

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav germánských studií

Bakalářská práce

Sabina Steinbergová

Figurationen der Natur in Sage und Märchen am Beispiel der volksmythologischen Gestalten Frau Holle und Rübezahl

Ztělesnění přírody v pověsti a pohádce na příkladu postav lidové slovesnosti
Paní Zimy a Krakonoše

Figuration of nature in legends and fairy tales using the example of the mythical
folklore characters Frau Holle and Rübezahl

Mein Dank gilt in erster Linie Mgr. Štěpán Zbytovský, Ph.D., dem Betreuer dieser Arbeit, bei deren Erstellung und Ausarbeitung mir seine zahlreichen Anregungen, Ratschläge und Hinweise geholfen haben. Herzlich bedanken möchte ich mich weiterhin bei Mag. phil. Katrin Stefan, die mir bei der Beschaffung einiger Bücher, welche ich für diese Arbeit benötigte, bereitwillig Hilfe geleistet hatte. Ein besonderer Dank gebührt außerdem meiner Familie, die für mich das ganze Studium über da gewesen ist.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 24. dubna 2024

Sabina Steinbergová

Klíčová slova:

Paní Zima, Krakonoš, pohádky, pověsti, mýty, příroda, bratři Grimmové, Benedikte Naubertová, lidová slovesnost, folklor

Schlüsselwörter:

Frau Holle, Rübezahl, Märchen, Sagen, Mythen, Natur, Brüder Grimm, Benedikte Naubert, Volksdichtung, Folklore

Keywords:

Mother Hulda (Frau Holle), Rübezahl, fairy tales, legends, myths, nature, Brothers Grimm, Benedikte Naubert, oral tradition, folklore

Abstrakt:

Předkládaná bakalářská práce se zabývá tematikou postav Paní Zimy (Frau Holle) a Krakonoše (Rybrcoula), které se objevují v mnoha vyprávěních a obecně bývají spojovány s určitými přírodními jevy. Souvislost obou bytostí s přírodou je posuzována na základě pověstí a pohádek, přičemž výklad jejich charakteristických rysů a atributů přednostně slouží ke zkoumání otázky figurace přírody skrze jmenované postavy. Za tímto účelem jsou podrobeny důkladnější analýze dva konkrétní texty – pohádka Paní Zima od bratří Grimmů a vyprávění o Krakonošovi Benedikty Naubertové; rozbor se soustředí zejména na ztvárnění a interpretaci obou postav, která nakonec vyústí v jejich komparaci. V kontextu práce je věnována pozornost dvojznačnosti obou stvoření. Dále jsou nastíněny teorie vzniku obou bytostí s ohledem na výklady o mytologickém původu vycházející z 19. století, jakož i jejich vývoj od záporně ke kladně vnímaným postavám.

Abstract:

Die vorliegende Bachelorarbeit setzt sich mit den Figuren Frau Holle und Rübezahl auseinander, die in zahlreichen Erzählungen auftreten und welche gemeinhin mit bestimmten Naturphänomenen assoziiert werden. Die Verbindung beider Wesen mit der Natur wird basierend auf den Sagen und Märchen untersucht, wobei die Darlegung diverser Charakterzüge und Merkmale vorrangig dazu dient, der Frage nach der Figuration der Natur durch die beiden Gestalten nachzugehen. Zu diesem Zweck werden ebenfalls zwei konkrete Texte – das Frau-Holle-Märchen der Brüder Grimm und die Rübezahl-Geschichte Benedikte Nauberts – einer näheren Betrachtung unterzogen, welche letztendlich zur Komparation der beiden Wesen führt; der Akzent liegt dabei auf der Darstellung und Erfassung der zwei Figuren. In diesem Kontext wird auch die Ambivalenz der beiden Geschöpfe fokussiert. Weiterhin werden Theorien zu ihrem Ursprung mit Hinsicht auf die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Auslegungen über die mythologische Herkunft der Gestalten und ihre Entwicklung von negativ zu positiv wahrgenommenen Figuren skizziert.

Abstract:

This bachelor thesis deals with the figures of Mother Hulda (Frau Holle) and Rübzahl, who appear in numerous stories and who are commonly associated with certain natural phenomena. The connection of the two creatures with nature is explored based on legends and fairy tales. The depiction of various character traits and features primarily serves to pursue the question of the figuration of nature by the two beings. To this end, two specific texts – the Frau Holle fairy tale by the Brothers Grimm and Benedikte Naubert's Rübzahl story – are subjected to closer scrutiny, which leads to the comparison of the two characters, with the emphasis on the description and perception of both figures. The ambivalence of the two creatures is also focused on in this context. Furthermore, theories on their origins are outlined with regard to the 19th century interpretations about the mythological background of the characters and their development from negatively to positively perceived figures.

„Alles ist in der Natur verbunden: ein Zustand strebt zum andern und bereitet ihn vor.“

– Johann Gottfried Herder

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	9
1 Sagen und Märchen.....	12
1.1 Die Sage und ihre Merkmale	12
1.2 Die Eigenart des Märchens	13
1.3 Die verwobenen Gattungen Sage und Märchen.....	17
1.4 Die Natur als Bestandteil von Sagen und Märchen	19
2 Frau Holle	22
2.1 Die Sagengestalt Frau Holle	22
2.2 Schriftliche Belege.....	23
2.3 Namensvarianten, Parallelgestalten und Herkunft.....	25
2.4 Holles Natur und ambivalente Wesenszüge.....	29
2.5 Das Märchen der Brüder Grimm	34
3 Rübezahl	43
3.1 Die Sagengestalt Rübezahl	43
3.2 Belege und Betrachtungsweise aus der Zeit vor 1600.....	44
3.3 Der Name und die Herkunft Rübezahls	45
3.4 Die Rübezahl-Literatur	48
3.5 Rübezahls Natur und ambivalente Wesenszüge.....	53
3.6 Das Märchen von Benedikte Naubert.....	55
4 Frau Holle und Rübezahl als Ausdruck der Ambiguität der Natur	64
Zusammenfassung.....	68
Literaturverzeichnis	72

Einleitung

Frau Holle und Rübzahl, zwei mit der Natur verbundene Wesen, welche in zahlreichen Sagen und Märchen auftreten und sich generell durch einen beachtlichen Bekanntheitsgrad auszeichnen. Obgleich beide Gestalten spezifisch und miteinander nicht gleichzusetzen sind, wird in der Arbeit auf bestimmte Aspekte der Similarität der zwei Figuren näher eingegangen. Wie der Titel bereits andeutet, steht unter den Gemeinsamkeiten die Affinität zur Natur im Vordergrund. Beide Wesen sind vor allem als Wettermacher berühmt, d. h., dass in den Erzählungen gewisse Naturphänomene durch die zwei Figuren hervorgerufen resp. hypostasiert werden. So wie das Wetter und die Natur generell ihr Erscheinungsbild ändern, sind auch bei Frau Holle und Rübzahl relativ rasche Veränderungen zu beobachten; doch ist es dabei nicht nur das Äußere, was einer Mutation unterliegt, sondern auch die innere Verfassung der Gestalten, welche im Rahmen der Arbeit stärker beleuchtet wird, wobei besonders ihre ambivalenten Wesenszüge und ihre Entwicklung fokussiert werden.

Im ersten Kapitel werden vorerst allgemeine Merkmale von Sagen und Märchen angeführt, fernerhin wird die Problematik der Unterscheidung der beiden Gattungen angesprochen. Die Abgrenzung von Sage und Märchen dient etwa dazu, mögliche Differenzen zwischen den Sagen- und Märchengestalten zu erkennen und besser nachzuvollziehen. Überdies widmet sich dieser Teilbereich in einem Unterkapitel der Natur und ihrer Bedeutung für die Folklore. Der Akzent liegt dabei besonders auf der Anschauungsweise der Romantiker, für welche die Naturverbundenheit, die auch im Kontext der beiden Wesen von Bedeutung ist, eine wichtige Rolle gespielt hat und welche ebenso grundsätzlich einen großen Wert auf die Volksdichtung legten (vgl. z. B. Schmitz-Emans 2009). Dies wirkte sich ebenfalls auf die Auswahl der konkreten Märchentexte aus, welche näher untersucht werden sollen.

Bei der ersten Erzählung handelt es sich um das populäre Frau-Holle-Märchen der Brüder Grimm, der zweite Text stammt aus der Feder Benedikte Nauberts und trägt den Titel *Erdmann und Marie, eine Legende von Rübzahl*; dieser ist zwar vor dem Kinder- und Hausmärchenbuch der Grimms erschienen und kann nicht der Epoche der Romantik zugeordnet werden, wurde jedoch aus verschiedenen Gründen parallel zum Frau-Holle-Märchen gewählt. Während man bei der Betrachtung der Frau Holle immer wieder auf ein namhaftes Märchen stößt, das in der Regel stets mit der Sagenfigur assoziiert wird, ist dies im

Falle Rübezahls etwas schwieriger, da es sich bei ihm eigentlich nicht von einem vergleichbaren romantischen Märchen sprechen lässt, welches von der Bekanntheit und Rezeption her eindeutig über alle anderen Geschichten herausragen und die Wahrnehmung der Figur bestimmen würde. In der Sammlung der Brüder Grimm lässt sich leider kein speziell dem Rübezahl gewidmetes Märchen ausfindig machen, sodass nach einer anderen Volksmärchensammlung gegriffen werden muss. Eine Möglichkeit bietet das Volksmärchenbuch Musäus', wobei vor allem die erste Legende von Rübezahl als durchaus bekannt bezeichnet werden könnte.¹ Diese Sammlung liegt jedoch zeitlich weiter weit weg von dem Märchenbuch der Grimms. Das Märchenbuch Nauberts erscheint (nicht nur) deshalb eine sinnvollere Wahl zu sein, wieweil sie eine andere Auffassung der Volksmärchen offenbart als die Brüder Grimm, was schon daran festzumachen ist, dass man bei der Bezeichnung ihrer Erzählungen eher auf den Begriff Kunstmärchen zurückgreifen würde.² Die freie Bearbeitung der Stoffe wurde allerdings von ihren Zeitgenossen, wie etwa Achim von Arnim, geschätzt (vgl. Stübe 2022: 16f.).³ Obschon die Majorität ihrer Schriften vor dem Beginn der Frühromantik entstanden ist, wird sie (ihrer literarischen Strategie nach beurteilt) nicht selten für eine „Vorläuferin der Romantik“ (ebd.: 11, 13) gehalten. In der Sammlung *Neue Volksmärchen der Deutschen* schließt sie an die *Volksmärchen der Deutschen* von Musäus an und schreibt sich mithin auch in eine aufklärerische Tradition ein (vgl. ebd.: 13), trotzdem lässt sie behaupten, dass sie mitunter als „vorromantische Impulsgeberin“ (ebd.: 11) hervortritt. Wieweil sie heutzutage nicht das gleiche Ausmaß an Bekanntheit genießt wie die Brüder Grimm, ist Naubert „als eine der größten deutschen Erfolgsschriftstellerinnen überhaupt anzusehen“ (Grätz 1988: 234). Sie kann zwar nicht als Romantikerin bezeichnet werden,

¹ Das musäische Volksmärchenbuch enthält dabei „hauptsächlich literarisch aufbereitete Sagen“ (Grätz 1988: 188).

² Allerdings lassen sich die Märchen der Brüder Grimm auch nicht als allseits und völlig genuin dem Volksmunde entnommen bezeichnen. Für Rölleke (2004: 68) ist das grimmsche Buchmärchen „zwischen dem ‚wirklichen‘ Volksmärchen mündlicher Provenienz und dem Kunstmärchen dichterischer Prägung angesiedelt“. Laut ihm verfahren die Brüder „bona fide; sie waren Idealen der von ihnen mitgetragenen geistesgeschichtlichen Epoche der Romantik und des Biedermeier verhaftet“ (ebd.), außerdem wären, so Rölleke (2004: 68), die Märchen „nicht der größte deutschsprachige Bucherfolg aller Zeiten geworden, wenn nicht aus dem Magma der Volksüberlieferung damals so behutsam ausgewählt, so stilsicher zusammengestellt, überarbeitet und weiter erzählt worden wäre“. Grätz (1988: 251) stellt sich die Frage, inwieweit die grimmschen Märchen volkstümlicher bzw. -näher sind als die späten Sammlungen des 18. Jahrhunderts. Charakteristisch für die grimmsche Sammlung ist dabei die Eliminierung des ursprünglichen persönlichen Erzählmodus zugunsten einer überindividuellen Erzählart, eine Praktik, welche schon an sich einen radikalen Eingriff in die einzelnen Vorlagen bildet (vgl. ebd.).

³ Grätz (1988: 234) spricht von „der künstlerischen Überformung der zugrundeliegenden Sagen“, spricht: Naubert hat sich bei der Aufzeichnung der Geschichten (ähnlich wie Musäus) vielmehr der sagenhaften als der märchenhaften Stoffe bedient.

dennoch (und vielleicht gerade deshalb) lohnt es sich, ihre Charakterschilderung des Rübezahls der Darstellung der grimmschen Frau Holle gegenüberzustellen.

Bevor jedoch die Analyse der Märchenfiguren in den zwei Erzählungen beginnt, werden im zweiten und dritten Kapitel die beiden Wesen vorerst komplexer betrachtet. Um die Entwicklung der Charaktereigenschaften der Figuren offenzulegen, wird ihren Entstehungsgeschichten bzw. den Hypothesen zu ihrer Herkunft nachgegangen, wozu auserwählte schriftliche Belege angeführt werden. In dieser Hinsicht gewinnt mitunter auch der Diskurs um ihren mythologischen Ursprung an Bedeutung. Obgleich diese Vermutungen als spekulativ angesehen werden können, sind sie im Kontext der Thematik der Naturdarstellung und -figuration erwähnenswert. Überdies rücken einzelne Wesenszüge und Spezifika sowie Attribute der Gestalten in den Fokus.

Beachtlich, wie auch bereits angedeutet wurde, ist die Stärke des Einflusses, welches das Frau-Holle-Märchen der Brüder Grimm auf die Wahrnehmung der Gestalt ausübt. Es ist die Erzählung, welche für gewöhnlich vorrangig mit dem Wesen assoziiert wird, was der Grund ist, warum sich die Arbeit hauptsächlich mit diesem Text auseinandersetzt, obwohl die Geschichten um Frau Holle natürlich auch von anderen Autoren verarbeitet worden sind.⁴ Beim Rübezahl lässt sich wahrscheinlich nicht wie im Falle von Frau Holle von einer mehr oder weniger eindeutigen Verknüpfung mit einem spezifischen Märchen sprechen, weshalb in einem Unterkapitel diverse Verarbeitungen des Rübezahl-Stoffes kurz thematisiert werden. Das letzte Kapitel der Arbeit befasst sich etwas konkreter mit der Janusköpfigkeit der Figuren, welche auf die Ambiguität der Natur bezogen wird; dieser Passus bildet mithin eine Ergänzung zu den zwei vorhergehenden Teilbereichen der Arbeit, wobei es Similaritäten zwischen den beiden Wesen betont, aber auch auf die Diskrepanz zwischen den Märchenfiguren eingeht. Die Beobachtungen und Ergebnisse werden anschließend in der Zusammenfassung resümiert.

⁴ Eine interessante und innovative Version bietet z. B. Theodor Storms Kunstmärchen *Die Regentrude* aus dem Jahre 1863. Die Trude weist dabei auffallende Ähnlichkeit und Parallelen mit der Frau Holle auf, obschon sie, wie ihr Name verrät, nicht für den Schnee, sondern für den Regen verantwortlich ist und (anders als die grimmsche Holle) als eine sehr schöne, junge Frau mit blondem Haar beschrieben wird (vgl. Storm 2022).

1 Sagen und Märchen

1.1 Die Sage und ihre Merkmale

Die *Sage* (aus dem althochdeutschen Wort *saga* = Aussage, Sprechen, Rede, Bericht, Erzählung, Gerücht) ist eine epische Kleinform, welche meistens in Form eines Erzähltextes, der ein absonderliches und außergewöhnliches Geschehen in den Vordergrund bringt, tradiert wird. Das Phantastische bzw. Übernatürliche (beispielsweise Naturdämonen, Wiedergänger etc.) wird mit Hilfe von Orts- und Zeitangaben sowie durch Einbeziehung von Bezugspersonen in die Realität eingebunden. Nicht selten entsteht die Sage als Reaktion auf einen äußeren Anlass resp. auf ein tatsächliches Geschehen; dieses Ereignis wird anschließend verarbeitet und durch Fantasie und Vorstellungskraft weiter umgestaltet. Das Geschilderte korrespondiert dabei mit kollektiven Glaubensvorstellungen und Erfahrungen. Kennzeichnend für die Sage ist eine unkomplizierte Struktur (Kürze, reduzierte Syntax, Simplizität, Parataxe etc.). Es gibt verschiedene Arten der Sagen, wie z. B. *historische*, *dämonische* oder *ätiologische Sagen*. Weiterhin etwa *Natursagen*, welche unerklärliche und sonderbare Naturereignisse zu erklären versuchten oder *Lokalsagen*, die an bestimmte Orte gebunden sind. Bei manchen Sagen kam es im Laufe der Zeit sowie im Zuge der Verbreitung zu Umgestaltungen, Änderungen und Umdeutungen; dies war häufig der Fall der *Wandersagen* mit besonders populären Motiven (vgl. Burdorf et al. 2007: 674f.; Wilpert 1989: 804f.).

Inhaltlich widmet sich die Sage der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur, den historisch-sozialen Umständen und dem Übernatürlichen. Die Sage soll das prärationale Bewusstsein aktivieren, da Vorgänge geschildert werden, welche dem Individuum unbegreiflich und mysteriös erscheinen und einer symbolisierenden und mythisierenden Betrachtung unterliegen. Oft kann man in den Erzählungen auf vermenschlichte Tiere und Pflanzen stoßen. In den Geschichten kann man weiterhin auch Riesen, Zwergen, Elfen oder Menschen mit übernatürlichen Kräften begegnen. Für die Brüder Grimm stellt die Suche nach Sagen, nach der Naturpoesie⁵, einen Weg zur Rekonstruktion des germanischen

⁵ Die Vorliebe für mündlich überlieferte Volkstradition entfloß der Vorstellung, dass es sich dabei um Naturpoesie handle – gefragt war eher das Sammeln sowie die Ausbreitung des Materials als die Analyse. Gattungsbezeichnungen wie Sage und Märchen werden gewissermaßen als Unterabteilungen der Naturpoesie verstanden. Allerdings tauchen generell die Begriffe Volkspoese und Volksdichtung (welche von Herder stammen und in denen jedoch im Prinzip Vorstellungen von Naturpoesie enthalten sind) häufiger auf. Auch die Bezeichnung Nationalpoesie wird mit dem Begriff der Naturpoesie synonym verwendet. Die Bezeichnung Naturpoesie geht

Mythensystems dar, wobei sie die ursprüngliche Analogie zwischen Geschichte und Sagen akzentuieren. Jedoch können dem *Metzler Lexikon Literatur* zufolge ihre *Deutschen Sagen* nicht als musterhafte Zeugnisse authentisch volkstümlicher Tradition betrachtet werden, da sie einer profunden redaktioneller Überarbeitung ausgesetzt und entsprechend gekürzt oder ergänzt worden sind; ihr Werk wirkte sich aber im 19. und 20. Jahrhundert exemplarisch auf weitere Nachfolger aus, wie beispielsweise Ludwig Bechstein (vgl. Burdorf et al. 2007: 674f.; Wilpert 1989: 805).

1.2 Die Eigenart des Märchens

Kurt Ranke (1978: 1) zufolge gehört „das Märchen bzw. seine motivischen und episodischen Inhalte zum ältesten und weitest verbreiteten Kulturgut der Menschheit“. Das *Märchen* stellt die Diminutivform zum Wort *Mär* dar (mhd. *mære* = Botschaft, Kunde, Nachricht; die *Märe* lässt sich als eine in Reimpaaren versifizierte Erzählung mittlerer Länge deskribieren) und ist als eine fiktionale kürzere Prosaerzählung⁶ zu charakterisieren, welche auf einen als volkstümlich betrachteten Motivkatalog Bezug nimmt. Allgemein wird der Begriff im Rahmen der Wortgeschichte oft negativ bzw. pejorativ konnotiert und im Sinne von Lügenerzählung verstanden. Man kann zwischen *Kunst-*, *Volks-* und *Buchmärchen* unterscheiden. Essenziell für die Bestimmung von Märchen ist die Kategorie des *Volksmärchens*, obwohl es sich dabei um einen wissenschaftlich problematischen Begriff handelt, der mannigfaltig (auch ideologisch) besetzt ist. Zur Etablierung des Volksmärchens haben dann vor allem die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mit ihrer Sammlung *Kinder- und Hausmärchen* einen beachtlichen Beitrag geleistet (vgl. Burdorf et al. 2007: 472, 474).

Der Idealbegriff *Volksmärchen* beschreibt kleinere Prosaerzählungen mit folgenden Charakteristika: Volkstümlichkeit, Anonymität und Oralität der Überlieferung; variantenreiches und stereotypes Erzählen im Rahmen eines vorgegebenen (kulturell

ebenfalls auf Herder zurück und wurde später von den Romantikern vielsinnig und -fältig benutzt, sodass es problematisch wäre, eine einheitliche Definition zu erstellen (vgl. Brednich et al. 1999: 1273-1275; Bausinger 1980: 14-20). Für die Brüder Grimm etwa war die Naturpoesie allgemein „ein Sichvonselbstmachen“ (Brednich et al. 1999: 1276). Eine Dichtung, die aus dem Leben selbst hervorgeht. Der Volkspoesie wurde von den Heidelberger Romantikern zudem religiöser Grundcharakter zugesprochen (vgl. Brednich et al. 1999: 1275-1278; Bausinger 1980: 21-30).

⁶ Johannes Bolte (1920: 13) merkt an: „Die Form des Märchens ist die Prosa, wenngleich es häufig durch Kunstdichter alter und neuer Zeit in gebundene Rede eingekleidet wurde. Einen eigentümlichen Schmuck bilden die oft an bedeutungsvollen Stellen eingestreuten Reimverse.“

bestimmten, insbesondere nationalen oder ethischen) Motivkatalogs; ein unbestimmtes und unbestimmbares Alter; Ahistorizität; Naivität; Unterhaltungscharakter (häufig als Kindererzählung). Im engeren Sinne des Begriffes *Volksmärchen* (in diesem Fall meist mit *Zauber märchen* in Verbindung gebracht) lassen sich weitere Merkmale beobachten, wie die Präsenz des Wunderbaren – etwa die partielle Außerkraftsetzung von Naturgesetzen; das Eigreifen übernatürlicher Mächte ins Alltagsleben; verwunschene Tier- oder Pflanzengestalt annehmende Menschen bzw. redende und sich in Menschen verwandelnde Tiere (d. h. diverse Arten von Metamorphosen); Fabelwesen wie Feen, Hexen, Zwerge, Riesen, Drachen, Zauberer, Gespenster etc. – sowie das Vorhandensein des Moments der Wunscherfüllung; im weiteren Sinne wird *Volksmärchen* oft mit dem Terminus *Volkserzählung* identifiziert (vgl. Burdorf et al. 2007: 472f.; Wilpert 1989: 547). Dem Märchen ist überdies der *Schwank* verwandt – dieser will „durch die Erzählung lustiger Streiche, unerhörter Dummheiten, übermütiger Aufschneiderei, pffiffiger Diebereien und waghalsiger oder verfänglicher Liebesabenteuer ergötzen“ (Bolte und Polívka 1930: 38). Die Definition sowie Bestimmung des *Volksmärchens* sind methodisch problematisch; die Existenz von Märchenmotiven wird in der (oralen wie literalen) Erzähltradition zum nachweisenden Beleg einer andernfalls nicht verbindlich bestimmten Gattung; Grimms *Kinder- und Hausmärchen*, welche seit den Märchenstudien der Brüder einen zentralen Bezugsrahmen bilden, werden dabei implizit oder explizit als Modell herangezogen (vgl. Burdorf et al. 2007: 472f.).

Bei den Märchen der Brüder Grimm handelt es sich um schriftliche Adaptationen einer als volkstümlich interpretierten oral-literalen Tradition, wobei die Erzählungen den Redaktoren vermittelt durch mündliche Überlieferung zugekommen oder einer literarischen Vorlage entnommen worden sind.⁷ Der Großteil der Bezugstexte entstammt dem 16. bis frühen 19. Jahrhundert und kann diversen Gattungen und Funktionsbereichen zugeordnet werden (wie

⁷ In der Vorrede zu den *Kinder- und Hausmärchen* (aus dem Jahre 1819) kann man wie folgt nachlesen: „Gesammelt haben wir an diesen Märchen seit etwa dreizehn Jahren, der erste Band, welcher im Jahre 1812 erschien, enthielt meist, was wir nach und nach in Hessen, in den Main- und Kinziggegenden der Grafschaft Hanau, wo wir her sind, von mündlichen Überlieferungen aufgefaßt hatten. Der zweite Band [...] kam schneller zustande, teils weil das Buch selbst sich Freunde verschafft hatte, die es nun, wo sie bestimmt sahen, was und wie es gemeint war, unterstützten, teils weil uns das Glück begünstigte, das Zufall scheint, aber gewöhnlich beharrlichen und fleißigen Sammlern beisteht“ (Grimm 1974: 31f.). Die Brüder Grimm erhielten außerdem eine Menge Nachträge zu dem ersten Band, welchen sie dementsprechend überarbeiteten: „Was wir nun bisher für unsere Sammlung gewonnen hatten, wollten wir bei dieser zweiten Auflage dem Buch einverleiben. Daher ist der erste Band fast ganz umgearbeitet, das Unvollständige ergänzt, manches einfacher und reiner erzählt, und nicht viel Stücke werden sich finden, die nicht in besserer Gestalt erscheinen. Es ist noch einmal geprüft, was verdächtig schien, das heißt, was etwa hätte fremden Ursprungs oder durch Zusätze verfälscht sein können, und dann alles ausgeschieden. Dafür sind die neuen Stücke, worunter wir auch Beiträge aus Österreich und Deutschböhmen zählen, eingerückt, so daß man manches bisher ganz Unbekannte finden wird“ (Grimm 1974: 34).

etwa Predigten, Schwänken, Kuriositätenliteratur, Märchenovellen, Lügen- und Rätselgeschichten, Romanen, etc.). Die Praxis der Sammlung und Redaktion der Geschichten sind ein Ausdruck der romantischen Aspiration und des Bestrebens, die Kulturtradition der Nation wiederzubeleben. Die Texte wurden von den Brüdern als Überlieferungsreste urdeutscher Mythen⁸ verstanden. An den Erzählungen wurden einige Änderungen und Modifizierungen vorgenommen⁹; je nach Erfordernis kam es beispielsweise zur Dekontextualisierung (Eliminierung fremder Gattungsmerkmale und Enthistorisierung) sowie Prosaifizierung von Erzählteilen oder etwa zur Purifizierung (Enterotisierung; Beseitigung von Grobianismen; Ersetzung fremdsprachlicher Partikel)¹⁰. Ein wichtiges Merkmal ist zudem die

⁸ Den Mythosbegriff zu definieren ist dabei nicht unproblematisch (vgl. Brednich et al. 1999: 1073f.). Die Mythe wird im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm (1885: 2848) mit „sage, unbeglaubigte erzählung“ identifiziert. Mythos kann laut der *Enzyklopädie des Märchens* als „eine heilige Erzählung, die durch sprachliche Kommunikation überliefert wird und in der von einer imaginären Welt göttlicher und halbgöttlicher bzw. dämonischer Wesen und ihren Handlungen berichtet wird“ (Brednich et al. 1999: 1093) bestimmt werden – diese stelle die „lebendige Realität“ (ebd.: 1095) dar, welche einst in der Urzeit geschehen sein und seitdem auf die Welt und das Leben des Menschen Einfluss haben sollte (vgl. ebd.). Der Mythos ließe sich allgemein als „prärationale, verbindliche Welterklärung und Wirklichkeitsdeutung“ (ebd.) beschreiben. „Die ‚archaischen‘ Märchen weisen im Sujet eine deutliche Verbindung zu Mythen, Ritualen und Stammesbräuchen auf“ (ebd.: 1097). In diesen Märchen gewinnt der Held an magischen Kräften als Ergebnis einer Initiation, einer Prüfung oder infolge des Schutzes dämonischer Wesen (im Gegensatz zum mythischen Helden, der sie von Anfang an besitzt) (vgl. ebd.: 1098). Die Romantik bemühte sich um die Rehabilitation des Mythos (vgl. Kremer und Kilcher 2015: 108-113). Während die Aufklärung Mythen als „prärationale Frühformen der Weltauslegung, deren magisch-animistischer Weltbezug den Standards der Vernunftwahrheiten nicht gerecht werden kann“ (ebd.: 108) auszuliegen schien. Dementsprechend hielten die Aufklärer, für welche derartige Allegorien vernunftwidriges Blendwerk darstellten, die Erneuerung der mythischen Denkformen für inakzeptabel (vgl. ebd.).

⁹ Die Brüder Grimm selbst schreiben, dass es ihnen „zuerst auf Treue und Wahrheit angekommen“ (Grimm 1974: 34) sei. Sie distanzieren sich davon, etwas hinzugesetzt bzw. die Umstände und Züge der Sagen verschönert zu haben – der Inhalt sei von ihnen also nicht verändert worden. Das, was jedoch von ihnen stammt ist der „Ausdruck und die Ausführung“ (ebd.), wobei sie „jede Eigentümlichkeit [...] zu erhalten gesucht [haben], um auch in dieser Hinsicht der Sammlung die Mannigfaltigkeit der Natur zu lassen“ (ebd.: 34f.). Dabei betonten sie die Wichtigkeit, „das Einfachere, Reinere und doch in sich Vollkommenere von dem Verfälschten“ (ebd.: 35) unterscheiden zu können. „Verschiedene Erzählungen“ (ebd.) haben sie, „sobald sie sich ergänzten und zu ihrer Vereinigung keine Widersprüche wegzuschneiden waren, als eine mitgeteilt, wenn sie aber abwichen, wo dann jede gewöhnliche ihre eigentümlichen Züge hatte, der besten den Vorzug gegeben und die andern für die Anmerkungen aufbewahrt“ (ebd.).

¹⁰ Die Grimms (1974: 31) äußern sich in der Vorrede zu ihrem Werk wie folgt: „Dabei haben wir jeden für das Kindesalter nicht passenden Ausdruck in dieser neuen Auflage sorgfältig gelöscht. Sollte man dennoch einzuwenden haben, daß Eltern eins und das andere in Verlegenheit setze und ihnen anstößig vorkomme, so daß sie das Buch Kindern nicht geradezu in die Hände geben wollten, so mag für einzelne Fälle die Sorge begründet sein, und sie können dann leicht eine Auswahl treffen: im ganzen, das heißt für einen gesunden Zustand, ist sie gewiß unnötig“. Gleichzeitig fügen die Brüder jedoch folgenden malerischen Vergleich hinzu: „Nichts besser kann uns verteidigen als die Natur selber, welche diese Blumen und Blätter in solcher Farbe und Gestalt hat wachsen lassen; wem sie nicht zuträglich sind nach besonderen Bedürfnissen, der kann nicht fordern, daß sie deshalb anders gefärbt und geschnitten werden sollen. Oder auch, Regen und Tau fällt als eine Wohltat für alles herab, was auf der Erde steht, wer seine Pflanzen nicht hineinzustellen getraut, weil sie zu empfindlich sind und Schaden nehmen könnten, sondern sie lieber in der Stube mit abgeschrecktem Wasser begießt, wird doch nicht verlangen, daß Regen und Tau darum ausbleiben sollen. Gedeihlich aber kann alles werden, was natürlich ist, und danach sollen wir trachten“ (ebd.). Obwohl sie manche Ausdrücke verändert haben, um das Buch kindgerechter zu gestalten, unterstreichen sie letzten Endes wieder die Wichtigkeit der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, deren Züge öfters grob, ruppig und unsanft erscheinen können, die jedoch dem Volksmunde, dem sie entspringen sind, inhärent sind.

Typisierung; die Märchen lassen sich auf eine übersehbare Gruppe von Grundtypen reduzieren. Der Erzählstil zeichnet sich durch Flächenhaftigkeit¹¹, Abstraktheit, Eindimensionalität¹², Isolation und Allverbundenheit¹³ sowie Sublimation¹⁴ aus. Der Handlungsverlauf ist meistens einsträngig; Ereignisse und Figuren weisen eine antinomische Struktur auf. Das Märchen postuliert eine leicht durchschaubare schwarz-weiße Weltordnung. Die Helden der Geschichten erleben Abenteuer und sind verschiedenen Prüfungen ausgesetzt. Die positiven Eigenschaften werden belohnt, die negativen bestraft. Der (in der Regel) zu Beginn der Geschichte benachteiligte Protagonist wird am Ende erfolgreich und glücklich, das Gute siegt über das Böse (vgl. Burdorf et al. 2007: 473; Lüthi 1947: 48; Wilpert 1989: 547). In den Märchenauslegungen C. G. Jungs sind die unterschiedlichen Figuren Teile ein und derselben Persönlichkeit. Der böse Unheld kann in diesem Sinne als die andere Seite des guten Helden und nicht als selbständige Figur gedeutet werden¹⁵ (vgl. Lüthi 1990: 157, 159, 162).

Der Stil des Volksmärchens besitzt laut Lüthi (1990: 53) „die Schönheit des Klaren, Bestimmten, Geordneten, die Schönheit der Präzision“. Der Märchenerzähler arbeitet größtenteils nicht subordinierend, sondern additiv. Die einzelnen Abenteuer sowie die Figuren ohne tiefgründige Charakterbeschreibung, bei denen vorrangig ihr Weg bzw. ihre Reise im Vordergrund steht und die weder an ihre Vergangenheit noch an ihre Umwelt richtig gefesselt sind, wirken isoliert¹⁶. Die Klarheit und Schärfe der Geschichten unterstützen ebenfalls

¹¹ Lüthi (1947: 31) postuliert folgendes: „Das Märchen verzichtet auf räumliche, zeitliche, geistige und seelische Tiefengliederung. Es verzaubert das Ineinander und Nacheinander in ein Nebeneinander“.

¹² Das Jenseitige und das Diesseitige (das Wunderbare und das Alltägliche) sind sich zwar örtlich fern, aber geistig-erlebnismäßig nah, sodass der Märchendiesseitige nicht das Gefühl hat, im Jenseitigen eine andere Dimension anzutreffen (vgl. ebd.: 11-17).

¹³ Mit Lüthi (1947: 62) Worten ausgedrückt: „Sichtbare Isolation, unsichtbare *Allverbundenheit*, dies ist das Grundmerkmal der Märchenform überhaupt. Isolierte Figuren fügen sich, unsichtbar gelenkt, zu harmonischem Zusammenspiel.“

¹⁴ Lutz Röhrich (1989: 395) konstatiert in seinem Artikel zu diesem Phänomen folgendes: „Die sublimierende Kraft des Märchens – so Max Lüthi – schenkt ihm die Möglichkeit, jedes beliebige Element aufzunehmen.“

¹⁵ Dies ist auch im Kontext der Figuren Frau Holle und Rübezahl interessant, die kontrastierende Eigenschaften und somit verschiedene Seiten der Persönlichkeit in sich zu vereinen scheinen. Einmal werden sie als gütige und hilfsbereite Wesen vorgestellt, ein anderes Mal als böse und quälerisch geschildert.

¹⁶ Im Gegensatz zu den Helden der Volkssage, zeichnen sich die Protagonisten der Märchen durch Isoliertheit aus. Märchenhelden sind häufig Einzel- oder Stiefkinder bzw. die jüngsten Kinder; sie sind meist entweder ganz arme Menschen (z. B. Schweinehüter/Gänsemagd) oder Kinder der Gesellschaftsspitzen (etwa Prinz/Prinzessin) – in der Regel sind sie also die äußersten Glieder im Familien- und Sozialgefüge. Während sich die Abenteuer der Märchen-Akteure vorrangig abseits ihres ursprünglichen Wohnortes abspielen, verläuft das Geschehnis, über welches die Volkssage Auskunft gibt, im Umkreis (im Dorf/in der Stadt) ihrer Handlungsträger. Die Isoliertheit des Märchenhelden ist die Bedingung für seine potenzielle Allverbundenheit und universale Beziehungsfähigkeit (etwa mit Fern-, Über-, und Unterwelten, Fabelwesen, Natur, Tieren etc.). Die Helden sind die Zentralfiguren, auf die sich alle anderen Figuren beziehen – sie können entweder als ihre Gegner (Menschenfresser, Drache, Schlange, Riese, Hexe, Zwerg, Steifschwester, ältere Geschwister, Stiefmütter etc.), als ihre Helfer (alte Frauen, dankbarer Toter, dankbares Tier, kleines Männchen, Geschwister, Reisekameraden, Gestirne und Winde etc.), als ihre Partner (Braut, Bräutigam) oder als Kontrastfiguren (etwa ältere Geschwister) agieren (vgl. Lüthi 1990: 151-156). Röhrich

kontrastive Gegenüberstellungen der Extreme und Polaritäten (wie etwa schön vs. hässlich, arm vs. reich etc.)¹⁷. Dieser Einfachheit und Luzidität stehen wiederum ungeklärte Zusammenhänge sowie unerklärte Wirkkräfte eines nicht durchschaubaren Weltgefüges gegenüber (vgl. ebd.: 53-56, 85f., 109-123).

Für Lüthi (1990: 57) stellen die vielen Formeln, die im Volksmärchen zum Einsatz kommen, ein Element der Festigung dar; bekannt ist etwa die in europäischen Märchen zu beobachtende Inklinaton zur Dreizahl. Das Märchen zeichnet sich außerdem durch Wiederholungen und Variationen (von Wörtern, Wortgruppen, Verhaltensweisen, Figuren, Handlungsabläufen bzw. Episoden, Formeln, Themen, Motiven etc.)¹⁸ und eine formklare Gliederung aus (vgl. ebd.: 57-71). Vladimir Propp zufolge wird das Märchen durch *eherne Strukturgesetze* bestimmt – mit anderen Worten: es lässt sich eine gesetzmäÙe Abfolge der fundamentalen Handlungsteile ausmachen. Ob sich der Ablauf stets durch Einförmigkeit auszeichnet, ist laut Lüthi umstritten, trotzdem sieht er im Aufbau des Volksmärchens eine gewisse Regelmäßigkeit und Starrheit. Stabilität ist im Märchen eine Prämisse der Dynamik. Die stabilen, fest umrissenen Figuren und Dinge sind Träger ebenso scharf sichtbarer Wandlungen und Änderungen (Gestaltveränderung; Ortwechsel; Änderung des sozialen Status, des Stands und des Rangs etc.) (vgl. ebd.: 83-109).

1.3 Die verwobenen Gattungen Sage und Märchen

Die Kategorie der Sage und die des Märchens scheinen eng verflochten zu sein, dennoch lassen sich Unterschiede eruieren. Von *Sage* und *Legende* unterscheidet sich das Märchen durch die Abwesenheit eines konkreten (etwa historischen oder hagiographischen etc.) Zusammenhangs sowie durch die zweifelsfrei verbürgte Akzeptanz des Wunderbaren (in Sagen und Legenden

(1974: 17) bemerkt jedoch, dass auch die Sage isoliert – „den Erlebenden durch das außerordentliche Erlebnis, das ja in der Regel ein Einsamkeitserlebnis ist“. Zudem „isoliert die Sage auch den Dämon, d. h., es erscheint meist nur eine einzelne übernatürliche Gestalt, während in einem Märchen verschiedene Jenseitige nacheinander als Helfer oder Gegner des Helden auftreten können“ (ebd.).

¹⁷ „Eine im Volksmärchen beliebte Form der Kontrastierung ist das Schema der *mißglückten Nachahmung*. Allbekannt ist das [...] Geschehen im Frau Holle-Märchen: Das ‚schlechte Mädchen‘ versucht umsonst, es der besseren Schwester gleichzutun (ATh 480, *The tale of the kind and the unkind girls*), die ‚Nachahmung‘ mißglückt“ (Lüthi 1990: 111).

¹⁸ Auch „Erzählweise und Erzählstruktur wiederholen sich in jedem einzelnen Märchen, V. J. Propp konnte deshalb geradezu sagen, es gebe im Grunde nicht viele Typen des Zaubermärchens, sondern nur einen einzigen, der sich in zahllosen Variationen und Transformationen verwirkliche“ (Lüthi 1990: 94).

wird dagegen das Wunder als das Exzeptionelle angesehen)¹⁹ (vgl. Burdorf et al. 2007: 473). Das Übersinnliche sowie die magischen numinosen Erscheinungen werden in der Sage von der realen Welt getrennt (vgl. Wilpert 1989: 804f.). Das Märchen hat in der Regel einen harmonischen Ausklang, während das Ende der Sage nicht selten tragisch ist bzw. zum Teil ohne eine Auflösung offenbleibt. Laut Röhrich liegt in der Sage der Akzent auf dem erlösungsbedürftigen Wesen und die Verwünschung hat eine Schuld als Ursache, während im Märchen der Erlöser der Held ist und die Schuld den Unschuldigen trifft (vgl. Röhrich 1974: 13-15; Panzer 1905: 18-21).

Die Brüder Grimm, welche die Märchenforschung begründet haben, waren der Auffassung, dass das Märchen poetischer, die Sage wiederum historischer sei (vgl. Grimm 1987: 9). Weiterhin merken sie an:

Die Märchen also sind teils durch ihre äußere Verbreitung, teils ihr inneres Wesen dazu bestimmt, den reinen Gedanken einer kindlichen Weltbetrachtung zu fassen, sie nähren unmittelbar, wie die Milch, mild und lieblich, oder der Honig, süß und sättigend, ohne irdische Schwere; dahingegen die Sage schon zu einer stärkeren Speise dienen, eine einfachere, aber desto entschiedener Farbe tragen und mehr Ernst und Nachdenken fodern. Über den Vorzug beider zu streiten wäre ungeschickt; auch soll durch diese Darlegung ihrer Verschiedenheit weder ihr Gemeinschaftliches übersehen, noch geleugnet werden, daß sie in unendlichen Mischungen und Wendungen ineinandergreifen und sich mehr oder weniger ähnlich werden. (Grimm 1987: 10)

Seit Herder und den Brüdern Grimm wird unter Märchen eine mit dichterischer Phantasie entworfene Erzählung (besonders aus der Zauberwelt) verstanden (vgl. Bolte und Polívka 1930: 4). Bechstein (2005a: 2) bezeichnet die Poesie als Mutter der Mythe, der Märe, der Sage sowie der Fabel. Die Romantik führte dazu, dass man anfang die Geschichten intensiv zu sammeln, zu studieren und sich ebenfalls um künstlerische Nachahmungen bemühte (vgl. z. B. Římanová 2023: 24). „Es war vielleicht gerade Zeit, diese Märchen festzuhalten, da diejenigen, die sie bewahren sollen, immer seltener werden. [...] ihr [der Märchen] bloßes Dasein reicht hin, sie zu schützen“, erklären die Brüder Grimm (1974: 29f.) in ihrer Vorrede zu den *Kinder- und Hausmärchen* aus dem Jahre 1819 und akzentuieren damit die Wichtigkeit der Sammlung von Märchen. Dass die Differenzierung der Begriffe *Sage* und *Märchen* nicht immer eindeutig war, erläutert Bechstein in dem zweiten Teil seines Werkes *Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes*:

¹⁹ Friedrich Panzer (1905: 18) merkt an: „Wo dem Märchen Sinnliches und Übersinnliches natürlich und unlöslich verschmelzen, da konfrontiert die Sage die beiden Sphären und darin liegt eine ihrer wesentlichen Eigenschaften.“

Lange Zeit schwankten die Begriffe, schwankte die Feststellung des Unterschiedes zwischen Sage, Märe und Märchen [...] Dieses Schwanken lag und liegt in der Natur der Sache, und die Sonderung läßt sich, wie mehr erwähnt, nicht immer leicht bewirken. Eine Fülle deutscher Sagen ist mit dem Mythos auf das innigste verbunden, eine Fülle deutscher Märchen nicht minder[...] Und wieder steht das Märchen zur Fabel in einem gleichen Verhältnisse, ein Märchen kann auch als Fabel gelten, aber nur wenige Fabeln kann man Märchen nennen[...] Die Sage kann Mythe sein, und auch das Märchen kann in das Gebiet der Mythe eintreten, dagegen ist die Fabel niemals Mythe und niemals Sage. (Bechstein 2005b: 204)

In die Welt der Sage und des Märchens greifen also des Weiteren Mythen und Fabeln ein. Für Elard Hugo Meyer (1898: 350) sind die Differenzen erschließbar und von großer Bedeutung: „Der Sage schließt sich scheinbar eng das Märchen an, einige Figuren wie z. B. Frau Holle sind auch beiden eigen, und manches Märchen mag aus einem Mythos, einer Sage entsprungen sein. Aber die Unterschiede beider sind doch sehr bedeutend.“ Die Sage ist nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich beschränkt²⁰ (vgl. ebd.: 350). Sie „haftet an einem bestimmten Berg oder See der Heimat“ (ebd.) und erhält dadurch einen „mehr nationalen Charakter“ (ebd.). Die Sage soll weiterhin „ärmer und eintöniger“ (ebd.) sein, wobei in ihr das Übermenschliche überwiegt. Das Märchen hingegen „breitet sich frei aus, oft über viele Jahre hin und steigert sich von einem Moment zum anderen bis zu einem Schlußeffekt“ (ebd.). Es „spielt irgendwo in der Welt und durchzieht die ganze alte Welt von einem Ocean zum anderen“ (ebd.), wodurch es einen „durchweg international[en]“ (ebd.) Charakter aufweist. Trotz aller Wunder stehe letztendlich das Menschliche im Vordergrund (vgl. ebd.).

1.4 Die Natur als Bestandteil von Sagen und Märchen

Die Brüder Grimm schreiben in ihrer Vorrede zum ersten Band der *Deutschen Sagen*:

Um alles menschlichen Sinnen Ungewöhnliche, was die Natur eines Landstrichs besitzt oder wessen ihn die Geschichte gemahnt, sammelt sich ein Duft von Sage und Lied, wie sich die Ferne des Himmels blau anläßt und zarter, feiner Staub um Obst und Blumen setzt. Aus dem Zusammenleben und Zusammenwohnen mit Felsen, Seen, Trümmern, Bäumen, Pflanzen entspringt bald eine Art von Verbindung, die sich auf die Eigentümlichkeit jedes dieser Gegenstände gründet und zu gewissen Stunden ihre Wunder zu vernehmen berechtigt ist. (Grimm 1987: 11)

Die diversen Naturerscheinungen boten dementsprechend einen Entstehungsraum für Sagen und riefen verschiedene Naturgeister und -dämonen ins Leben. Das Wechselspiel der Wettererscheinungen – vor allem der Wind und der Himmel mit den Regen-, Nebel- und

²⁰ Doch reicht Datierung und Lokalisierung nicht allein aus, um die Wirklichkeitsunterschiede der zwei Gattungen voneinander abzugrenzen. Die Entlokalisierung der Sage macht aus dieser noch kein Märchen, zudem gibt es ebenfalls lokalisierte Märchen (vgl. Röhrich 1974: 12).

Gewitterwolken – sowie der Übergang vom Tag zur Nacht und das Erscheinen der Gestirne am Himmel faszinierten die Menschen. Oft ist in den Sagen aber auch von anderen Naturgegenständen und -schöpfungen die Rede, so wurden Tieren, Pflanzen und Steinen häufig magische Eigenschaften zugesprochen (vgl. Meyer 1898: 342-344). Man glaubte, dass hinter der an der Materie haftenden Naturkraft Geister und Götter, Wesen der niederen und höheren Mythologie, stecken würden, die Macht über die Natur ausübten; so wurden etwa Natur-Elemente (Wasser, Feuer, Luft, Erde) als Wirkungsgebiete einzelner Götter ebenso wie Bäume oder ganze Wälder verehrt und Göttern geweiht (vgl. Wuttke 1925: 3-5, 14f.). Nicht nur die Waldungen, auch andere Teile der Natur waren und sind eine Stätte der Sagenbildung und dementsprechend ebenso der Sagentradition. Im Märchen wird der Natur häufig die Rolle des äußeren Handlungsrahmens zugeteilt (vgl. Brednich et. al. 1999: 1256f., 1259).

Der frühaufklärerische Rationalismus betrachtete die von Gott gestaltete Natur als Vernunftnatur, der eine logische Ordnung inhärent sei und welche dem Menschen mit Hilfe des Verstandes und systematisch geführten wissenschaftlichen Verfahren erschlossen werden könne. Die Ratio soll also in der Lage sein, die Geheimnisse der Natur zu entschleiern (vgl. Alt 2007: 7f.). Das Märchen war ein Mittel der unterhaltsamen Belehrung und Erziehung (vgl. ebd.: 312). Johann Gottfried Herder zufolge bildete sich das Märchen als „kosmogonische Deutung der Natur“ (Grätz 1988: 263) aus. Das Märchen stellt für ihn ein Produkt der sukzessiven Fortentwicklung der menschlichen Psyche sowie des Erkenntnisvermögens der Menschen dar. Für Herder umfasste der Begriff allerdings auch die geglaubten Erzählungen, welche vielmehr den Sagen oder den Mythen zuzuordnen gewesen wären (vgl. ebd.).

Die Thematik der Folklore, der Sage und des Märchens sowie der Naturverbundenheit war vor allem in der Zeit der Romantik, welche auf die Rekonstruktion der Einheit von Mensch und Natur ausgerichtet war, von wesentlicher Bedeutung (vgl. z. B. Köchy 2021: 1f., 4; Kremer und Kilcher 2015: 188; Huch 1951: 289, 420; Schmitz-Emans 2009: 58-61). Die Natur wurde als ein Naturorganismus, d. h. als eine lebendige Einheit aufgefasst (vgl. Köchy 2021: 4). Die Romantiker vereinten den Geist mit der Natur und betrachteten sie als ein Ganzes (vgl. Huch 1951: 158). Zugleich erschienen Natur und Poesie als innerlich verwandt (vgl. Schmitz-Emans 2009: 60). Der Kunst wurde die Aufgabe zugeschrieben, die verlorene Natureinheit wieder herzustellen (vgl. Kremer und Kilcher 2015: 60). Die Geheimnisse der Natur können nämlich in einer wissenschaftlichen Begriffssprache nicht geäußert werden – die mit einer Chiffre vergleichbare Schrift der Natur offenbart sich in der uneigentlichen bildlichen Sprache der

Kunst, welche das Geheimnis metaphorisch umschreiben soll (vgl. ebd.: 62). Das Märchen war für die Romantiker eine besondere Gattung (vgl. Huch 1951: 289) – die Märchendichtung stellt für sie „jenes wogende Chaos, jene magische Verwirrung, aus der eine harmonische Welt entstehen kann“ (Huch 1951: 294). Märchen sind Bruchstücke der alten Mythen. Es sind Träume, welche zu der Quelle des Unbewussten führen, wunderbare Begebenheiten und fantastische Dinge, die aufeinandertreffen. Es ist die Natur selbst, die durch sie spricht (vgl. Huch 1951: 294-300).²¹

²¹ Hierbei handelt es sich um eine kurze Zusammenfassung der romantischen Betrachtungsweise, welche zur allgemeinen Orientierung dient, wobei angemerkt werden sollte, dass die Meinungen und Ansichten im Rahmen der Epoche natürlich nicht immer einen einheitlichen Charakter sowie eine homogene Struktur besaßen und ebenfalls durch individuelle Standpunkte geprägt worden waren.

2 Frau Holle

2.1 Die Sagengestalt Frau Holle

Laut dem Volksglauben erschien Holle/Holla insbesondere in den zwölf Raunächten, zuweilen ebenfalls an gewissen anderen Tagen. Sie kontrollierte die bis dahin andauernde Arbeit in den Spinnstuben. Wenn man fleißig am Werk gewesen war, zeigte sie sich zufrieden und gewährte häuslichen Segen; anderenfalls strafte sie, indem sie beispielsweise das Spinngut verwirrte oder zu brutaleren Maßnahmen griff und sogar den Bauch aufschlitzte, um es mit Stroh zu befüllen. Weiterhin ist sie für das Wetter zuständig gewesen und galt zudem, häufig mit einem Wagen oder Pflug umherziehend bzw. im Erdreich residierend, als Betreuerin der frühgestorbenen oder mitunter auch der noch nicht auf die Welt gekommenen Kinder. Vor allem in älterer Zeit wurden ihr Speiseopfer hingestellt (vgl. Timm 2010: 9; Wuttke 1925: 26f.; Motz 1984: 152-155; Tuczay 2015: 70f.).

Holle soll laut einigen Überlieferungen am Meißner wohnen, im Grunde eines Sees oder Brunnens, wo sie ein prächtiges Schloss und einen Garten mit Obst und Blumen haben soll. Weiterhin heißt es, sie würde in neugebauten, nicht gesegneten Häusern verweilen bzw. im Venus-, Unters-, Hörselberg und im Kyffhäuser zu Hause sein.²² Ihr Aussehen ist (wie ihre Persönlichkeit) zwiespältig. Einigen Schilderungen zufolge ist sie ein geisterhaftes, schönes Wesen. Sie ist in ein weißes, langes Gewand mit einem Schleier gekleidet. Wie eine Fee thront sie auf dem Frau-Huldastein, kämmt ihr goldenes lockiges Haar und singt, sodass derjenige, der sie hört und sieht, in ihren Bann gezogen wird. Auf einem Schimmel reitet sie in der Luft über den Bergen und Tälern. Andere Sagen beschreiben sie als eine kleine hässliche Frau mit glühenden Augen, einem feurigen Mund und grauen Haaren. Sie ähnelt in ihrer Gestalt des buckligen Mütterchens mit langen Zähnen einer Hexe. Frau Holle soll weiterhin die Wilde Jagd – ein Heer wütender Frauen, welches aus dem Hörselberg bzw. Holloch kommt – anführen (vgl. Brednich et al. 1987: 160). Das wilde Heer findet ebenfalls im Werk *Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes* von Ludwig Bechstein (2005c: 45) Erwähnung.

²² Siehe z. B. die Sagen *Frau Holles Heimkehr zum Meißner*, *Frau Holle am Hörselberg*, *Der Spielmann auf dem Kyffhäuser* und *Königin Holle im Kyffhäuser* aus dem Buch *Volkssagen und Märchen um Frau Holle* (1962) von Karl Paetow.

2.2 Schriftliche Belege

Um die Entwicklung der Betrachtung der Gestalt leichter zurückverfolgen zu können, werden im folgenden Teil der Arbeit einzelne schriftliche Zeugnisse vorgelegt. Zu Frau Holle gibt es schon aus den Jahren vor 1500 einige umstrittene Belege, welche hier durch folgende auserwählte Beispiele repräsentiert werden:

Georg Baesecke z. B. entdeckte, dass in einer aus dem 15. Jahrhundert stammenden schlesischen Abschrift der Schilderung einer Vision die Formulierungen *dy fraw hulden(e)* und *fraw holden* benutzt worden waren. Der Text berichtete von einem gewissen Bauer namens Arnt Buschmann, welcher im Jahre 1437 in (Duisburg-)Meiderich angeblich eine Vision gehabt hatte, in der er unter anderem vor bösen Geistern gewarnt worden sei, die unter der Erde, vor allem dann unterhalb schöner Bäume, residierten. In den diversen Versionen der Nacherzählung dieses Visionsberichtes werden die Geister entweder *heilige Holden*, *weiße Frauen* bzw. *selige Frauen* oder *Hulden* genannt. Bis schließlich auch die oben angeführte Bezeichnung gebraucht wurde. Obwohl es sich um Pluralformen handelt, setzt Baesecke (aufgrund der Verwendung der Bezeichnung *Frau*) eine einzelne *Frau Hulde* voraus. Der Magister Nicolaus Magni aus Jauer (Jawor) in Schlesien führt im Jahre 1405 im *Tractatus de superstitionibus* die Glücksbringerinnen *(h)abundia* und *satia/socia* an. Er selbst und manche seiner Kopisten schrieben *habundie* oder die Abkürzung *hñdie*, während andere Kopisten sich des Wortes *huldie* bedienten und dabei offenbar *(Frau) Hulda* im Sinn hatten (vgl. Timm 2010: 14-16). Nennenswert ist außerdem ebenfalls die von Erika Timm (2010: VII, 17-22) ausdrücklich erwähnte hebräische Handschrift aus dem Jahre 1290, in der sich ein in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eingetragener Zauberspruch befindet, der sich an Frau Holde wendet – ein Zeugnis dafür, dass die Frau-Holle-Gestalt anscheinend auch von den Juden rezipiert wurde, die in Deutschland sesshaft geworden waren.

In der *Summa fratris Rudolphi de confessionis discretione*, die wahrscheinlich zwischen 1235 und 1250 entstanden ist und von einem deutschsprachigen Zisterzienser geschrieben wurde, wird Frau Holle (*domina Holda*) als Himmelskönigin (*regina celi*) bezeichnet, für welche in der Weihnachtsnacht der Tisch gedeckt wird und das vornehmlich oder ausschließlich von Frauen. Von diesem Speise- und Trankopfer versprach man sich materielles Wohlergehen und Glück. Es sollte jedoch in Betracht gezogen werden, dass ungefähr seit dem 6. Jahrhundert die Gottesmutter Himmelskönigin genannt wurde. Die marianische Deutung des

Textes kann nicht völlig ausgeschlossen werden, man kann sich schließlich auf den Kontext der Schrift beziehen, in der von der *nocte nativitatis Christi* (der Weihnachtsnacht) gesprochen wird, mit welcher sich Maria leicht assoziieren lässt. Des Weiteren wird die Mutter Jesu seit dem späten 13. Jahrhundert öfters *gotes holde* (Gottes treue Freundin) tituliert. Die initiale Gleichsetzung von Frau Holle und Unserer Lieben Frau ist zwar nicht möglich, trotzdem lassen sich im Volksglauben Schnittpunkte sowie Motivübertragungen hinsichtlich der Wesensmerkmale beider Frauen feststellen. Die als *Frau Holde* bezeichnete Gestalt war besonders in den Zwölften (24.12.-6.1.) am Werk, während Maria (*gotes holde*) insbesondere mit dem Anfang der Raunächte, der Geburt Christis (*nativitas Christi*), und deren Ende, scil. der Epiphanie, verknüpft wurde. Holle war bereits nach 1300 ein anderes Wesen als die Jungfrau Maria, wie beispielsweise auch die oben erwähnten Belege ahnen lassen, dennoch kann man von dem Transfer gewisser Eigenschaften und Motive sprechen, der grundsätzlich beiderseitig hatte erfolgen können, wobei es aber sinnfällig erscheint davon auszugehen, dass eher Attribute von Holle auf Maria übertragen worden waren, denn schon während der Missionszeit hatte das Christentum sich oftmals bemüht, sich den Vorerfahrungen und bestimmten Riten der Neubekehrten anzunähern (vgl. Timm 2010: 21-26). Insbesondere im Rahmen des volkstümlichen Marienkults wurde Holla sukzessiv durch die Volksmaria ersetzt. Während aus der Göttermutter Holle die wilde grausame Nachtfahrerin – Anführerin der Hexenfahrten – wurde, übernahm Maria ihr mütterliches und gütiges Wesen. Aus dem Hollentag/Frau Hollenabend wurde Marientag; Maria ist die Beschützerin von Frau und Kind geworden, welche die Quellen- und Brunnenheiligtümer der Holla zugeschrieben bekam. Sogar Spinnstubengesetze und -bräuche sind auf Maria projiziert worden (vgl. Rüttner-Cova 1986: 149-151, 156-195; Wuttke 1925: 27f.; Paetow 1962: 136).

Eines der ältesten schriftlichen Zeugnisse ist wahrscheinlich im *Decretum Burchardi* zu finden. Es handelt sich um die große kanonistische Sammlung des im Jahre 1025 verstorbenen Bischofs Burkhard von Worms, in welcher er mehrmals von den *Nachtfahrerinnen* spricht, also von Frauen, welche mit unzählig vielen anderen Frauen beziehungsweise Dämonen, die das Aussehen einer Frau haben, weite Luftreisen unternehmen sollen. An einer Stelle wird Holda auch direkt erwähnt. Hier stößt man jedoch auf ein Problem; grammatisch gesehen, bezeichnet Burkhard nämlich das, was das Volk *holda* nennt, als ganze Schar. Die Frage ist nun, ob man dem Text überhaupt eine einzige und alleinige Holda entnehmen kann, wie es zum Beispiel Jacob Grimm tat, welcher die Ausdrucksweise, die Burkhard benutzt hatte, einer Laxheit der Formulierung zuschrieb und *holda* als Einzelgestalt deutete (vgl. Timm 2010: 27-38).

2.3 Namensvarianten, Parallelgestalten und Herkunft

Im 19. Jahrhundert kannte nahezu das ganze deutsche Sprachgebiet die Geschichten über eine weibliche Gestalt, die gemeinhin in Oberdeutschland Frau Percht, in Mitteldeutschland Frau Holle, in Niederdeutschland Frau Herke, Gode/Wode oder Fre(k)e genannt wurde (jeweils mit dialektalen Unterschieden der Form des Namens)²³ (vgl. Rüttner-Cova 1986: 69f.; Timm 2010: 106). Vom Wesen her, unterscheidet sich die germanische Holla laut Rüttner-Cova (1986: 69) wenig von den Muttergöttinnen anderer Kulturkreise. In den germanisch-keltischen Mischgebieten (600-50 v. Chr.) kam es vermutlich zu Verschmelzungen Hollas mit keltischen Göttinnen. Später übernahmen im Rahmen der Romanisierung germanische Muttergottheiten wiederum Züge und Eigenschaften der römischen Göttinnen. So wurde Holla gelegentlich als *Isis*, *Frau Venus* oder *Herodias* bezeichnet. Jacob Grimm hält fest, dass der Holla-Mythos besonders unter den Stämmen der Hessen und Thüringer verbreitet war. Diese beiden Stämme bekehrten sich erst im 8. Jahrhundert zum Christentum. Auch Martin Luther kommt in seiner Auslegung der Episteln auf *Fraw Hulde* zu sprechen. Im Kontext der Hexenverfolgung fand Holla noch im 17. Jahrhundert Erwähnung (vgl. ebd.: 69-72).

Im Namen Holda versteckt sich das Adjektiv *hold*, welches auf die guten Eigenschaften der Göttin hindeutet. Für die Christen verkörperte sie jedoch das Gegenteil des Guten; sie wird als *Unholda* bzw. als *Hel* bezeichnet, wobei ihre dunkle und böse Seite unterstrichen wird.²⁴ Die Jenseitgöttin Hel war ursprünglich als Erdgöttin verstanden worden, bei welcher das Leben jeden Winter ein Refugium findet; später ist sie dann zur ominösen Todesgöttin degradiert worden. Die germanische Unterweltgöttin Hel, die Tochter Lokis in der *Edda*, besaß schon von Anfang an einen ambivalenten Charakter. Sie beschützte als Himmelsgöttin alles Lebendige, als Unterweltgöttin war sie die Herrin der Toten. Als Hel wohnt Holla im Erdreich, im Inneren der Berge, in Grotten sowie Höhlen. In diese Unterwelt gelangt man durch Sümpfe, Teiche, Moore und Brunnen; an diesen heiligen Orten sollen auch *Hollen/Hollinen*, die Begleiterinnen der Göttin, wohnen. Hier fanden Kultfeiern mit Opfergaben statt. Es handelt sich um keinen Zufall, dass sich die Wörter *Hel*, *Höhle* und *Hölle* ähneln. Die Hölle wurde vom 4. bis zum 10. Jahrhundert mit den Begriffen *halja/hella* bezeichnet und stand für das

²³ Zuweilen wurde sie auch als *Weißer Frau* bezeichnet (vgl. Meyer 1898: 347).

²⁴ Paetow (1962: 129) fragt sich: „Ist Frau Holle wirklich die Spinnstubenhexe, die zahnlose, grauenerregende Alte, oder bleibt sie die Lichtgestalt göttlichen Ursprungs, als welche sie einst den Romantikern erschien?“ Für ihn kann Frau Holle (zusammen mit ihren Nebenfiguren) beides sein (vgl. ebd.: 129f.): „Sie ist elbisch-göttlichen Ursprungs, wobei eben das Elbische (Alberne), also Launische, auch mitwirkt. [...] Geburt und Tod umfassend, ist sie die lebensgebärende, lebensspendende und lebensnehmende Seelenhirtin“ (ebd.: 130).

Jenseits und das Totenreich bzw. für die Unterwelt; erst im 13. Jahrhundert wurde diese zu der Hölle, wie man sie heutzutage unter dem Einfluss der christlichen Tradition versteht, zu einem Ort der Qual und Bestrafung (vgl. Rüttner-Cova 1986: 73; Kuckartz 1986: 118; Brednich et al. 1987: 163f.). *Hell*, *Holl* bzw. *Hölle* bezeichnete ebenso einen Hohlraum (z. B. den Raum hinter dem Ofen oder einen Raum im vorderen Teil des Schiffes). Außerdem kann man dem Wort *Hell* bzw. *Holle* die Bedeutung von verbergen und verstecken entnehmen, deren Synonyme verhehlen und verhüllen eine augenscheinliche Ähnlichkeit mit dem Namen der Unterweltsgöttin aufweisen. Diese Erkenntnis korrespondiert auch mit den Hüllmasken und Schleiern der winterlichen Umzugsgestalten in der Zeit der Zwölften (vgl. Brednich et al. 1987: 163f.), welche ebenfalls bei den bis heute stattfindenden traditionellen Perchtenumzügen zu sehen sind.

Grimm sah Frau Holle und ihre Parallelgestalten als Erbe des Glaubens an eine altgermanische heidnische Göttin (vgl. Brednich et al. 1987: 161f.; Timm 2010: 9-13). Er wurde deswegen später von einigen Forschern kritisiert. Man kann an dieser Stelle zum Beispiel Gustav Bilfingers Kritik aus dem Jahre 1899 sowie Friedrich Kauffmanns Einwände aus dem Jahre 1901 erwähnen. Das althochdeutsche Wort *giperahta naht* oder *giperehten naht* (Epiphanienfest) sei ihrer Meinung nach durch dialektalen Verlust des *gi-/ge-* zu mittelhochdeutschem *percht(en)nacht* geworden und aus diesem Ausdruck sei dann, analog zur italienischen Befana, die einer Neujahrsfee ähnliche Percht entstanden. Im Jahre 1913 formulierte Viktor Waschnitius die These, Holle sei ihrem Ursprung nach ein Vegetationsdämon und Percht ein Todesdämon. Karl Meisen bezeichnete 1931 die originäre Holle als eine Erscheinungsform des Teufels. Eine völlig entgegengesetzte Meinung vertrat 1956 Edgar List, welcher meinte Frau Holle sei ursprünglich wohl die Gottesmutter selbst.²⁵ Will-Erich Peukert meinte 1948 Frau Holle sei erst im 16. Jahrhundert nachweisbar und sei aus der Schar der Hollen emporgestiegen. Im 20. Jahrhundert gab es aber auch relativ viele Forscher, welche den germanisch-heidnischen Ursprung dieser Gestalten befürworteten bzw. für möglich hielten, zu ihnen zählten unter anderen Joseph Klapper oder Karl Paetow (vgl. Timm 2010: 11-13).

²⁵ List (1956: 84) drückt sich am Ende seines Artikels *Is Frau Holda the Virgin Mary?* wie folgt aus: „Until more evidence is uncovered [...] the ‚Holda is Mary‘ theory appears to me to offer the most satisfactory explanation of Holda’s origin. It would also rule out the theory that she was originally a Germanic goddess.“

Ähnlichkeiten mit der Hulda weist die norwegische und dänische Berg- und Waldfrau *Hulla* (*Huldra/Huldre*) auf. Diese ist einmal schön und jung, bald wieder alt und finster. Sie trägt ein blaues Kleid mit weißem Schleier, besitzt jedoch einen Schwanz, den sie zu verstecken versucht. Von vorne soll sie schön und von hinten hässlich sein; sie liebt Gesang und Musik. In den Wäldern trifft man sie als graugekleidete alte Frau an der Spitze ihrer Herde; in der Hand trägt sie einen Melkeimer. Sie soll ungetaufte Kinder forttragen und erscheint meistens in Gesellschaft der Berggeister, welche als *huldrefolk* bezeichnet werden und deren Herrin bzw. Königin sie ist (vgl. Grimm 1875: 225; Meyer 1891: 278).

Die Brüder Grimm waren der Auffassung, dass viele Märchen sich bei akribischem Studium bis in unsere Vorzeit zurückverfolgen lassen; somit bilden Märchen einen Spiegel der kollektiven Vergangenheit (vgl. Rüttner-Cova 1986: 12). Auch das Märchen von Frau Holle führt einigen Ansichten nach ins Mythische, wobei jedoch diese Anschauung nicht als vollkommen unproblematisch bezeichnet werden kann. Oft steht nur ein schmaler Quellenbestand zur Verfügung, der meist auf die orale Erzähltradition zurückgeht, wodurch die Betrachtung der Frau Holle als der Großen Muttergöttin auf Ablehnung stößt, da sie sich mehr der Spekulationen als der Fakten bedienen soll (vgl. Uther 2008: 59f.).

Dennoch sind auch diese Theorien im Kontext der Wahrnehmung des Wesens überaus interessant. Heide Göttner-Abendroth und Sonja Rüttner-Cova z. B. glauben, dass sich der Geschichte bei näherer Betrachtung eine matriachale Botschaft entnehmen lässt (vgl. Rüttner-Cova 1986: 23). Göttner-Abendroths Betrachtungsweise ließe sich etwa so skizzieren:

Das Märchen *Frau Holle* von den Germanisten Grimm ist allgemein die berühmteste Erzählung von Holla. Wenig bekannt ist, dass sich hinter der moralisierenden und verbürgerlichten Geschichte eine sehr alte Mythe ebenso wie ein alter Initiationsritus verstecken. Die Frau-Holle-Gestalt verfügt außerdem über einen reichen Mythenschatz, den man bis in die matriachale Epoche Europas, die Jungsteinzeit, zurückverfolgen kann. Im Laufe der Zeit ist Holla erst keltisiert, danach germanisiert und schließlich den feudalen Umständen entsprechend angepasst worden. So lebte sie auch im Patriarchat bis ins 19. Jahrhundert fort als mündlich überlieferter, religiöser Glaube von einfachen Menschen, vor allem Frauen. Durch die Brüder Grimm wurde ihre Gestalt literarisiert, weshalb sie heutzutage als Märchenfigur wahrgenommen wird. Erstaunlich ist die historische Tiefe der Geschichte der Holla-Figur. Es lässt sich dementsprechend behaupten, dass Frau Holle mindestens 5000 Jahre verehrt wurde

und daher auch anderen Großen Göttinnen, wie zum Beispiel Isis, gegenübergestellt werden konnte (vgl. Göttner-Abendroth 2005: 134f.).

Erwähnenswert sind ebenso einige der von Rüttner-Cova angeführten Aspekte, welche man wiederum wie folgt zusammenfassen könnte:

Die Germanen glaubten, jede Frau besäße die Gabe der Prophetie und sei somit eine Vertreterin, eine Priesterin der Göttin. Sogar aus den Namen der Göttinnen *Frouwa* und *Freyja* kann man das Wort *Frau* heraushören; es lässt sich also eine Verbindung ziehen zwischen Frau und Göttin, zwischen Lebensmutter und der göttlichen Mutter. Das Bild der Großen Mutter ist der Frau nachgebildet worden, die genauso wie die Göttin das Leben schenken kann. Die Vorstellung von der göttlichen Lebensmutter als Urbild und gleichzeitig als Abbild der Frau zeigt, wie früher das Göttliche mit dem Weiblichen in Zusammenhang gebracht worden ist. Man spricht schließlich auch von der *Mutter Erde*, welche als Lebensspenderin mit der Frau assoziiert wurde.²⁶ Der Mensch erlebt die Mutter im Kindesalter als die höchste Autorität, welche geben und lieben kann, die jedoch ebenfalls in der Lage ist zu nehmen und zu strafen. Der Begriff *Mutter* zeigt eine Diskrepanz auf zwischen Geborgenheit und Bedrohung, zwischen Zärtlichkeit und Fährnis. Dieser Kontrast spiegelt sich ebenso in den Mythen und Märchen wider. Holla hat ebenfalls verschiedene Gesichter; sie ist die Sommerfrau sowie die Winterfrau. Alle diese diversen Seiten bilden die Ganzheit der janusköpfigen Instanz, welche für Gesetze wie für Fürsorge steht. In den Alltag der Frauen, welche sich um den Haushalt kümmerten, gehörte damals unter anderem die Erhaltung und Betreuung des Hausgeistes sowie der Hausgottheiten, wobei sich alles im Einklang mit der Göttin abgespielt hat. Selbst Goldmarie wurde in den Frauenalltag durch die Muttergöttin Holle eingeweiht, in deren Mutterschoß sie durch den Brunnen gefallen war. Marie identifiziert sich mit Frau Holle dadurch, dass sie Hollas Arbeit nachgeht, um schließlich voller Kraft in den eigenen Alltag zurückzukehren (vgl. Rüttner-Cova 1986: 71, 131-139).

²⁶ Bechstein (2005a: 23) bemerkt: „An Göttinnen trat auch der Muttername bei Griechen, bei Römern, wie bei slavischen Volksstämmen heran; schon Tacitus bediente sich des noch heute sprachüblichen Ausdrucks: *terra mater*: Mutter Erde. Bei den Germanen scheint an dessen Statt mehr der Name Frau vorwaltend[...] *domina*; so Frau Sonne, Frau Holda, Frau Berchta, Frau Venus, Frau Freke, Frau Harke u. a. Selbst der Name der Göttin Freia lautet auch *Frouwa*, d. i. Frau [...] demnach die Frau aller Frauen, die Allmutter[...].“

2.4 Holles Natur und ambivalente Wesenszüge

Viele Gewässer dienten als Verehrungsort Hollas, welche als Göttin der Geburten betrachtet worden ist; man glaubte die ungeborenen Kinder würden sich an Teichen, Mooren und Brunnen aufhalten, die mit Holla in Verbindung gebracht worden sind. Zu der Wasserfrau Holla kehrten außerdem Verstorbene wieder heim. Der Volksglaube besagt, alle ungetauften Kinder würden zu Holla zurückkommen; diese und die Toten wären dann ein Teil des Gefolges Hollas. Das Wasser aus den heiligen Quellen Hollas soll bei Unfruchtbarkeit helfen. Holla wird dementsprechend nicht nur als Göttin der Geburt, sondern ebenfalls als Helferin der Gebärenden betrachtet; sie schützt Neugeborene und Wöchnerinnen. Einigen Quellen zufolge soll sie in der Lage sein auch Äckern Fruchtbarkeit zu verleihen.²⁷ Die Lebenssymbolik des Wassers bestärkt die Stellung der Göttin als Mutter allen Lebens. Im Märchen spielt der Brunnen als Eintritt in die Welt der Frau Holle eine wichtige Rolle (vgl. Rüttner-Cova 1986: 73f.; Meyer 1891: 88; Brednich et al. 1987: 159f.). In den *Deutschen Sagen* der Brüder Grimm (1987: 40) wird zudem von dem am Meißner in Hessen liegenden „große[n] Pfuhl oder See, mehrenteils trüb von Wasser“ berichtet, der „Frau Hollen Bad“ genannt wird. Man erzählt, dass Frau Holle dort um die Mittagsstunde badet und anschließend verschwindet (vgl. ebd.). „Berg und Moore in der ganzen Umgegend sind voll von Geistern und Reisende oder Jäger oft von ihnen verführt oder beschädigt worden“ (ebd.).

Im Märchen ist Frau Holle für den Schnee verantwortlich. Dem Volksglauben entsprechend, soll es schneien, wenn Frau Holle ihre Betten bzw. ihr weißes Gewand schüttelt oder wenn sie die Gänse rupft (vgl. Brednich et al. 1987: 160).²⁸ Jacob Grimm schreibt in seiner *Deutschen Mythologie* folgendes:

Frau Holle wird als ein *himmlisches*, die Erde umspannendes Wesen vorgestellt: wenn es schneit, so macht sie ihr Bett, dessen Federn fliegen[...] Sie erregt den *schnee* wie Donar den Regen; die Griechen legten ihrem Zeus die Hervorbringung des Schnees und Regens bei[...] Holda erscheint darum als hehre Göttin[Fußnote: da andere eigenschaften Holdas auf Maria übergehen, so darf hier auch die *Maria ad nives*, *notre dame aux neiges* verglichen werden[...]]. (Grimm 1875: 222)

²⁷ Elard Hugo Meyer (1891: 287) schreibt: „Die Wolkengöttin ist neben dem Gewitter- und dem Windgott [...] das den Acker vorzugsweise befruchtende Wesen, denn sie gebietet über Regen und Sonnenschein. Daher wäscht, badet Holda und Perchta einerseits und trocknet sie andererseits oder strahlt im Wechsel von Regen und Sonnenschein ihr Haar. Sie wässert, pflügt und segnet die Flur [...]“

²⁸ Siehe z. B. auch *Frau Holle schüttelt die Betten aus – Eine Sage aus Waldeck* von Paetow (1962).

Das himmlische Wesen umspannt die Erde und bekommt somit einen göttlich omnipräsenten Charakter zugeschrieben. Des Weiteren spricht Grimm den bereits erwähnten Übergang der Eigenschaften von Holle auf Maria an. Was aber unterstrichen wird, ist die Fähigkeit Schnee hervorzurufen, sprich: die Macht Einfluss auf das Wetter auszuüben. Vielfach erscheint die Göttin Holla als ein Wetterwesen, als Herrin über den Aufruhr der Elemente am Himmel und somit als Beherrscherin der Natur. Man sieht ihre Gestalt in den Nebelschwaden, sie wird zur Regenwolke oder verursacht Hagel. Lag der Nebel um den Meißner, hieß es, Frau Holle habe Feuer im Berg (vgl. Rüttner-Cova 1986: 76; Brednich et al. 1987: 160). Sie ist die sommerliche Hitze oder saust als Windfrau (Windsbraut) durch die Lüfte und personifiziert dadurch viele meteorologische Naturerscheinungen; wobei entweder sie selbst das klimatische Phänomen ist oder dieses hervorruft. So ist sie diejenige, welche die Sonne hinauslässt, sie kann aber ebenfalls die Sonne selbst darstellen. Auch Goldmarie könnte man als eine Verkörperung der Sonne interpretieren; sie taucht ein in den Brunnen, kommt zur Erdmutter Holle und am frühen Morgen, wenn der Hahn kräht, steigt sie reich beschenkt wieder (in die Welt der Menschen) auf (vgl. Rüttner-Cova 1986: 76-80; Kuckartz 1986: 125). Damit wird der Tages- und Sonnenkreislauf im Märchen skizziert. Der Tageslauf stellte für die Germanen das Vorbild für den Jahreslauf dar. Wie der Tag in die Nacht überging, so ging der Sommer in den Winter über. Es wurde bereits erwähnt, dass Holla für ihre Gaben bekannt gewesen war, diese wandelten sich meistens erst im Nachhinein in Gold um oder wurden vergoldet (vgl. Rüttner-Cova 1986: 79), wie z. B. die Spindel im Märchen. Auch in der Sage *Frau Holla und der Bauer* von den Brüdern Grimm wird der Mann für seine Dienste mit Spänen beschenkt, die sich allerdings erst als er nach Hause zurückkehrt in Gold verwandeln (vgl. Grimm 1987: 41). Dass Holla mit goldenen Geschenken und der Sonne verbunden wird und dass diese beiden Aspekte möglicherweise zusammenhängen, lässt sich vielleicht durch die alte Vorstellung begründen, nach welcher die Sonne als Masse aus glänzendem Gold wahrgenommen worden ist (vgl. Rüttner-Cova 1986: 79). In den *Deutschen Sagen* kann man unter dem Titel *Frau Hollen Teich* nachlesen:

Von dieser Holle erzählt das Volk vielerlei, Gutes und Böses. Weiber, die zu ihr in den Brunnen steigen, macht sie gesund und fruchtbar; die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen, und sie trägt sie daraus hervor. Blumen, Obst, Kuchen, das sie unten im Teich hat und was in ihrem unvergleichlichen Garten wächst, teilt sie denen aus, die ihr begegnen und zu gefallen wissen. Sie ist sehr ordentlich und hält auf guten Haushalt; wann es bei den Menschen schneit, klopft sie ihre Betten aus, davon die Flocken in der Luft fliegen. Faule Spinnerinnen straft sie, indem sie ihnen den Rocken besudelt, das Garn wirrt oder den Flachs anzündet; Jungfrauen hingegen, die fleißig abspinnen, schenkt sie Spindeln und spinnt selber für sie über Nacht, daß die Spulen des Morgens voll sind. Faulenzerinnen zieht sie die Bettdecken ab und legt sie nakkend aufs Steinpflaster; Fleißige, die schon frühmorgens Wasser zur Küche tragen in reingescheuerten Eimern, finden

Silbergroschen darin. Gern zieht sie Kinder in ihren Teich, die guten macht sie zu Glückskindern, die bösen zu Wechselbälgen. Jährlich geht sie im Land um und verleiht den Äckern Fruchtbarkeit, aber auch erschreckt sie die Leute, wenn sie durch den Wald fährt, an der Spitze des wütenden Heers. Bald zeigt sie sich als eine schöne weiße Frau in oder auf der Mitte des Teiches, bald ist sie unsichtbar, und man hört bloß aus der Tiefe ein Glockengeläut und finsternes Rauschen. (Grimm 1987: 38f.)

In dem kurzen Abschnitt wird eine Zusammenfassung dessen geliefert, wofür Frau Holle in der Zeit wohl bekannt gewesen bzw. was von ihr angeblich erzählt worden ist. Auch hier werden schon zu Beginn des Absatzes die dichotomen Wesensmerkmale der Holle angesprochen. Die ambivalente Beschaffenheit spiegelt sich teilweise in den konkreten Beispielen, wobei allgemein die positiven Wesenszüge zu überwiegen scheinen und der Eindruck erweckt wird, dass Frau Holle in der Regel lediglich Menschen mit schlechten Eigenschaften sowie Müßiggänger bestraft und gleichzeitig Güte sowie Fleiß zu würdigen weiß, wodurch sie als ein für Gerechtigkeit sorgendes Geschöpf ausgemalt wird.

Holla wurde ebenso oft mit der Walpurgisfeier in Verbindung gebracht, die wiederum mit dem Frühling verbunden ist. In dem Wesen Hollas vereint sich der Tod mit dem Leben und das Ende mit dem Neubeginn. Im Frühling stirbt die alte Winterholle und wird als junge Maikönigin in einem neuen Vegetationskleid wiedergeboren. Mit dem Frühling verbinden wir auch den Osterhasen, das Symbol der Fruchtbarkeit und das heilige Tier der Venus. Es hieß früher, Hexen würden sich in Hasen verwandeln. Berichtet wurde auch, dass Hasen Holla bei ihren nächtlichen Wanderungen begleiten und ihr das Licht voranhalten. Eines der ältesten und bekanntesten Haustiere, die Ziege, gehört angeblich ebenfalls zum Kreise der Holla. In der Pflanzenwelt ist es der Holunderbaum (*Hollunder, Holler*), der Holla geweiht ist.²⁹ Er war schon im Altertum als Heilpflanze hochgeschätzt worden. Im keltischen druidischen Baumkalender ist er der letzte Baum im Jahreszyklus, ein Baum des Todes, welcher aber gleichzeitig eine Voraussetzung für das neue Leben bildet. Die Friesen ließen ihre Toten unter ihm bestatten. Der Volksglaube besagte im Holunder wohne der gute Hausgeist. Der Holunder fand häufig in landwirtschaftlichen Orakeln Verwendung und wurde als Baum des Heils bezeichnet, der vor dem Bösen schützte. Ab und zu kann man in der Volkssprache die Bezeichnung *Hollersprossen* für Sommersprossen hören, diese sollen verschwinden, wenn sie mit den ersten Holunderblüten bestrichen werden (vgl. Rüttner-Cova 1986: 90-98).

²⁹ Siehe z. B. auch die Erzählung *Holunder tut Wunder* von Paetow (1962).

Im Sommer prägte die Vorstellung von der Göttin die Farbe der Getreidefelder und so schmückte in den Köpfen der Menschen goldenes beziehungsweise rot-goldenes Haar das Haupt der Sommerfrau. Das Haarmotiv kann man auch in den Volksmärchen vorfinden, das populärste Beispiel ist das Rapunzel-Märchen. In der Antike hatte rotes und rot-goldenes Haar als Schönheitsideal gegolten, während das Christentum später diese Haarfarbe dämonisierte; Holla wurde somit allmählich zur rothaarigen Hexe. Die Ernte stellt den Haarraub dar, wo Holla ihre glühenden goldig-glänzenden Haare verliert. Mit dem Herbstanfang bleibt auf den Feldern nur noch ein Stoppelfeld übrig. Parallel dazu wird Holla zur struppigen alternden Frau mit großen Zähnen, deren Haar nun borstig wird (vgl. Rüttner-Cova 1986: 98-103, 114). Im Frau-Holle-Märchen wird die Sommerseite Hollas Rüttner-Cova (1986: 44, 98) zufolge durch den glühenden Backofen symbolisiert. Als das Herbstsymbol könnte im Märchen der Apfelbaum betrachtet werden. Den Winteraufenthaltort der Göttin suchen laut dem Volksglauben in der Herbstzeit Störche, Schwalben und Kröten auf. Am Michaelstag (29. September) reiten Hexen in der Nacht auf den Blocksberg, welcher als Kultort der Holla betrachtet worden war. Ein Spinnstubengesetz der Holla verlangt, dass an diesem Tag weder Flachs geröstet noch gesponnen werden darf. Der November galt bei den Kelten als Jahresbeginn und wurde von einem Totenfest, dem Halloween (Allerheiligen, Allerseelen) eingeleitet; in dieser Zeit amtet Holla als Herrin der Verstorbenen, die Seelen fahren durch die Luft und zeigen sich in Gestalt von Kröten oder erscheinen als weißer Nebel. Holla ist außerdem als Königin der Zwerge und Elben sowie als Göttin der Walküren überliefert. Als Wintergöttin weilt Holla oft in den Spinnstuben der Menschen, wo sie die Einhaltung ihrer Gesetze überwacht. Sie besitzt in dieser Jahreszeit mysteriöse, dämonische und wildere Züge und wird zum langnasigen großzahnigen Weib mit verworrenem Haar. Berchta besucht den Mythen zufolge die Spinnstuben am Dreikönigstag, oft erscheint sie mit einem breiten Platschfuß beziehungsweise mit einem Gänse- oder Schwanenfuß. Zu ihrem Wintergefolge gehören neben den toten Seelen, den Elben und allen Ungetauften noch der Hollenpeter, der Ruprecht und der treue Eckart (vgl. Rüttner-Cova 1986: 104-123; Meyer 1891: 281).

In dem Sagenbuch der Brüder Grimm (1987: 40) findet Eckart in einer der Erzählungen ebenfalls Erwähnung: In einem Dorf namens Schwarza in Thüringen zog Frau Holla mit ihrem Gefolge vorüber. An der Spitze des Umzuges lief der treue Eckart, welcher die Menschen warnte, aus dem Weg zu weichen, damit ihnen nichts passiert. Ein paar Bauernknaben mit Bier kamen auf dem Weg aus der Schenke den Gespenstern entgegen. Die Dorfjungen traten mit ihren Krügen zur Seite. Als die Weiber näherkamen, nahmen sie sich der Gefäße an und

tranken, während die Knaben aus Furcht schwiegen. Der treue Eckart trat anschließend zu ihnen und wies sie an, schnell nach Hause zu gehen und kein Wort über das Ereignis zu verlieren, wenn sie tun, was er ihnen sagt, werden ihre Kannen immer voll Bier sein. Drei Tage behielten sie das Geschehen für sich und die Kannen wurden tatsächlich nicht leer. Schließlich erzählten sie jedoch ihren Eltern davon und die Bierquelle versiegte (vgl. ebd.). Die Erzählung ist auch im *Deutschen Sagenbuch* von Bechstein (1853: 430) (unter der Nummer 501) enthalten.

In der Zeit der Zwölften ist Holla/Berchta mit ihrem Totenheer und weiteren Begleitern unterwegs.³⁰ Die zwölf Tage, in denen das Gefolge mit seiner Herrin erscheint, sollen Hinweise auf Wetter und Ernteerfolge im Folgejahr bieten. Der Schar werden Speisen geopfert, vor allem werden Nüsse und Äpfel in den Ofen geworfen; Berchta selbst gibt Grütze, Fisch und Bier den Vorzug. Brot und Bier zählten allgemein als Gaben der Göttin, die zu bedeutenden Feiern gehörten. Das Herstellen dieser war die Ehrenaufgabe der Hausfrau, eine religiöse Handlung. Auf diese Weise wurden heilige Bereiche der Göttin auf den Frauenalltag bezogen; die Frau wurde somit zur Priesterin und Dienerin der Göttin. Holla soll demnach nicht nur Wettermacherin, sondern ebenso Bierbrauerin und Bäckerin sein, woran auch die Backofenszene im Märchen erinnert (vgl. Rüttner-Cova 1986: 118-122).

Ein weiteres wichtiges Attribut der Holle ist die Spindel.³¹ Diese galt als Rangabzeichen der Hausfrau und wurde sogar mit ins Grab gelegt. Wie wichtig die Spindelsymbolik als Abzeichen der Frau war, zeigt zum Beispiel auch die im Mittelalter gebrauchte Bezeichnung der Verwandten mütterlicherseits, welche *Spindelmagen* genannt worden sind, während

³⁰ So erläutert auch Grimm (1875: 222f.) in seiner *Deutschen Mythologie*: „ihr jährlicher *umzug*, der wie bei Herke und Berhta auf weihnachten in die sogenannten zwölften verlegt wird, wo es nicht recht geheuer ist, und thierte wie der wolf nicht bei namen genannt werden, bringt dem lande *fruchtbarkeit*. [...] Gleich Wuotan fährt Holda aber auch schreckenhaft durch die lüfte und gehört, wie der gott, zu dem wütenden heer. daraus folgt die einbildung, daß hexen in Hollas gesellschaft fahren [...]. in das wütende heer wurden aber nach dem weit verbreiteten volksglauben die seelen der *ungetauft sterbenden kinder* aufgenommen, da sie keine Christen wurden, blieben sie heidnisch und fielen heidnischen göttern zu, Wuotan oder Hulda.

Hieran knüpft sich, daß Hulda statt der göttlichen gestalt das aussehen einer *häßlichen*, langnasigen, großzahnigen *alten*, mit struppigem, engverworrenem haar annimmt. ‚er ist mit der *Holle* gefahren‘ heißt es von einem, dessen haare sich unordentlich wirren und sträuben, und so werden die *kinder* mit ihr oder mit ihrem nicht weniger greulichen gefolge geschreckt[...] *Hollepeter* (sonst auch Harsche, Harsche, Harscheklas, Ruprecht, Rupper [...]) heißt der zur zeit der winterwende, in Holles geleit, umziehende verummte knecht.“

³¹ Laiblin (1969: 107) schreibt: „Immer ist ihr Zeichen im Märchen die Spindel und das Spinnrad, die Spule und der Webstuhl, denn sie webt nicht nur die Schicksalsfäden der Menschen ineinander, sie hält auch das Schicksal der Zeit, das gute und das böse Wetter in den Händen. Als *kosmische Urmuttergestalt* verkörpert sie also die dynamische Abwandlung des Gegensatzes nicht nur in der menschlichen Seele, im menschlichen Schicksal, sondern auch draußen in der Natur.“

Verwandte väterlicherseits *Schwertmagen* tituliert wurden. Die Gesetzte der obersten Spinnerin Holla, der Frau am Lebensfaden, mussten eingehalten werden. An ihren Festtagen und an den ihr geweihten Samstagen überprüfte sie das Einhalten der Arbeitsruhe, sonst verlangte sie beim Spinnen Fleiß und Disziplin. Einerseits kannte man sie als ein gütiges Wesen, welches die Spinnerinnen belohnt, die es verdienen und dessen Gaben sich in Gold verwandeln; andererseits sind seit dem Religionswandel Holla und Berchta oft zu Spinnstubenschreckgestalten geworden, die in Sagen als schmutzige, ungekämmte, alte Weiber auftauchen und Bäuche aufschlitzen, um sie mit Steinen und Häcksel zu füllen. Gegen diese dämonisierten Gestalten schützte man sich mit Weihwasser und Bannversen. Unartigen Kindern wurde dann mit der *Spindelholle* gedroht. Holla soll aber nicht nur die erste Spinnerin, sondern auch die erste Weberin sein (vgl. Rüttner-Cova 1986: 74-76, 84-90). Das Spinnen wird ebenfalls in dem Sagenbuch der Brüder Grimm thematisiert:

In der Weihnacht fängt Frau Holla an herumzuziehen, da legen die Mägde ihren Spinnrocken aufs neue an, winden viel Werg oder Flachs darum und lassen ihn über Nacht stehen. Sieht das nun Frau Holla, so freut sie sich [...]

Diesen Umgang hält sie bis zum großen Neujahr, das heißt den heiligen Dreikönigstag, wo sie wieder umkehren muß nach ihrem Horselberg; trifft sie dann unterwegs Flachs auf dem Rocken, zürnt sie [...]

Daher reißen feierabends vorher alle Mägde sorgfältig von ihren Rocken ab, was sie nicht abgesponnen haben, damit nichts dran bleibe und ihnen übel ausschlage. Noch besser ist's aber, wenn es ihnen gelingt, alles angelegte Werg vorher im Abspinnen herunterzubringen. (Grimm 1987: 39)

Sowie auch in der *Deutschen Mythologie*, in der Jacob Grimm erzählt, dass Holla als spinnende Frau dargestellt wird, welche zudem für den Flachsbau verantwortlich sein soll. Weiterhin schenke sie fleißigen Mädchen Spindeln und spinne ihnen nachts die Spulen voll, während sie faule Spinnerinnen strafe und ihnen den Rocken anzünde oder besudele (vgl. Grimm 1875: 223). Die Verbindung zu der Fadenherstellung bestätigt ebenso die *Germanische Mythologie* Meyers (1891: 285), laut welchem Holla der „wichtigsten Hausarbeit der Weiber, dem Spinnen, [vor]steht“.

2.5 Das Märchen der Brüder Grimm

Das Märchen *Frau Holle* befindet sich an der 24. Stelle in dem grimmschen Märchenbuch. In der Erstauflage (1812) beruht der Text lediglich auf der Fassung der Apothekertochter Henriette Dorothea Wild, welche sie am 13. 10. 1811 in Kassel ihrem späteren Ehemann

Wilhelm Grimm präsentierte. In die zweite Auflage (1819) wurden (zusammen mit einer Umänderung in der Schilderung des Brunnensturzes – als Grund für den Sturz wird nun das Abwaschen und Fallenlassen der Spule angegeben) die beiden Begrüßungen durch den Hahn eingearbeitet, welche die Brüder in ihrem Handexemplar auf Pfarrer Georg August Friedrich Goldmanns Version zurückbeziehen (vgl. Bolte und Polívka 1913: 207; Scherf 1995: 342; Uther 2008: 58; Timm 2010: 1).

Das Volksmärchen stellt eine internationale Gattung dar, welche oft die Sprachgrenzen überschreitet. Die vergleichende Märchenforschung konzentriert sich deshalb auf die Erzählstrukturen und nicht auf die sich ändernden Namen der *dramatis personae*. In manchen Fassungen des Märchens kommt der Name *Frau Holle* überhaupt nicht vor; es wird ausschließlich von *einem roten Mütterlein* oder *einer Nixe mit furchtbaren Haaren* gesprochen. In einer Paderborner Fassung ist die Zentralinstanz *eine Hexe mit einem Affen und einem Bären*, in einer Königsberger Version *ein Pferdekopf*, in einer Fehmarnener Variante *ein Menschenfresser*, in bairisch-österreichischen Fassungen *der Wind*, in den schlesischen Versionen kann man wiederum auf *einen Wolf*, *einen Bettler* oder auf *Banditen* stoßen. Jenseits des deutschen Sprachgebietes lässt sich eine Gruppe von ungefähr 30 Fassungen ausfindig machen, in denen die Zentralinstanz durch die personifizierten *Zwölf Monate* versinnbildlicht wird (vgl. Timm 2010: 4), wie es beispielsweise im dem Märchen *O dvanácti měsíčkách* (*Die zwölf Monate*) von Božena Němcová der Fall ist. Grimms KHM 24³² ist demnach eine von vielen Varianten des Märchentyps ATU³³ 480 (Mädchen: Das gute und das schlechte M.)³⁴ (vgl. Uther 2008: 58; Timm 2010: 4). Ausführlich hat sich mit dem Märchentyp Warren E. Roberts auseinandergesetzt, der ihn nach den ungleichartigen Schwestern benennt: „die Erzählung von dem freundlichen und dem unfreundlichen Mädchen“ (Scherf 1995: 344).

Die literarischen Vorläufer der Zaubermärchen von zwei jungen Frauen und ihren verschiedenen Abenteuern (jedoch mit anderen Ausgängen als im Frau-Holle-Märchen) kann man in Giambattista Basiles *Pentameron* und in einer Erzählung von Gabrielle-Suzanne de Villeneuve (welche als Vorlage für einen aus dem Jahre 1810 stammenden Märchentext

³² KHM: Kinder- und Hausmärchen

³³ Früher auch AaTh/ATh: Aarne-Thompson-Index – ein von Antti Aarne 1910 begründetes Klassifikationssystem der verschiedenen Typen und Gruppen der Märchen und Schwänke, welches durch Stith Thompson bearbeitet und erweitert wurde. Im Jahre 2004 erschien eine weitere Überarbeitung von Hans-Jörg Uther; seitdem wird meistens über den Aarne-Thompson-Uther-Index (ATU) gesprochen.

³⁴ ATU 480: „*The Kind and the Unkind Girls* (previously *The Spinning-Women by the Spring. The Kind and the Unkind Girls*)“ (Uther et al. 2004: 281)

handschriftlicher Urfassung³⁵ und dieser wiederum als Quelle für Clemens Brentanos *Märchen vom Murmelthier* diene) vorfinden. Ähnlichkeiten und parallele Motive kann man z. B. auch in den *Volksmärchen der Deutschen* von Benedikte Naubert vorfinden, und zwar in der Erzählung *Der kurze Mantel* (vgl. Uther 2008: 58). Das Frau-Holle-Märchen gehört zu den Geschichten, in denen junge Frauen aus dem Elternhaus weggehen müssen, in die Ferne (bzw. in die Jenseitswelt), wo sie bei einem übernatürlichen Wesen uneigennützig arbeiten und dafür anschließend belohnt werden. Dabei wird die Interdependenz zwischen Menschen und jenseitiger Welt zum Ausdruck gebracht (vgl. ebd.: 59). „Lohn für Fleiß und Strafe für Faulheit sind die zentralen Themen: Das Glück der einen ist das Pech der anderen.“ (ebd.) Das Märchen stellt Fleiß und Faulheit gegenüber und schafft somit ein gegensätzliches Eigenschaftspaar mit zwei Extrempolen. Die ästhetische Kontrastwirkung erlaubt es auf der episch-strukturellen Ebene eine verhältnismäßig ansprechende und unterhaltsame Zweizahl-Geschichte zu generieren (vgl. Ranke et al. 1984: 1272f.). Ludwig Bechsteins Märchen – *Die Goldmaria und die Pechmaria* – weist eine ähnliche Struktur auf; hier wird die Polarisierung der zwei Schwestern bereits im Titel verdeutlicht (vgl. Uther 2008: 59). In Bechsteins Fassung der

³⁵ In der handschriftlichen Urfassung der Kinder- und Hausmärchen aus dem Jahre 1810 kann man unter der Nr. 37 die Skizze des Märchentextes vom Murmelthier/Liron vorfinden. Murmelthier wird das fromme schöne Mädchen genannt, welches von seiner Stiefmutter und ihrer Tochter schlecht behandelt wird. Die schöne Schwester fällt in den Brunnen hinein und besinnt sich erst als „sie sich in einer klaren Crystallkugel unter den Händen einer schönen Brunnenfrau [befindet], die ihr gar freundlich ist, ihr kostbares Kleid anthut u. die Gabe macht, daß so oft sie ihre Haare schüttelt und kämmt, glänzende Blumen heraus fallen sollen. Und so oft sie in Noth komme, brauche sie sich nur in den Brunnen zu stürzen. Auserdem gibt sie ihr noch einen Schäferstab, der ihre Heerde vor Wölfen und Räubern schützt, ein Spinnrad u. einen Rocken, die ganz allein spinnen u. einen zahmen, klugen Biber, zu mancherlei Diensten geschickt. [...] Die böse Tochter will auch zum Brunnen gehen, u. rutscht hinab, aber sie kommt in lauter Sumpfwasser u. wird wegen ihres Trotzes u. Ungestüms begabt, daß stinkendes Rohr u. Schilf auf ihrem Kopf wächst u. so oft sie eins ausreißt, wächst nur noch viel mehr. Murmelthier bekommt die Gabe, daß so oft sie ihre Schwester auskämmt der häßliche Schmuck 24 Stunden verschwindet“ (Grimm 2007: 63). Es werden aber ebenfalls weitere Episoden geschildert: Das Kind wird von der Stiefmutter gezwungen, einen Korb voll Birnen zu pflücken und zu verkaufen. Der Baum ist zu hoch, das Mädchen kommt nicht an die Früchte heran und fängt an zu weinen. Sie singt dem Baum ein trauriges Lied, dieser neigt anschließend seine Äste bis zum Boden herab. Der bösen Schwester fallen die Birnen auf den Kopf. Dann wird Murmelthier „mit einem Esel und einem Sack Korn in die Unglücksmühle geschickt[...] Murmelthier in der Noth wendet sich an den Brunnengeist. Der gibt ihr den Rath, den kurzen unsichrn Weg nach der Mühle zu meiden und den langen rechter Hand zu gehen, unterwegs auf nichts zu achten, was sie hinter einem Zaun sprechen höre, alle wilden Thiere, die ihr begegnen, nur mit dem Schäferstab zu berühren, wenn sie jemand einen Dienst thun könne, ihrer Neigung zu folgen und groben Leuten höflich zu antworten. Des Müllers bösen Hunden solle sie diesen Kuchen vorwerfen, auch an der Hausthüre den Klopffhammer nicht angreifen sondern lieber einen stein aufheben und damit an die Thüre werfen. Wenn ihr der Müller in seinem Edelgesteingarten einen Straus erlaube zu binden, so solle sie ja nicht selber die Blumen brechen und lieber ohne straus weggehen, wenn der Müller darauf beharre“ (ebd.: 64f.). Zudem wird auch die Geschichte des Müllers beschrieben, welcher mit Erdgeistern verwandt ist und Murmelthier beim Abschied einen guten Rat gibt, der ihr später das Leben retten soll. Während das Mädchen alles so tut, wie es ihm der Brunnengeist geraten hat, hört die Stiefschwester nicht auf die Warnungen Murmelthiers und kommt nach allen Drangsalen, die sie sich verschuldet hat, schlussendlich mit einem durch Wespen blind gestochenen Auge davon. Die Stiefmutter geht zu einer bösen Zauberin, um das schöne Mädchen, welches mit dem Königssohn vermählt werden soll, zu ermorden. Letzten Endes bringt sie jedoch ihre eigene Tochter um, woraufhin sie ihre Sünden beichtet und sich aus dem Schlossfenster stürzt (vgl. ebd.: 62-69). KHM 24 ist im Vergleich mit diesem relativ langen Konzept kurz und bündig.

Geschichte von zwei ungleichen Schwestern begegnet man jedoch nicht einer mütterlichen Dämonin, sondern einem wilden Mann-Dämon, dem *Thürschemann* (vgl. Scherf 1995: 521f.). Die Erzählung *Goldtöchterchen und Pechmagd* von Paetow ist durch eine eklatantere Similarität mit dem Märchen der Brüder Grimm gekennzeichnet; allerdings ist sie im Vergleich zu der grimmschen Version der Geschichte zumeist etwas ausführlicher in der Beschreibung der einzelnen Szenen und hat kleinere Unterschiede vorzuweisen, beispielsweise muss das Mädchen nicht nur die Brote herausnehmen und den Apfelbaum schütteln, sondern ebenfalls eine Kuh melken (vgl. Paetow 1962: 36-40).

In der Erzählung stehen sich zwei Töchter gegenüber, die schöne und fleißige und die hässliche und faule. Die Witwe mag aber die untätige und boshafte Tochter viel mehr, denn sie ist ihr eigenes Kind. Das andere Mädchen muss die ganze Arbeit verrichten und täglich bei einem Brunnen spinnen, wobei seine Finger blutig werden. Einmal ist die Spule so blutig, dass das Mädchen sie im Brunnen abwaschen muss. Die Spule fällt jedoch hinein; als das Kind der Stiefmutter davon erzählt, schickt diese es unbarmherzig zum Brunnen, um die Spule wieder herauszuholen. Die Tochter springt in den Brunnen hinein, verliert die Besinnung und wacht schließlich auf einer schönen Wiese auf. Als sie die Gegend erkundet, findet sie einen Backofen und in ihm ausgebackene Brotlaibe, welche herausgezogen werden möchten. Das Mädchen holt mit dem Brotschieber das Brot nacheinander heraus und geht weiter, bis es einen Baum voller reifer Äpfel sieht, welcher geschüttelt werden möchte. Es kommt seinem Wunsch nach und legt die auf dem Boden liegenden Früchte in einen Haufen zusammen. Danach sieht es ein Haus, aus welchem eine alte Frau mit großen Zähnen herausguckt. Das Mädchen bekommt Angst und will weglaufen, aber die Frau ruft ihm freundlich zu, es solle sich nicht fürchten und bei ihr bleiben. Die Frau verspricht ihm, dass es ihm gut ergehen wird, wenn es seine Arbeit ordentlich verrichtet. Vor allem soll das Mädchen das Bett der Frau, welche sich als Frau Holle vorstellt, aufschütteln, damit es in der Welt schön schneit. Frau Holle ist zufrieden mit seiner Arbeit und dem Mädchen geht es bei ihr tatsächlich sehr gut, trotzdem bekommt es später Heimweh und will wieder zurück zu den Seinigen (vgl. Grimm 1974: 169-170).

Frau Holle verabschiedet sich also von ihm und weil das Mädchen ihr treu gedient hat, begleitet sie es zu einem großen Tor aus dem Goldregen auf das Mädchen herunterfällt, dann gibt Frau Holle ihm auch die Spule wieder, die in den Brunnen gefallen ist. Das Tor schließt sich und das Mädchen ist wieder oben auf der Welt. Sein Erscheinen wird durch einen Hahn kundgegeben. Es erzählt, was ihm zugestoßen ist und was es alles erlebt hat. Daraufhin will

die Mutter, dass ebenfalls die andere arbeitsscheue Tochter zum Reichtum kommt. Sie muss am Brunnen spinnen und damit ihre Spule blutig ist, sticht sie sich in die Finger und stößt sich die Hand in die Dornhecke. Anschließend wirft sie die Spule in den Brunnen und springt selbst hinein. Sie kommt auf die schöne Wiese, aber hilft weder den Broten noch dem Apfelbaum. Bei Frau Holle angekommen, strengt sie sich am ersten Tag noch an, da sie sich bereits auf das Gold freut, aber schon am zweiten Tag fängt sie an zu faulenz und am dritten Tag will sie gar nicht mehr aufstehen. Frau Holle sagt ihr daraufhin den Dienst auf. Wie das andere Mädchen wird sie zum Tor geführt, aber statt des Goldes wird sie mit Pech überschüttet, woraufhin Frau Holle das Tor schließt. Auch in diesem Fall wird ihre Ankunft durch den Hahn verkündet (vgl. Grimm 1974: 170-171).

Gleich am Anfang des Märchens wird eine Witwe und ihre ungerechte Behandlung der Stieftochter in den Vordergrund gerückt. Sie nutzt das Kind aus, lässt es hart arbeiten und zwingt es zum Spinnen auf der Straße, wodurch sie deutlich die Abneigung gegenüber der Stieftochter ausdrückt und den Wunsch sie so bald wie möglich aus dem Haus zu bekommen. Ihre leibliche Tochter dagegen wird verwöhnt. Man könnte annehmen, dass die Frau ihr eigenes Kind liebt, jedoch kommen ebenfalls in diesem Fall ihre schlechten Eigenschaften zum Vorschein. Sie lässt das Mädchen nicht selbstständig und erwachsen werden und verhindert seine eigenständige Entwicklung. Die Witwe denkt nicht an die Zukunft des Kindes und die Konsequenzen ihrer Erziehung, wodurch sich ihre falsche Mütterlichkeit zeigt. Schließlich stürzt sie die eigene Tochter dadurch ins Verderben. Sie ist dementsprechend das Gegenteil einer wirklich selbstlosen Mutter und zeigt sich im Verhältnis zu beiden Kindern stark ambivalent, ein Mädchen erfährt nur Abweisung, Undank und Strenge, während das andere mit übergroßer Nachsicht behandelt wird. Ebenso stehen sich die zwei Kinder im Kontrast gegenüber: die schöne, fleißige und ungeliebte Stieftochter versus die hässliche, faule und verwöhnte leibliche Tochter (vgl. Kuckartz 1986: 101-107).

Man könnte das Märchen als eine Art Initiationsgeschichte betrachten, welche zumindest zum Teil die alten kultischen Verwandlungs- und Initiationsriten widerspiegelt. Das Mädchen erlebt eine Isolierung von der realen Welt im Reich einer alten weisen Frau, welche eine erwachsene frau-mütterliche Existenz darstellt und als eine Aufklärerin und Wegweiserin fungiert, in deren Mutterschoß die Initiandin zurückkehrt, um in einer neuen Gestalt wiedergeboren zu werden. Der symbolische Tod des Kindes ist also eine Voraussetzung für die Geburt der erwachsenen Frau. Der Progression wird eine Regression vorangestellt. Die

Wanderung und der Aufenthalt im Jenseitsland der Holle ist im Hinblick auf die tiefenpsychologische Deutung ein Zurücktauchen ins Unterbewusste, womit nach Jung die Vorstellung eines Ahnen- und Totenlandes zu verbinden wäre, ein Zugang zu dem naturvorgegeben archetypischen Wissens- und Könnensbestand, den verwahrten Erfahrungen unzähliger Generationen (vgl. Kuckartz 1986: 94-96; Brednich et al. 1987: 103f.).

Ein wichtiges Motiv, welches man im Märchen finden kann, ist das des Spinnens; dieses galt damals als eine typisch weibliche Arbeit. In der Mythologie finden das Spinnen sowie auch das Weben nicht selten Erwähnung. So wurde die Natur in der Gestalt der Mutter Erde als die große Weberin aller Geschöpfe und Lebewesen angesehen. Das Spinnen ist wiederum die Tätigkeit der Schicksalsgöttinnen – der Parzen, Nornen, Moiren, etc.; der spinnradgesponnene Faden stellt den Lebensfaden dar, welchen sie in der Hand halten (vgl. Kuckartz 1986: 108f.).³⁶

Das Kind spinnt seinen kindlichen Lebensfaden so lange, bis eines Tages die Spule blutig wird und die Einweihung des Kindes ins Erwachsenenalter, die Initiation des Mädchens in das Leben der Frau, beginnt. Dementsprechend wird durch den Sprung in den Brunnen nicht nur die Schwelle zwischen der Realität und der Traumwelt markiert, sondern auch der Übergang zwischen der Erwachsen- und der Kinderwelt. Der Aufenthalt bei Frau Holle bildet dann ein Zwischenstadium, einen Vorbereitungsraum für das kommende Erwachsensein und die damit verbundenen Pflichten und Aufgaben, welche im Alltag bewältigt werden müssen. Das Mädchen bereitet sich also bei Frau Holle auf ihre bevorstehende Rolle der (Haus-)Frau und Mutter vor (vgl. Kuckartz 1986: 107-109).

Die Brunnenfahrt kann wie ein Bewusstseinschnitt wahrgenommen werden, der eine Phase in der Entwicklung der Figur kennzeichnet. Das Mädchen hatte bei diesem Akt die Besinnung verloren, kam aber im Nachhinein wieder zu sich selbst und erwachte in einer anderen Welt – eine Umstellung der Bewusstseinslage fand statt. Der Brunnen kann als ein Eingangsportale in den Leib der Mutter Erde gedeutet werden. Wasser und Brunnen bildeten in der Vorstellung der Menschen einen Grenzbereich zwischen Erde und Unterwelt. Doch galt der Brunnen ebenso als ein Ort, aus dem das Leben hervorgeht. Es war das Zuhause der

³⁶ Das Motiv des Spinnens findet man ebenfalls in vielen der *Volksmärchen und Sagen um Frau Holle* von Paetow (1962) – siehe vor allem *Das Spinnweib im Hügge bei Osnabrück*, *Die Spinnerin am Berge*, *Das Schicksalsstübchen*, *Die fleißige Liese vom Clausthal*, *Goldtöchterchen und Pechmagd*, *Die Herrin der Tiere und ihre saligen Fräulein*, *Die treue Seidenspinnerin*, *Der Bergmann und sein Weib* und *Die Spinnstubenfrau*.

Brunnenjungfrauen und Brunnengöttinnen, die verehrt wurden. Außerdem bildete der Brunnen eine Begegnungsstätte, wo sich Menschen austauschen konnten. Dem Brunnen hatte man die Fähigkeit der Weissagung zugeschrieben. Als Symbol des Kreislaufes des Lebens spielt der Brunnen, die Heimstatt der Holle, eine wichtige Rolle. In der Traumdeutung C. G. Jungs ist mit dem Abstieg in den Brunnen das Eintauchen ins eigene Unbewusste verbunden. Das Wasser ist ein lebenspendendes Element und gilt im Glauben der Völker seit langem als ein Ort der Wiedergeburt, der Wandlung, der Erneuerung und Verjüngung (vgl. Kuckartz 1986: 111-115; Ranke et al. 1978: 941-950; Rüttner-Cova 1986: 31, 34-39; Butzer und Jacob 2008: 284-286, 414f.). Der Hinabstieg in die Unterwelt (welche aber genauso von der Beschreibung her eine Oberwelt, ein Himmelreich, sein kann) und das Meistern der dortigen Aufgaben repräsentieren die Reifeprüfung. Das Wunderland, welches die Figur betritt, ist das Gegensatz der tristen, kargen, grauen und kalten Realität und bietet neue und farbige Bilder voller Blumen und Sonnenschein – ein fröhliches Ambiente, in dem die Natur zusammen mit der neuen Lebensphase des Mädchens erwacht (vgl. Kuckartz 1986: 112-115; Rüttner-Cova 1986: 35-39).

Die erste Aufgabe ist das Herausnehmen der Brote aus dem Backofen. Doch handelt es sich nicht um gewöhnliche Brotlaibe; sie können nämlich sprechen, wodurch wieder das Märchenhafte und Magische ins Spiel kommt. Brot wird in der Literatur grundsätzlich als Symbol des Lebensnotwendigen sowie der Gemeinschaft wahrgenommen (vgl. Butzer und Jacob 2008: 55f.). Das Motiv des Backofens lässt sich ebenfalls in anderen Märchen ausfindig machen, das berühmteste Beispiel ist das Märchen von *Hänsel und Gretel*, wo der Backofen aber eine Bedrohung darstellt. Im Frau-Holle-Märchen ist dies nicht der Fall. Das Mädchen wird vor die Aufgabe gestellt den Broten zu helfen und dabei ihre Bereitschaft zu zeigen sich für andere Geschöpfe zu opfern; es handelt sich also um eine Aufgabe mutterschaftlicher Natur. Laut Kuckartz (1986: 116) hängt die Backofenszene mit dem Verstehen des Geburtsvorgangs vonseiten des Mädchens zusammen, wobei sich das Herausschieben der garen Brote als eine Simulation der Geburt und der Backofen als Symbol des Mutterleibs interpretiert ließe. Weiterhin könnte der Backofen ebenfalls für die Pflichten der Hausfrau stehen; der Herd und der Backofen waren das Herz eines jeden Hauses. Dieselbe Hilfsbereitschaft, die es im Falle des Brotes demonstriert hat, zeigt das Mädchen weiterhin in Bezug auf den sprechenden Apfelbaum. Der Apfel ist ein bekanntes Symbol der Liebe und Fruchtbarkeit, des Lebens sowie der Unsterblichkeit und der Erlösung, gleichzeitig aber auch der Sünde und Verführung sowie des Todes (vgl. Kuckartz 1986: 111-117; Rüttner-Cova 1986: 42-49; Butzer und Jacob 2008:

21f.; Laiblin 1969: 111-113). Diese Aspekte vereint ebenso die Große Göttin in ihrem Wesen. Rüttner-Cova (1986: 48) zufolge gehörte der Apfel seit Anbeginn zu ihren Attributen. Apfelbäume gelten unter anderem als Hexenbäume. Der Apfelbaum mit seinen reifen Früchten soll ein Naturerlebnis darstellen (vgl. ebd.: 48f.). Der Baum gilt dabei häufig als Symbol der Natur und des Menschen als Individuum sowie als Teil der Gemeinschaft (vgl. Butzer und Jacob 2008: 36f.). Das Mädchen fürchtet sich nicht davor, dass ihr ein Apfel auf den Kopf fallen könnte, wovor es ihrer Schwester in derselben Situation graut. Es schüttelt den Baum, sammelt die reifen Äpfel auf und legt sie ordentlich auf einen Haufen. Die Prüfung der Hingabefähigkeit, welche zum Wesen der Mutter – dem Abbild der Großen Göttin, der Mutter Erde – gehört, besteht das Mädchen also erfolgreich (vgl. Kuckartz 1986: 116f.).

Die Verbindung Frau Holles mit dem Wetter sowie mit Aspekten wie Geburt, Leben und Tod wurde bereits angesprochen. Frau Holle zwingt dem Mädchen keine überfordernden Tätigkeiten auf wie seine Stiefmutter, sondern vertraut ihm angemessene Aufgaben an, welche es selbständig und eigenverantwortlich erledigen kann (vgl. Kuckartz 1986: 119f.). Dass das Kind dafür „alle Tage Gesottenes und Gebratenes“ (Grimm 1974: 170) bekommt, entspricht dem Märchencharakter des Textes. Das Mädchen findet in Frau Holle eine (nach der Richtschnur des Märchens) wahre Mutter, eine echte Seelenführerin, welche dem Kind „kein böses Wort“ (ebd.: 170) sagt, ihm also nicht droht, sondern es zur Arbeit ermutigt. Doch muss das Mädchen schließlich aus der Wunsch- in die Alltagswirklichkeit zurückkehren, denn nur dann kann man über eine geglückte und erfolgreiche Suchwanderung sprechen. Frau Holle geleitet das Mädchen zum Tor, wo es mit Gold überschüttet wird und es von ihr seine verlorene Spule zurückbekommt. Nun ist das Mädchen bereit seinen Lebensfaden weiterzuspinnen. Als es heimkommt, interessieren sich die Stiefmutter und -schwester lediglich für die materiellen und äußerlichen Werte, welche das Mädchen erworben hat, woraufhin das katastrophale Los der Schwester ihren Lauf nimmt (vgl. Kuckartz 1986: 119-127). Die Goldmarie wird von dem Hahn, welcher im Märchen ein Symbol des Männlichen ist und den neuen Bewusstseinsstatus des Mädchens ankündigt, wie die aufgehende Sonne begrüßt. Goldmarie soll ab diesem Augenblick kein Kind mehr, sondern eine von Frau Holle gesegnete Jungfrau sein. Nachdem Goldmarie zurückkehrt, macht sich ihre Schwester auf den Weg ihr Glück zu finden. An der Geschichte der Pechmarie belehrt das Märchen die Leser über die nicht akzeptable Verhaltensweise und bietet damit ein abschreckendes Exempel. Die anfänglichen Widersprüche – schön und fleißig, hässlich und faul – werden durch die Gegenüberstellung der zwei Versionen der Geschichte weiter ausgebaut. Pechmarie kann kein erfülltes Wesen

beweisen; sie versteht das Gold nur als Inbegriff eines unbeschwerten Komfortlebens und kann sich nicht von der Eigensucht befreien (vgl. ebd.: 128-137). Frau Holle wird im Märchen also eine erzieherische Rolle zugeschrieben (vgl. Motz 1984: 155). Sie ist zugleich Lehrerin sowie Richterin und besitzt gottähnliche Entscheidungskompetenzen (vgl. Frey 2017: 261). An den zwei entgegengesetzten Geschichten wird das janusköpfige Wesen der Holle sichtbar.

Des Öfteren wird statt der zwei Verhaltensrollen eben das übernatürliche, ambivalente Wesen der anderen Welt (vgl. Scherf 1995: 344) – der Welt der Holle – als Kern der Geschichte angesehen. Je kraftvoller das janusköpfige Rätselhafte zu sein scheint, je surrealer sich der Weg dem Zuhörer darbietet, desto intensiver ist sein Erlebnis und die unbewusste Verarbeitung des Erzählten. Je mehr sich die Geschichte auf die rationalistische Verhaltensprüfung konzentriert, umso mehr wird leicht durchschaubare Moral in den Vordergrund gerückt (vgl. ebd.). Es lässt sich behaupten, dass im Märchen anscheinend eher letzteres vorherrscht und Frau Holles Ambivalenz mehr oder weniger dem Zweck der Belehrung unterliegt – bin ich fleißig, werde ich belohnt; bin ich faul, werde ich bestraft, wobei letztendlich die Wahrnehmung der positiven Wesensart der Figur in den Vordergrund rückt und Frau Holle dementsprechend im Märchen eine positive Rolle zugeschrieben bekommt. Dies korrespondiert mit dem Bild der Holda, das Grimm in seiner *Deutschen Mythologie* schuf:

Holda ist die freundliche, milde, gnädige göttin und frau[...]
Volkssagen und märchen lassen *frau Holda* (Hulda, Holle[Fußnote: Holle aus Hulda [...]], Hulle, frau Holl) als ein höheres wesen auftreten, das den menschen freundliche, hilfreiche gesinnung beweist, und nur dann zürnt, wenn es unordnung im haushalt wahrnimmt. [...]
Ein ähnliches wesen, wie Holda, oder ganz dasselbe, unter verschiedenner benennung, erscheint gerade in den oberdeutschen gegenden[...] es heißt *frau Berchte*, d. i. ahd. *Perahta*, die leuchtende, glänzende[...] schon dem sinn des wortes nach eine gütige, freudebringende, aber selten wird sie noch so vorgestellt, gewöhnlich ist die grauenhafte seite hervorgehoben, sie tritt als ein fürchterliches, *kinderschreckendes* scheusal auf. in den erzählungen von frau Berchta herrscht die böse bedeutung vor, wie in denen von frau Holda die gute, d. h. durch die christliche volksansicht ist Berchta tiefer als Holda herabgewürdigt. (Grimm 1875: 220-226)

Auch hier scheinen also die positiven Eigenschaften zu überwiegen. Frau Holle sei demgemäß ein freundliches und gefälliges Wesen und werde nur dann zornig, wenn Unordnung herrscht. Scherf (1995: 344f.) bemerkt beim Vergleich des Märchens mit den anderen Versionen der Erzählung, dass Wilhelm Grimms Frau Holle „zweifellos zu gutmütig mütterlich geraten“ sei und spricht von einer „kindlichen Fassung“ der Geschichte.

3 Rübezahl

3.1 Die Sagengestalt Rübezahl

Der *Enzyklopädie des Märchens* zufolge handelt es sich bei *Rübezahl* um eine schlesische Sagengestalt. In den Zeugnissen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird der Berggeist des Riesengebirges als ein Teufel bzw. schädigender Dämon ausgemalt. Die ursprünglich negative Betrachtungsweise wurde jedoch mit der Zeit sukzessiv abgeschwächt und relativiert. Die Herkunft Rübezahls ist nicht leicht zu ermitteln; dies betreffend gibt es verschiedene Ansichten und Meinungen. Gelegentlich wird Rübezahl als *Ronsefall*, *Rabenzagel*, oder *Rupertus Joan/Jan* bezeichnet. Die dreibändige Sammlung der Rübezahl-Geschichten *Daemonologia Rubinzalii silesii* (1662-1665) von Johannes Praetorius sowie sein Werk *Satyrys Etymologicus. Oder der Reformirende und Informirende Rüben-Zahl* (1672) bildeten in der Regel die Inspirationsquelle der darauffolgenden Rübezahl-Literatur (vgl. Brednich et al. 2004: 870-879).

Praetorius behauptete sich bei der Zusammenstellung seines Werks einerseits der gedruckten Literatur sowie schriftlicher und mündlicher Mitteilungen und Informationen von Schlesiern sowie Reisenden bedient zu haben, andererseits habe er seine Erfindungsgabe genutzt und sich manches selbst ausgedacht. Die schlesischen Kräuterhändler und Wurzel männer, welche Rübezahl als ihren Lehrer und Schutzpatron bezeichnet haben sollen, sah er als die Träger der Rübezahl-Erzählungen. Die Schriften von Praetorius enthalten (neben allgemeinen Informationen sowie 100 Etymologien zu dem Namen der Sagengestalt) 241 Geschichten. Auch für Praetorius war Rübezahl ein Teufel, jedoch stellte er nicht selten den possenhaften Unterhaltungscharakter der Figur in den Fokus. Rübezahl kann als böswillig, launisch und unberechenbar dargestellt werden, er kann aber auch als ein harmloser Geist, der für Gerechtigkeit sorgt, erscheinen – seine Natur ist ambivalent. Allem Anschein nach ist er in der Lage sich in so gut wie alles und jeden verwandeln zu können (Stein, Fisch, Holzklotz, Hund, Wolf, Verkäufer, Hebamme, Wahrsager, Handwerker, Bauer etc.). Wird er verspottet und bei dem Namen Rübezahl gerufen, lässt er Gewitter und Sturm aufziehen. Er möchte als *Herr des Riesengebirges* bzw. als *Dominus Johannes* angesprochen werden. Auf die Figur wurden Motive aus Sagen über Teufel und Zauberer übertragen. Der Berggeist vollführt allerlei Streiche, z. B. führt er Wanderer in die Irre und zerschlägt die Ware der Topf-, Eier- und

Glashändler. Gleichzeitig ist er derjenige, der Armen hilft, indem er ihnen beispielsweise Geld leiht. Seine unscheinbaren Gaben (Sand, Laub, Äpfel, etc.) verwandeln sich anschließend in Gold (vgl. Brednich et al. 2004: 871-872).

Durch die fünf *Legenden von Rübezahl* (1782) von Johann Karl August Musäus erlangte der Rübezahl-Stoff Anerkennung und gewann zunehmend an Popularität. Musäus erzählt mit einem ironischen Unterton Geschichten über einen domestizierten Rübezahl, dessen dämonische Züge größtenteils abhandengekommen sind. Er stützt sich auf bekannte Erzählmotive, welche er weiter ausführt. Die Rübezahl-Thematik wurde im Laufe der Jahrhunderte durch verschiedene Medien und Genres vermittelt (Drama, Oper, Ballade, Epos, Erzählung, Roman, Märchen- und Sagenbücher, Kinderliteratur, Märchenspiel, Puppentheater, Gemälde, Zeichnungen, Reiseandenken, Ansichtskarten, Film etc.) (vgl. Brednich et al. 2004: 872-873). Der Berggeist wurde immer weiter vermenschlicht; der ruchlose Dämon verblaste nach und nach, sodass an seiner Stelle heutzutage in der Regel die Gestalt eines majestätischen und gerechten Greises steht, welchem die Natur in der Berglandschaft gehorcht.

3.2 Belege und Betrachtungsweise aus der Zeit vor 1600

Um ein besseres Verständnis für die Wahrnehmung des Wesens, welche sich im Laufe der Zeit änderte, zu entwickeln, wird nun die einstige Betrachtungsweise mit Hilfe der älteren Zeugnisse skizziert:

Die Anfänge des Mythos von Rübezahl werden mit den Naturvorstellungen des Volkes in Verbindung gebracht, welches glaubte, dass ein Geist bzw. Dämon, der unterschiedliche Gestalten und Formen annahm, das sich schnell wandelnde Wetter der Bergregion beherrschte. Im 13. und 14. Jahrhundert waren es französische und deutsche, später vor allem italienische Schatzgräber, die bemerkenswerte Aspekte und Elemente in die Geschichte der folkloristisch geformten Mythos-Figur einbrachten. Sie waren möglicherweise auch diejenigen, welche die Alteingesessenen in dem Glauben an den Berggeist bestärkten und sie dadurch von den Bergen fernzuhalten versuchten, um bei ihrer Arbeit von niemandem behelligt zu werden. Sie hinterließen rätselhafte Zeichen in den Bergen, mit deren Hilfe sie ihre Wege markierten und Pfade kennzeichneten. Die aus dem 15. Jahrhundert stammende sogenannte *Handschrift zu Wien* berichtet jedoch davon, dass auch die Walen selbst die Existenz Rübezahls in Erwägung

zogen; sie hielten ihn für den Wächter des Erdreiches und den Beschützer seiner Schätze (vgl. Koudelková 2006: 9-11; Jech 2008: 18). Das Itinerar eines Walen aus dem Jahre 1553 unterrichtet von der Gefahr Geistern im Bergwerk zu begegnen, in diesem Zusammenhang erwähnt er ebenfalls den *Rieben Zahl*. Im Jahre 1561 wird dann auf der Landkarte des Herzogtums Schlesien von Martin Helwig ein dämonisches Mischwesen namens *Rubenczal* abgebildet. Der schlesische Humanist Franz Faber-Köckritz spricht 1565 von dem Geist *Rupicina*, welcher Wasserfluten verursachen soll (vgl. Brednich et al. 2004: 870). Oft wurde Rübezahl mit dem Teufel resp. Dämon identifiziert; die Erzählungen und damit auch die Charakterzüge vom Satan wurden auf die Gestalt des Berggeistes übertragen. Die Vorstellung von dem maliziösen Dämon wurde etwa von den Kräutersammlern abgeschwächt, die Rübezahl auf ihren Wegen begleitet haben sollte und den sie später als ihren Patron bezeichneten. Er kannte sich mit der Heilkraft der Pflanzen sowie mit den Geheimnissen der wundersamen Kräuter aus, die er in seinem Garten aufbewahrte und behütete (Koudelková 2006: 11f.).

Im Jahre 1566 wurde der Text mit dem Namen *Wasser-Spiegel* von Christoph Irenäus publiziert. Dieser bezeichnet laut dem tschechischen Folkloristen Jaromír Jech (2008: 21) den Anfang der literarischen Aufarbeitung des Rübezahl-Stoffs. Der Text von Irenäus wurde von Andreas Hondorff in *Das Buch der Exempels* (1570) übernommen. In dieser Zeit herrschte das Bild Rübezahls als eines bösen Geistes vor, welcher in der Gestalt eines Mönches erschien. Diese Charakteristik wurde etwa von Caspar Schwenckfeldt, welcher sich mit der Fauna und Flora sowie den Mineralien Schlesiens beschäftigte und dessen naturwissenschaftliche Bücher vermehrt zitiert worden sind, in seinem Werk *Hirschbergischen Warmen Bades Beschreibung* (1607), in welchem der Herr und Hüter der sich in den Bergen befindenden Schätze und Metalle als harmlos und lediglich in Reaktion auf Spott aggressiv reagierend geschildert wird, umgeändert (vgl. Brednich et al. 2004: 870; Koudelková 2006: 25f.; Jech 2008: 18-23).

3.3 Der Name und die Herkunft Rübezahls

Der Ursprung Rübezahls ist nicht eindeutig bestimmbar. Es gibt dementsprechend diverse Theorien, welche versuchen seiner Herkunft auf den Grund zu gehen und die Geburt des Mythos zu entschleiern. So waren einige der Überzeugung Rübezahl könnte ursprünglich eine Gottheit gewesen sein. Während einige ihn mit den germanischen Göttern Donar und Wuotan

verglichen, sahen andere die Wesensmerkmale der slawischen Gottheit Svantovit in ihm (vgl. Koudelková 2006: 17). Bechstein (1853: 531) beschreibt ihn in seinem *Deutschen Sagenbuch* als den „Proteus der deutsch-slavischen Mythe, allbekannt und doch noch nicht genau erkannt; eine Koboldnatur“. Für manche war Rübezahl wiederum ein Mensch, der vom Teufel besessen durch das Riesengebirge wandert, andere hielten ihn für einen Zauberer. Man glaubte mitunter auch, es handle sich um einen aus Italien stammenden Mönch oder Ritter namens *Rubens von Dal*, der sich im Gebirge versteckt haben sollte. Praetorius setzte sich in seinem Buch *Satyrus Etymologicus* mit dem Namen des Berggeistes auseinander und führte nicht weniger als hundert Interpretationen und Auslegungen an. Musäus erklärte den Namen *Rübezahl* durch eine seiner Legenden für ein einfaches Kompositum des Substantivs *Rübe* und des Verbs *zählen*. Es gab ebenfalls Meinungen, welche postulierten, der Name könne aus dem Spanischen *Ronceval* resp. aus dem Französischen *Roy de Vall* (König des Tals) bzw. aus dem Namen des hussitischen Theologen *Jan Rokycana* abgeleitet werden. Einige behaupteten, der Namen ließe sich auf das Wort *Rübenzagal* zurückführen, wobei man mit *Zagal* im Urgermanischen den Schwanz bezeichnete. Josef Kolář war der Ansicht, der Name entstamme dem Wort *Luciper*, wie er in seinem Aufsatz *O Rybecoulovi*, welcher in der Zeitschrift *Český lid* veröffentlicht wurde, erläutert. Polnische Forscher stellten später die Hypothese auf, dass es sich um ein zusammengesetztes Wort handelt, das als eine fonetische Adaptation des Kompositums *Riphenzabel* aufzufassen ist. Als *Riphen* wurde im 16. Jahrhundert von den deutschen Humanisten das Riesengebirge bezeichnet (lat. *montes Riphæi*, wobei das ursprünglich germanische *Rip* oder *Riph* dem Wort Berg bzw. Felsen entspricht); das Wort *Zabel* könnte laut J. Miodek der Urform des Wortes *diabel* oder *duch* nachgebildet worden sein, das hieße, dass sich der Name Rübezahl als Berggeist (*Górski Duch*) übersetzen ließe (vgl. Koudelková 2006: 17-21; Gerstner 2002: 10f.; Jech 2008: 10f.; Schulenburg 1884: 114-117).

Zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde vorerst die mythologisch orientierte Rübezahlforschung in den Vordergrund gerückt, welche in Rübezahl eine ursprünglich germanische oder slawische Gottheit sah. Im weiteren Verlauf der Untersuchungen hat man mit vielerlei Thesen resp. Hypothesen gearbeitet. Eine Menge der Ansätze und Behauptungen zeichnen sich durch divergente und konträre Positionen aus. So heißt es beispielsweise auf der einen Seite, Rübezahl – als Bergwerksgeist – sei möglicherweise durch Erzählungen der Bergleute aus dem Harz bzw. Tirol im Riesengebirge bekannt geworden; andererseits kann es sich jedoch genauso um einen autochthonen Berg- und Waldgeist handeln, welcher vorerst namenlos gewesen und später durch Vorstellungen der Siedler und Bergleute sowie der Walen zum Rübezahl

umgewandelt worden sei. Weiterhin hat man die Volkstümlichkeit Rubezahl hinterfragt. Manche behaupteten, Rubezahl sei keine genuin volksnahe Glaubensgestalt – er sei lediglich von diversen Gruppen mit unterschiedlichen Interessen ausgenutzt worden (von Walen zur Einschüchterung als Schatzhüter, von Kräutersammlern sowie -verkäufern als Herr der Pflanzen, seit 1690 im Rahmen des Fremdenverkehrs als Herr des Gebirges). Andere wiederum sind von dem volkstümlichen Charakter und Herkunft der Gestalt überzeugt und betrachten Praetorius als den Vermittler des mündlich tradierten Sagenguts Schlesiens, erst nach ihm sollen die literarische Periode und damit auch die Modifizierung der Figur eingesetzt haben. Für einige war die Rubezahl-Sage ein Produkt des Zusammenwirkens von Volk, Dichtern sowie Gelehrten, welches dem Zusammenspiel der verschiedenen Einflüsse seine dem stetigen Wandel unterliegende Beschaffenheit verdankt (vgl. Brednich et al. 2004: 873f.).

Rubezahl ist schwer „in eine bestimmte Classe der bekannten mythischen Wesen ein[zuzureihen“ (Richter 1884: 33); dies liegt an „seiner proteusartigen Natur“ (ebd.). Einmal wird er als Riese und einmal als Zwerg beschrieben (vgl. ebd.: 32f.). In *Rubezahl, seine Begründung in der deutschen Mythe, seine Idee und die ursprünglichen Rubezahlmärchen* aus dem Jahre 1884 lässt sich nachlesen, dass Rubezahl allem Anschein nach zum Kreise der heidnischen Götter gehöre (vgl. ebd.: 36). Er beschenkt wie der germanische Sturmgott Wuotan „Menschen mit scheinbar Wertlosem, das sich später in Gold verwandelt“ (ebd.). Jedoch teilt Rubezahl einige seiner Eigenschaften ebenfalls mit anderen Göttern, sodass er sich nicht einem Einzigen zuordnen lässt – vielmehr vereint er Wesenszüge mehrerer verschiedener Göttergestalten (vgl. ebd. 36f.). Ludwig Friedrich Richter (1884: 37) geht davon aus, dass Rubezahl „zuerst als Sonnengottheit verehrt worden [sei]“. Rubezahl könne außerdem mit der „Gottheit der Gewitterwolke“ (ebd.: 45) Donar bzw. Thor resp. auch mit dem slawischen Gewittergott Perun in Zusammenhang gebracht werden (vgl. ebd.: 45f.). „Wie die Schneekoppe als Wetterzeiger betrachtet ward, so sah man den Berggeist als Wettermacher an“ (ebd.: 46), heißt es bei Richter. Weiterhin wird Rubezahl mit einem wilden Jäger gleichgesetzt, der keine Hunde im Gebirge leidet (vgl. ebd.: 51). Er ist zudem mit dem Erdreich scil. mit der Unterwelt verbunden. Als Herrscher der Unterwelt wird der Berggeist schließlich ebenso in der ersten Legende Musäus’ geschildert, wobei die Entführung der Prinzessin Emma an den Raub der Persephone bzw. Proserpina erinnert (vgl. ebd.: 56f.). Johann Böhm (1884: 92) nach zeigt der Sommer- und Wintergott Rubezahl-Wuotan in dieser Geschichte seine dunkle Winterseite. Er stiehlt Emma, welche die Vegetationskraft der Erde symbolisieren soll – diese hält er während

des Winters verborgen (vgl. ebd.); die „jugendliche Erde“ (ebd.: 93) schafft es jedoch der „Gewalt des Winters“ (ebd.) zu entfliehen.

Aus historischer Sicht ist dann etwa die Betrachtungsweise Joseph Klappers und Will-Erich Peukerts nicht uninteressant. Laut Klapper (1925: 224) ist der Glaube an Rübezahl „mit deutschen Bergleuten in Schlesien eingewandert“. Auch Peukert (1942: 60) äußert den Gedanken, dass Rübezahl wohl nicht immer der Lokaldämon der Berge gewesen sei. Für Klapper (1925: 225) steht die Deutung des Namens nicht fest, wobei er die mythologische Herkunft Rübezahls nicht ausschließt. Das 17. Jahrhundert soll seiner Meinung nach die „bodenständige Sagenentwicklung“ (ebd.: 226) beendet haben, da sich seitdem vor allem die Literatur des Stoffes bemächtigte und diesen umgestaltete (vgl. ebd.: 226f.). Eine Zeit lang erschien Rübezahl als Mischgebilde eines Bergwerks- und Berggeistes (vgl. Klapper 1930: 102), wobei nach dem Verfall des Bergbaus und der Besiedlung der höheren Gebirgsgegenden „die Sage von einem Wetterdämon [...] in den Vordergrund [rückte] und [...] zuletzt die Bergwerkssage [erstickte]“ (ebd.).

Rübezahl ist ein Erinnerungsort, der nicht nur im Rahmen einer einzigen Volksgruppe eine bedeutende Rolle spielte. Der Rübezahl-Mythos verband mit der Zeit die im Riesengebirge wohnenden Nationen, welche die Figur ihrem Verständnis und ihrer Auffassung nach beeinflussten und formten, wodurch die Gestalt auch die kulturelle und sprachliche Diversität der Region widerspiegelte. Trotz des Bedürfnisses, die Herkunft Rübezahls zu ergründen und diese der einen oder anderen Ethnie unterzuordnen, stellt Rübezahl einen nationenübergreifenden Mythos dar – und gerade das ist einer der Aspekte, der diese Figur so besonders und vielseitig macht (vgl. Koudelková 2006: 21f.).

3.4 Die Rübezahl-Literatur

Wie schon erwähnt veröffentlichte Johannes Paul Praetorius im Jahre 1662 den ersten Teil seines Werks, das sich mit Rübezahl beschäftigt, *Daemonologia Rubinzalii Silesii*. Später publizierte er noch das Buch *Satyrus Etymologicus*. Praetorius war selbst nie im Riesengebirge gewesen und behalf sich deswegen mit verfügbaren literarischen Quellen, völkischen Erzählungen und seiner eigenen Fantasie. Als einen seiner Nachfolger kann man etwa auch den Arzt Caspar Gottlieb Lindner betrachten, der eine Art Jahrbuch herausgegeben hat: *Vergnügte*

und unvergnügte Reisen auf das Weltberuffene Schlesische Riesen-Gebirge, dieses beinhaltete wiederum einen Anhang mit dem Namen *Bekannte und unbekannte Historien von dem abentheuerlichen und weltberuffenen Rieben- Zahl, welche von Praetorio, Schwenckfeldt, und anderen bewehrten Scribenten mehr sind geschrieben worden* (1736). Wie der Name bereits verrät, hatte Lindner Geschichten und Erzählungen verschiedener Autoren zusammengesammelt, fügte aber auch ein paar seiner eigenen hinzu. Besondere Beachtung sollte im Kontext der literarischen Verarbeitungen der Rubezahl-Erzählungen dem Werk *Volksmärchen der Deutschen* des deutschen Schriftstellers Johann Karl August Musäus geschenkt werden, welches fünf *Legenden von Rubezahl* beinhaltet. Seit dem Abdruck seiner Geschichten ist der Rubezahl-Mythos weitaus populärer geworden und durch Übersetzungen wurde die Thematik auch im Ausland bekannt. Obgleich sich Musäus an Praetorius orientierte, hat er durch die leicht ironisierenden und humorvoll aufgefassten Erzählungen in die Geschichten neue Akzente gesetzt und ihnen dadurch eine neue Fassung verliehen (vgl. Koudelková 2006: 26-30, 41-53; Tuma-Patry 2002: 25f.). Die erste Legende enthält auch die Erläuterung des Namens Rubezahl. In dieser Erzählung verliebt sich der Berggeist in Emma, die Tochter des schlesischen Herrschers, welche er entführt. Die Prinzessin überlistet den Gnomen dadurch, dass sie ihn Rüben zählen lässt, während sie flieht. Als der Geist den Trick durchschaut, ist es bereits zu spät und die Königstochter schafft es zu entkommen (Musäus 1900: 5-19). Die Legende endet mit den folgenden Worten:

Das sonderbare Abenteuer der Prinzessin, das ihr auf dem Riesengebirge begegnet war, ihre kühne Flucht und glückliche Entrinnung wurde das Märchen des Landes, pflanzte sich von Geschlecht zu Geschlecht fort bis in die entferntesten Zeiten [...] Und die Inwohner der umliegenden Gegenden, die den Nachbar Berggeist bei seinem Geisternamen nicht zu nennen wußten, legten ihm einen Spottnamen auf, riefen ihn Rübenzähler oder kurzab Rubezahl. (Musäus 1900: 19)

In der zweiten Legende bringt der Berggeist einen Handwerksgesellen, der ihn „Rubezahl“ genannt hat, an den Galgen und rettet ihn anschließend dadurch, dass er sich für ihn (als Strohmännchen) erhängen lässt. Die dritte Legende berichtet darüber, wie er einem armen Bauer Geld leiht und ihm letztendlich die Schuld erlässt. Zudem befindet sich am Anfang der Erzählung eine aussagekräftige Charakteristik der Figur, welche mit der eigentlichen Geschichte, wo Rubezahl als ein Wohltäter vorgestellt wird, kontrastiert: „oft machte er nur den Plagegeist aus boshafter Schadenfreude und kümmerte sich wenig darum, ob er einen Schurken oder einen Biedermann foppte“ (Musäus 1900: 33), diese wird dann fortgeführt, indem erzählt wird, was alles Rubezahl treibt – wie er Fremdlinge irreführt, furchtsame Marktweiber durch chimärische Tiergestalten erschreckt, Fuhrleuten Räder bricht oder ihnen

Felsenstücke in den Weg stellt etc. (vgl. Musäus 1900: 33-35), wodurch die Ambivalenz der Charakterzüge und das unbeständige und wetterwendische Wesen der Gestalt betont wird.

In der vierten Legende sterben die Ziegen einer armen Frau, da sich die Laubblätter, die sie fressen, durch Rübezahls Zutun in Gold verwandeln. Dem Mann, der die Frau schlägt, zerbricht Rübezahl die Ware (vgl. Musäus 1900: 43-54). In der letzten Legende lädt Rübezahl in Gestalt eines Kavaliere eine Gräfin, welche nicht an Gespenster glaubt, und ihre Töchter auf sein Schloss ein. Als sie ihn auf dem Rückweg von Karlsbad wieder besuchen wollen, kennt ihn niemand, woraufhin die Gräfin feststellen muss, dass es sich bei dem Herrn von Riesental um Rübezahl selbst handelte (vgl. Musäus 1900: 55-72). Musäus schaffte es zwar Rübezahl außerhalb der ursprünglichen Region berühmt zu machen, jedoch hinterfragten manche die Volkstümlichkeit seines Werkes, laut Wyl (1909: 5) z. B. darf Musäus nicht als ein zuverlässiger und ausschließlich „aus dem Volksmunde“ schöpfender „Vermittler volkstümlicher Stoffe“ angesehen werden. Bechstein (1853: 537) bemerkt in seinem Sagenbuch, dass die „allbekannte Sage vom Rübenzählen [...] ein Hervorbringniß der neueren Zeit [ist]“ und dass „das Volk [...] sie erst durch neuere Bücher und Reisende [kennt] sowie dass sie in den alten Schriften „mit keinem einzigen Wort“ erwähnt wird.

Bohuslav Balbín verleiht dem *Spectrum*, der Erscheinung, wie er Rübezahl bezeichnet, in seinem Werk *Miscellanea historiae regni Bohemiae* (1679-1687) den Namen *Ribenzall*. Er gesellt sich gerne zu den Menschen, mit welchen er gerne spricht, sie über die Geheimnisse der Natur belehrt und ihnen sogar Heilkräuter oder Gold schenkt. Ärgert er sich, so offenbart sich seine dämonische Gestalt und es kommt es zum Sturm; er tut den Menschen aber nicht weh³⁷ (vgl. Ort 2002: 20; Koudelková 2006: 15f.). In dem Buch *Hirschbergische Merkwürdigkeiten* (1726) geht seine Charakteristik wiederum in die teuflisch sinistre Richtung. Um die Berühmtheit des Berggeistes hat sich, wie bereits erwähnt, in erster Linie Praetorius verdient

³⁷ Böhm (1884: 88f.) beschreibt Balbíns Rübezahl-Charakteristik wie folgt: „Rübezahl pflegt nach Balbin am Schneekoppengipfel zu sitzen, seine Beine über den steilen Abhang zu strecken und mit denselben zu klatschen und zu strampeln, dabei ein eintöniges Geschrei hören lassend. Er hat das Vermögen, sich in allerlei Gestalten und Formen zu zeigen. Bald hüllt er sich in ein Mönchshabit, bald erscheint er als Jäger, bald als Greis mit lang herabwallendem Barte. Dann wieder sieht man ihn als wildes Pferd, als ungeheure hässliche Kröte, in Gestalt eines Hahnes, oder eines lauernden Raben. Zuweilen läuft er als Bock über die Wiese, oder zeigt sich in ungeheurerlicher Gestalt, feurige Kugeln aus dem Rachen speiend oder mit einem Wasserströme die Goldsucher überschüttend. Gewöhnlich tut er Niemandem etwas Leides an; im Gegentheil, er unterhält sich mit den Menschen, lehrt sie die in seinem Gebiete wachsenden Pflanzen kennen, beschenkt sie mit Heilkräutern oder mit Goldkörnern. Rübezahl will er nicht, wohl aber Schatzhüter genannt werden. Die Kräutersammler nennen ihn Herr Johannes. Wird er verspottet oder beleidigt, erscheint er in monströser Gestalt, bringt den Himmel in Aufruhr, erregt Blitz und Donner, Regen und Schnee und verbreitet selbst inmitten des Sommers die furchtbarste Kälte.“

gemacht; der erste Teil seines Werkes *Daemonologia Rubinzalii Silesii* wurde im Jahre 1662 veröffentlicht. Seitdem verbreiteten sich die Rubezahl-Geschichten ebenfalls in weiter entfernten Teilen Deutschlands (vgl. Koudelková 2006: 11f., 15f.).

In der tschechischen schönen Literatur wurde die Rubezahl-Thematik erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts aktuell. Im Jahre 1824 veröffentlichte F. L. Čelakovský das Werk *Literatura Krkonošská*, in welchem Rubezahl der Name *Řepočet* verliehen wurde, welcher eine Übersetzung der deutschen Bezeichnung darstellt. In demselben Jahr erschien Klicperas Gedicht *Krkonošská klec*. Seit ungefähr der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird (mit wenigen Ausnahmen) in den gedruckten Texten der Name *Krakonoš* verwendet (vgl. Koudelková 2006: 89-94; Gerstner 2002: 12). Für die tschechischen Romantiker stellte das Riesengebirge, in welches der mythische Berggeist gehörte, eine sagenumwobene Landschaft dar (vgl. Futtera 2020: 53). In der Dorfgeschichte *Babička (Die Großmutter)* von Božena Němcová aus dem Jahre 1855 steht das Gebirge, in welchem der befürchtete und in Prinzessin Kačenka verliebte *Rybrcoul* lauert, mit dem pittoresken Tal im Kontrast (vgl. Futtera 2020: 53; Němcová 2012).

Im 19. Jahrhundert orientierten sich die tschechischen Autoren primär an den deutschen Legenden und Geschichten, erst mit der Zeit änderte sich dies, da die Erzählungen vorrangig für Kinder geschrieben worden sind. Man distanzierte sich allmählich von den deutschen Schilderungen des Berggeistes, und Rubezahl wurde zu einer durchaus positiven Figur umgeformt – einem gerechten und hilfsbereiten Greis, dem die Natur gehorchte. Er ging gegen das Böse vor und bestrafte es, so wie er auch das Gute beschützte. Im Laufe der Zeit wurde er zunehmend menschlicher, verlor das Aussehen eines Riesen und wurde in einen älteren, netten und gütigen Herrn verwandelt, welcher für gewöhnlich eine Pfeife in der Hand hält. Trotzdem kann Rubezahl oftmals nicht als eine vollkommen unfehlbare und tadellose Autorität angesehen werden, mit seiner Menschlichkeit hängen weiterhin häufig auch Gefühle, Gemütsbewegungen und Charaktermerkmale wie Wut, Trauer, Voreiligkeit oder Launigkeit zusammen (vgl. Koudelková 2006: 21, 191-204; Koudelková 2002: 79-82).

Die Werke Praetorius' sowie Musäus' inspirierten viele Autoren und Schriftsteller, welche die Konzeption ihrer Geschichten übernahmen und sie meist überhaupt nicht oder nur leicht abänderten. Beachtenswerte Werke, welche sich der Rubezahl-Thematik widmen, sind beispielsweise Karl Friedrich Moschs *Sagen aus dem Riesengebirge*, Joseph Georg Kutzners

Rübezahl. Sagen und Märchen für Jung und Alt (1859), Heinrich Steffens *Gebirgs-Sagen* (1837), Ludwig Bechsteins *Deutsches Sagenbuch* (1853) sowie auch Max Kloses *Märchen von Rübezahl*. Carl Hauptmann unterstreicht in seinem Werk *Rübezahlbuch* (1915) wiederum das enigmatische und mysteriöse Gemüt des Herrn der Berge. Zu seiner Zeit war das Buch *Rübezahl. Deutsche Volksmärchen vom Berggeist und Herrn des Riesengebirges* (1917) von Rudolf Reichhardt sehr erfolgreich. In der Geschichtensammlung *Aus Rübezahls Rucksacke* (1925) stellt der Autor Alfred Taubmann (ähnlich wie Irenäus) Rübezahl als einen Mönch dar. Will Erich Peukert macht in seinem Werk *Sagen vom Berggeist Rübezahl* (1926) auf zwei dichotome Betrachtungsweisen der Rübezahl-Figur aufmerksam. Einerseits spricht er über die volkstümliche Vorstellung von dem Berggeist, der als eine Natur-Gottheit beschrieben wird; andererseits wird Rübezahl als der verstoßene Sohn eines Schusters, also als ein Mensch vorgestellt. Zu erwähnen ist ebenfalls der historische Rübezahl-Roman von Johann Wüsten, in welchem der Autor die Lebensverhältnisse der Weber in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts beschreibt. Auch die Poesie nahm sich des Stoffes an, so schuf etwa Friedrich Bischoff das epische Gedicht *Rübezahls Grab-Erzählungen* (1938) (vgl. Koudelková 2006: 30-36, 53-56).

Die Autoren des 20. Jahrhunderts brachten noch weitere Rübezahl-Werke hervor. Karl Paetow übernahm in seine Rübezahl-Erzählungen viele der Motive aus den Werken von Praetorius und Musäus. Die Autorin Christel Kutschera stellt Rübezahl als einen das Erdreich und die Naturelemente beherrschenden Dämon dar. Alois Klugs *Aus Rübezahls Bergwelt* (1965) präsentiert Rübezahl als ein gutherziges und heiteres Wesen. In den Büchern Gustav Wieses *Rübezahl Junior* (1980) und *Zu Besuch bei Rübezahl Junior* (1982) steht der Sohn Rübezahls im Vordergrund, die Geschichten spielen sich überdies in der modernen Welt ab. Das Buch Gisela Pohls und Bernd Kuceras *Rübezahl: ein altes-neues Märchenbuch* (1991) gibt, wie der Titel auch verrät, bekannte Geschichten wieder. Sehr interessant und erwähnenswert ist Otfried Preußlers *Mein Rübezahl Buch* (1993), in dem er nicht nur von Rübezahl, sondern mitunter auch von den alten Traditionen und dem Alltagsleben der in damaligen Zeiten in der Region lebenden Menschen berichtet. Auch in der tschechischen Literatur wurde Rübezahl zum Gegenstand vieler Geschichten, so kann man beispielsweise im Werk Josef Štefan Kubíns Rübezahl-Märchen ausfindig machen. Erwähnenswert sind weiterhin z. B. die Rübezahl-Bücher der Autorinnen Ludmila Grossmannová-Brodská, Luisa Šebestová, Amálie Kutinová und Marie Kubátová oder etwa die Erzählungen Josef Spilkas und Jaromír Jechs (vgl. Koudelková 2006: 37, 59-70, 124-132; Koudelková 2002: 82-89).

3.5 Rubezahl's Natur und ambivalente Wesenszüge

Musäus beschreibt die janusköpfige Widersprüchlichkeit des Wesens und präsentiert Rubezahl folgendermaßen:

Denn Freund Rubezahl, sollt Ihr wissen, ist geartet wie ein Kraftgenie, launisch, ungestüm, sonderbar; bengelhaft, roh, unbescheiden; stolz, eitel, wankelmüthig, heute der wärmste Freund, morgen fremd und kalt; zu Zeiten gutmüthig, edel und empfindsam; aber mit sich selbst in stetem Widerspruch, albern und weise, oft weich und hart in zween Augenblicken, wie ein Ei, das in siedend Wasser fällt; schalkhaft und bieder, störrisch und beugsam; nach der Stimmung, wie ihn Humor und innerer Drang beim ersten Anblick jedes Ding ergreifen lässt. (Musäus 1900: 5-6)

Die Figur des Rubezahls kann mit der Naturvorstellung sowie -wahrnehmung verbunden werden. Er scheint die Kräfte der Natur sowie ihre Gesetze zu personifizieren (vgl. Koudelková 2006: 9, 199). Wie die Natur der Bergregion zeigt auch er den Menschen zwei Seiten – das Gebende und Friedliche kann sich in Handumdrehen in das Nehmende und Bedrohliche verwandeln. Das aus der malerischen Landschaft in Blitzesschnelle die Hölle auf Erden werden konnte, wurde den Gemütsschwankungen der Natur- und Berggeister zugeschrieben, aus welchen später Rubezahl herausgehoben wurde. In der Zeit der Schatz- und Metallsucher sowie der Bergwerke wurde seine Herrschaft über das Erdreich betont. Rubezahl war in erster Linie der Beschützer der Gebirgsschätze, welchen die Leute fürchteten. In früheren Zeiten wurden vor allem Rubezahls teuflische und böartige dämonische Eigenschaften betont. Später wurde er zum Begleiter und Patron der Kräutersammler. Rubezahl kannte sich bestens mit den Kräutern und Pflanzen aus, wusste wie man sie pflegen sollte und wozu sie gut waren. Er besaß einen eigenen Garten, den er vor Fremden hütete. Die positiven und negativen Charakteristika vermischten sich im Laufe der Zeit. Rubezahl belohnte Menschen, die es verdienten, wer jedoch seine Befehle und Regeln nicht befolgte, wurde hart bestraft. In den Erzählungen wurde Rubezahl mit der Zeit zunehmend als jemand dargestellt, der lobenswerte Qualitäten der Menschen, wie etwa Fleiß und Selbstlosigkeit würdigt, und der menschliche Laster und schlechte Eigenschaften wie beispielsweise Arroganz und Geiz sowie an den Unschuldigen begangenes Unrecht ahndet, womit er ebenfalls zum Inbegriff der Gerechtigkeit wurde, zu einer übernatürlichen Instanz, welche die ungeschriebenen Gesetze und Rechte zu bewahren sucht. Zugleich wurde er aber ebenso als eine launische Spukgestalt beschrieben, die sich gerne über (nährische und unkluge) Menschen lustig macht, ihnen Streiche spielt und allerlei Schabernack treibt (vgl. Koudelková 2006: 10-14, 19-21, 193-203). Eine Zeit lang war man ebenfalls auf die Redämonisierung Rubezahls bedacht, dieses neo-naturmythologische Verständnis der Gestalt wird besonders mit der *Schreiberhauer Künstlerkolonie* um Carl

Hauptmann verbunden. Eine neuerliche Aktualisierung soll die Figur seit den 1970er Jahren erfahren haben, etwa in Verbindung mit dem Interesse an alternativen Heilverfahren (wobei er zu der Gruppe der Heilergestalten und Wundermänner gerechnet wurde) sowie mit ökologischen Diskursen (vgl. Brednich et al. 2004: 875; Tuczay 2015: 70).

Die Rübezahl-Thematik findet in Bechsteins Sagenbuch Erwähnung, und zwar unter den Nummern 640 (*Berggeist Rübezahl*), 641 (*Rübezahls Gunstgenossen*), 642 (*Rübezahls Neckereien*), 643 (*Rübezahls Pferde*), und 644 (*Rübezahls Baum*). Bechstein (1853: 531) merkt an, dass von keinem Gespenst „so viele theils alte ächte, theils neu ersonnene Volkssagen [gehen]“, womit er die starke Verbreitung und den hohen Bekanntheitsgrad „der umgehenden Sagen von Rübezahl, deren es allzu viele gibt“, betont. Er unterstreicht die wandelbare und doppeldeutige Natur des Berggeistes, welcher „gut und schlimm, mehr neckisch als tückisch, aber leicht reizbar und oft grausam in seiner Neckerei“ (ebd.) ist. Rübezahl ändert nicht nur sein Auftreten, sondern auch seine äußere Gestalt – „Er erscheint in allen Gestalten der Waldleute, als Bergmann, Jäger, Holzhauer, Köhler, Reffträger, Führer, Bote, nicht minder als Mönch, als Moosmann, in Thiergestalt“ (ebd.), zudem gebietet er „den Elementen wie allen Schätzen der Tiefe, deren Oberhüter er ist“ (ebd.). In dem ersten Teil seines Werkes *Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes* beschreibt ihn Bechstein (2005a: 58) als einen „mit proteischer Natur begabt[en], halb boshafte[n], halb gutmüthige[n] Kobold“. Bechstein (1853: 531-537) erzählt im Sagenbuch weiterhin von den oft grausigen Taten, die Rübezahl häufig vor allem denen verübt hat, die ihn verspotteten und schmähten, doch vergisst er nicht seine mildere und kulante Art vorzustellen, was er in dem Kapitel *Rübezahls Gunstgenossen* tut, in welchem wiederum einige seiner altruistischen Taten aufgezählt sind. In den einzelnen Beispielen taucht immer wieder das Motiv des Goldes auf, mit welchem Rübezahl die Menschen beschenkt. „So gehen wohl hundert- und tausendfach die Sagen von des Berggeistes günstiger Laune und seinen guten Gaben im Volke“ (Bechstein 1853: 534), heißt es zum Ende des Kapitels. Dieser Satz lässt sich mit dem Anfangssatz – „Die Gunst des Gebirgsherrn erweist sich vielfach gütig, hilfreich, mitunter etwas schadenfroh, etwas herb, er giebt selten ohne eine gewisse Laune, wenn er überhaupt noch giebt, doch hat er viele Glückliche gemacht.“ (ebd.: 532) – durch das Wort *Laune* in Verbindung bringen. Bechstein akzentuiert, dass es nämlich eine bestimmte Gestimmtheit erfordert, damit sich Rübezahl von seiner besten Seite zeigt, wodurch er abermalig seine unstete und durch volatile Gemütsbewegungen gekennzeichnete Sinnesart zum Ausdruck bringt.

Obwohl Bechstein (1853: 534-537) am Anfang des Kapitels *Rübezahls Neckereien* postuliert, dass die Neckereien Rübezahls von Tückereien oft „nicht wohl zu unterscheiden sind“, scheint es einigen Fällen nach, die Bechstein aufzählt, als würde Rübezahl nicht nur seinen Grillen nachgehen, sondern zuweilen auch schlechte Eigenschaften und Betrüger strafen – so zieht er etwa den Schneider in Liebenthal sowie den Tuchhändler, die ihm schlechtes Tuch für gutes verkaufen wollten, zur Strafe und in der Erzählung *Rübezahls Pferde* bestraft er zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges einen schwedischen Obristlieutenant für sein Ränkespiel. Im dritten Teil des Werkes *Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes* wird Rübezahl als ein „für sich dastehender Gebirgsdämon“ (Bechstein 2005c: 80) geschildert, „dem die Sage große Macht beimißt“ (ebd.), weshalb er „vorzugsweise Herr genannt [wird]“ (ebd.). Er ist „eine Naturgewalt“ (ebd.) und „besitzt die Gabe, jede ihm beliebige Gestalt anzunehmen“ (ebd.).

3.6 Das Märchen von Benedikte Naubert

Eine interessante Verarbeitung der Sage ist im ersten Bändchen der Märchensammlung Benedikte Nauberts *Volksmärchen der Deutschen* bzw. *Neue Volksmärchen der Deutschen*, deren Erstausgabe 1789-1792 erschienen ist, enthalten und trägt den Titel *Erdmann und Marie, eine Legende von Rübezahl*, wodurch bereits die drei Hauptprotagonisten benannt werden. Das Märchen ist in drei Abschnitte gegliedert, wobei der zweite sowie der dritte Abschnitt Untertitel erhalten haben.

Im ersten Abschnitt, welcher eine Art Einleitung darstellt, wird dem Leser durch den auktorialen Erzähler darüber Auskunft gegeben, dass sich das im Märchen geschilderte Geschehen im vierzehnten Jahrhundert im Riesengebirge abgespielt hat. Zunächst wird die Wirtschaft des habsüchtigen Meister Melchiors vorgestellt, welche sich in dem gefürchteten Teil des Gebirges befindet, trotzdem jedoch gute Erträge erzielt und von Reisenden aufgesucht wird. Bei Meister Melchior dient der neunzehnjährige Erdmann, den die ganze Wirtschaft mag und gerne sieht. Erdmann wird als ein fleißiger und tüchtiger Bursche beschrieben, welcher die Arbeit nicht scheut und mutig ist, gleichzeitig aber in sich gekehrt und wortkarg zu sein scheint. Obwohl er Melchiors bester Knecht ist, wird er getadelt und von seinem Herrn schlecht behandelt, sodass man sich wundert, was ihn an dem Ort festhält (vgl. Naubert 2015: 4-8).

Während der Reisen durch das Gebirge beobachtet Erdmann seit einiger Zeit ein Mädchen, das als jung und wohlgewachsen geschildert wird und in welches er sich verliebt. Nach einer gewissen Zeit lernen sie sich gegenseitig besser kennen und der Leser erfährt nun, dass sich das Mädchen, welches Marie genannt wird, mit Spinnen ernährt und bei einer nicht besonders reichen Herrschaft in Schweidnitz dient. Sie verrät Erdmann zudem, dass sie auf dem Weg ist, ihre Arbeit zu den Klosterjungfern im Walde zu bringen und vielleicht selbst später als Aufwärterin dort aufgenommen wird. Im Frühjahr begegnet er Marie, um welche er sich bereits Sorgen gemacht hat, wieder und rettet sie vor dem Ertrinken in den Fluten des Flusses. Erdmann möchte, dass Marie das Klosterleben aufgibt und stattdessen ihn heiratet, was Marie für keine gute Idee hält, da beide sehr arm sind, woraufhin Erdmann ihr seine Lebensgeschichte erzählt (vgl. Naubert 2015: 8-15).

Erdmann Erdmannsdorf, dessen Vorfahren Ritter und Edle gewesen waren, welche Rübezahl für ihren Stolz und Eigensinn bestraft hatte, sodass Erdmanns Vater lediglich ein mittelloser Köhler gewesen ist, spielte als Kind mit seinen Altersgenossen gerne an dem Ort, an welchem damals das Schloss seiner Ahnen gestanden hatte. Häufig hat sich ein Mann zu ihnen gesellt, um mit ihnen zu spielen, diesen nannten sie seiner Kleidung wegen „Langmantel“. Der Spielgefährte verteilte Goldmünzen unter die Kinder und besonders an Erdmann schien er Gefallen zu finden. Einmal versprach er ihm dann den Schaden zu vergüten, den in der Vorzeit seine Vorfahren durch ihn erlitten hatten. Erdmanns alter Kamerad half ihm später weiterhin; er schenkte ihm weitere Goldmünzen und heilte seinen Vater. Der kleine Erdmann war sich jedoch des Wertes der Münzen, welche er aufbewahrte, nicht bewusst und als ein Goldkenner über den Schatz erfuhr, hat er Erdmann und seinen Vater als Verbündete böser Geister denunziert, sodass sie schnellstens fliehen mussten. Auf der Seite des Kaisers kämpften dann er und sein Vater auf dem Schlachtfeld. Nachdem sein Vater gestorben war, kehrte er ins Riesengebirge zurück. Seitdem arbeitet er bei Meister Melchior im Gasthaus zum Riesen. Er vertraut Marie außerdem noch an, dass Rübezahl ihm weiterhin hilft und er im Gebirge immer noch Goldmünzen findet, die er verwahrt; auch scheint sein Beschützer ihn draußen in den Bergen vor Unglück zu bewahren. Marie ist aber hinsichtlich der Herzensgüte des Berggeistes etwas skeptisch (vgl. Naubert 2015: 15-33).

Im zweiten Abschnitt mit dem Untertitel *Die Ludlams-Höhle* erzählt wiederum Marie Erdmann die Geschichte ihrer Familie. Sie behauptet Engländerin zu sein und dem Adelsgeschlecht der Turner zu entstammen, ihre Mutter aber war unvermögend. An dem Tag

der Vermählung ihrer Eltern wurde ihr Vater Richard über die Existenz des Geistes namens Mutter Ludlam unterrichtet. Jenes Weib war für das Leihen von allem Möglichen berühmt. Man musste jedoch pünktlich im Zurückgeben sein, ansonsten ist man hart bestraft worden. Richard hat einige Zeit darauf mit dem Trinken angefangen und verspielte das Geld, welches das junge Ehepaar gehabt hatte, was ihn dazu führte, Mutter Ludlams Leihen auszunutzen. Seiner Frau erzählte er nichts davon, als jedoch die Frist heraneilte und es an der Zeit war das Geliehene zurückzubringen, hatte Richard nicht genug Geld beisammen und sagte ihr die Wahrheit. Das Haus der Familie wurde verkauft und die Mutter machte sich mit dem erworbenen Geld auf den Weg zur Ludlams Höhle. Erst später bemerkte sie, dass auch die kleine Marie ihr gefolgt war. Mutter Ludlam wollte das Mädchen bei sich behalten und ihm alle Reichtümer der Höhle überlassen, die Mutter aber flüchtete mit dem Kind aus der Höhle. Richard, gefolgt von seiner kleinen Familie, zog später für den König von England in den Krieg. Ihre beiden Eltern verstarben dann nacheinander, erst der Vater auf dem Schlachtfeld, danach auch die Mutter, welche in Schweidnitz einer Krankheit erlag. Erdmann will Marie nach ihrer kummervollen Erzählung aufheitern und zeigt ihr den Beutel, in welchem er seinen Schatz aufbewahrt; die Goldmünzen haben sich jedoch in Ziegelsteine verwandelt. An dieser Stelle endet der zweite und beginnt der dritte Abschnitt *Das Gastmahl* (vgl. Naubert 2015: 33-61).

Da Melchior Erdmanns Schatz gesehen hat, macht er ihm den Vorschlag seine Tochter zu heiraten; Erdmann aber zeigt ihm die Ziegelsteine. Nach Mitternacht donnert es am Torweg – ein Fremder bestellt für das Gefolge seines Herrn, welches in drei Tagen durch das Gebirge ziehen wird, ein fürstliches Mittagmahl für dreizehn Personen und verspricht dem Gastwirt drei Kronen für jede Person sowie reiches Trinkgeld. Im Wirtshaus erzählt ein Greis über die Unruhen in Schweidnitz, weswegen Erdmann anfängt sich Sorgen zu machen und Marie im Gebirge aufsucht. Dabei trifft er den Alten, wie er den geflohenen Esel, welchen er hätte finden sollen, reitet und dem er nachzujagen versucht, bis er schließlich vor Erschöpfung das Bewusstsein verliert. Als er am nächsten Morgen aufwacht, findet er Marie weinend neben sich sitzen. Sie erzählt ihm den Rest ihrer Geschichte (vgl. Naubert 2015: 61-72).

Einst fand sie im Wasser ein menschliches Geschöpf, welches sie rettete. Es handelte sich um Abraham, einen sonderbaren Greis, den sie für einen Juden hielt und um den sie sich seitdem kümmerte, obwohl er sehr launisch und häufig missmutig war. Als Marie anfang sich mit Erdmann zu treffen, tadelte er sie deswegen. Schließlich bot er ihr an, bei ihm zu bleiben

und versprach bald wieder jung und reich zu sein. Marie wies ihn zurück und als sie dann zu Erdmann rannte, stürzte sie in den Fluss, aus welchem sie Erdmann rettete. Später starb Abraham in ihren Armen, doch bevor dies geschah, hatte er Marie angewiesen seinen Körper zu beerdigen und ihr gesagt, dass sie danach seine Erbschaft behalten dürfte. Marie hatte den Toten aber nicht allein begraben können, also unterrichtete sie ihre Herrschaft in Schweidnitz über die Leiche. Abrahams Glaubensgenossen konnten jedoch den Körper nicht ausfindig machen und beschuldigten das Mädchen, die Geschichte erfunden zu haben und wollten, dass man sie ihnen ausliefert. Marie gelang es zu fliehen und sich im Gebirge zu verstecken (vgl. Naubert 2015: 72-83).

Marie überzeugt Erdmann den Leichnam zu begraben. Beide haben dann in der Nacht einen ähnlichen Traum, in dem sie an der Hochzeittafel sitzen und in dem ihnen geboten wird, die Andreaskapelle aufzusuchen. In der Kirche werden Marie und Erdmann getraut, da dem Abt im Traum ein Greis erschienen ist, der ihm befahl, Erdmann und Marie zu vermählen. Im Wirtshaus erwartet man Erdmann bereits, da Frau Else nun denkt, er werde sie zur Frau nehmen. Auf diese Idee brachte sie der alte Abraham, welcher statt seiner eine andere Person zum angeblichen Verlobungsmahl kommen lassen wird. Diese soll den ersten Platz an der Tafel bekommen. Sie wird den verlorenen Esel und zwei goldene Ringe mitbringen, die sie am Ende dem Bräutigam und der Braut übergeben wird. Marie trifft später mit dem Esel und den Ringen ein, die für das junge Ehepaar bestimmt sind. Die zornige Frau Else wirft ihnen Erdmanns Steinsack nach. Die Steine haben sich jedoch wieder in Goldstücke verwandelt. Die Neuvermählten siedeln sich daraufhin in Maries Heimatland an, wo sie das Gut kaufen, welches früher Maries Eltern gehört hat (vgl. Naubert 2015: 84-101).

Obwohl die Erzählung in einem Buch der Volksmärchen erschienen ist, handelt es sich um ein Kunstmärchen. Beachtenswert ist der Aufbau des Märchens, viele Informationen erfährt der Leser durch die Erzählungen der zwei Hauptprotagonisten Erdmann und Marie. Diese retrospektiven Einblicke in ihre Lebensgeschichte und die Historie ihrer Familien offenbaren dem Leser nach und nach die Geschichte, welche infolgedessen spannender sowie mysteriöser wirkt und zum Lesen motiviert. Durch die Einschübe der Erzählungen beider Figuren in die Rahmenhandlung wirkt das Märchen komplexer und ausgebauter. Es gibt nicht nur eine einzige Hauptfigur – beide Protagonisten, Erdmann sowie auch Marie, haben ihre Erfahrungen und Geschichten, welche sich nebeneinander entwickelten und einige Parallelen aufweisen. Es ist nicht nur Erdmann, der seinen übernatürlichen Beschützer hat, auch Marie bekommt

letztendlich Unterstützung durch ein magisches Wesen – die Mutter Ludlam, welche in der Erzählung dementsprechend ein weibliches Pendant zu Rübezahl darstellt, obwohl ihre und die Wesensmerkmale Rübezahls nicht ohne Weiteres gleichzusetzen sind. Naubert verleiht ihrer Geschichte durch die nähere Beschreibung der Lebensumstände ihrer Figuren an Glaubwürdigkeit und Authentizität (vgl. Martin 2003: 199-202, 204, 207-208). Dadurch wird der Leser mit den Charakteren, die dementsprechend nicht die Oberflächlichkeit einer typischen Märchenfigur aufweisen, besser vertraut und kann sich leichter mit ihnen identifizieren. Naubert verband geschickt mehrere Motive der bekannten Rübezahl-Sagen. Erwähnenswert ist etwa die Anspielung auf die erste musäische Legende, als Erdmann Rüben im Gebirge sät und Rübezahl sich deswegen ärgert:

„Rüben hast du gesät“, erwiderte er, indem er mir mit geballter Faust drohte, „und wüßte ich, daß du es mit Absicht oder aus Spott gethan hättest, den Hals sollte es dir kosten!“ Seine fürchterlichen Gebärden schreckten mich so sehr, daß ich schweigend davon lief, aber sein Arm erreichte mich bald, und er zog mich zurück. – Mit Entsetzen mußte ich nun sehen, wie er meine wohlgediehen Saat mit Rumpf und Stiel ausrottete, und jetzt weinte ich bitterlich. „Hüte dich“, sagte er, indem er auf die Stelle wies, „jemals hier wieder Rüben zu säen, aber merke dir den Ort, und wenn einst durch deine Hand jenes Schloß wieder aus seinen Trümmern hervorsteigt, so grabe auf dieser Stelle nach; wo du gesäet hast, sollst du erndten; ich sehe jetzt ein, daß du mich nicht aus Bosheit beleidigtest, und will dir den Schaden vergüten, den in der Vorzeit deine Ahnen durch mich erlitten haben.“ (Naubert 2015: 19f.)

Weiterhin erinnert beispielsweise ein Teil der Geschichte, die Erdmann über den Langmantel schildert, an die Erzählung *Grünmantel* aus der Sammlung *Rübezahl. Berggeist im Riesengebirge* (1845-1879), welche zwar erst später entstanden ist, aber da sich Rosalie Koch an den älteren Autoren sowie an bereits existierenden Geschichten orientiert hat, kann man annehmen, dass diese oder ihr ähnliche Geschichte wohl schon zu Nauberts Zeiten bekannt gewesen war.

Im Märchen stellt Rübezahl keinen sorgsam Beschützer dar, welcher ausschließlich im Sinne des Liebespaares handelt. Er stellt ihnen Fallen, mokiert sich über ihre Misere und spielt ihnen Streiche. Das ist z. B. an der Stelle gut sichtbar, wo Rübezahl auf dem Esel davonreitet, wobei er Erdmann in der Gestalt eines Greises erscheint, und Marie in der Zeit vortäuscht Erdmann zu sein (vgl. Naubert 2015: 70f.). Er macht sich über seine zwei „Lieblinge“ lustig und nutzt seine Zauberkräfte, um sie zu malträtieren und zu verspotten. Zuweilen scheint er also nicht als Helfer dargestellt zu werden, sondern bekommt beinahe die Rolle eines Antagonisten. Als Marie auf seinen Vorschlag, bei ihm zu bleiben, nicht eingeht, lässt er sie fast im Fluss ertrinken, obgleich sie sich die ganze Zeit vorbildlich um ihn kümmerte (vgl. ebd.:

75-78). Er wandelte Erdmanns Schatz in Gestein um, sodass das Paar vorerst keine Hoffnung auf ein gemeinsames Leben zu haben schien (vgl. ebd.: 61). Dennoch ist schlussendlich er derjenige, welcher Marie und Erdmann ein glückliches Zusammenleben sichert. Am Ende werden beide für ihre moralische Standhaftigkeit und ihre Unnachgiebigkeit von dem Berggeist belohnt, seine Lektionen lassen sich jedoch häufig lediglich durch sein launenhaftes Gemüt erklären. Man wird für jeglichen Verstoß gegen seine Regeln und marginale Fehler bestraft.

Typisch für die Rübezahl-Figur sind nicht nur die ambivalente Natur und die affektvollen Gefühlsaufwallungen, auch die äußeren Änderungen sind von Bedeutung. Das Wechseln des Aussehens sowie der Rollen wird auch in dieser Geschichte verdeutlicht, wobei hier Rübezahls meistbenutzte Erscheinungsform wohl die eines alten Mannes mit einem langen Bart ist. Die erste Gestalt, die im Märchen vorgestellt wird, ist jedoch die des „schwarzen Giganten mit der Schürstange“ (Naubert 2015: 4), welcher auf dem Hausschild des Wirtshauses zum Riesen abgebildet ist. Der Schürhaken stellt eine Verbindung zum Feuer dar, wie auch die glühenden Taler, die Rübezahl verteilt und welche fast das Gasthaus in Brand gesetzt haben sollen (vgl. ebd.: 6). Einer der Knechte äußert sich wie folgt:

[...] ihr bedenkt nicht, daß der, den wir alle ungerne nennen, nicht gleich andern Geistern an Zeit und Ort gebunden ist, daß er sowohl drei Stunden nach Sonnenuntergang als um Mitternacht und in Zwielfichten, sowohl in der verriegelten Gesindestube als auf seinen Bergen sich zeigen kann; und was wollen wir thun, wenn in diesem Augenblicke – – – (Naubert 2015: 7)

Rübezahl ist nicht wie die anderen Geister; er kann sich allerorts und zu jeder Stunde manifestieren, so als wäre er potenziell überall präsent. Weiterhin erfährt man, dass alle so große Angst vor ihm haben, weil er ihnen im Grunde unbekannt ist (vgl. Naubert 2015: 7); das Einzige, was sie wissen, ist, dass er ihnen gefährlich werden könnte und man mit ihm nicht spaßen sollte. Auch das Gebirge selbst ist ihnen im Großen und Ganzen unbekannt, die Berglandschaft ist ein bedrohlicher gefahrenträchtiger Ort für sie, von dem sie sich fernzuhalten versuchen. Diese Furcht vor der wilden und unerforschten Natur wird auf den Herrn des Riesengebirges übertragen. Rübezahl wird bereits zu Beginn der Geschichte als „der gefürchtete Berggeist“ (Naubert 2015: 4), welcher im vierzehnten Jahrhundert, „ungescheuter [Spukereien] trieb als in unsern jetzigen lichtvollen Zeiten“ (ebd.) vorgestellt. Damals zitterten viele „vor dem bloßen Namen des Geistergebirges“ (ebd.). Er war derjenige, welcher „die Leute gern zu necken pflegte“ (ebd.: 17). Im Märchen wird er des Weiteren als ein mächtiger Berggeist beschrieben – „ein höheres Wesen“ (ebd.: 27), „ein Wesen von so zweifelhaftem

Rufe, daß es von den meisten Menschen unter die bösen Geister gezählt wird“ (ebd.). Rubezahl zeigt manchmal jedoch auch seine mildere Seite, etwa als Spielgeselle der Kinder:

Auch das fanden wir nicht außerordentlich, daß sich oft bei unsern Spielen eine Person zu uns gesellte, die weder mit uns hinaufgekommen war, noch mit uns herabstieg, – ein Mann, dessen Äußeres zwar nicht besonders auffiel, den aber, obgleich wir ihn fast täglich sahen, Keiner[sic] von uns recht zu beschreiben wußte, und den wir seiner Kleidung wegen den Langmantel zu nennen pflegten. Langmantel war oft unter uns, und wir hatten uns bald so an ihn gewöhnt, daß wir ihn ungern mißten, und wenn er einmal nicht da war, ihn unruhig erwarteten, bis er dann meistens[...] plötzlich in unserm Kreise stand, und mit seiner gewohnten Emsigkeit an unsern Spielen Theil nahm. Er trieb Alles, was wir vornahmen, so eifrig, als wir Kinder selbst, erfand kleine Vortheile, die er uns zeigte, las mehr Silberpfennige im Sande auf, als wir Alle zusammen, die er denn unter uns vertheilte, so daß wir nichts an ihm auszusetzen hatten, als daß er nie mit uns sprach, und uns immer auf einmal aus den Augen verschwand[...] (Naubert 2015: 17)

Das Verschwinden des Langmantels war für die Kinder Anlass zum Nachhausegehen, wenn sie sich verspäteten, wurden sie durch einen Steinregen zum Gehen aufgefordert (vgl. Naubert 2015: 17). Doch hasste er es, wenn jemand „dem Andern Unrecht that, da ermangelte er nicht, derbe Stöße auszutheilen“ (ebd.: 18). Nicht nur zum Ende der Geschichte erscheint Rubezahl als ein Retter und Helfer, er ist ebenso derjenige, welcher den Vater Erdmanns heilt:

„Glaubst du nicht, daß auch Menschen wieder blühen können?“ fragte er, indem er den Rosenstrauch von allen seinen jungen Blättern entblößte und sie in seinen Mantel sammelte, „oder fürchtest du, daß die sonst so gütige Natur nur *dein* Geschlecht stiefmütterlich behandle? – Nimm dieses Laub, bestreue damit deines Vaters Lager, und du wirst sehen, was erfolgt; aber eile solches zu thun, denn verloren gegangene Kräfte lassen sich wohl wieder ersetzen, aber die einmal entflohene Seele kehrt nie zurück!“ (Naubert 2015: 23)

Erdmann versteht deshalb den Berggeist vorerst als einen Freund und Patron und erzählt von den guten Taten und Diensten, die er ihm erwiesen hat:

Auch sind die milden Spenden des Berggeistes nicht die einzigen Gunstbezeugungen, deren ich mich von ihm zu erfreuen habe. Überall – so dünkt es mir, – steht er mir rathend und helfend zur Seite. Verirre ich mich im Walde, so gesellt sich bald irgend eine[sic] Person zu mir, die mich wieder auf den rechten Pfad bringt. Führt mich mein Weg nach einem Orte, wo ein Unglück geschehen soll, so hält mich immer etwas unterwegs auf, daß ich zu spät komme, um davon betroffen werden zu können, und wartet irgendwo eine Freude auf mich, so werde ich von den Flügeln des Windes dahin getragen. (Naubert 2015: 32)

In der Erzählung sind kürzere Beschreibungen der Natur des Gebirges enthalten, welche den Handlungsort und ein die Atmosphäre unterstreichendes Ambiente darstellt:

Das Frühjahr kam; die Tannen und Fichten des Riesengebirges kleideten sich in helleres Grün, der Erdboden schmückte sich mit blühenden Gesträuchen, auf den Spitzen der Berge begann der Schnee zu schmelzen und die Weistritz sprudelte entfesselt aus ihrer Höhle; die meiste Zeit des Jahres ein stiller, friedlicher Bach, der den Waldnymphen einen klaren Spiegel vorhielt, – jetzt durch die

fremden Gewässer, die sie in ihren Schoos aufnahm, ein fürchterlicher Strom, welcher der ganzen umliegenden Gegend Verheerung drohte. (Naubert 2015: 11)

Die Ambivalenz sowie der rasche Wechsel des Naturcharakters werden angesprochen – der friedliche und stille Bach wandelt sich pfeilgeschwind in einen fürchterlichen und tobenden Strom um, wobei der Akzent nicht selten auf die dem Menschen schnell zum Verhängnis werdende Wesensart der Natur gelegt wird:

Erdmann kannte die Tücke dieses falschen Wassers, das oft in wenig Stunden stieg und fiel, und den unvorsichtigen Wanderer ins Verderben riß, aber er wußte sich zu hüten. Er scheute keinen Umweg, um die Gegenden zu vermeiden, wo an einer ausgetretenen Stelle der Widerschein der Berge den nahen Grund vorspiegelte, und wo der, welcher es wagte, hindurch zu waden, sein Grab fand; auch vermied er die schlüpfrigen, dem Anscheine nach nur mit wenig Wasser bedeckten Stege und den von den heimtückischen Fluthen ausgewaschenen Rand des Weges, der den Strom entlang mit täuschendem Grün prangte, und oft von dem leisesten Fußstritte einstürzte und den Wanderer in die Fluthen begrub. (Naubert 2015: 11)

So kam es, dass auch Marie beinahe der wilden und zerstörerischen Natur unterlag:

Die alten Bäume, welche damals die Höhle beschatteten, aus der sich die Weistriz sonst als ein kleiner Bach hervordrängt, standen jetzt bis fast an die Wipfel in der Fluth; das Ganze war eine große, unabsehbare Wasserfläche, auf welcher hier und da ausgerissene Felsstücke, hergeschwemmtes Holz, oder andere Merkmale von der Gewalt des Stromes schwammen. Mitten unter mancherlei Trümmern schwebte eine kleine Masse [...] Jetzt trieb die Fluth den weißen Punkt einer Gegend zu, wo das Wasser einen schnellen Abfall nahm, – da erkannte Erdmann deutlich eine Menschengestalt[...] (Naubert 2015: 11f.)

Später erfährt man, dass höchstwahrscheinlich der wütende Berggeist selbst hinter diesem Ereignis steckt. Er ist derjenige, welcher die Natur steuert und beeinflusst. Sie spiegelt seine Emotionen und Empfindungen. In diesem Beispiel ist es das Wasserelement, welches im Vordergrund steht. Auch in der Geschichte der Vorfahren Erdmanns war Rubezahl in der Lage „wilde Bergströme“ (Naubert 2015: 16) hervorzubringen, „welche den Grund unterwuschen“ (ebd.). In der Erzählung Erdmanns wird Rubezahl weiterhin mit dem Element der Erde verbunden. Als das Schloss seiner Ahnen erbaut wurde, „da hob sich der unterirdische Reise[sic] auf dessen Schultern sie erbaut war, ein wenig empor, die Erde zitterte und das ganze Pigmäenwerk stürzte zusammen“ (ebd.). Rubezahl selbst war der Berg, auf welchem man das Schloss erbauen wollte – er selbst stellt die Landschaft dar. Darüber hinaus wird er als Erdgeist tituliert (vgl. ebd.). Rubezahl soll weiterhin „mit den Bewohnern der Lüfte in gutem Vernehmen [stehen]“ (ebd.):

Der Gnom war wütend, und um seinem Feinde alle Möglichkeit zu benehmen, den Eingriff in seine Rechte zu wiederholen, so borgte er noch ein halbes Dutzend Donnerkeile von seinen

ätherischen Bundesverwandten, welche in einem Tage alle Besitzungen des Herrn von Erdmannsdorf in Asche verwandelten, und ihm zum Bettler machten. (Naubert 2015: 16)

Er beeinflusst das Wetter, welches von seiner Stimmung abhängig zu scheit. Seine Launenhaftigkeit lebt er besonders augenfällig in der Gestalt des Greises aus; von Marie wird dieser wie folgt beschrieben:

Von meinem Pfleglinge ärtete ich, ungeachtet Allem, was ich für ihn that, wenig Dank; er war voller Eigensinn und Launen, tadelte meine kleinen Gaben, beschuldigte mich, ich sei seines Lebens überdrüssig und wünsche seinen Tod, schimpfte und schmähte mich, und drohte mir einst sogar mit Schlägen. In der That, es gehörte Geduld der Heiligen dazu, dies Alles auszuhalten[...] Obgleich ich ihn zuweilen, wenn er in Zorn gerieth, im Verdacht hatte, er stelle sich schwächer als er sei [...] Um nicht über seine Grillen und Launen verdrießlich zu werden, bemühte ich mich, diese als aus seiner Krankheit und Schwäche hervorgehend zu betrachten [...] (Naubert 2015: 75f.)

Der Alte, welcher seit dem Zusammentreffen mit Marie in einer Höhle wohnte, wird nach seinem Tod von Erdmann beerdigt. Die „irdische Hülle“ (Naubert 2015: 79) Rübezahls wird von der Erde aufgenommen, damit er wie ein Phönix aus der Asche auferstehen, damit er, wie er verspricht, als ein schöner Jüngling wiedergeboren werden kann (vgl. ebd.: 78), wodurch der Kreislauf des Lebens skizziert wird; der Tod markiert in der Natur nämlich nicht nur das Ende, sondern gleichzeitig auch den Neubeginn.

Nauberts Rübezahl scheint längst nicht so gesittet und artig zu sein wie die grimmsche Frau Holle. Er behält im Märchen seine hitzige Natur und ein launenhaftes Gemüt, welchem eine Art ungebändigte Gewalt innewohnt, die sich von Zeit zu Zeit manifestiert und welche aber, da sie sich durch Unbeständigkeit auszeichnet, nach einer Weile an Vehemenz verliert und sich wieder zurückzieht, sodass sich die wohlgenute Seite des Wesens offenbaren kann. Durch diese schnellen Änderungen der Stimmungslage kommt die Grillenhaftigkeit sowie Unberechenbarkeit der Figur zum Ausdruck.

4 Frau Holle und Rubezahl als Ausdruck der Ambiguität der Natur

Wenn man sich die Frage nach dem Charakter der Natur stellt, wird man sicher mit diversen Wesenszügen konfrontiert – denn wie die Natur gefährlich wild, mysteriös und unbekannt, bedrohlich und nehmend sowie unnachgiebig sein kann, so kann sie sich dem Menschen ebenso als friedlich, geruhsam und zartfühlend, wohlbekannt und gebend sowie beschützend offenbaren. Diese zwei kontrastierenden Aspekte, auf die man die Natur reduzieren könnte, vereinen ebenfalls Frau Holle und Rubezahl in sich – zwei Gestalten, denen der Glaube des Volkes Macht über die Natur verliehen hat. Es ist umstritten, resp. nur spekulativ zu rekonstruieren, wie die Erzählungen von den beiden Wesen zu Stande gekommen sind; inwiefern ihr Weg in die Sagen und Märchen über den mythologischen Weg geführt hat und sie den großen heidnischen Göttern zugeschrieben werden können. Beide Gestalten weisen jedoch eine Verbindung zur Natur auf. Berühmt sind sie vorrangig als Wettermacher – Frau Holle bleibt selbst im Märchen der Brüder Grimm die Schneemacherin, während Rubezahl derjenige ist, der in den Volkserzählungen das Wetter der Bergregion beeinflusst. Ab und an scheint es sogar, als würden die Figuren in den Geschichten mit der Natur verschmelzen; und doch wäre es zu voreilig über die Verkörperung der Natur an sich zu sprechen, vielmehr könnte wohl von Symbolisierung oder besser noch von Figuration der Eigenschaften der Natur die Rede sein. Oft treten die Gestalten als Naturwesen sowie Beschützer und teilweise auch Beherrscher der Natur auf (vgl. Kap. 2 und 3) – sie scheinen ein Teil von ihr zu sein und verinnerlichen somit viele ihrer Prinzipien und Eigentümlichkeiten.

Signifikant ist eben die erwähnte Janusköpfigkeit, welche sich im Wesen der Naturgestalten widerspiegelt. Sie können dementsprechend böse, gehässig, schadenfroh sowie neckisch sein und sich mehr oder weniger durch eine fast misanthropische Haltung auszeichnen, gleichzeitig aber gut, hilfsbereit, freundlich sowie weise sein und bisweilen ihre altruistische Gesinnung demonstrieren. In den Erzählungen werden sie zuweilen als gütige Helfer ausgemalt, ab und an scheinen sie dann fast schon die Rolle des gemeinen Widersachers anzunehmen. Sie werden somit in Widersprüche verwickelt, welche mit ihrem dem steten Wandel ausgesetzten Gemüt korrespondieren. Diese Art der Unbeständigkeit und des Wechsels der Eigenschaften kann zur schwierigen Erfassbarkeit und somit zur Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit führen. So wie die Natur damals den Menschen rätselhaft und magisch erschien, war auch das Naturell der Gestalten schwer erklärbar und man schrieb ihr Temperament etwa der Launigkeit zu.

In dem Märchen von Benedikte Naubert ist der wandelbare und launische Charakter des Rübezahls erhalten geblieben. Letztendlich gewinnt jedoch die positive Seite seiner Wesensart die Oberhand, was mitunter der Gattung des Textes zuzuschreiben ist. Das Märchen zielt, wie bereits im ersten Kapitel erwähnt worden ist, auf ein harmonisches bzw. glückliches Ende ab, sprich: Rübezahl musste sich schließlich in eine positive Figur umwandeln, um dem Paar zu helfen, womit eben das gewünschte gute Ende ermöglicht wurde. Jedoch ist es nicht nur ein Verdienst des Märchens, dass Rübezahl seine gute Seite enthüllt, auch in den Sagengeschichten ist mitunter von seinen uneigennützigen und generösen Taten die Rede. Naubert übertrug viele der Sagenmotive in ihr Märchen, sodass es nur schwer von den Sagen erzählungen abgegrenzt betrachtet werden kann – sie versuchte anscheinend die aus den Sagen bekannte Manier und Eigenheit der Gestalt zu erhalten, d. h., dass Rübezahl ebenso im Märchen eine durchaus ambivalente Figur geblieben ist und nicht lediglich der Rolle eines immer gerechten und gütigen Wesens angepasst worden ist. Er handelt zuweilen weiterhin eigenwillig und verfolgt seine Ziele; man weiß dementsprechend nie, was man von ihm erwarten kann, wodurch wiederum das Unerforschliche und Mysteriöse in den Vordergrund rückt (vgl. Kap. 3).

Im Märchen der Brüder Grimm wird Frau Holles Janusköpfigkeit an den zwei Geschichten der Schwestern skizziert. Einmal erweist sich Frau Holle als gutherzig und großzügig, das zweite Mal als unerbittlich und gnadenlos. Obwohl man im Märchen Motive aus den Volkssagen ausfindig machen kann, wie etwa das bekannte Aufschütteln des Bettes, welches das Schneien zur Folge hat, wird der Fokus nicht auf das Individuum der Frau Holle, sondern auf ihre Funktion der Regeln festlegender und Gerechtigkeit stiftender Instanz gerichtet. Wer ihre Leitsätze befolgt, wird belohnt, wer dies nicht tut, muss mit einer Strafe rechnen. Frau Holle agiert unvoreingenommen im Sinne dieses Prinzips und lässt anscheinend keine störenden Sentiments und persönlichen Wünsche oder Gedanken ihr Wesen walten. Sie erfüllt gewissenhaft die ihr in der Geschichte zugeteilte Aufgabe. In verschiedenen Märchenbüchern lassen sich deshalb diverse Versionen der Erzählung vorfinden, welche mehr oder weniger das gleiche Schema verfolgen, wobei Frau Holle durch andere Figuren bzw. Gestalten – wie etwa durch die personifizierten zwölf Monate in dem Märchen von Němcová – vertreten wird. Der Akzent des Märchens liegt vielmehr auf der moralischen Belehrung, als auf dem Wesen der Frau Holle. Ihre Ambiguität erfüllt infolgedessen einen Zweck – sie veranschaulicht und vermittelt demgemäß, welche der Eigenschaften zu bestrafen resp. zu

belohnen, ergo welche der Charakterzüge und Verhaltensmuster (im grimmschen Sinne) gut bzw. schlecht sind (vgl. Kap. 2).

Kontraste und Gegensätze sind in Märchen allgemein stark vertreten, wobei die Figuren in der Regel entweder der einen oder der anderen Seite zugeordnet werden können, sprich: sie sind entweder gut oder böse, nicht beides zugleich. Obschon in den älteren Sagen Frau Holle sowie Rübezahl noch als ambivalente Wesen erscheinen, deren Zuordnung in die zwei entgegengesetzten Gruppen dadurch etwas schwerfallen könnte, wird Frau Holle in dem Märchen der Grimms im Großen und Ganzen als eine positive, gute Figur präsentiert, die ihr zweites furchterregendes Gesicht nur den Menschen zuwendet, die es verdienen. Der Rübezahl Nauberts hingegen behielt seine individuelle Zwiespältigkeit und oft zeigt sich auch seine Störrischkeit und Eigensinnigkeit. Frau Holle scheint sich im Märchen eindeutig mehr als Rübezahl auf eine Art Rationalität und Objektivität zu stützen, da sich ihre Figur in der Geschichte auf eine unmissverständliche Lohn-Strafe-Logik reduzieren lässt, wohingegen Rübezahl meistens durch seine Gefühle sowie Stimmungswechsel beeinflusst und gelenkt wird. Die zwei Romantiker haben interessanterweise in ihrer Geschichte Frau Holle geradezu auf die Rolle der Richterin und Erzieherin beschränkt, wodurch zugleich das Enigmatische und Schleierhafte abgeschwächt worden ist – dies lässt sich dann erst durch eine profundere Interpretation des Märchens sowie Analyse der einzelnen Motive wiederfinden, welche zu den Sagen um Frau Holle führen; letztendlich lassen sich (wenn man darauf abzielt) sogar Verbindungen zu den Mythen herstellen (vgl. Kap. 2). Naubert, welche offensichtlich an Musäus und seine Volksmärchen angeknüpft hat, machte Rübezahl nicht zu einer gut erfassbaren, vollkommenen und gerechten Instanz, wie sie die grimmsche Frau Holle darstellt; stattdessen unterstrich sie aus den Sagen bekannte Charakterzüge des Wesens wie Eigenwilligkeit und Launigkeit sowie die unverständliche Ambivalenz, welche wiederum das geheimnisvolle Unerklärliche betont.

Die Entwicklung der Gestalten von negativen zu überaus positiven Figuren wurde bereits angesprochen (vgl. Kap. 2 und 3). So wie sich die Sicht auf die Natur änderte, kam es zu einem Wandel der Wahrnehmung der Wesen. Dies lässt sich besonders gut an der Riesengebirgsregion demonstrieren, welche früher eine wilde und unbewohnte Gegend darstellte, die sich erst anschließend allmählich in ein touristisches Reiseziel verwandelt hat (vgl. Brednich et al. 2004: 872) – sie wurde den Menschen vertrauter und sie mussten die ungebändigte Natur nicht mehr fürchten. Rübezahl verwandelte sich ebenso – wie die Region,

wurde auch er den Menschen freundlicher und milder gegenüber. Die Natur änderte nicht nur im Riesengebirge ihren Charakter; der Mensch wandelte nach und nach die Landschaft um. Vor allem nach der Industrialisierung wurden die menschlichen Eingriffe in die Natur besonders auffällig (vgl. Amstutz et al. 2021: XVIII). Auch Frau Holle verlor mit der Zeit ihre ungestüme und dämonische Wesensart. Die kühne Ambivalenz trat immer mehr in den Hintergrund und die gütige und sanfte Seite der Wesen wurde hervorgehoben. Dies hängt ebenfalls damit zusammen, dass die Geschichten später signifikanter für die kindliche Leser- und Zuhörerschaft adaptiert worden sind (vgl. z. B. Brolík 2023: 18) – die Gestalten wurden sukzessiv in konziliante, faire und abgeklärte Wesen umgeformt, sodass man heutzutage Frau Holle sowie Rübezahl als durchaus positive Figuren, als gerechte Hüter der Natur betrachtet (vgl. Kap. 2 und 3).

Zusammenfassung

Frau Holle und Rubezahl gelten als populäre Gestalten des Volksglaubens. Beide zeichnen sich durch einen hohen Bekanntheitsgrad aus und werden gegenwärtig in der Regel den positiven Figuren zugeordnet. Dabei wurden diese zwei Wesen einst als dämonisch und gefährlich ausgemalt (vgl. Kap. 2 und 3). Tatsächlich vereinen die Gestalten in vielen der Sagen und Märchen gute sowie auch schlechte Eigenschaften und stehen mitunter mit sich selbst im Widerspruch, den Figuren ist somit eine Art von Ambivalenz inhärent. Was beide Wesen weiterhin verbindet ist ihre Beziehung zur Natur – einer friedlichen, gebenden, beschützenden sowie stürmischen, nehmenden und beunruhigenden Natur, sprich: einer Natur, welche, wie die beiden Gestalten, auf ihre Ambiguität reduziert werden kann.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich vorerst allgemein den Begriffen der Sage und des (Volks-)Märchens, während das zweite und das dritte Kapitel sich konkret mit den zwei Wesen und ihren Charakterzügen auseinandersetzen. Im ersten Teil werden die wichtigsten Merkmale und Charakterzüge der zwei genannten Gattungen vorgestellt, wobei auf die Verflechtung dieser hingewiesen wird. Bei der Analyse und dem Vergleich der Sagen und der Märchen um die beiden Wesen sind gerade diese Ähnlichkeiten zu beachten. Häufig kommt es im Rahmen der Gattungen zu Übergriffen, welche es ersichtlich erschweren zwischen Sagen und Märchen, die sich mit der Frau-Holle- und Rubezahl-Thematik befassen, eine klare Trennungslinie zu ziehen. Vielmehr scheint es, als würden sich die Erzählungen oftmals gegenseitig ergänzen, im Laufe der Zeit wurden sie zudem häufig miteinander in den Sammelbänden veröffentlicht. Die Märchen um Frau Holle und Rubezahl schöpften oft aus den ursprünglichen Sagen und entnahmen ihnen viele der Motive, welche entweder unverändert übernommen oder aus bestimmten Gründen umgestaltet worden sind.

Auch die zwei Märchen – d. h. *Frau Holle* von den Brüdern Grimm und *Erdmann und Marie, eine Legende von Rubezahl* von Benedikte Naubert, welche im Rahmen dieser Arbeit einer näheren Betrachtung unterzogen worden sind, beinhalten Anspielungen und Hinweise auf die aus den Sagengeschichten bekannten Sujets. Insofern ist die eindeutige Trennung von Sage und Märchen in diesem Kontext problematisch. Im Märchen Nauberts bleibt Rubezahl seiner ambivalenten Natur treu und weist ähnliche Eigenschaften wie etwa der Rubezahl aus dem Volksmärchenbuch von Musäus oder Bechsteins Sagenbuch auf. Er bleibt weiterhin ungestüm, hitzig sowie launisch und eigenwillig, sein Wesen wird von überschwänglichen

Gefühlsäußerungen begleitet – dies lässt die Figur irrational und obstinat erscheinen, wodurch sie ebenso schwerer zu erfassen ist und zu einer gewissen Rätselhaftigkeit neigt. Die arkane Gestalt entzieht sich somit der aufklärerischen Raison – das Unlogische, Frenetische ist das, was in der Regel sein gefühlsbestimmtes Gemüt steuert.

Das Frau-Holle-Märchen enthält ebenfalls bereits verbreitete Motive aus den Sagen (z. B. das Bettenschütteln und damit verbundene Schneemachen, die Residenz im Brunnen, der Bezug zum Spinnen etc.); jedoch ist sie im Märchen gesitteter geartet. Sie wird als eine mütterliche, gerechte, weise und Regeln aufstellende Instanz vorgestellt, die in Hinsicht auf die Erfüllung ihrer Aufgaben und damit verbundener Präsentierung bestimmter Qualitäten, um eine objektive Beurteilung bemüht zu sein scheint, d. h., wenn man in der Lage ist, die Prüfung, welche sich aus den einzelnen Aufträgen zusammensetzt, zu bestehen und dadurch etwa seinen Fleiß und seine Gutherzigkeit zu demonstrieren, wird man belohnt; im Falle, dass dies nicht eintrifft, muss man mit Konsequenzen rechnen. Man bekommt somit eine eindeutige Vorstellung davon, was von der Figur zu erwarten ist. Die Janusköpfigkeit der Frau Holle wird der Funktion der Veranschaulichung des Lohn-Strafe-Schemas untergeordnet (vgl. Kap. 2).

Wie im ersten Kapitel erwähnt worden ist, wird in Sagen das Wunderbare als das Besondere angesehen, wodurch dieses stärker in den Vordergrund tritt als im Märchen, in welchem das Magische dagegen in der Regel zweifelsfrei akzeptiert wird (vgl. Burdorf et al. 2007: 473). Dies kann zur Folge haben, dass in den verschiedenen Sagen die Figur eingehender beleuchtet wird und in den Geschichten somit generell mehr Raum bekommt, sodass man die Möglichkeit hat, die Gestalt und ihre unterschiedlichen Wesenszüge besser kennenzulernen. Laut Röhrich (1974: 18) ist „die Schilderung der *Frau Holle* [...] in den Sagen vielseitiger als im Märchen“. Das Bild der Holle wechselt im Volksglauben sowie in der Sage intensiver als im Märchen, in welchem es dagegen im Großen und Ganzen stabil ist (vgl. ebd.: 19). Überspitzt könnte man sogar fast sagen, wie es Röhrich (1974: 19) tut, dass es lediglich ein Frau-Holle-Märchen gibt – d. h. mit seinen Worten ausgedrückt: „ein einzelner internationaler Erzähltypus hat in einigen Varianten eine regionale niedermythologische Figur aufgegriffen“. Sagen gibt es viele, wie auch im zweiten Kapitel besprochen wurde, sind im Rahmen der Erzählungen diverse niedermythologische Motive auf Holle übertragen worden (vgl. ebd.: 18): „bis zur Nymphe, deren Gesang niemand hören kann, ohne ihr zu verfallen, oder bis zum Aufhocker, zur Riesin und zur Hexe reicht die Variationsbreite dieser Gestalt“ (ebd.: 18f.), welche sogar mit der Jungfrau Maria verschmelzen und somit selbst zur Himmelskönigin werden kann. Dies

ist der Grund, warum sich die Frau Holle des Märchens von der der Sage unterscheidet (vgl. ebd.: 19). Das Märchen konzentriert sich zudem auf einen einmaligen Fall – während in der Sage Frau Holle alle fleißigen Spinnerinnen belohnt, hilft sie im Märchen einer konkreten fleißigen Spinnerin, der Goldmarie und trotzdem ist der Inhalt des Märchens jedoch auch einer Verallgemeinerung fähig – Goldmarie steht nämlich zugleich für alle fleißigen, armen und hilfsbedürftigen Mädchen (vgl. ebd.: 17).

Frau Holle kommt im Märchen ausgeglichener und vernünftiger herüber. Sie scheint im Gegensatz zu Rübezahl grundsätzlich über spontane irrationale Affekte und Gefühlsaufwallungen erhaben zu sein. Nauberts Rübezahl, welcher durch seine Gefühle und Launen bewegt wird und sich somit auch stärker durch Unergründlichkeit und Rätselhaftigkeit auszeichnet, offenbart eine vielmehr romantische als nüchterne Gesinnung, während die Frau Holle der Brüder Grimm, die im Rahmen der Geschichte auf eine moralische Belehrung besinnt ist und mithin bestimmte Ideale sowie Erziehungsmuster zu vermitteln versucht, wiederum eine der aufklärerischen Blickrichtung behagende Mentalität nicht entbehrt. Dies soll jedoch nicht besagen, dass Nauberts Märchen auf die Propagation und Veranschaulichung gewisser „Ideale“ und „moralischer Werte“ verzichtet. Die beiden Protagonisten werden schließlich zu einem den damaligen Zeiten entsprechenden „idyllischen Eheideal“ hingeführt (vgl. Grätz 1988: 234), wobei hervorzuheben ist, mit welcher „einfühler Psychologie [deren Seelenregungen] geschildert werden“ (ebd.). Das Wunderbare fügt sich dabei „sinnvoll in ihr Schicksal“ (ebd.) ein. Die positiven Eigenschaften (wie etwa Emsigkeit, Empathie und Aufopferungsbereitschaft) werden letzten Endes belohnt. Der Akzent wird in der Erzählung vorrangig auf die Schicksals- und Liebesproblematik sowie die Abenteuer der zwei Schlüsselfiguren gelegt, wodurch Rübezahl (teilweise) in den Hintergrund tritt (vgl. ebd.: 234, 262).

Im vierten Kapitel wird die Ambivalenz der Wesen – und das auch im Hinblick auf die Ambiguität der Natur – näher beschrieben. So wie die Natur, können ebenfalls die beiden Gestalten auf zwei kontrastive Seiten reduziert werden – auf der einen kommt das Wilde, Gefährliche, Unnachgiebige sowie Bedrohliche zum Vorschein, auf der anderen tritt das Friedliche, Irenische, Harmonische sowie Idyllische zutage. In den älteren Sagen leben Frau Holle sowie Rübezahl ihre Janusköpfigkeit flagranter aus; im Märchen der Brüder Grimm dagegen, bekommt Frau Holle eine grundsätzlich positive Rolle zugeteilt; Bosheit zeigt sie nur, wenn es einen guten Grund dafür gibt. Das Auftreten und Gebaren Rübezahls im Märchen hat

dagegen nicht immer eine naheliegende Erklärung. Sein affektives Handeln entzieht sich häufig der Vernunft. Er behielt selbst im Märchen seine Launigkeit und individuelle Widersprüchlichkeit sowie auch Starrsinnigkeit.

Zudem wird im letzten Kapitel gleichfalls die Entwicklung der Figuren angesprochen, welche bereits ebenso in den zwei vorhergehenden Teilbereichen der Arbeit skizziert wurde. An der Tendenz des Überganges von negativen zu positiven Figuren ist die veränderte Wahrnehmung der Gestalten sowie der Natur sichtbar. Der Mensch veränderte allmählich das Aussehen der Landschaft und nahm immer mehr Raum für sich ein – die einst ungehemmte Natur wurde durch seine Hand kultiviert und die früher als wenig einladend, unbewohnbar und gefahrvoll geltenden Gegenden wurden mit der Zeit besiedelt. Man fürchtete die Natur nicht mehr so wie ehemals; so schwand ebenfalls die Angst vor den Naturgestalten, welche in Märchen für den Nachwuchs sukzessiv in wohlwollende Wesen und gerechte Wächter der Natur verwandelt worden sind, wie sie auch heutzutage in der Regel betrachtet werden – als prinzipiell positive Figuren (vgl. Kap. 2, 3 und 4).

Literaturverzeichnis

Alt, Peter-André (2007): *Aufklärung. Lehrbuch Germanistik*, 3., aktual. Aufl., Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler/Springer Verlag.

Amstutz, Nina/Bohnenkamp, Anne/Hennig, Mareike/Wedekind, Gregor (Hrsg.) (2021): *Das Bild der Natur in der Romantik. Kunst als Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn: Brill/Wilhelm Fink.

Bausinger, Hermann (1980): *Formen der „Volks poesie“*, [online] <http://hdl.handle.net/10900/47679> [abgerufen am 12.03.2024].

Bechstein, Ludwig (1853): *Deutsches Sagenbuch*, Leipzig: Verlag von Georg Wigand.

Bechstein, Ludwig (2005a): Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes. Erster Theil, in: Wolfgang Möhrig-Marothi/Heinz Rölleke (Hrsg.), *Ludwig Bechstein. Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hildesheim: Olms-Weidmann.

Bechstein, Ludwig (2005b): Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes. Zweiter Theil, in: Wolfgang Möhrig-Marothi/Heinz Rölleke (Hrsg.), *Ludwig Bechstein. Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hildesheim: Olms-Weidmann.

Bechstein, Ludwig (2005c): Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes. Dritter Theil, in: Wolfgang Möhrig-Marothi/Heinz Rölleke (Hrsg.), *Ludwig Bechstein. Gesammelte Werke*, Bd. 13, Hildesheim: Olms-Weidmann.

Bolte, Johannes (1920): *Name und Merkmale des Märchens*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Bolte, Johannes/Polívka, Georg (1913): *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bd. 1, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.

Bolte, Johannes/Polívka, Georg (1930): *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bd. 4, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Böhm, Johann (1884): Zweite mit dem P. Piette'schen Preis von 10 Ducaten ausgezeichnete Arbeit, in: *Rübezahl, seine Begründung in der deutschen Mythe, seine Idee und die ursprünglichen Rübezahlmärchen*, Hohenelbe: Oesterreichischer Riesengebirgs-Verein, S. 72-106.

Brednich, Rolf Wilhelm/Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang/Gerndt, Helge/Röhrich, Lutz/Roth, Klaus (Hrsg.) (1999): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 9, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Brednich, Rolf Wilhelm/Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang/Gerndt, Helge/Röhrich, Lutz/Roth, Klaus (Hrsg.) (2004): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 11, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Brednich, Rolf Wilhelm/Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang/Röhrich, Lutz/Schenda, Rudolf (Hrsg.) (1987): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 5, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Brolík, Tomáš (2023): Jak se mění pohádky. Kde se vzalo vyprávění pro děti a proč je dnes tak jiné, in: *Respekt*, Jg. 34, Nr. 51, S. 16-21.

Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moennighoff, Burkhard (Hrsg.) (2007): *Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen*, 3. Aufl., Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hrsg.) (2008): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Frey, Dieter (Hrsg.) (2017): *Psychologie der Märchen: 41 Märchen wissenschaftlich analysiert – und was wir heute aus ihnen lernen können*, Berlin/Heidelberg: Springer Verlag.

Futtera, Ladislav (2020): Wie Rübezahl seine Rüben in der Übersetzung verlor. Die Rezeption der Märchen von J. K. A. Musäus in den böhmischen Ländern, in: Štěpán Zbytovský/Steffen Höhne (Hrsg.), *Brücken. Zeitschrift für Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft*, Jg. 27, Nr. 1, S. 41-61.

Göttner-Abendroth, Heide (2005): *Frau Holle – Das Feenvolk der Dolomiten. Die großen Göttinnenmythen Mitteleuropas und der Alpen*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.

Gerstner, Miloš (2002): Beseda s Krakonošem, in: Eva Koudelková (Hrsg.), *Čtení o Krakonošovi: sborník studií (převážně) o literárních podobách vládce hor*, Liberec: Bor. S. 7-13.

Grimm, Jacob Ludwig Carl/Grimm, Wilhelm Carl (1885): *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von Moriz Heyne, Bd. VI (L-M), Leipzig: S. Hirzel.

Grimm, Jacob Ludwig Carl/Grimm, Wilhelm Carl (1974): *Kinder- und Hausmärchen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Grimm, Jacob Ludwig Carl/Grimm, Wilhelm Carl (1987): *Deutsche Sagen*, 3. Aufl., Berlin: Rütten & Loening.

Grimm, Jacob Ludwig (1875): *Deutsche Mythologie*, besorgt von Elard Hugo Meyer, Bd. I, 4. Aufl., Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Grimm, Jacob Ludwig Carl/Grimm, Wilhelm Carl (2007): *Kinder- und Hausmärchen. Die handschriftliche Urfassung von 1810*, kommentiert von Heinz Rölleke (Hrsg.), Stuttgart: Reclam Verlag.

Grätz, Manfred (1988): Das Märchen in der deutschen Aufklärung. Vom Feenmärchen zum Volksmärchen, in: *Germanistische Abhandlungen*, Bd. 63, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Huch, Ricarda (1951): Die Romantik. Blütezeit, Ausbreitung und Verfall, in: *Die Bücher der Neunzehn*, Bd. 112, Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins.

Jech, Jaromír (2008): *Krakonoš. Vyprávění o vládci Krkonošských hor od nejstarších časů až po dnešek*, Prag: Plot.

Klapper, Joseph (1925): Schlesische Volkskunde auf kulturgeschichtlicher Grundlage, in: Theodor Siebs (Hrsg.), *Schlesisches Volkstum. Quellen und Arbeiten der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, Bd. 1, Breslau: Ferdinand Hirt.

Klapper, Joseph (1930): *Rübezahl und sein Reich*, Breslau: Ferdinand Hirt.

Koch, Rosalie (2010): *Rübezahl. Berggeist im Riesengebirge. Neue Sammlung der schönsten Sagen und Märchen 1845*, Bd. 1, 1. Reprintaufl., Bad Langensalza: Verlag Rockstuhl.

Koch, Rosalie (2010): *Rübezahl. Berggeist im Riesengebirge. Fortsetzung der neuen Sammlung der schönsten Sagen und Märchen 1879*, Bd. 2, 1. Reprintaufl., Bad Langensalza: Verlag Rockstuhl.

Koudelková, Eva (2002): Krakonoš v literatuře pro děti, in: Eva Koudelková (Hrsg.), *Čtení o Krakonošovi: sborník studií (převážně) o literárních podobách vládce hor*, Liberec: Bor, S. 79-89.

Koudelková, Eva (2006): *Krakonoš v literatuře*, Liberec: Bor.

Köchy, Kristian (2021): Romantische Naturphilosophie, in: *Online Lexikon Naturphilosophie*, [online] <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/oeprn/article/view/80608> [abgerufen am 23.02.2024].

Kremer, Detlef/Kilcher, Andreas B. (2015): *Romantik. Lehrbuch Germanistik*, 4., aktual. Aufl., Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Kuckartz, Wilfried (1986): Frau Holle. Ein Bildungsmärchen, in: *Pädagogik des Vorbilds*, Bd. 3, Essen: Die Blaue Eule.

Laiplin, Wilhelm (1969): Das Urbild der Mutter, in: Wilhelm Laiplin (Hrsg.), *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 100-150.

List, Edgar A. (1956): Is Frau Holda the Virgin Mary?, in: *The German Quarterly*, Jg. 29, Nr. 2, S. 80-84, [online] <https://www.jstor.org/stable/401399> [abgerufen am 12.12.2023].

Lüthi, Max (1947): *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, Bern: A. Francke AG. Verlag.

Lüthi, Max (1990): *Das Volksmärchen als Dichtung: Ästhetik und Anthropologie*, 2., durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Martin, Laura (2003): The Rübezahl Legend in Benedikte Naubert and Johann Karl August Musäus, in: *Marvels & Tales*, Jg. 17, Nr. 2, S. 197-211, [online] <https://www.jstor.org/stable/41388665> [abgerufen am 10.12.2023].

Meyer, Elard Hugo (1891): *Germanische Mythologie*, Berlin: Mayer & Müller.

- Meyer, Elard Hugo (1898): *Deutsche Volkskunde*, Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Motz, Lotte (1984): The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures, in: *Folklore*, Jg. 95, Nr. 2, S. 151-166, [online] <https://www.jstor.org/stable/1260199> [abgerufen am 11.12.2023].
- Musäus, Johann Karl August (1900): *Volksmärchen der Deutschen*, Berlin: Gustav Hempel.
- Naubert, Benedikte (2015): *Volksmärchen der Deutschen*, Berlin: Hofenberg.
- Němcová, Božena (2012): *Babička*, Prag: Městská knihovna v Praze, [online] <https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/34/76/44/babicka.pdf> [abgerufen am 27.03.2024].
- Ort, Jan (2002): Doslov k výboru Krakonoš podle Johanneses Paula Praetoria, in: Eva Koudelková (Hrsg.), *Čtení o Krakonošovi. Sborník studií (převážně) o literárních podobách vládce hor*, Liberec: Bor, S. 19-24.
- Paetow, Karl (1962): *Volkssagen und Märchen um Frau Holle*, Hannover: Adolf Sponholtz Verlag.
- Panzer, Friedrich (1905): *Märchen, Sage und Dichtung*, München: Oskar Beck.
- Ranke, Kurt (1978): *Die Welt der einfachen Formen: Studien zur Motiv-, Wort- und Quellenkunde*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Ranke, Kurt/Bausinger, Hermann/Brednich, Rolf Wilhelm/Brückner, Wolfgang/Lüthi, Max/Röhrich, Lutz/Schenda, Rudolf (Hrsg.) (1978): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 2, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Ranke, Kurt/Bausinger, Hermann/Brednich, Rolf Wilhelm/Brückner, Wolfgang/Lüthi, Max/Röhrich, Lutz/Schenda, Rudolf (Hrsg.) (1984): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 4, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Richter, Ludwig Friedrich (1884): Erste mit dem Vereinspreis von 20 Ducaten ausgezeichnete Arbeit, in: *Rübezahl, seine Begründung in der deutschen Mythe, seine Idee und die ursprünglichen Rübezahlmärchen*, Hohenelbe: Oesterreichischer Riesengebirgs-Verein, S. 2-71.
- Röhrich, Lutz (1974): *Märchen und Wirklichkeit*, 3. Aufl., Wiesbaden: Franz Steiner.
- Röhrich, Lutz (1989): Kleine Beiträge. Max Lüthi zum Geburtstag, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires*, Jg. 85, Nr. 3-4, S. 393-401, [online] <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=sav-001:1989:85::444> [abgerufen am 18.02.2024].
- Rölleke, Heinz (2004): *Die Märchen der Brüder Grimm. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam Verlag.

Rüttner-Cova, Sonja (1986): *Frau Holle. Die gestürzte Göttin: Märchen, Mythen, Matriarchat*, Basel: Sphinx-Verlag.

Římanová, Radka (2023): Bylo nebylo, in: *A / Magazín*, Jg. 7, Nr. 4, S. 18-33.

Scherf, Walter (1995): *Das Märchenlexikon*, Bd. 1 (A-K), München: Verlag C. H. Beck.

Schmitz-Emans, Monika (2009): *Einführung in die Literatur der Romantik*, 3. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schulenburg, Carl Albert Freiherr von (1884): Dritte mit dem P. Piette'schen Preis von 5 Ducaten ausgezeichnete Arbeit, in: *Rübezahl, seine Begründung in der deutschen Mythe, seine Idee und die ursprünglichen Rübezahlmärchen*, Hohenelbe: Oesterreichischer Riesengebirgs-Verein, S. 107-130.

Storm, Theodor (2022): *Die Regentrude. Der kleine Häwelmann. Zwei Märchen*, Husum/Nordsee: Hamburger Lesehefte Verlag.

Stübe, Raphael (2022): Populäre Ursprünge. Benedikte Naubert und die Grenzbereiche der Romantik, in: Martina Wernli (Hrsg.), „jetzt kommen andre Zeiten angerückt“. *Schriftstellerinnen der Romantik*, Berlin/Heidelberg: Verlag J. B. Metzler/Springer Verlag.

Timm, Erika (2010): *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet*, 2. Aufl., Stuttgart: S. Hirzel Verlag.

Tuczay, Christa Agnes (2015): *Geister, Dämonen – Phantasmen: Eine Kulturgeschichte*, Wiesbaden: Marix Verlag.

Tuma-Patry, Artur M. (2002): Vlny po příboji, in: Eva Koudelková (Hrsg.), *Čtení o Krakonošovi: sborník studií (převážně) o literárních podobách vládce hor*, Liberec: Bor, S. 25-35.

Uther, Hans-Jörg/Dinslage, Sabine/Fährmann, Sigrid/Goldberg, Christine/Schwibbe, Gudrun (2004): *The Types of International Folktales. A Classification and Biography. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Uther, Hans-Jörg (2008): *Handbuch zu den „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm. Entstehung – Wirkung – Interpretation*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Wilpert, Gero von (1989): *Sachwörterbuch der Literatur*, 7., verb. u. erw. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Wuttke, Adolf (1925): *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, bearbeitet von Elard Hugo Meyer, 4. Aufl., Leipzig: Moritz Ruhl.

Wyl, Karl de (1909): *Rübezahl-Forschungen. Die Schriften des M. Johannes Prätorius*, Breslau: M. & H. Marcus.