner auflesen (KHM 17); Vögel helfen, die schlechten Linsen von den guten zu scheiden (KHM 21) usw.

¹ Die Märchen der Weltliteratur: Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm, herausgegeben von F. v. d. Leyen, 2 Bände, 25–26. Tausend, Jena 1942.

² Vgl. A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3. Aufl., Berlin 1900, 126; E. L. Rochholz, *Deutscher Unsterblichkeitsglaube*, Berlin 1867, 146.

Solche Motive scheinen auf ursprünglich jägerische Vorstellungen hinzuweisen, um so mehr, als es sich bei den hilfreichen Tieren in der Regel um Tiere der freien Natur und nicht um Haustiere handelt. Der Gold spendende Esel als Gegenbeispiel (KHM 36) ist nur Objekt, nicht Subjekt der Handlung, während die hilfreichen Tiere dem Helden als selbständig handelnde Partner gegenüber treten.

Das Tier ist der ursprüngliche Besitzer der Zaubermittel, und erst von ihm erhält sie der Jäger. In dieser altertümlichen Vorstellung berühren sich die europäischen Märchenmotive von hilfreichen Tieren auch mit Naturvölkererzählungen¹. Es ist zwar sicher viel zu weit gegangen, wenn Sigmund Freud das Motiv der hilfreichen Tiere als den «Familienroman» des Urzeitmenschen bezeichnet², aber die Motive von hilfreichen Tieren gehören doch wohl in Zusammenhänge, die uns in eine archaische Entwicklungsstufe des Menschen zurückführen und zu deren Interpretation wir Naturvölkererzählungen heranziehen müssen. Auch die neuere ethnologische Forschung, z. B. H. Baumann, hat auf den Zusammenhang der Märchen vom hilfreichen Tier mit Totemursprungsmythen hingewiesen. Hilfreiche Tiere werden zu Totemtieren des durch sie geretteten Stammes: Bei den afrikanischen Ibibio z. B. kämpften zwei 'Städte' zu beiden Seiten des Flusses. Dem einen Teil gelang es, bei Ebbe hinüber zu kommen, die Flut schnitt sie aber ab. Eine grosse Pythonschlange bildete nun eine Brücke und die Bedrängten konnten sich über deren Rücken in Sicherheit bringen. Als auch die Feinde über die Brücke wollten und den Leib der Schlange betreten, tauchte diese unter, und alle ertranken. (In einer anderen Version war der Retter das Krokodil.) Aus Dankbarkeit wurden von den betreffenden Volksteilen die Pythonschlange, bzw. das Krokodil nie mehr getötet noch gegessen. – In anderen Fällen half ein Tier einem Menschen aus grosser Not oder zu einem besonderen Glück, nachdem es ihm aufgegeben hatte nie seinesgleichen zu töten oder zu essen³.

Das in der europäischen Volksüberlieferung zunächst so phan-

¹ Wie sie z. B. A. Friedrich für Afrika zusammengestellt hat (A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, 180ff.; vgl. auch H. Hendricks, *Die beseelten Tiergestalten des deutschen Volksmärchens und ihre Entsprechung im Volksglauben*, Diss. Bonn 1952, 121).

² S. Freud, *Totem und Tabu. Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig und Wien 1913.

³ H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, 375.

tastisch erscheinende Motiv der hilfreichen Tiere steht hier noch auf der Stufe einer geglaubten Sippenüberlieferung bzw. Stammes-sage, und als Glaubenswirklichkeit finden wir es auch in einer anderen Gruppe von afrikanischen, besonders sudanischen Erzählungen, die die Gewinnung von Zaubermitteln zum Gegenstand haben: Ein Jäger folgt einem Wild, das er aber auf dessen Bitte verschont und von ihm als Dankesgabe die Kenntnis aller Zaubermittel, insbesondere derjenigen der Jagd erhält¹. Das auch in europäischen Märchen bekannte Motiv von der dankbaren Hilfe des freigelassenen Tieres (z.B. KHM 19 und 57) ist in solchen Naturvölkererzählungen ganz eingebettet in noch geglaubte 'Sagen' von Jagdzauber aller Art.

Es ist dabei immer ein Einzelner, der sich auf diese Weise das Jagdglück verschafft; und das Verhältnis des Einzelnen zu einem einzelnen Tier ist vielleicht noch urtümlicher als die sozialen Einrichtungen des Gruppentotemismus. Der Motivkomplex um die hilfreichen Tiere scheint den Vorstellungen eines persönlichen Schutztieres sehr nahe zu kommen, wie wir sie z.T. schon in den einfachsten Naturvölkererzählungen finden: Durch den Erwerb eines tierischen Schutzgeistes ergänzt der Mensch seine eigene Unvollkommenheit an denjenigen Eigenschaften, in denen er das Tier sich überlegen weiss. Eine Eskimoerzählung berichtet z.B. von einer jungen Frau, die einen jungen, zwei oder drei Tage alten Polarbären erhielt. Da sie keine Angehörigen hatte, nährte und behandelte sie ihn wie ihr eigenes Kind. Als er etwas grösser geworden war, ging er auf die Jagd und versorgte sie reichlich mit Nahrung. Deshalb wurde sie von ihren Stammesgenossen beneidet, und diese wollten den Bären töten. Hierauf beriet sich die Frau mit ihrem Bären. Beide schieden unter Tränen, und er wanderte aus. Die Frau aber traf sich noch oft mit ihm, und er versorgte sie auch weiterhin reichlich mit Nahrungsmitteln².

In solchen Erzählungen finden wir ein ganz ursprüngliches Verhältnis zum Tier: Es ist für den Menschen nicht ein Wesen zweiter Ordnung, sondern es ist ihm gleichgestellt oder sogar überlegen. Aus dem Tierhaften sieht das Menschliche heraus, und die Verbundenheitsgefühle mit dem Tierreich können bis zur Wesensgleichheit von Mensch und Tier, zum Erlebnis eines tierischen alter ego führen.

¹ Vgl. H. Baumann, a.a.O. (Anm. 3, S. 166) 379.

² F. Boas, *The Central Eskimo*; *Ethnol. Rep.* VII (1888) 638f. zitiert nach W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Band V, Leipzig 1914, 167.

Zu den europäischen Märchen, die ein archaisches Verhältnis zur Tierwelt widerspiegeln, gehört wahrscheinlich auch das vom *Bärensohn*. Die Erzählungen dieses Typus¹ beginnen meist mit der Entführung einer Frau durch einen Bären. Die Frau wird von dem Tier in seiner Höhle festgehalten und schenkt ihm einen Sohn. Noch ein Rest derselben Vorstellung liegt wohl auch in dem Zug, dass der Held von einem Tier, einer Bärin, Stute, Wölfin oder Hündin gesäugt wird².

Zunächst scheint die Abstammung vom Tier nur ein Aition-fabulat zu sein, lediglich dazu erfunden, um die übermenschlichen Kräfte des Helden zu erklären; aber es ist durchaus ein ursprüngliches geglaubtes Abstammungsverhältnis denkbar. Auch A. Wesselski nimmt an, dass erst das neuzeitliche Empfinden der Wider-natürlichkeit die Erzählungen von tiermenschlicher Ehe hätten zurücktreten lassen, gegenüber dem Schicksal des Bärensohnes selbst³.

Besonders altertümlich mutet auch ein irisches Märchen an: Auf der Jagd begegnet ein Mann einem Hasen. Er verschont das Tier, und der Hase verspricht ihm zum Dank dafür ein Kind, das neun Monate später auch wirklich auf die Welt kommt, obwohl die Frau des Mannes schon über fünfzig Jahre alt ist und nach zwanzig-jähriger Ehe bis dahin noch kein Kind geboren hatte. Nach dem Tod des menschlichen Vaters wird das Kind in das Geschlecht der Hasen aufgenommen, aus dem es stammt⁴.

Solche Motive sind freilich in Europa seltene Relikte. Weit häufiger berichten uns dagegen Naturvölkererzählungen von der Abstammung menschlicher Wesen von Tieren, zum Teil noch in der mythenhaften Form der Kosmo- und Anthropogonie: Nach einer Erzählung aus Australien öffnete sich im Anfange die Erde, und heraus kam ein Totemtier nach dem andern: Der Rabe, der Papagei, der Strauss usw. Da sie noch unvollständig gestaltet und noch ohne Glieder und Sinneswerkzeuge waren, legten sie sich auf die Dünen. Als sie so in der Sonne lagen, wuchs ihre Kraft und Stärke, und

¹ Vgl. Artikel «Bärensohn» von W. Golther im Handwörterbuch des deutschen Märchens, herausgegeben von L. Mackensen (= HdM.), 2 Bde., Berlin 1930-40, Band I, 172 ff.

² Auch H. Baumann vermutet bei den afrikanischen Märchen, die eine «Kindererwartung durch Tier» schildern, eine totemistische Basis. (H. Baumann a.a.O. [Anm. 3, S. 166] 374).

³ Vgl. A. Wesselski, Märchen des Mittelalters, Berlin 1925, 247.

⁴ Märchen der Weltliteratur: Irische Volksmärchen, herausgegeben von K. Müller-Lisowski, Jena 1923, Nr. 16, S. 75 ff.

schliesslich standen sie als richtige Menschen auf und gingen nach allen Richtungen¹.

Nach einer Indianererzählung aus Nordamerika war der Stammvater aller Lebewesen ein Schwan. Aus ihm gingen eine Elster, ein Wolf und ein Wasserhuhn hervor. Die Elster schlägt eines Tages dem Wolf vor, etwas Erde zu beschaffen, damit das Huhn festen Boden unter den Füßen bekomme. Die Erde wird gefunden, und während der Wolf dazu singt und auf einer Rassel spielt, schüttet die Elster über dem Wasser die Erde aus. So entstehen Land und Meer, wie sie heute sind. Die Elster selbst, das klügste der Tiere, verwandelt sich in einen Indianer und so wird das Menschengeschlecht begründet².

Auf welche Weise die Deszendenz der Menschen vom Totemtier sich vollzogen hat, bleibt unserem Verstehen freilich verschlossen, aber es ist eine eigentümliche Beobachtung, dass afrikanische, amerikanische und australische Volkserzählungen offenbar unabhängig voneinander diese Vorstellung entwickelt haben, wonach Menschen und Tiere ursprünglich derselben Familie angehören. Sogar in Europa treffen wir mitunter noch solche archaische Anthropogonien: nach einem finnischen Märchen z. B. sind Bär, Frosch *und* Mensch aus drei Brüdern entstanden³. Diese Erzählung ist jetzt natürlich nur noch eine ätiologische Fiktion, aber das vergleichbare ethnologische Quellenmaterial legt doch immerhin die Frage nahe, ob der Totemismus nicht auch eine Frühphase unserer Kultur war.

Hier soll es indessen nicht um das Problem des Totemismus und um die mannigfache Diskussion darüber in der Ethnologie gehen⁴. Unmöglich ist es auch, hier die eben angeschnittene Frage zu erörtern, ob der Totemismus ein notwendiges Durchgangsstadium für alle Völker und damit auch für die europäischen Völker war. Wir wollen hier nur unsere Märchen befragen, ob sie im Ver-

¹ A. v. Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906; zitiert nach A. Weselski, *Versuch einer Theorie des Märchens*. Prager deutsche Studien Nr. 45, Reichenberg 1931, 38.

² R. Lewinsohn, *Eine Geschichte der Tiere*, Hamburg 1952, 103.

³ A. Aarne, *Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten*, FFC 8, Hamina 1912, Nr. 112.

⁴ Vgl. C. F. Visser, *Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschenahnen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens*, Diss. Leipzig 1913; A. v. Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris 1920; W. Koppers, *Der Totemismus als menschengeschichtliches Problem*, *Anthropos* Band 31, 1936, 159-176; A. E. Jensen, *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951; Artikel «Totemismus» von K. Beth, *HdA VIII* 1034-1046.

hältnis von Mensch und Tier derartige altertümliche Vorstellungen zeigen. Das naturvölkische Quellenmaterial darf dabei nicht ausser Acht gelassen werden, denn hier zeigen sich zweifellos Zusammenhänge: Die Beziehung zwischen Mensch und Tier ist ein Hauptthema des primitiven Märchens, besonders der Jägervölker; aber auch im europäischen Märchen spielt das Tier eine verhältnismässig grosse Rolle, wenn man zugleich bedenkt, dass das Tier doch aus unserer Zivilisationswelt fast ganz verdrängt oder doch zum mindesten in seiner Eigenart gänzlich unterdrückt ist und kaum eine Rolle mehr spielt. Nach der ursprünglichen volklichen Auffassung dagegen steht der Mensch in der Natur ohne Grenze den anderen Geschöpfen gegenüber: das Tier ist noch nicht das Untermenschliche, sondern es steht im selben Kosmos wie der Mensch: Die Menschen haben die Ordnung des Lebens noch nicht als eine spezifisch menschlich-sittliche erkannt und sie deshalb der natürlichen Ordnung tierischen Lebens gleichgestellt. Der einfache Mensch denkt nur in menschlichen Begriffen und unterstellt den Tieren menschliche Eigenschaften. Die Naturvölkermärchen kennen deshalb sowohl die Vermenschlichung von Tierabenteuern, wie die Verwandlung eines Menschenabenteurers in ein Tierabenteuer¹. Die Auswechselbarkeit zeigt deutlich das Empfinden, dass auch in der Gestalt des Tieres Dinge des Menschen verhandelt werden.

Erst die geistesgeschichtliche Entwicklung als fortschreitende Ausbildung des menschlichen Selbstbewusstseins hat auch ein zunehmendes Bewusstsein der Unterschiede zwischen Mensch und Tier mit sich gebracht. Aber enge Bindungen zwischen Tier und Mensch haben sich zum Teil sehr lange erhalten und scheinen nicht auf eine ethnische Urkultur beschränkt zu sein. Die Tierstrafen und die Tierprozesse des Mittelalters, die zum Teil bis in die Neuzeit fortgedauert haben², zeigen, wie sehr menschlich handelnd das Tier gesehen wurde. Man traute ihm offenbar ein Bewusstsein für diese Rechtsakte zu. A. Wesselski hat eine ganze Reihe mittelalterlicher Zeugnisse zusammengetragen, in denen die ursprünglich totemistischen Tier-Mensch-Verbindungen hinter den Gefühlen des Abscheus gegen solche Widernatürlichkeit noch erkennbar sind³.

¹ Vgl. HdM. II 59. Das ist die Betrachtungsweise, die man sogar noch in Brehms «Tierleben» findet, wenn dieser grosse Naturkundige seine Tiere ‚grausam‘, ‚edelmütig‘, ‚dankbar‘ oder ‚falsch‘ nennt.

² Vgl. K. v. Amira, Tierstrafen und Tierprozesse. Mitteilungen d. österreichischen Institutes für Geschichtsforschung Band 4 (1891) 545 ff.

³ A. Wesselski, Märchen des Mittelalters, a.a.O. (Anm. 3, S. 168) 247 ff.

Denken wir ausserdem daran, wie auf dem Lande bis ins 20. Jahrhundert hinein der Tod des Hausherrn auch den Bienen, den Kühen und Pferden mitgeteilt wurde, dass jedes Haustier seinen eigenen Namen hat, dass die Tiere an Weihnachten besondere Festmahlzeiten bekommen oder dass nach dem Volksglauben mancher Landschaften die Tiere in einer besonderen Abteilung des Himmels Aufnahme finden¹. In diesen Bräuchen zeigt sich ein ganz ursprüngliches enges Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Zwar hat der Geist der Aufklärung vieles in uns ertötet – für einen Descartes ist das Tier eine Maschine –, aber im Verhältnis zu einigen Haustieren, besonders zum Hund und zum Pferd, ahnen wir vielleicht noch etwas von jenen Bindungen, die das Tier als ein gleiches Wesen neben den Menschen stellen².

Wie viele verschiedene historische Entwicklungsschichten der Einstellung des Menschen zum Tier im Märchen selbst nebeneinander möglich sind, zeigen etwa die Erzählungen, in denen das Verstehen der *Tiersprache* eine Rolle spielt. In manchen Märchen ist dieses Motiv noch gar nicht zum 'Motiv' geworden, sondern es wird als selbstverständlich und nicht weiter erklärungsbedürftig hingegenommen, dass man die Tiere in ihrer Sprache verstehen kann. In anderen Märchen dagegen hat allein ein auserwählter Held diese Fähigkeit, mit der er dann sein Glück macht.

Das Problem hat zwei Seiten, die man gut auseinanderhalten muss: Entweder versteht der Held die Tiersprache, oder es spricht ein Tier in menschlicher Sprache. Die erstgenannte Gruppe der Märchen, in denen ein Mensch die Sprache der Tiere erlernt und versteht, ist sehr weit verzweigt: Der getreue Johannes z. B. hört, was drei Raben in der Luft miteinander sprechen, «denn er verstand das wohl» (KHM 6), d. h. er verstand es als einziger, und dies wird bestimmend für das weitere Geschehen. Der Held von KHM 17 (die weisse Schlange) macht sein Glück dadurch, dass er die Tiersprache versteht. In einem bekannten russischen Märchen ist der Dümmling als einziger von der Familie imstande, die Tiersprache zu verstehen³. Zu dieser Gruppe, wonach die Kenntnis der Tiersprache eine ererbte Ausnahmebegabung oder eine besondere erworbene Fähigkeit ist, gehört auch der Märchentyp vom tier-

¹ Vgl. HdA. VIII 779f.; vgl. ferner: M. Sooder, Bienen und Bienenhalten in der Schweiz, Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1952, 196ff. sowie H. Hendricks a.a.O. (Anm. 1, S. 166) 6f.

² A. E. Jensen, Mythos und Kult, a.a.O. (Anm. 4, S. 169) 165.

³ A. N. Aphanassjew, Russische Volksmärchen, übertragen von F. Hildebrand, Band I, Leipzig o. J. (1912), Nr. 9, S. 73.

sprachenkundigen Mann und seiner neugierigen Frau¹. Manchmal bildet das Motiv in Verbindung mit dem von den dankbaren Tieren einen Motivkomplex².

In einer zweiten Märchengruppe besteht das Wunderbare darin, dass ein Tier in menschlicher Sprache redet. Als etwas Aussergewöhnliches wird das etwa von Falada, dem Pferd der Königs-tochter, in KHM 89 gesagt: Kürdchen, der Hütegeselle der Gänse-magd, verwundert sich über das Gespräch mit dem toten «Gaulskopf» und meldet es dem König.

Schon im Naturvölkermärchen wird unter Umständen das menschlich sprechende Tier als etwas Ausserordentliches und Wunderbares aufgefasst. Der Suahelibauer des ostafrikanischen Mär-chens z. B. ist sehr erstaunt, dass die Gazelle, die er gekauft hat, sprechen kann³.

Daneben gibt es aber Märchen, in denen das mit menschlicher Stimme begabte Tier wie andererseits die Tiersprachenkenntnis des Menschen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Der Mensch braucht die Tiersprache nicht erst durch zauberische Praktiken zu lernen, sondern Mensch und Tier begegnen sich in derselben Sprache und auf derselben Ebene: Der Butt, den der Fischer ge-fangen hat, bittet um seine Freilassung (KHM 19). In aller Selbst-verständlichkeit reden im Tischlein deck dich (KHM 36) die Ziege, im Meerhäschen (KHM 191) Rabe, Fisch und Fuchs, ganz zu schweigen von den in Tiere verwandelten Menschen, die selbst-verständlich auch ihre menschliche Sprache behalten (z. B. KHM 1, 11, 106, 108). Drei Krähen verraten in KHM 107 durch ihr Ge-spräch dem Blinden, wie er sein Augenlicht wiedererhalten kann, und geben ihm zugleich die Rezepte für die Heilung der Königs-tochter. Dabei wird nicht näher begründet, warum der Blinde die Vogelsprache versteht.

Hier tritt uns ganz offensichtlich noch eine ältere Auffassung ent-gegen, in der es noch ein ganz selbstverständliches Verstehen der Tiersprache gibt. Sie ist z. B. auch noch im altägyptischen Brüder-märchen vorhanden, wo es eine sprechende Kuh gibt, die den jün-geren Bruder Bitiu vor dem älteren warnt, und wo von einem be-sonderen Verstehenkönnen der Tiersprache nicht erst die Rede zu

¹ Vgl. A. Aarne, Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau, FFC 15, Hamina 1914.

² Z. B. H. v. Wlislöcki, Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner, Berlin 1886, Nr. 34, S. 124f.

³ Märchen der Weltliteratur: Afrikanische Märchen, herausgegeben von C. Meinhof, Jena 1921, 12.

sein braucht. Auch Achills Pferde warnen ihren Herrn vor dem nahen Tode¹. Erst in einer späteren rationalistischen Zeit scheint dann das sprechende Tier oder der tiersprachenkundige Mann als etwas Aussergewöhnliches neue Motive geprägt zu haben. Das Bewusstsein aber dafür, dass es einst einmal eine gemeinsame Verständigungsmöglichkeit gegeben haben muss, ist in vielen Märchen erhalten. Es kommt z. B. zum Ausdruck in Formeln wie «In jenen Zeiten, als noch die Tiere sprechen konnten»². Dasselbe wird auch in Naturvölkermärchen und Urzeitmythen immer wieder gesagt. In sehr eindringlicher Weise z. B. in einem Kabylenmärchen, in dem es heisst: «Im Anfange sprachen alle Steine, sprach alles Holz, sprach alles Wasser, sprach die Erde»³. Eine Eskimo-Erzählung sagt: Es gab eine Zeit, in der Mensch und Tier sich nicht allzu sehr unterschieden: Die Sprachen unterschieden sich nur wie Dialekte, und wenn die Tiere mit den Menschen sprechen wollten, wurden sie Menschen.

Hiernach lassen sich recht verschiedene Tierauffassungen feststellen, die ganz unterschiedlichen historischen Epochen anzugehören scheinen: Es gibt zunächst wirkliche Tiere neben Tieren mit wunderbaren Eigenschaften. Unter diesen wiederum solche, die mit menschlicher Sprache begabt sind und andererseits solche, die der Mensch nur versteht, wenn er die Tiersprache gelernt hat. Es gibt dämonische Tiere, die immer ihre Tiergestalt behalten, und es gibt verzauberte Menschen in Tiergestalt. Unter diesen tiergestaltigen Menschen wiederum sind die einen von bösen Gegenspielern in die Tiergestalt gebannt worden; es gibt aber auch andere, die sich selbst verwandelt haben. Zuweilen kommen mehrere Möglichkeiten tierischer Gestalt – unbeschadet ihres Entwicklungsalters – in einem und demselben Märchen vor; z. B. im Aschenputtel (KHM 21): die ‘wirklichen’ «zahmen Täubchen», die beim Verlesen der Linsen helfen und der ‘übernatürliche’ weisse Vogel auf dem Grabesbaum, der der Heldin alles herabwirft, was sie sich gewünscht hatte. Ähnlich finden sich in KHM 108 in auffallendem Nebeneinander wirkliche Tiere (nämlich Schweine, die geschlachtet werden), übernatürliche Tiere (ein Hahn, der als Reitpferd beschlagen wird) *und* tierverwandelte Menschen (ein Kind in Igelgestalt).

¹ Vgl. E. Délebecque, *Le cheval dans l'Illiade*, Paris 1951; das sprechende Pferd, das seinen Besitzer vor drohendem Schaden warnt, gibt es auch in Kordofan (Atlantis Band IV, Märchen aus Kordofan, Jena 1923, 165).

² Vgl. HdM. II 429ff. und Bolte-Polivka III 283.

³ Atlantis Band I, Volksmärchen der Kabylen, 1. Band, Weisheit, Jena 1921, 76.

Sehr verallgemeinert ausgedrückt finden wir im Märchen eine positive und eine negative Einstellung zum Tier: die eine sieht das dem Menschen gleichgestellte oder verwandte Wesen, die andere das Tier, das in einer rein triebhaft-untermenschlichen Sphäre vegetiert. Immer aber empfindet der Mensch das Tier *von sich* aus: er misst dessen Physiognomie, Körperbau, -haltung und Lebensweise mit den eigenen Maßstäben, und von hier aus liegt der Gedanke, das Tier sei ein verwandelter Mensch, nicht fern. Die *Tierverwandlung* erscheint in unseren Märchen meist als ein tragisches Schicksal, als entwürdigende Un-menschlichkeit: Der Mensch erleidet sie entweder schuldlos durch eine böse Hexe oder aber durch Verwünschung, z. B. durch einen unbedachten Wunsch der Eltern. In diesen Fällen liegt zwar keine eigentliche Schuld des Verwandelten selbst vor, aber doch eine Art magischer Schuld, bei der ein Tabu gebrochen wurde, wie z. B. auch im Märchen von Brüderchen und Schwesterchen (KHM 11), wo der Trank aus dem Zauberbrunnen schon die Verwandlung bewirkt. Die Tierverwandlung durch unbedachte Verwünschungen, die sich sogleich erfüllen (z. B. KHM 25 und 93), zeigt die Durchbrechung des Tabus «du sollst nicht fluchen». Ein Tabu verhängt ja auch dieses Gebot, weil die Verwünschung als etwas Wirkendes sehr ernst genommen wird. Im Märchen vom König Lindwurm (Aa.-Th. 433 B)¹ hat die Mutter bei der Geburt Vorschriften vernachlässigt. Die Tierverwandlung als Folge eines Tabubruches geht bis hinein ins Legendenmärchen, wo es dann ein mosaisches oder christliches Gebot ist, dessen Übertretung die Verwandlung bedingt. So wird eine geizige Frau von Jesus und Petrus zur Strafe verwandelt (Aa.-Th. 751). Hier liegt auch die psychologische Brücke zu dem bekannten Tierverwandlungsmotiv, das dem Grimmschen Märchen Hans mein Igel zugrunde liegt (KHM 108; Aa.-Th. 441): Lange Kinderlosigkeit lässt die Eltern schliesslich sich ein Kind so ungestüm wünschen, selbst wenn es auch nur ein Igel, ein Esel (vgl. KHM 144), eine Schlange oder ein Schwein sein sollte. Der ungeduldige und vermessene Wunsch nach einem Kind, der bestraft wird oder auch der unbedachte Wunsch, der sich erfüllt, sind Tradition gewordene Märchenklischees, die aber aus einem allgemeineren Vorstellungsumkreis des noch lebendigen Volksglaubens herausgegriffen sind, wonach die werdende Mutter vielerlei Vorschriften zu beachten hat, wenn das Kind keine Verkrüppelung bekommen soll: Wenn z. B.

¹ Z. B. Märchen der Weltliteratur: Nordische Volksmärchen, übersetzt von K. Stroebe, Jena 1922, Band I, Nr. 1, S. 3 ff.

bei der Geburt gesündigt wird – so heisst es –, wird das Kind ein Werwolf¹. Hier haben wir das Märchenmotiv von Hans mein Igel in seiner sagenhaften Entsprechung mit der christlich verstärkten Ethik und der dem neuzeitlichen Volksglauben angepassten eingeschränkten Verwandlungsmöglichkeit.

Meist muss der Tierverwandelte, zur Untätigkeit verdammt, geduldig die Erlösung erwarten. Aber es gibt auch ganz andere Fälle, in denen die Tiergestalt nicht Minderung sondern Steigerung der Leistungsfähigkeit bedeutet. Diese viel altertümlichere Wirklichkeitsauffassung zeigen z. B. jene Erzählungen, in denen Verwandlung nicht zur Strafe geschieht, sondern eine Fähigkeit ist, die in freundschaftlichem Zusammenleben mit dem Tier erworben wurde. Nicht selten verleihen etwa dankbare Tiere dem Helden die Fähigkeit, sich in ihre Gestalt zu verwandeln, und der Held bedient sich aktiv dieser Gaben, um damit sein Glück zu machen: «Ik will mi uk bedanken», sagt die dankbare Krähe in einem Holsteinischen Märchen zum Helden, «Wann du mal'n Kreih ward'n wullt, denn sechs du: Ik as'n Kreih! Denn so büss du'n Kreih.»² Während die Sage nichts mehr von dankbaren und hilfreichen Tieren weiss und nur noch die Strafverwandlung kennt, erscheint in diesem Motivkomplex der Märchen die Tiergestalt – sehr viel ursprünglicher – als an- und ablegbare Erscheinungsform des Menschen. Gar im Naturvölkermärchen wechselt man mit Selbstverständlichkeit die Erscheinungsform zwischen menschlicher und tierischer Gestalt. Der Held eines Alaskamärchens z. B. ist zu Gast bei dem Walrossvolk; aber es sind «Walrosse in Menschengestalt»³. Ein afrikanisches Haussa-Märchen erzählt von den Einwohnern einer Stadt, die die Gewohnheit hatten, sich in Hyänen, Leoparden, Büffel und Löwen zu verwandeln⁴. In solchen Erzählungen scheint der Ausgangspunkt einer Entwicklungsreihe zu liegen, in die wir auch unsere europäischen Märchen einordnen müssen.

Die Tierverwandlung ist also ursprünglich keine Strafe oder ein

¹ Vgl. HdA. Artikel «Geburt» von Kummer, III 406–419, und HdA. Artikel «Schwangerschaft» von Kummer, VII 1406–1427, sowie C. W. v. Sydow, *Våra Folksagor*, Stockholm 1941, 53 ff.

² Märchen der Weltliteratur: Plattdeutsche Volksmärchen, herausgegeben von W. Wissler, Jena 1922, Band I, 202; vgl. auch W. Wolf, *Deutsche Hausmärchen*, Stuttgart und Leipzig 1851, Nr. 23, S. 112, sowie Bolte-Polivka I 536.

³ K. Rasmussen, *Die Gabe des Adlers. Eskimoische Märchen aus Alaska* (deutsche Ausgabe), Frankfurt 1937, 169.

⁴ A. Mischlich, *Neue Märchen aus Afrika. Veröffentlichungen des staatlichen sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde*, Band 9, Leipzig 1929, 152.

Schadenzauber. Sie hat nichts Verwunderliches oder gar Naturwidriges an sich, denn Tier- und Menschenwelt haben noch nicht die späteren Grenzen; sie stehen vielmehr gleichgeordnet nebeneinander.

Ein Eskimo-Märchen aus Alaska z. B. schildert diesen Urzustand: «Die Tiere konnten zu Menschen und die Menschen zu Tieren werden. Und die Menschen gingen auf den Händen, vielmehr sie krochen auf allen vieren umher»¹. Und auch ein anderes Eskimo-Märchen handelt «in jenen Zeiten, da man bald Mensch, bald Tier wurde»².

Während der sogenannte Sippentotemist schon ein klares Bewusstsein vom Unterschied zwischen Mensch und Tier hat, stellt diese Denkweise eine – wie die Ethnologie sagt – «prätotemistische Mentalität» dar, die nur *eine* Gruppe belebter Wesen anerkennt und keine Unterschiede macht. In Afrika trifft man diese Vorstellungen als Glaubensinhalt wohl nur noch in der sehr archaisch anmutenden Tiermystik der Buschmänner, aber Relikte prätotemistischer Denkformen scheinen allenthalben die zahlreichen afrikanischen Märchen von Tierverwandlungen zu sein. Da wird z. B. in einem Märchen von der Goldküste von einem Mann erzählt, der mit seiner Frau zu deren Fischverwandten geht und dort nun selbst als Fisch lebt³. Die erste Frau eines Mannes, der eine zweite Frau nahm, verwandelte sich in einen Elefanten und ging zu ihrer Herde. Nur weil ihr Kind sie entdeckte und dem Vater davon berichtete, konnte sie zurückgeholt werden⁴.

Das Wesentliche bei diesen Erzählungen ist: Der Mensch wird nicht verwandelt, sondern er *verwandelt sich selbst*; und selbst dies ist noch nicht ein zauberisch-magischer Akt, sondern die Selbstverwandlung vollzieht sich langsam unter dem ständigen Umgang mit Tieren. So stellt es z. B. auch ein Indianermärchen von der nordpazifischen Küste Amerikas dar, in dem ein Mann zu den Seehunden geht und nun allmählich selbst zum Seehund wird: «Seine Angehörigen fuhren auf Booten aus, ihn zu suchen. Da sahen sie ihn aus der Ferne mitten unter den Seehunden liegen. Ein zweites Mal trafen sie ihn wieder unter diesen, er hatte aber schon Haare auf dem Rücken und Bartborsten angenommen. Ein drittes Mal bemerkten sie, dass er auf dem Bauche gezeichnet war wie ein See-

¹ K. Rasmussen a.a.O. (Anm. 3, S. 175) 52.

² K. Rasmussen a.a.O. (Anm. 3, S. 175) 142.

³ H. Baumann a.a.O. (Anm. 3, S. 166) 374f.

⁴ H. Baumann a.a.O. (Anm. 3, S. 166) 375.

hund.» Durch verschiedene Lockmittel sucht man ihn zurückzuholen: «Da kam eines Tages der zum Seehund Gewordene von selbst zum Dorf zurück und brachte auch eine Frau, die er unter den Seehunden genommen, und das Kind, das sie von ihm hatte, mit. Er übernachtete in seinem Hause, doch am andern Morgen war er wieder verschwunden. Das wiederholte sich mehrmals. Da drangen sein Bruder und die anderen Leute inständig in ihn, doch bei ihnen zu bleiben. Er aber sprach zu ihnen: trauert nicht mehr um mich, ich lebe glücklich bei den Seehunden im Wasser, denn drunten ist es schöner als bei euch hier auf Erden. Da liessen sie ihn ziehen und achteten seiner nicht mehr, wenn sie ihn auf den Klippen oder im Wasser erblickten»¹.

Nur an ganz wenigen Stellen innerhalb der europäischen Märchen gibt es *willkürliche* Verwandlungen wie im Naturvölkermärchen – allerdings nicht mehr auf geglaubter Stufe. Zu den wenigen Fällen gehört das Märchen von der magischen Flucht (Aa.-Th. 313): In einem Teil der Varianten (z.B. KHM 51 und 56) verwandeln sich die fliehenden Liebenden *selbst* nacheinander in Rose und Dornbusch, in Priester und Kirche, und schliesslich in Kirche und See².

Ein weiterer Erzählkomplex, in dem uns noch alte Selbstverwandlungsmotive begegnen, ist der vom Zauberer und seinem Lehrling (Aa.-Th. 325): Ein Junge, der bei einem Zauberer in die Lehre gegangen ist, verwandelt sich in verschiedene Tiere, die der Vater verkauft, die aber den Käufern entfliehen, da sie den magischen Zügel nicht mitbekommen haben. Schliesslich gelingt es dem Zauberer, den Jungen zurückzukaufen, aber der Zauberlehrling ist nun selbst ein Meister und in einem Verwandlungswettkampf über meist mehrere Runden besiegt er den Zaubermeister. Unter den Grimmschen Märchen zeigt De Gaudeif un sien Meester (KHM 68) diese Motivverknüpfung³.

Ein solcher Motivkomplex mit seinen sonst im Märchen nicht gegebenen Möglichkeiten zu mehreren Selbstverwandlungen scheint zunächst eine rein phantastische Angelegenheit zu sein, die aller Wirklichkeit entbehrt. Aber auch hier sind, ebenso wie in den Selbstverwandlungsmotiven der magischen Flucht ältere Motive

¹ F. Boas, Indianische Sagen, 90ff. zitiert nach W. Wundt a.a.O. (Anm. 2, S. 167) V 192f.; vgl. z.B. auch Märchen der Weltliteratur: Südseemärchen, herausgegeben von P. Hambruch, Jena 1927, Nr. 26, S. 82.

² Vgl. Bolte-Polivka II 68f.

³ Vgl. Bolte-Polivka II 61ff.

greifbar, als sie das Zaubermärchen mit seiner Beschränkung auf die Schadenauber-Verwandlung sonst kennt¹.

In der griechischen wie in der germanischen Mythologie ist die Selbstverwandlung eine besondere Fähigkeit von Göttern oder Dämonen. Wo sie in unseren europäischen Märchen noch vorkommt, ist sie entweder nur noch eine Kunst von Hexen und Hexenmeistern (z.B. KHM 69), oder es wird schon rationalistisch einschränkend gesagt, dass der Held bei einem Zauberer in die Lehre gegangen sei (KHM 68), oder dass die Geliebte des Helden die Stieftochter einer Hexe sei, deren Zauberstab sie benützt (KHM 56). Im Naturvölkermärchen dagegen braucht eine Verwandlung noch kein übernatürlicher Vorgang zu sein. Hier besteht noch keine Kluft zwischen Erfahrung und Glauben, und eine Verwandlung ist das Selbstverständlichste von der Welt: K. v. d. Steinen erzählt von einem erlebten Fall, wo ein flüchtiger Negersklave von den Bakairi verfolgt wurde. Man konnte ihn nicht erwischen, aber in einem der nächsten Büsche fand sich eine Schildkröte: da beruhigten sich die Bakairileute, in der festen Überzeugung, der Knabe habe sich in die Schildkröte verwandelt².

Bei diesem Vorfall geschieht die Verwandlung noch ganz ohne Zauber, als Selbstverwandlung. Und so ist es im Naturvölkermärchen noch oft: Die Verwandlungsfähigkeit wird als eine selbstverständliche Wirklichkeit hingenommen. «Eines Tages» – so heisst es ganz einfach im sudanischen Märchen – «verwandelte sich Gulu (der Geier) in einen Mann. Die Ewoako (Riesenschlange) verwandelte sich in einen Mann ...»³. Für das äthiopische Märchen bezeugt Frobenius, es gäbe da keine Verwandlungsmotive der Magie, sondern nur die schlichte Naturerscheinung, d.h. aber eine Tatsachenschau⁴.

Vor dem Verwandlungsbegriff mag sogar noch der einer einfachen Identität gestanden haben. Der Mensch hat dann zwei oder noch mehr Existenzformen. Dieses Weltbild ist zwar kein 'prämagisches'. Im Gegenteil: es ist voll von magischen Praktiken,

¹ Vgl. A. Aarne, Die magische Flucht, FFC 92, Helsinki 1930; sowie R. Wildhaber, Kirke und die Schweine, in: Schweiz. Archiv für Volkskunde 47 (1951) 236, Anm. 13 (Verwandlung ohne Strafmotiv).

² K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 350, zitiert nach W. Wundt a.a.O. (Anm. 2, S. 167) 109.

³ Atlantis Band IX: Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-sudan, Jena 1924, 141.

⁴ L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Zürich 1933, 257; vgl. auch A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, a.a.O. (Anm. 1, S. 166) 183f.; sowie A. Friedrich, Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum, Paideuma II (1941) 27ff. und 35 ff.

aber etwas so Alltägliches wie die Verwandlung bedarf noch keiner Magie. Diese Verwandlung ohne Zauber ist weit urtümlicher als die durch Zauber bewirkte. Der Verwandlungszauber tritt erst auf einer Entwicklungsstufe des Märchens auf, wo das Übernatürliche erklärt werden muss. Vor der Zauberverwünschung gab es den freiwilligen Gestaltwandel. Auch der Froschkönig ist vielleicht ursprünglich kein Verwunschener gewesen, sondern einer, der seine Gestalt wechseln konnte: Das indische Panchatantra kennt noch einen dankbaren Frosch, der vor einer Schlange gerettet wird. Er ist fähig, seine Gestalt zu wechseln und holt dem Könige einen in den Brunnen gefallenen Ring herauf. Darauf wird er dessen Schwiegersohn¹.

Die Abfolge der Erlösungsvorstellungen wäre also in schematisierter Darstellung:

1. Stufe: «der und der *ist* ein Tier»,
2. Stufe: «er *hat* sich in ein Tier verwandelt»,
3. Stufe: «er *wurde* in ein Tier verwandelt».

Die in den Naturvölkermärchen eingetretenen Verwandlungen können weiterbestehen und brauchen am Ende der Erzählung nicht durch eine Erlösung behoben zu werden; und hier wird der Unterschied zum europäischen Märchen ganz offenkundig. Das Märchen hat hier eine entscheidende Wandlung zu völlig anderen Wirklichkeitseinstellungen durchgemacht, und zwar in Etappen fortschreitender Rationalisierung: Zunächst wurde aus der prä-totemistischen Geschichte eine Zaubererzählung. Diese kennt nicht mehr das noch vormagische Hinüberwechseln aus der menschlichen in die tierische Erscheinungsform, sondern zur Tierverwandlung bedarf es nun eines magischen Aktes als auslösender Ursache. Aber nicht jedermann ist zauberkräftig, nicht jeder kann sich von selbst zum Tier verwandeln, sondern nur der besonders herausgehobene zauberkräftige Mensch². Im christlichen Weltbild schliesslich erhält dieser (z. B. die Hexe) die Attribute des Dämonisch-Bösen, und die durch ihn bewirkte Tierverwandlung wird zum Musterbeispiel des Schadenzaubers. Die Sage geht in der Rationalisierung dann noch einen Schritt weiter als das Märchen: Der Hexe scheint sie ein so weitreichendes magisches Handeln nicht mehr zuzutrauen, und so wird die Verwandlung in der Sage eine Strafe Gottes. Zugleich verschwindet aus der Sage der Begriff der 'Verzauberung'. Wo das

¹ Th. Benfey, Panchatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, Leipzig 1859, Band I, S. 216, 415; vgl. HdM. II 267 ff.

² Vgl. R. Wildhaber a.a.O. (Anm. 1, S. 178) 234.

Märchen schliesslich zu einer nach künstlerischen Gesetzen geprägten 'Gattung' wird, verliert es den ursprünglichen Wirklichkeitscharakter der Erzählung und wird zur blossen Spielform. Die Tierverwandlung ist nun zwar eine erniedrigende Entmenschlichung, aber sie ist kein Dauerschicksal, sie ist nur noch Spannungselement. Das Märchen ist jetzt Glücksdichtung, und die Erlösung des Verwandelten aus der Tiergestalt wird dabei zum künstlerisch notwendigen Schlussmotiv, zur Hauptaufgabe in der Abenteuerreihe des Helden.

Fassen wir zusammen: Für das ursprüngliche Märchen ist die Tierverwandlung Wirklichkeit. Für das spätere nur 'Motiv', d.h. das 'Movens' der Erlösung und des happy end.

Wichtiges Material zu den Motiven von Verzauberung und Erlösung bieten in einer seltenen Fülle die Märchen vom *Tierbräutigam*. Die hierher gehörigen Motivkomplexe sind zwar auf verschiedene Märchentypen verteilt (Aa.-Th. 400–459), aber das Schema als solches, 'Verwandlung in ein Tier und Erlösung durch Heirat', ist ein ganz allgemeines, und selten sind von einer Erzählung auf der ganzen Welt so viele Varianten aufgezeichnet worden¹. Die Gestalt des (Un)tieres im Tierbräutigam-Märchen kann ein Drache, Löwe, Wolf oder ein Rabe einnehmen, aber auch ein Igel oder gar ein Glühwürmchen. Im dänischen, schwedischen, norwegischen, isländischen und finnischen Märchen finden sich als Tierbräutigam ein weisser Hund, ein Bär, Pferd, Hirsch, Ratte und Schlange².

Es ist wohl nicht zufällig, dass gleich zu Beginn der Grimmschen Sammlung jene Erzählung steht, worin der Frosch im Bette der Königstochter sich zum Königssohn verwandelt. In KHM 108 wird das Igelkind Hans mit der Königstochter vermählt, und ein als Esel geborener Königssohn findet in KHM 144 die Liebe einer Prinzessin und damit endgültig auch zu einer menschlichen Gestalt. Für das singende springende Löweneckerchen³ muss der Vater seine jüngste und liebste Tochter einem wilden Löwen zur Gemahlin geben (KHM 88). Schneeweissen wird mit dem Königssohn vermählt, der zum Bären verwandelt war (KHM 161).

So häufig die Heirat mit einem Tierverwandelten in den Grimm-

¹ Vgl. Bolte-Polivka II 229–273, sowie Artikel «La Belle et la Bête» von E. Tegethoff, HdM. I 237; ferner den Abschnitt «animal wives and husbands» bei S. Thompson, *The Folktale*, 2. Aufl., New York 1951, 353 ff.

² Vgl. M. Ziegler, *Die Frau im Märchen*, Leipzig 1937, 80f., sowie E. Koechlin, *Wesenszüge des deutschen und des französischen Volksmärchens*, Basel 1945.

³ Vgl. Bolte-Polivka II 229.

schen Märchen erscheint, so gibt es doch darin keine Sodomie, d. h. keine Eheschliessung eines Menschen mit einem Tier. Immer sind es 'wirkliche' Ehen von Mann und Frau, und die Rückverwandlung zur menschlichen Gestalt tritt in allen Fällen *vor* dem Beilager ein: Der Löwe im singenden springenden Löweneckerchen ist nur tagsüber Löwe, nachts wenn er mit seiner Frau zusammen ist, hat er menschliche Gestalt (KHM 88). Die Königstochter in KHM 1 hat zwar dem Frosch versprochen, ihn in ihrem Bette schlafen zu lassen, aber von Heirat ist bei Grimm erst nach der Verwandlung die Rede. In Schneeweisschen und Rosenrot (KHM 161) wird erst geheiratet, als der Bär nach dem Tod des Zwerges als Königssohn dasteht. Hans mein Igel (KHM 108) legt zuvor seine Igelshaut ab, ehe er sich zu seiner auserwählten Königstochter ins Bett legt. Die Prinzessin in KHM 144 ist mit dem Eselein sozusagen nur 'verlobt'; die Heirat findet in Menschengestalt statt.

Unter diesem Eindruck der Grimmschen Sammlung spricht die deutsche Märchenforschung vom *Tierbräutigam*, im Unterschied zur englischen, die den terminus 'Beast-Marriage' gebraucht. In der Tat scheint der 'Tierbräutigam' erst sekundär an die Stelle des 'Tiermannes' getreten zu sein, und zahlreiche volkliche Varianten nennen das Verhältnis noch unverblümt bei diesem Namen. Aber – ob nun Tierbräutigam oder Tiermann – kann man denn überhaupt von einem Wirklichkeitsbezug dieser Erzählungen sprechen? Sie können doch wohl keine tatsächlichen Geschlechtsverhältnisse widerspiegeln, denn die Ehe mit einem Tier hat doch weder in der Gegenwart noch in vergangenen Jahrhunderten irgend eine Wirklichkeitsbedeutung. Diese Frage lässt sich jedoch vom europäischen Typenbestand trotz seines zahlreichen Variantenmaterials nicht hinreichend beantworten, und wir müssen wieder auf die Märchen der Naturvölker zurückgreifen. Dabei findet sich dieselbe Entwicklung des Wirklichkeitsbewusstseins, wie schon bei den Verwandlungsmotiven: Im Naturvölkermärchen hat die Heirat mit dem Tier weder schon den negativen Beigeschmack des Perversen, noch bedarf sie einer besonderen, magisch bewirkten Verwandlung oder Erlösung. Vielfach wird die Tierhehe als etwas Selbstverständliches geschildert, denn in einer naturnahen Auffassung betrachtet der Mensch das Tier wie sich selbst als einen Teil der Schöpfung, und menschliche und tierische Welt gehen ineinander über. Im sibirischen Märchen z. B. ist eine solche Tierheirat ganz selbstverständlich: Einst kamen zwei sehr hübsche Eisbärenfrauen ans Ufer. Ein Mann, der sich am Strand befand, sah sie, heiratete eine von ihnen,

nahm sie heim, salbte sie, wie dies bei Hochzeiten üblich ist, und zeugte Kinder mit ihr¹.

Auch bei den primitiven Jägern in Grönland wird die Ehe mit der Füchsin noch geglaubt².

Im afrikanischen Märchen wird zwischen Tier und Mensch oft und unbedenklich geheiratet. Hahn und Elefant z. B. bewerben sich gleichermaßen um eine Frau³. Ein Joruba-Märchen beginnt: «Eine Frau hatte eine Tochter. Ikoko (die Hyäne) kam und sagte: 'Gib mir deine Tochter zur Frau.' Die Frau sagte: 'Du sollst sie haben!'" usw.⁴. Ganz selbstverständlich freit auch die Schildkröte des westafrikanischen Märchens um ein menschliches Mädchen⁵.

Die wiederholte Verbindung mit kosmogonischen Mythen zeigt, wie mythisch ernst das Tiermann-Motiv im Naturvölkermärchen zum Teil behandelt wird. Akun, die Schildkröte im Joruba-Märchen z. B. tritt als Tierbräutigam auf, und sie ist es gleichzeitig auch, die die Geschlechter zusammengebracht und den Beischlaf auf der Erde eingeführt hat. In einem anderen Joruba-Märchen heiratet ein Mädchen, das alle anderen Bewerber ausgeschlagen hat, Alamu, die Eidechse, läuft ihr aber dann davon: «Seitdem hebt die Eidechse, wenn sie auf Mauern und Bäumen sitzt, immer den Kopf in die Höhe. Alamu schaut dann nach seiner Frau aus. Aber er findet sie nicht»⁶. In einem westsudanischen Märchen wird die Entstehung eines bei der Eheschließung üblichen Rechtsbrauches durch ein Tiermann-Märchen erklärt⁷. In einer geglaubten malaiischen Stammesgeschichte, die die Sonderstellung der Lalangleute im mittleren Java erklären soll, wird von einer Prinzessin berichtet, die von einem Hund geschwängert wird; der aus dieser Verbindung gezeugte Sohn wird dann zum Stammvater des Geschlechtes⁸.

Bei primitiven Jägervölkern steht die Tierheirat zuweilen in

¹ Märchen der Weltliteratur: Märchen aus Sibirien, herausgegeben von H. Kunike, Jena 1940, 170.

² Vgl. HdM II 286.

³ Atlantis Band XI, Volksdichtungen aus Oberguinea, Jena 1924, Nr. 24, S. 128 ff.; im südwestafrikanischen Märchen streiten sich Hyäne und Schakal, wobei der Schakal schliesslich der glücklichere Werber ist (Märchen der Weltliteratur, Afrikanische Märchen a.a.O. [Anm. 3, S. 172], Nr. 30, S. 138f.).

⁴ Atlantis Band X, Die atlantische Götterlehre, Jena 1926, 280.

⁵ Märchen der Weltliteratur: Afrikanische Märchen a.a.O. (Anm. 3, S. 172), Nr. 38, S. 177 ff.

⁶ Atlantis Band X, a.a.O. (Anm. 4, diese Seite).

⁷ Atlantis, Band VIII, Erzählungen aus dem Westsudan, Jena 1922, Nr. 113, S. 263 ff.

⁸ Märchen der Weltliteratur: Malaische Märchen aus Madagaskar und Insulinde, herausgegeben von P. Hambruch, Jena 1927, Nr. 60, S. 288 ff.; vgl. Anm. 60, S. 324f.

engem Zusammenhang mit dem Jagdzauber. So bringt in einer Erzählung der nordamerikanisch-indianischen Pawnee ein Knabe die Büffel dadurch in die Gewalt der Menschen, dass er eine Büffelkuh heiratet: Er wird selbst zum Büffel, lebt eine Zeitlang unter den Büffeln, kehrt dann aber wieder zu seinen menschlichen Stammesgenossen zurück und lehrt sie, wo man Büffel auffinden und töten kann. Die Geschichte von dieser Büffelehe hat sogar als Erzählung selbst noch eine praktische Funktion im Jagdzauber: Die Pawnee glauben, dass durch den Vortrag dieser Begebenheit die Büffel zur Jagd herbeigelockt würden¹.

Im europäischen Märchen gewinnt der Tierverwandelte durch menschliche Gemeinschaft, Liebe und Heirat seine menschliche Gestalt zurück. Im Naturvölkermärchen dagegen ist es vielfach ein Tier, das sich in einen Menschen verwandelt, eine Ehe eingeht und sich später wieder zum Tier verwandelt. Schon die Ausgangspunkte sind also in beiden Fällen ganz verschieden: Im europäischen Märchen ist das handelnd und sprechend auftretende Tier eben kein wirkliches Tier, sondern ein verzauberter Mensch. Der Held bzw. die Heldin heiratet ein Ausnahmetier: einen verwandelten Menschen. Im Naturvölkermärchen dagegen sind es oft zwar richtige Tiere, die die Partner stellen; allerdings sind diese meist zugleich auch Wesen, die willkürlich zwischen tierischer und menschlicher Existenz wählen können. Das ist für das Verständnis der Tiermann-Erzählung sehr wichtig, denn nur so ist es auch begreiflich, dass es in Naturvölkererzählungen nicht selten geradezu sogar als Wunsch ausgesprochen wird, ein Tier zu heiraten: Ein Joruba-Mädchen z. B. schlägt alle Freier aus, bis es Akuko, den Haushahn, sieht. Da sagt es: «Ich will den Akuko zum Manne haben!» Der Haushahn hört es, äussert seinerseits den gleichen Wunsch und die beiden werden nun ein Paar². In einem Molukken-Märchen will ein Mädchen unter allen Umständen einen Fischmann heiraten; der Vater ist dagegen und tötet den Fischmann. Die Tochter verübt nun Selbstmord. Da erweckt der Vater mit einer Medizin beide zum Leben und verheiratet sie³.

So brauchen die Naturvölkererzählungen von Tiermännern noch nicht das Motiv der Erlösung, weil schon die Art der Verwandlung

¹ G. A. Dorsey, *The Pawnee*, I 487, sowie eine Variante derselben Erzählung 686, zitiert nach W. Wundt: a.a.O. (Anm. 2, S. 167) V 172f.

² *Atlantis*, Band X, a.a.o. (Anm. 4, S. 182) 241f.

³ A. E. Jensen, Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–38, Band 1, Frankfurt 1930, Nr. 251, S. 288ff.

eine völlig andere ist. Das Erniedrigende der Tierverwandlung und der Heirat mit einem Tier, die Notwendigkeit der Befreiung aus dieser Gestalt und Rückkehr zur Menschlichkeit fehlt ganz. Schon den Begriff der 'Erlösung' gibt es in diesen einfachsten Märchen noch nicht. Er hängt zusammen mit dem Begriff der 'Verwünschung', d.h. des wirksamen Schadenzaubers und mit dem der Strafe und der Schuld. Erst in späteren Kulturschichten, wenn der Mensch sich vom Tierischen emanzipiert, gilt die Tierverwandlung als Verwünschung und als Strafe. Aus einer ursprünglichen Ehe mit dem Tier wird dann im europäischen Märchen die Erlösung im Augenblick des Eheversprechens oder der Eheschliessung.

Unser Märchen ist heute meist zum Glücksmärchen geworden und muss dann gut ausgehen. Ganz anders die Tiermann-Erzählung der Naturvölker, die oft genug ein tragisches Ende nimmt, wenn der tierische Partner nach vorübergehender Menschlichkeit wieder zum Tier wird. Ein Tiermann-Märchen aus Ceram, das mit europäischen Formen sonst mancherlei gemeinsam hat, zeigt gerade diese Unterschiede mit Deutlichkeit: Geschwister vergreifen sich an dem Baum, der einer Schlange gehört. Als Busse und Lösegeld verlangt die Schlange die Schwester der Brüder zur Frau. Am Tage war die Schlange ein Mann, in der Nacht wurde sie wieder zur Schlange. Durch eine List wird die Schlange von den Brüdern des Mädchens getötet. Dabei verwandelt sie sich wieder in eine Schlange, die aber von den Brüdern in den Fluss geworfen wird¹. Hier wird also ein verwandeltes Tier geheiratet und nicht ein verwandelter Mensch, und die Erzählung endet mit dem Tod des Verwandelten.

Zwischen dem Tierbräutigam-Motiv im Naturvölkermärchen und denen im europäischen Märchen gibt es aber doch offenbar Verbindungen, denn nach einigen stellenweisen Reliktzeugnissen ist sogar im europäischen Märchen der Ekel vor der Tierehe noch nicht überall gleich beherrschend. Einen ausgesprochenen Wunsch nach einem tierischen Mann zeigt z. B. die Königstochter in einem neugriechischen Märchen, die ihrem Vater erklärt, sie nähme keinen anderen Mann als einen, der ein Raubtier oder ein anderes Tier werden könne². Auch im norwegischen Märchen will ein Mädchen, das keinen Mann bekam, sogar mit einem Tier zufrieden sein, und erhält zuletzt einen Fuchs³.

¹ A. E. Jensen, Hainuwele a.a.O. (Anm. 3, S. 183) Nr. 217, S. 256; die gleiche Auffassung auch bei Nr. 228, S. 266f.

² Märchen der Weltliteratur: Neugriechische Märchen, herausgegeben von P. Kretschmer, Jena 1919, Nr. 26, S. 84.

³ R. Th. Christiansen, The Norwegian Fairytales. A short summary, Helsinki 1922, 23f.

Im russischen Märchen findet sich gelegentlich noch die Verwandlung eines Tieres in einen Menschen. So verwandelt sich z. B. ein Fisch in ein schönes Mädchen, das der Einfältige heiratet¹, und dies wird nicht irgendwie negativ bewertet, sondern es ist von Gott erbeten und geschieht auf seinen Rat.

Es gibt auch im deutschen Sprachgebiet kurze sagenhafte Erzählungen, die von einer Verbindung von Mensch und Tier sprechen, ohne dass von einer Erlösung die Rede wäre: «Ein Mann ist mal mit einem Mädchen in die Blaubeeren gegangen. Auf einmal war das Mädchel weg. Der Mann stiess mit dem Stabe unter den Stein, da hats geplappert. Und als er mit dem Stabe reinstiess, kam ein Schlüffel (Maulwurf); der hat gesungen:

Diese Wohnung ist sehr fein,
hier halt' ich mein Liebchen schön»²;

so berichtet eine schlesische Erzählung ganz kurz und sachlich, ohne jede erzählende Ausschmückung.

Schliesslich sei an die noch im 19. Jahrhundert auch in Deutschland lebendige Werwolfsvorstellung erinnert, in der der Gedanke der Ablegbarkeit der Tier- und der Menschengestalt sich noch bis fast in unsere Gegenwart erhalten hat³.

Die hier aufgeführten Ausnahmen bestätigen aber nur die Regel. Im allgemeinen ist das europäische Tierbräutigam-Märchen gegenüber den noch ursprünglicheren der Naturvölker ganz überlagert von einer strengen ethischen Einstellung gegen die Sodomie: Die Verbindung mit einem Tier steht unter der menschlichen Würde. Und sicher nicht zufällig wiederholt sich am Eingang der Tierbräutigam-Märchen ständig die Situation, dass das Tier dem Vater seine Tochter durch eine Erpressung abnötigt: Entweder muss nun der Vater das Leben lassen oder er muss seine Tochter an das Tier verheiraten. Nur unter diesen Umständen kommt es zu der Tierheirat, und erst von hier aus kann sich das Motiv hingebender Liebe entwickeln, die dann zur Erlösung führt. Aber es ist immer zuerst die Liebe zum Vater, welche die Tochter dessen Versprechen einlösen lässt, nicht die Liebe zum Tierbräutigam.

¹ A. N. Aphanassjew, Russische Volksmärchen a.a.O. (Anm. 3, S. 171) Band II, S. 22f.

² W. E. Peuckert, Schlesiens deutsche Märchen, Breslau 1932, Nr. 5. S. 5.

³ Der in HdA IX 503 für die Nachträge in Aussicht gestellte Artikel «Werwolf» ist nicht erschienen; vgl. jedoch W. Hertz, Der Werwolf. Beitrag zur Sagen Geschichte, Stuttgart 1862.

Das Empfinden der Widernatürlichkeit bei der Tierehe wird vielfach dadurch gemildert, dass das Tier als ein nur vorübergehend verwandelter Mensch angesehen wird: «Es war emool in Kenigssohn, dä war sechs Dag in Bär un äm sewede Dag in Mänsch»¹.

Solche Vakanzten, d.h. Zeiten, in denen der Verzauberte von seiner Tiergestalt frei ist, sind nicht nur phantastische Erfindungen zur Variation der Tierbräutigam-Erzählungen und sie sind auch nicht aus rationalen Gründen nur dazu erdacht, um die Tierehe biologisch glaubwürdig zu machen, sondern diese Erzählungen haben ihre Entsprechungen in Glaubensvorstellungen der Naturvölker. Die Eskimos z. B. halten den Seehund für einen verwandelten Menschen und glauben, er lege jeden neunten Tag seine Fischhaut ab und werde wieder Mensch².

In einem nordamerikanischen Indianermärchen gibt es ein ganzes Dorf von Adlermenschen. Dort hängen überall die Adlerhäute herum. Für die jungen Menschen Häute, die den jungen Adlern ähneln, für die Älteren Häute älterer Adler. Die 'Tiere' bewegen sich zu Hause in Menschengestalt³.

Die Häuptlingstochter in einem Südseemärchen gewinnt, als sie 15 Jahre alt ist, einen Frosch lieb, der seine Haut ausziehen vermag, der in Menschengestalt bei ihr schläft und den sie heiratet⁴.

Diese häufige Motiv von der zeitweiligen Ablegbarkeit scheint noch ein Überbleibsel der ursprünglichen willkürlichen Tierverwandlung zu sein. Auch die Grimmschen Märchen kennen an einigen wenigen Stellen noch diese altertümliche Vorstellung, wonach keine eigentliche Verwandlung geschildert wird, sondern der Tiergestaltige sein tierisches Fell abwirft (so in KHM 144, 161, 108). Erst als die Eselshaut in KHM 144 verbrannt wird, bleibt der Verwandelte ein Mensch. In diesem Märchen fällt auch das Wort 'Erlösung' auffallenderweise nicht. Und der menschliche Partner wehrt sich auch nicht gegen die Heirat mit dem Tier.

Die Ablegbarkeit der Tiergestalt ist nicht die Rationalisierungsstufe einer Tierverwandlung, die man sozusagen nur noch als eine Art von Maskerade mit einem umgehängten Tierfell erklärt, sondern hier handelt es sich um eine sehr ursprüngliche Vorstellung, nach der das Tier im wörtlichen Sinne einen menschlichen Kern hat, und wenn es seine Tierhaut ablegt, *ist* es auch ein Mensch.

¹ Ch. Oberfeld, Beiträge zum Leben und der Bedeutung des Märchens in der Gegenwart, Diss. Marburg 1943, 70f.

² Zeitschrift für Ethnologie I 53f., zitiert nach HdA. VIII 830.

³ S. Thompson, Tales of the North American Indians, Cambridge 1929, 91.

⁴ Märchen der Weltliteratur: Südseemärchen a.a.O. (Anm. 1, S. 177) Nr. 38, 161.

Wir finden die Rückverwandlung durch Fellablegen daher nicht nur in 'Märchen', sondern sie spielt als wirklich geübte magische Praktik im lebendigen Glauben mancher Völker zuweilen noch eine Rolle. Eine Eskimofrau – so wird z. B. berichtet – lässt sich trotz des Verbotes ihres Mannes mit einer alten Frau ein, die sich beim Weggehen in einen Fuchs verwandelt. In der Nacht wacht die junge Frau von fürchterlichen Kopfschmerzen auf. Sie greift sich an den Kopf und fühlt, wie ein Geweih zu sprossen beginnt. Sie verlässt die Hütte und hat schon das Haupt eines Renntieres. Ihr Mann folgt ihr, findet sie in einer Herde und erlöst sie, indem er ihr das Fell abzieht, wie man ihm rät. Er muss sie auf den Rücken werfen, und sehr achtgeben, damit er sie bei dieser Prozedur des Fellabziehens nicht umbringt¹.

Von hier aus ergibt sich mühelos der Schritt zu einer ganzen Gruppe von Erlösungspraktiken, die nicht, wie H. Naumann und Fr. Ranke meinen, einem primitiven Totenglauben entstammen², sondern die ganz gewöhnliche Wirklichkeit sind auf einer Entwicklungsstufe des Menschen, in der man an die Ablegbarkeit der Tierhaut und das dadurch bewirkte Hervortreten des Menschen im Tier glaubt. Erst von den späteren Entwicklungsformen des Märchens her gesehen, in denen die Erlösung durch menschliche Gemeinschaft, erlösende Liebe in körperlicher und seelischer Beziehung bewirkt wird, erscheinen diese rein materiellen Entzauberungen überraschend: Der Märchenheld schreckt oft selbst vor diesem Schritt zurück; er kann es nicht übers Herz bringen, wenn das geliebte Tier ihn bittet, ihm den Kopf abzuschlagen. «Schiess mich tot und hau mir Kopf und Pfoten ab!» sagt der hilfreiche Fuchs in dem Märchen vom goldenen Vogel (KHM 57). Der Held scheut sich davor (weil er selbst nicht mehr um das ursprüngliche Wesen der Verwandlung weiss) und sagt: «Das wäre eine schöne Dankbarkeit, das kann ich dir unmöglich gewähren».

Die Formel 'Erlösung durch nochmaliges Töten' passt hier überhaupt nicht, sondern es handelt sich um nichts anderes als um das, was die oben genannte Eskimo-Erzählung noch im vollen Glauben

¹ D. Jenness, Myths and traditions from North-Alaska. The Mackenzie river and Coronation gulf. Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913–1918. Band XII. Eskimo folklore, 57 A., zitiert nach HdA. VIII 1639 (Artikel «Verwandlung» von K. Beth).

² «Tod ist Verwandlung. Erlösung Verwunschener ist Rückkehr ins Leben» (H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921, 22); vgl. HdA. II 925–939 (Artikel «Erlösung» von F. Ranke).

an die Wirklichkeit des Erzählten schildert: Die Rückkehr zum Menschlichen durch Ablegen der Tiergestalt.

Wie schon in der vorhin zuerst genannten Eskimo-Erzählung, so hat auch in unseren europäischen Märchen die *Erlösung* vielfach etwas sehr Handfest-Körperhaftes, oft sogar etwas Gewalttames; sie ist noch kein spirituell gedachter Vorgang. Erlösung ist im Märchen etwas nur den Körper Betreffendes; sie ist ursprünglich einfach Entwandlung, Ausziehen ('Ab-lösen') der tierischen Hülle, die dann versteckt oder verbrannt werden muss. Damit ist die Verwandlung beendet (z.B. KHM 108 und 144)¹. Nur weil die Verwandlung äusserlich aufgefasst wird, kann die Erlösung z.B. durch Enthaupten, Durchstechen oder Erschlagen, in neueren Anpassungen durch Erschiessen, vor sich gehen. Dies ist die gewaltsame Art der Entzauberung. So schlägt der König in KHM 135 der zur Ente gewordenen richtigen Braut den Kopf ab in dem Augenblick, als sie durch die Gosse in die Küche hereinschwimmen will. In gleicher Weise vollzieht sich die Rückverwandlung der nächtlich in Tier-, meist Entengestalt zurückkommenden Königin auch in manchen Varianten des Märchens von Brüderchen und Schwesterchen. Auch der Tierbräutigam wird gelegentlich durch Enthaupten entzaubert: So muss z. B. der Löwe als Tierbräutigam im ungarndeutschen Märchen durch Enthaupten mit einem Säbel erlöst werden, wobei nur dreimal zugeschlagen werden darf². Der Held schlägt dem Verzauberten auf dessen Wunsch den Kopf oder die Pfoten ab, oder ersticht ihn, oder schlägt ihn mit einer Rute blutig³.

Es handelt sich dabei also nicht um eine «Art von Tod», sondern um eine Variation des Ablegens und Ausziehens der tierischen Hülle. Die neuerliche Tötung als Vorbedingung der endgültigen Erlösung zur ewigen Ruhe, wie sie die Sage als Mittel gegen Wiedergänger verlangt, hat mit der Vernichtung der Tierverwandlungshülle im Märchen nichts zu tun.

Auch das weltverbreitete *Schwanenjungfrau*-Märchen zeigt noch die alte Vorstellung der willkürlichen Ablegbarkeit des Tiergewandes, d. h. noch keine eigentliche Verwandlung im Sinne der späteren Märchenentwicklung: Der Held beraubt eine badende Schwa-

¹ Zur verbrannten Tierhülle vgl. im einzelnen die Nachweise bei Bolte-Polivka V 299, vgl. auch die Varianten zum singenden und springenden Löweneckerchen, Bolte-Polivka II 235ff.

² E. Zenker-Starzacher, Eine deutsche Märchenerzählerin aus Ungarn, München 1941, 67.

³ Zahlreiche Beispiele für die Entzauberung durch Enthauptung: HdM. II 395f.; vgl. auch HdM. II 286f. (Artikel «Fuchs» von W. E. Peuckert).

nenjungfrau ihres abgelegten Tiergewandes. Sie ist nun gezwungen, in menschlicher Gestalt zu bleiben und heiratet den Helden¹.

Bezeichnenderweise ist das Märchen von den Schwanenjungfrauen auch einer der wenigen Typen, die ohne sichtbare Abhängigkeitsverhältnisse auf der ganzen Welt, in europäischen, asiatischen und in primitiven Traditionen auftaucht. Bei Naturvölkern sind diese Erzählungen oft nicht nur 'Märchen', sondern geglaubte Kultlegende. Hierher gehört z. B. die Geschichte aus dem 12. Atlantisband: Ein Jäger beobachtete aus einem Versteck Büffel, die ihre Häute ablegten und an einer Wasserstelle als Menschen badeten. Er beschädigte eine der Häute und als die Badenden ihre Häute wieder überziehen, fällt dem einen Büffelmenschen die Haut wieder ab und er muss als Mensch mit den Büffeln fliehen. Die Haut aber restaurierte der Schmied und machte daraus die Maske für den Büffelkult².

Es gibt daneben auch die Umkehrung des Schwanenjungfraumotives: Wenn man die *menschlichen* Kleider wegnimmt, bleibt der Betreffende ein Tier. Das ist z. B. der Inhalt des westsudanischen Märchens von der Taubenfrau: «Eine Taube verwandelte sich in eine hübsche Frau, zog in die Stadt und richtete sich darin häuslich ein. Ein Mann sah sie und heiratete sie. Sie lebte sehr gut mit dem Manne. Nur verwandelte sie sich jeden Morgen wieder in eine Taube.» Als der Mann ihr die Kleider wegnimmt, bleibt sie eine Taube³.

Etwas von dem ursprünglichen Verwandlungsgedanken hat sich offenbar auch in dem Grimmschen Märchen von den sechs Schwänen erhalten, wo die Hexenkönigin ihren Stiefkindern Hemden überwirft, worauf die Knaben als Schwäne davonfliegen. Ihre Schwanenhaut können sie nur eine Viertelstunde lang jeden Abend ablegen und haben dann menschliche Gestalt. Gebrochen wird der Zauber durch (Menschen)hemden, die die Schwester der Verwandelten ihren Schwanenbrüdern überwirft (KHM 49). Hier tritt noch deutlich die alte Vorstellung von der Verwandlungsgestalt als einer Hülle hervor. Die Entwandlung ist dabei ein genaues Widerspiel der Verwandlung.

Das Märchen kennt dieselbe Vorstellung ebenso bei nichttierischen Verwandlungsformen. Der «Eisenofen» ist nur die Ver-

¹ Z.B. KHM 193; vgl. Bolte-Polivka III 406ff., sowie S. Thompson, *The Folktale*, a.a.O. (Anm. 1, S. 180) 87f.

² Atlantis Band XII, *Dichtkunst der Kassaiden*, Jena 1928, 90.

³ Atlantis, Band VIII, *Westsudan*, a.a.O. (Anm. 7, S. 182) Nr. 86, S. 160.

wandlungshülle des Königssohnes, nicht dieser selbst. Um den Königssohn daraus zu erlösen, muss ein Loch in den Ofen «geschrappt» werden, bis der Verwunschene heraus kann (KHM 127).

Wiederum aus einer anderen Entwicklungsschicht des Wirklichkeitsbewusstseins stammen diejenigen Märchen, in denen die *Erlösung* durch *Liebe* und *Heirat* erfolgt¹. Unter dem Eindruck der Grimmschen Märchen könnte man es fast zur Regel machen, dass Erlöser und Erlöster einander heiraten, und Märchen wie die von den sechs Schwänen (KHM 49), von den sieben Raben (KHM 25) oder von den zwölf Brüdern (KHM 9), wo die Liebe zwischen Mann und Frau durch die Geschwisterliebe ersetzt wird, gehören zu den Ausnahmen.

Es gibt die Erlösung *zur* Ehe und die Erlösung *durch* die Ehe. Ob allerdings im Einzelfall die Erlösung erst durch die Heirat bedingt wird oder erst die Voraussetzung der Eheschliessung ist, wird nicht so streng geschieden: Jedenfalls gehören Erlösung und Erlösungsheirat zusammen und bedingen sich gegenseitig. Erlösungsreif sein, heisst im Märchen: im heiratsfähigen Alter sein.

In einem schlesischen Märchen z. B. sagt die Prinzessin mit dem Pferdekopf, die in der Kirchengruft alle acht Tage einen Mann zu fressen kriegen musste, zu ihrem Erlöser: «Du host mich erlöst, dich wor ich ez heiern»². Und ebenso bestimmt erklärt eine erlöste Prinzessin aus Pommern ihrem Helden: «Du bist mein Erlöser, du hast mir einen Kuss gegeben, nun musst du mich auch heiraten»³.

Es wäre völlig unmärchenhaft, wenn die Prinzessin mit ihrem Erlöser nicht die Ehe eingehen wollte, und wenn dieser seinerseits nur zur Erlösung und nicht zugleich zur Brautwerbung ausgezogen wäre. Der Held erlöst die Geliebte, die Heldin erlöst den Geliebten, aber beide Formen des Zu-einander-findens sind verschieden: Die Frau erlöst durch Leiden und Dienen, der Mann durch Befreiung.

¹ Der Doppelartikel «Erlösung» im HdM. I 578–590 (von Ittenbach und Diewerge) ergibt nichts für die Geschichte der Erlösungsvorstellung. Auch unter dem Schlagwort «Entzauberung» sind im Register bei Bolte-Polivka nicht mehr als sachliche Nachweise zu finden. Sehr gewichtig ist dagegen der Artikel «Erlösung» im HdA. II 925–939 von Fr. Ranke, sowie der Artikel «Erlösung» von J. Wach in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. II 279ff.; vgl. ferner: W. Hegar, *Die Verwandlung im Märchen*; Hess. Bl. für Völkde. 28 (1929) 110ff.; J. Malthaner, *Die Erlösung im Märchen*, Diss., Heidelberg 1934; T. Anacker, *Verzauberung und Erlösung im deutschen Volksmärchen*, Diss. Königsberg 1941.

² W. E. Peuckert, *Schlesiens deutsche Märchen*, a.a.O. (Anm. 2, S. 185) Nr. 51, S. 87f.

³ U. Jahn, *Volksmärchen aus Pommern und Rügen*, Norden und Leipzig 1891, Nr. 2, S. 12ff.

Wo der Mann der Erlöser ist, sind es oft ausgesprochen erotische Motive, die die Erlösung herbeiführen. Am häufigsten ist die Erlösung durch Kuss und Beilager, wobei allerdings in den uns so vertrauten Grimmschen Märchen alle erotischen Motive vermieden werden, so z. B. im Froschkönigsmärchen (KHM 1). In seiner Urfassung sagt der garstige Frosch ganz unmissverständlich zur Königstochter: «Bring mich in dein Bettlein, ich will bei dir schlafen!» Und als er gegen die Wand geworfen wird, «so fiel er herunter in das Bett und lag darin als ein junger schöner Prinz; da legte sich die Königstochter zu ihm»¹.

Andere Froschkönigvarianten sind zum Teil noch deutlicher: Der Frosch darf drei Wochen im Bett der Königstochter schlafen. Als er zu ihr ins Bett kommt, legt sie ein Bettlaken, eine Windel oder ein Röckchen, zwischen ihn und sich; oder der Grossknecht muss sich zwischen beide legen, aber der Frosch springt über ihn hinweg, und sie muss ihn schliesslich küssen².

Andere Märchen sind zwar versteckt, aber doch unmissverständlich erotischer Art. Ebenso scheint das Motiv von den drei Quäl Nächten sexuell bestimmt zu sein (vgl. KHM 92). Auf dieselbe Weise vollzieht sich auch in der Sage die Erlösung der in Schlangen- oder Krötengestalt umgehenden Spukgestalten durch Kuss oder Küssenlassen. Der Erlöser muss die Schlangenjungfrau über sich wegkriechen oder sich von ihr umwinden lassen; er muss sie umarmen, sie fest umschlungen halten, mit ihr ringen, eine Nacht bei ihr bleiben usw.³. Aber schon die Tatsache, dass dieses Erlösungsmotiv auch in der Sage vorkommt (allerdings ohne den glücklichen Abschluss der Ehe), erweist es als einer jüngeren Schicht zugehörig: Die Verbindung von Heirat und Erlösung scheint dem Märchen erst auf einer Stufe anzugehören, die die Tierverwandlung als Schadenzauber ansieht und einen glücklichen Märchenausgang durch die Verbindung von Held und Heldin erwartet. Die Vorstellung von der erlösenden Liebe ist wohl ein Lieblingsmotiv einer Spätzeit, und das Überhandnehmen der erotischen Erlösungsmotive erst eine Folge der Entwicklung des Märchens zur kunstvollen Liebesnovelle hin. Diese Erlösungsart wird noch spannender gemacht dadurch, dass die Erlösung im Augenblick des Kusses oder der Liebesumarmung erfolgt. So plötzlich der Zauber wirkt, so

¹ J. Leffitz, Märchen der Brüder Grimm, Urfassung, Heidelberg 1927, 54.

² Belege im einzelnen bei Bolte-Polivka I 1ff. und bei M. Ziegler, Die Frau im Märchen, a.a.O. (Anm. 2, S. 180) 104.

³ HdA. II 929 (Artikel «Erlösung» von F. Ranke). Erlösung durch nächtliche Martern auch in Varianten zu KHM 63 (die drei Federn), vgl. Bolte-Polivka II 37.

plötzlich gewinnt der Verwandelte seine menschliche Gestalt wieder. Hier steht unser Märchen ganz im Gegensatz zur früheren Verwandlungsauffassung, wie sie uns zuweilen in Naturvölkererzählungen entgegentritt. Sehr alt erscheint nämlich die Vorstellung, dass menschliche Gemeinschaft, worunter nicht nur die eheliche Gemeinschaft zu verstehen ist, die Menschwerdung eines Verwandelten herbeiführen könne. Nicht durch einen einmaligen magischen Akt, sondern in allmählicher Angleichung an die umgebende menschliche Gesellschaft vollzieht sich die Menschwerdung.

Mit der Ausbreitung der Erlösungsvorstellungen in der Neuzeit vermehren sich auch die Gründe zur Erlösung insbesondere in ethischer und psychologischer Hinsicht. Es gibt Erlösungen aus Mitleid, Liebe und Hilfsbereitschaft, und wieder andere Fälle, bei denen unternehmende Abenteuerlust oder auch eigennütziges Gewinnstreben die treibenden Kräfte sind¹; und neben diesen absichtlichen Erlöserhandlungen gibt es auch Fälle zufälliger Erlösung (z. B. KHM 1).

Je mehr das Märchen die Sphäre seiner magischen Wirklichkeit verlässt, desto mehr wird die Erlösung zur reinen Formel und ist schliesslich nur noch Aufbau- und Stilprinzip, d. h. die auf die Verwünschung notwendige und stereotyp eintretende Entspannung, der vorhergewusste glückliche Ausgang.

Auch die Verbindung von *Verzauberung* und *Schuld* wird dann ganz dem novellenmässigen Aufbau untergeordnet. In der künstlerischen, neuzeitlichen Märchenform ist zwar eine magische Schuld oft noch erhalten – das Brüderchen in KHM 11 wird in ein Reh verwandelt, weil es aus dem verwünschten Brunnen trinkt –, aber es wird doch fast immer der Eindruck einer schuldlosen Verwünschung erweckt. Das Glücksmärchen, das seinen Helden und dessen Partner ganz unbelastet haben will, hat hier die Wirklichkeit ganz verlassen, die Sage dagegen nimmt die Schuldfrage weiterhin völlig ernst: die alte Vorstellung von der magischen Schuld hat sie in enge Verbindung gebracht mit dem christlichen Sündenbegriff und bestraft beide gleich hart; denn beide Vorstellungen sind für die Sage ganze Wirklichkeit.

Gerade weil der Verwandlungs- und Erlösungsbegriff so stark an den Begriff der Schuld gebunden ist, sucht das Märchen seinen Helden schon vorbeugend von allen Vorwürfen frei zu halten: Held ist darum fast immer der Erlöser, nie der Erlöste. In der Regel wird

¹ T. Anacker, a.a.O. (Anm. 1, S. 190) 109.

darum der Märchenheld nicht selbst zum Tier verwandelt, sondern der Verwandelte ist nur sein Partner.

Die meist misslingende Erlösung der Sage¹ bedeutet einen entschiedenen Schritt zur Rationalisierung. Das Märchen hat ihn nicht mehr mitgemacht, weil es schon vorher sich betont von einer Wirklichkeit der Erlösung distanziert hat. In der Sage dagegen ist die Erlösung eine ganz ernste Sache und sie ist hier auch mit dem christlichen Erlösungsbegriff eine enge Bindung eingegangen. Nur in der Sage gibt es die Erlösung durch christliche Heilmittel, wie Messen, Wallfahrten, fromme Dankes- oder Grussformeln. Auch die Sagenmotive der Wiedergutmachung als Voraussetzung zur Erlösung sind trotz ihrer primitiven Vergeltungsethik nicht denkbar ohne die Einwirkung des Christentums. Unter Einwirkung christlicher Vorstellungen kennt die Sage die Erlösung zur ewigen Ruhe. Die Erlösung im Märchen dagegen ist auf einen irdischen Besitz bedacht. Erlösung ist nicht im christlichen Sinne ein Ausscheiden aus der Zeitlichkeit, sondern das Märchen erlöst zu Genüssen der Zeitlichkeit, wenn auch in einen Zustand der Zeitlosigkeit («... und wenn sie nicht gestorben sind ...»).

So gliedern die verschiedenen Verwandlungs- und Erlösungsmotive, die wir in Märchen und Sage finden, sich auf in ein entwicklungsgeschichtliches Nacheinander von Wirklichkeitsanschauungen: Die verschiedenen Arten von Erlösung entsprechen ganz den verschiedenen historischen Stufen des Wirklichkeitsbewusstseins: Am Anfang steht ein Verwandlungsglaube, der den Begriff der Erlösung noch nicht kennt, und erst allmählich vollzieht sich der Prozess von der willkürlichen Rückwandlung zur Entzauberung und schliesslich zur Erlösung. Das fällt zusammen mit der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklung des Erlösungsbegriffes, denn 'Erlösung' gehört nur zur Terminologie der gestifteten Hochreligionen, während in der Frühreligion eine Erlösungsbedürftigkeit der Menschen noch nicht empfunden wird². So ergeben sich mannigfache Entwicklungsstufen der Glaubenswirklichkeit der Erlösung, von der Entzauberung durch Ablegen der Tierhülle, durch Töten oder Enthaupten, bis zu einer rein spirituellen durch christliche Heilmittel und durch Taten der Liebe.

¹ Motive misslungener Erlösung in der Sage: vgl. HdA. II 931 (Artikel «Erlösung» von F. Ranke.

² Vgl. G. Mensching, Das Wunder im Völkerglauben, Amsterdam 1942; vgl. Religion in Geschichte und Gegenwart II 269.