

**Die „Begeisterung“ der Wälder:
die Beziehung zwischen Mensch und Wald im Spiegel
der Zeit**

Vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit

**Von der Philosophischen Fakultät der
Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades einer**

**Doktorin der Philosophie
(Dr. phil.)**

genehmigte Dissertation

von

Katharina Schlüter M.A.

2024

Referent: Prof. Dr. Michael Rothmann

Korreferent: apl. Prof. Dr. Karl Heinz Schneider

Korreferentin: Prof. Dr. Brigitte Reinwald

Tag der Promotion: 8. Februar 2023

Zusammenfassung

In der Geschichte der Menschheit kommt dem Kulturraum Wald eine zentrale Rolle als Lebensgrundlage zu. Mit dem Beginn der Sesshaftigkeit änderte sich das Verhältnis von Mensch und Wald radikal, der Mensch begann die Wildnis durch Urbarmachung zu verändern und nahm zum ersten Mal den Unterschied zwischen der Wildnis (dem Außen) und der vom Menschen urbar gemachten Umwelt (dem Innen) als unterschiedliche Räume wahr. Die veränderte Nutzung und Rodung der Wälder führte dazu, dass sich die Umwelt veränderte, und damit zogen neue Glaubensvorstellungen in das Leben der Menschen ein. Die endständigen Räume wurden mit den unterschiedlichsten Geistern besiedelt, in den Bergen, Wäldern, Flüssen und Ozeanen auf der ganzen Welt tummelten sich übernatürliche Gestalten die gefährlich, hilfreich und unberechenbar waren, wie die Natur selbst, was sie gleichzeitig zu einem Spiegel der Menschen werden ließ, die sie erdachten. Erst Jahrhunderte später begannen die Menschen in Europa damit diese Glaubensinhalte schriftlich zu fixieren, die ältesten Überlieferungen vermischten antikes mit christlichem Gedankengut, es entstanden die ersten christlichen Dämonologien. Zusätzlich dazu, kamen weitere einheimische Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung deren Wurzeln in der Forschung als pagan und vorchristlich angesehen werden. Zwischen diesen Traditionen gab es im Laufe des Mittelalters Überschneidungen und Beeinflussungen, bis sie schließlich im 19. Jahrhundert kurz vor ihrem Verschwinden durch die Industrialisierung schriftlich in Form von Sagen festgehalten wurden.

Diese Dissertation geht Frage nach, wie dieser sich der stets verändernde Volksglaube in Bezug auf Waldgeister ausgesehen hat und untersucht nicht nur dessen Ausprägungen im „natürlichen Lebensraum“ der Genien, sondern begleitet deren Wanderung vom „Außen“ (Wald und Wildnis), in das „Dazwischen“ (Felder und Hudewälder) und das „Innen“ (Hof und Dorf). Hierbei steht immer das Verhältnis zum Menschen im Vordergrund und welche Auswirkungen diese Glaubensvorstellungen auf deren alltägliches Leben hatten. Zusätzlich, werden auch Vergleiche zu den Geistern vorgenommen, die in den jeweiligen Räumen zuhause sind, wie den Feld- und den Hausgeistern. Schließlich wird einen Versuch unternommen eins der größten Probleme der Forschung auf diesem Gebiet aufzulösen, nämlich die angenommene Unvereinbarkeit zwischen der im Mittelalter und der Frühen Neuzeit immer stärker zunehmenden Nutzung und Zerstörung der Wälder und deren Beseelung in Form von Geistern.

Geschichte des Waldes Aberglaube Kulturraum Wald Glaubensvorstellungen

Abstract

In the history of mankind, the forest has played a central role as the basis of life. With the beginning of sedentarisation, the relationship between man and forest changed radically, man began to change the wilderness through reclamation and for the first time perceived the difference between the wilderness (the outside) and the environment reclaimed by man (the inside) as different spaces. The changing utilisation and clearing of the forests led to a change in the environment, and with it new beliefs entered people's lives. The resulting spaces were colonised by a wide variety of spirits; in the mountains, forests, rivers and oceans all over the world, supernatural creatures were to be found that were dangerous, helpful and unpredictable, just like nature itself, which at the same time made them a mirror of the people who created them.

It was only centuries later that people in Europe began to put these beliefs into writing, the oldest traditions mixed ancient with Christian ideas and the first Christian demonologies emerged. In addition to this, there were other indigenous beliefs of the rural population whose roots are regarded in research as pagan and pre-Christian. There were overlaps and influences between these traditions in the course of the Middle Ages until they were finally recorded in writing in the form of legends in the 19th century shortly before their disappearance due to industrialisation.

This dissertation explores the question of what this constantly changing folk belief in forest spirits looked like and not only examines its manifestations in the "natural habitat" of the genii, but also follows their migration from the "outside" (forest and wilderness) to the "in-between" (fields and woodland) and the "inside" (farmyard and village). The focus here is always on the relationship with people and the impact these beliefs had on their everyday lives. In addition, comparisons are also made with the spirits that are at home in the respective areas, such as the field and house spirits. Finally, an attempt is made to resolve one of the biggest problems of research in this field, namely the assumed incompatibility between the ever-increasing use and destruction of the forests in the Middle Ages and the early modern period and their animation in the form of spirits.

History of the forest

Superstition

Cultural area Forest

Beliefs

**Meinen Eltern und allen anderen guten Geistern die mich auf dieser Reise
begleitet haben.**

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Quellenvorstellung	8
1.2.	Begriffs- und Forschungsdiskussion	14
2.	Relevanz für Forschung und heutige Zeit	18
3.	Die Geschichte des Waldes	21
4.	Begriffsbestimmungen und Rechtslagen	29
5.	Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen	34
5.1	Wirtschaftsformen	43
5.2	Wiederaufforstungsmaßnahmen	51
6.	Die Geschichte des „begeisterten“ Waldes	53
6.1	Warum wurde der Wald „begeistert“?	53
7.	Warum der Begriff Wunderglauben?	55
8.	Sagen als mittelalterliche Quellen?	57
8.1	Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus?	59
8.2	Sagenkategorien	62
9.	Von Menschen- und Baumseelen	64
10.	Ma. Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger	69
11.	Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie	73
12.	Waldgeister in ihrer natürlichen Umgebung	74
12.1	Die „Kleinen“ im „Außen“	74
12.2	Die „Großen“ im „Außen“	83
13.	Als die Geister den Wald verließen Teil I: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Feldgeister	93
13.1	„Die Kleinen“ im „Dazwischen“	94
13.2	Die „Großen“ im „Dazwischen“	100
13.3	Feldgeister: Die Roggenmuhme	102
14.	Als die Geister den Wald verließen Teil II: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Haus- und dienstbare Geister	110

15.	Die „Kleinen“ im „Innen“	112
16.	Kobolde und Waldweiblein im Vergleich	112
16.1	Mythische Deduktion bei Kobolden	113
16.2	Mythische Deduktion bei Waldweiblein	115
16.3	Namen bei Kobolden	118
16.4	Namen bei Waldweiblein	120
16.5	Herkunft und Erwerb von Kobolden	121
16.6	Herkunft und Erwerb von Waldweiblein	126
16.7	Das Aussehen von Kobolden	127
16.8	Das Aussehen von Waldweiblein	131
16.9	Aufenthaltsorte von Kobolden	132
16.10	Aufenthaltsorte von im Haus waltenden Waldweiblein	135
16.11	Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden	137
16.12	Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein	146
16.13	Lohn und Gaben an Kobolde	150
16.14	Lohn und Gaben an Waldweiblein	153
16.15	Vertreiben und Verschwinden von Kobolden	156
16.16	Vertreiben und Verschwinden von Waldweiblein	160
16.17	Übersicht: Kobolde und Waldweiblein im Vergleich	162
17.	Die „Großen“ im „Innen“	166
17.1	Übersicht: Fänggen und selige Fräulein im Vergleich	172
18.	Fazit: Räume, Welten und Realitäten	175
19.	Ökonomie und Wunderglauben - Eine Zusammenführung gegensätzlicher Welten	zweier 185
20.	Literaturverzeichnis	191
21.	Antike Quellen	191
22.	Mittelalterliche Quellen	191
23.	Sagensammlungen	193
24.	Sekundärliteratur	194
25.	Lexika und Handwörterbücher	200

1. Einleitung

„Es wird dem Menschen von Heimats wegen ein guter Engel beigegeben, der ihn, wenn er ins Leben auszieht, unter der vertraulichen Gestalt eines Mitwandernden begleitet; wer nicht ahnt, was ihm Gutes dadurch widerfährt, der mag es fühlen, wenn er die Grenze des Vaterlandes überschreitet, wo ihn jener verlässt. Diese wohlthätige Begleitung ist das unerschöpfliche Gut der Märchen, Sagen und Geschichte, welche nebeneinander stehen und uns nacheinander die Vorzeit als einen frischen und belebenden Geist nahezubringen streben.“¹

Mit diesen einleitenden Worten lassen die Gebrüder Grimm ihre *Deutschen Sagen* beginnen und verweisen damit auf den Sitz im Leben derartiger Erzählstoffe und Motive, denen in der vorliegenden Dissertation eine zentrale Rolle zukommen werden. Die Frage, die nun dem einen oder anderen Leser durch den Kopf gehen mag, nämlich was genau dieses Zitat mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Wald zu tun hat, kann wie folgt beantwortet werden: Es ist eben jenes *„unerschöpfliche Gut der Märchen, Sagen und Geschichte“*, das einen neuen volkskundlichen Zugang zu diesem sonst so nüchtern-technisch geprägten Thema ermöglicht und uns mit der „Begeisterung“ der Wälder eine neue Betrachtungsweise liefert. Dazu müssen jedoch die wissenschaftlich bereits gut ausgetretenen Wege wie z. B. die der Ökonomie oder auch der Forstwirtschaft zumindest streckenweise verlassen werden. Will man sich mit dem Thema erneut auseinandersetzen, müssen zusätzlich andere, verstecktere Wege beschritten werden, die eine neue Perspektive bieten, und zwar jene der Mythologie und des Wunderglaubens. Ganz wie sie von den Gebrüdern Grimm in dem obigen Zitat auf ihre typische romantisierte Art und Weise beschrieben wird. In der Forschungsliteratur fehlt bislang eine solche Zusammenführung der verschiedenen Einzelaspekte und Forschungsstränge im Sinne einer umfassenden Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wald und Mensch. Daher ist es das Ziel dieser Arbeit, diese Forschungslücke „ganzheitlich“ und interdisziplinär zu schließen.

Die Schließung der Forschungslücke ist nur einer von vielen Gründen, sich des Themas anzunehmen. Allen voran sind es ökologische Aspekte, die hier in den Vordergrund

¹Grimm, Jacob und. Wilhelm: *Deutsche Sagen*, Frankfurt am Main 1994 (Nachdruck der ersten Auflage Berlin 1816), p. 7.

rücken, denn nicht nur in den Wald- und Forstordnungen finden sich Tendenzen, den Wald und dessen natürliche Ressourcen zu schützen, sondern auch innerhalb der Glaubensvorstellungen gibt es Hinweise darauf, dass umweltschädigende Verhaltensweisen verhindert werden sollten. Bei Nichteinhaltung der von den Genien aufgestellten Regeln etwa fielen die Strafen der übernatürlichen Bewohner des Waldes häufig weitaus drastischer aus als jene, die von Menschen gesetzt wurden. Trotzdem kam in der Frühen Neuzeit die Ernüchterung: Sowohl die weltlichen als auch die übernatürlichen Regeln zum Schutz der Wälder hatten versagt, große Teile der ursprünglichen Wälder wurden im Laufe der Jahrhunderte vernichtet. Damals mögen die ökologischen Auswirkungen einer verfehlten und dezentralen Wald- und Umweltpolitik noch nicht katastrophal gewesen sein, wohingegen wir uns heute einem ähnlich ernüchternden Punkt annähern, an dem die Konsequenzen für unseren gesamten Planeten irreversible sein könnten. Unser Planet befindet sich am Ende einer ökologischen Abwärtsspirale, deren Anfang nicht neuzeitlich ist, sondern sie begann bereits in der Antike und im Mittelalter mit der großflächigen Vernichtung der Wälder. Neben dem ökologischen Aspekt gibt es jedoch noch einen völlig anderen Grund sich dem Thema Wald-Mensch-Beziehung zu widmen: In den vergangenen Jahrzehnten haben sich mit dem Neopaganismus und der Esoterik Szenen entwickelt,² die die alten Glaubensvorstellungen für sich neu entdecken und interpretieren. Damit diese Neuinterpretationen überhaupt möglich sind, wird sowohl in den neopaganen als auch in den esoterischen Strömungen auf Quellen und andere Publikationen zurückgegriffen, um das dafür notwendige Wissen zu erlangen. Umso wichtiger ist es daher, dass neben den komplett unwissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Werken Veröffentlichungen zu den Themen erscheinen, in denen wissenschaftliche Perspektiven

² Der Neopaganismus wird hier bewusst nicht mit der Esoterik gleichgesetzt. Die Forschung, die sich mit beiden Phänomenen befasst, hat zwischen den Bewegungen diverse Überschneidungen und Ähnlichkeiten festgestellt, allerdings sind die Unterscheidungen groß genug, um klare Trennlinien zwischen ihnen zu ziehen zu können. Der wohl wichtigste Unterschied ist die Einstellung zu der modernen-materiellen Welt: für die Esoterik ist diese Welt etwas Negatives, das der Mensch überwinden muss, um die spirituelle Perfektion zu erreichen. Im Neopaganismus hingegen ist das Streben nach spiritueller Vollkommenheit ein individueller Weg, auf dem bestimmte, als negativ empfundene Aspekte der modernen-materiellen Welt zurückgewiesen werden. Wohingegen positive Faktoren dieser Welt ein Teil der spirituellen Entwicklung darstellen, womit ein pragmatischer Mittelweg beschritten wird. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Esoterik selbst, als auch Wissenschaftler, die sich ausschließlich mit deren Perspektive beschäftigt haben, den Neopaganismus als Teil der esoterischen Bewegung anerkennen. Während Vertreter des Neopaganismus und Forscher, die ihre Studien aus dem Blickwinkel der Szene vorgenommen haben, diese Zuordnung in der Regel vehement zurückweisen. Für weiterführende Informationen siehe Hutten, Ronald: *Triumph of the Moon*, Oxford/New York 1999, p. 411-412.

eingenommen werden. Die vorgelegte Arbeit soll seinen Beitrag zu diesem „Professionalisierungsprozess“ leisten.

Da es sich um ein breit gefächertes Thema handelt, müssen zwischen den verschiedenen Forschungssträngen, die anschließend an dieses Kapitel diskutiert werden, diverse Abgrenzungen vorgenommen werden. Hierbei wird sich der klassischen Wer- Wann- und Wo- Fragen bedient.

Das „Wer“: Im Mittelpunkt der Arbeit stehen die Perspektive der Landbevölkerung und deren alltägliche Beziehung zum Wald. Der Blickwinkel weiterer sozialer Gruppen wie Gelehrte, Adel, Stadträte oder anderer Führungsschichten werden nur dann herangezogen, wenn es kontextuell als notwendig erachtet wird oder wenn ihr Weglassen die Untersuchung des Wald-Mensch-Verhältnisses verfälschen würde. Aus der Konzentration auf die Landbevölkerung ergibt sich wiederum der Fokus auf deren Glaubensvorstellungen und die Sagenwelt, da sich der Aspekt der mythischen Beziehung hier am ehesten niederschlägt. Hinzukommt, dass gerade die ökonomische Nutzung ein Thema ist, dem in der Forschung bereits viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Daher wird sich in der vorliegenden Dissertation hauptsächlich darauf beschränkt, die Forschungsergebnisse zu diesem Thema zusammenzufassen, sodass sie als eine Verständnisgrundlage für die folgende mythologische Untersuchung dienen können.

Das „Wann“: Epochal steht das ausgehende Spätmittelalter bis hin zur späten Frühen Neuzeit im Zentrum der Arbeit, jedoch wird es auch Ausblicke in andere Epochen wie das Neolithikum, die Antike sowie das Früh- und Hochmittelalter geben. Begründet wird diese breite Streuung zum einen darin, dass die Beziehung zwischen Wald und Mensch nicht erst mit dem Mittelalter begann. Daher ist es sinnvoll den Untersuchungszeitraum dementsprechend früh anzusetzen. Zum anderen ist der ausgewählte Zeitraum in der breiten Quellenstreuung begründet, auf die im Abschnitt über die Quellenkritik genauer eingegangen werden soll. In dem besonderen Fall der Sagen handelt es sich zudem um Erzählstoffe, die lange Zeit fast ausschließlich oral weitergeben und zu einem nicht unerheblichen Teil erst im 19. Jahrhundert schriftlich festgehalten wurden. Zu einem Zeitpunkt also, als die Sagenstoffe langsam aus dem kollektiven Gedächtnis der Leute verschwanden und dem Vergessen anheimfielen. Um dies zu verhindern, begannen Autoren wie die Gebrüder Grimm, um nur das populärste

Beispiel zu nennen, die Sagen systematisch zu sammeln und niederzuschreiben. Dabei griffen sie dennoch nicht nur auf die oralen Überlieferungen des 19. Jahrhunderts zurück, sondern auch auf Verschriftlichungen von älteren Sammlungsphasen aus der Antike und dem Mittelalter. Dies führte zu einer Rekonstruktion der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stofftraditionen auf Grundlage dieser verschiedenen Sammlungsphasen.

Das „Wo“: Auch hier sehen wir uns einer gewissen Streuung gegenüber, deren Hauptgebiet von der Oberpfalz bis in den Tiroler Raum reicht. Wie schon bei der epochalen Eingrenzung wird es bei der geografischen Zuordnung Blicke über die Grenzen dieses Gebietes hinausgehen, da die Glaubensvorstellungen in kompletten alteuropäischen Bereich verbreitet waren. Der Fokus auf den Süden und des alpinen Bereiches hängt damit zusammen, dass in diesem Raum besonders viele Sagen aufgezeichnet wurden, in denen Waldgeister oder Feld- oder Hausgeister im Vordergrund stehen, die ihren Ursprung in den Wäldern haben. Diese Ballung bei Überlieferung in bestimmten Gebieten wie Tirol oder auch dem Harz kann durch die eigentümlichen Voraussetzungen dieser Naturräume erklärt werden, in abgelegenen Wäldern, Tälern und auf Bergen überlebten die mythologischen Erzählstoffe länger als anderswo. Da es sich bei Sagen jedoch um universelles Kulturgut handelt,³ deren Inhalte und Protagonisten sich in den unterschiedlichsten Landstrichen in fast identischer Form wiederfinden (nur selten finden sich Glaubensvorstellungen, die ausschließlich in einer einzigen Region beheimatet sind), ist es möglich, anhand der Sagen aus ausgewählten Gegenden und Regionen allgemeingültige Rückschlüsse auf die Glaubensvorstellungen zu ziehen.

Diese breite Streuung des „Wann“ und des „Wo“, wirkt auf den ersten Blick problematisch. Da wir es jedoch bei den Glaubensvorstellungen, die in der vorliegenden Dissertation untersucht werden, trotz ihres regionalen Charakters mit einem internationalen Kulturgut zu tun haben,⁴ dass sich über Jahrhunderte hinweg wandelte und weiterentwickelte, rechtfertigt die Ausdehnung des geographischen als auch des zeitlichen Raumes. Saupe und Wiedemann, stellen in Ihrem Artikel über die Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft fest: *“Die heutige -*

³ Simonsuuri, Lauri: Über die Klassifizierung der finnischen Sagentradition. In: Acta Enthographika Acad. Scient. Hungar. XIII, Budapest 1964, p. 19

⁴ Siehe hierzu Seite 59: Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus?

kulturwissenschaftliche orientierte Narratologie - ist von der Vorstellung universeller zeit- und kulturübergreifender Erzählstrukturen abgekommen. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, das Erzählmuster historisch wandelbare Phänomene kollektiver Wirklichkeitserzeugung und intersubjektive Veränderung sind, [...]Sie sind also immer Brüchen und Wandlungen unterworfen“⁵ In Bezug auf die Glaubensvorstellungen die im weiteren Verlauf untersucht werden, wäre eine Zusammenführung beider Sichtweisen sinnvoll: sprich universelle zeit- und raumübergreifenden Erzählstrukturen, die nicht komplett statisch sind, sondern sich der über die Zeit verändernden Kultur und Gesellschaft anpassen, so dass sie von Folgegenerationen verstanden werden. Gewisse Erzählinhalte bleiben dessen ungeachtet konstant. Derartige Anpassungen von Narrativen finden sich häufig in den Sagen, während die Inhalte an sich wie z. B. das wohlstandbringende Waldweiblein beibehalten werden, ändern sich die Umstände des Wirkens, werden überformt, oft durch christliche Einflüsse. Dieses Phänomen ist nicht nur auf regionaler Ebene zu beobachten, sondern ist vielmehr in allen Sagensammlungen zwischen der Küste und den Alpen zu finden. Wäre es nicht zu solchen Anpassungen gekommen, wären die Erzählinhalte irgendwann nicht mehr auf einer alltäglichen Basis weitererzählt worden, da sie vom Publikum nicht mehr verstanden werden worden wären.

Damit rücken in der Arbeit der geographische Raum und die Zeitspanne an sich in den Hintergrund, vielmehr geht es um die von den Menschen selbst geschaffenen Räume wie das „Innen“, das „Außen“ und das „Dazwischen“, um die es im Folgenden noch gehen soll, und natürlich auch die sich verändernden Inhalte, mit denen die Menschen diese Räume gefüllt haben, seien es nun Glaubensvorstellungen oder ökonomisch Interessen.

Das Erkenntnisinteresse ist eine interdisziplinäre Gesamtuntersuchung der Beziehung zwischen Mensch und Wald mit dem Schwerpunkt aus der Perspektive der Landbevölkerung. Dieses Ziel kann allerdings nicht, wie bereits angedeutet, allein durch die Methoden der Geschichtswissenschaft bewältigt werden, da die Themen Wald und Mythologie im Laufe der Zeit das Interesse der verschiedensten Wissenschaften geweckt haben, wie der Germanistik, Paläobotanik, Soziologie, Volkskunde oder auch der Archäologie. Die Ergebnisse dieser disziplinübergreifenden Studien, die der

⁵ Saupe, Achim; Wiedemann, Felix: Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft, Potsdam 2015, p.6

vorgelegten Arbeit als Grundlage dienen, werden allerdings gleichzeitig hinterfragt und wenn notwendig ergänzt, abgewandelt oder neu interpretiert. Eine Zusammenfassung der jeweiligen Resultate erfolgt in dem Unterkapitel „Begriffs- und Forschungsdiskussion.“

Der Aufbau der Arbeit wird in zwei übergeordnete Abschnitte unterteilt, denen ein kurzer abschließender Teil folgt. Im ersten Teilbereich soll es um die Geschichte des Waldes gehen, als Erstes wird der Frage nachgegangen, wann die wechselseitige Wald-Mensch-Beziehung begann und was die frühesten Auswirkungen davon waren. Als Anfangspunkt wird hier das Neolithikum genommen, da die Menschen zu jener Zeit in einem langjährigen Prozess zwischen ca. 5500 und 4500 v. Chr. sesshaft wurden. Damit veränderte sich das Verhältnis der Menschen zum Wald radikal: Wo sie einst die Wälder auf der Suche nach Nahrung durchstreiften, musste der Wald nun weichen, um Nahrung anzubauen.⁶ Gleichzeitig verlor der Wald jedoch nicht seine Rolle als Lebensgrundlage des Menschen. Anschließend werden die Folgen des römischen Niedergangs auf die Waldnutzung und der Übergang zum Mittelalter beleuchtet, gefolgt von einer näheren Betrachtung der Rolle des Waldes als Lebensgrundlage des Menschen, sowie der Regulierung der Waldnutzung durch Forstordnungen und einer genaueren Untersuchung der so oft proklamierten Holznot als auch deren Ursachen und Auswirkungen. Zusätzlich soll in diesem Kapitel eine der übergeordneten Forschungsfragen der Arbeit behandelt werden, die das in der Forschung gängige Prinzip der Raumunterteilung von „Innen“ (vom Menschen beherrschte sichere Zonen wie das Haus und der Hof) und „Außen“ (menschenfeindliche Zonen die sich der menschlichen Kontrolle entziehen, wie der Wald und generell die Wildnis) infrage stellt,⁷ bzw. durch einen dritten Raum dem „Dazwischen“ (Zonen, die nicht vollständig von den Menschen kontrolliert werden, da in ihr nach wie vor gefährliche Aspekte zu finden sind, wie Felder und Waldweiden) erweitert.

Im Hauptteil werden in die mythischen Wälder der Sagen betreten. Hierbei handelt es sich um ein Thema, das von der Geschichtswissenschaft bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde. Stattdessen tat sich in der Vergangenheit die Volkskunde als auch die Germanistik hervor, was die Erforschung dieses Gegenstandes anbelangte. In der

⁶ Siehe hierzu Seiten 21-23: Die Geschichte des Waldes

⁷ Termeer, Marcus: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter-, und Herrschaftsgeschichte, Bielefeld 2005, p. 29-33.

vorliegenden Dissertation soll nun diese Lücke geschlossen werden, indem die Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung aus dem Blickwinkel der Geschichte untersucht werden. In diesem Zusammenhang wird die „Begeisterung“ der Wälder, aber auch der Felder sowie der Häuser in einen umfassenden historischen Kontext gesetzt.

Im ersten Kapitel dieses Abschnittes als auch im anschließenden Unterkapitel der Einleitung zur Begriffs- und Forschungsdiskussion werden diverse Probleme und Begriffe erläutert, wie z. B. der Terminus „Wunderglauben“. Sowie die Problematik der Nutzung von Sagen im mittelalterlichen Kontext und der Einordnung von Sagen als allgemeine Quellengattung als auch einer als Grundlage dienenden geltenden Arbeitsdefinition. Schließlich rückt erneut die Beziehung zwischen Mensch und Wald in den Vordergrund, dieses Mal jedoch aus mythologischer Perspektive. Den Anfang machen hierbei die Beseelung der Bäume und die Menschwerdung von Bäumen, wie sie in Sagen und in der nordischen Mythologie beschrieben wird. Im weiteren Verlauf werden mittelalterliche Dämonologien samt antiken Grundlagen und neuzeitlichen Nachfolgern näher betrachtet, hinzu kommt eine für die Dissertation konzipierte Arbeitsdämonologie der Waldgeister, die auf einer Grundidee Peuckerts basiert. Peuckert unterscheidet in seinem Werk zum deutschen Volksglauben die Waldgeister nach der ihrer Größe,⁸ dieser Ansatz wird jedoch zugunsten einer Systematisierung etwas variiert, die möglichst genau die Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung widerspiegeln soll. Der weitere Verlauf der Arbeit ist eben diesen Glaubensvorstellungen gewidmet. Zum einen werden die Geister wie oben bereits angedeutet in „kleine“ und „große“ Waldgeister unterteilt. Zum anderen sollen bestimmte Vertreter beider Familien exemplarisch behandelt werden, die einer genaueren Analyse unterzogen werden. Diese Untersuchung endet jedoch nicht im Wald, sondern geht darüber hinaus auf die Felder und in die Häuser der Menschen, da sich die Waldgeister nicht nur im „Außen“, sondern auch im „Dazwischen“ und „Innen“ aufhalten können. Die Arbeit wird den Genien dorthin folgen und ihre Präsenz und Erscheinungsform auch innerhalb dieser Räume betrachten. Da diese Räume jedoch über eigene Glaubensvorstellungen verfügen, wird eine Abgrenzung zu Feld- und Hausgeistern vorgenommen, soweit dies möglich und notwendig ist.

⁸ Peuckert, Will-Erich: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, Hildesheim 1978, p. 67.

Zu guter Letzt wird schließlich der Fragestellung nachgegangen, wie sich die ökonomischen, traditionellen und die mythologischen Aspekte des Waldes miteinander verbinden lassen, hier wird das in der Forschung gängige Prinzip des Waldes als Gegenwelt⁹ in Frage gestellt sowie Analogien und Differenzen analysiert.

1.1. Quellenvorstellung

In der vorgelegten Arbeit wird auf eine Fülle unterschiedlichster Quellen zurückgegriffen, wie Sagensammlungen, antike Berichte und mittelalterliche Hausbücher, um nur einige zu nennen. Somit liegt hier eine breite zeitliche Schichtung vor, die der großen Anzahl von Einzelthemen und Disziplinen geschuldet ist. Sie folgt dem übergeordneten Motiv, die Beziehung zwischen Mensch und Wald in seinem ganzen Umfang darzustellen.

Die letzte greifbare, verwendete Überlieferungsschicht bilden die Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts. Mit deren Hilfe begeben wir uns auf die Suche nach den Waldgeistern, da ihre Beziehung zu der Landbevölkerung wiederum das Verhältnis zwischen Wald und Landbevölkerung widerspiegelt. Der Arbeit dienen diverse dieser Sammlungen als Quellen. Die Bekannteste und Wirkungsmächtigste ist die der Gebrüder Grimm, die stellvertretend für die Quellenart vorgestellt werden soll. Wie weiter oben bereits erwähnt, war der Auslöser der schriftlichen Fixierung der Sagenstoffe das Bedürfnis der Autoren, die alten Erzählungen und Stofftraditionen vor dem Vergessen zu retten. Problematisch hierbei ist, zum einen mündliche Überlieferungen aus dem 19. Jahrhundert auf frühere Zeiten wie das Mittelalter zu übertragen. Zum anderen liegt zwischen dem unbekanntem Entstehungszeitpunkt und der Verschriftlichung der Sagen ein nur schwer zu bestimmender Zeitraum. Innerhalb dieser Periode durchliefen die Erzählungen von Generation zu Generation Veränderungen, da die Menschen die Glaubensvorstellungen an die sich wandelnde Lebenssituation anpassten, z. B. wurden den Sagen irgendwann christliche Elemente hinzugefügt. Eine letzte Anpassung widerfuhr den Sagen schließlich durch deren Verschriftlichung im 19. Jahrhundert, im Falle der Gebrüder Grimm war es den Autoren

⁹ Küster, Hansjörg: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, München 1998, p. 112.

zwar wichtig, sich an die oralen Überlieferungen zu halten, die sie von den sogenannten „Sagenträgern“ erzählt bekamen, den Kern der Erzählungen ließen sie stets unverändert. Trotzdem überarbeiteten sie so manche Sage, um sie für ihre eher intellektuelle Leserschaft verständlicher zu gestalten. Allerdings stammte nur ein Bruchteil der grimmschen Sagen tatsächlich direkt aus mündlicher Überlieferung. Die Gebrüder greifen zu einem nicht unerheblichen Teil auf ältere schriftliche Zeugnisse zurück, die aus den vorangegangenen Überlieferungsphasen stammen. Die Aufzeichnungen der Grimms und anderer Sagensammler geben keine definitive Auskunft über die Beständigkeit, Ursprungszeit oder Streuung der Erzählungen. Dennoch transportieren sie auf Basis der mündlichen Überlieferung die Stofftraditionen ihrer Zeit, die so wandelbar sie im Laufe der Zeit auch gewesen sein mag, Kernelemente aus vorangegangenen Jahrhunderten und Jahrtausenden beinhaltet. Gleichzeitig greifen sie auf schriftliche Quellen zurück, die die Glaubensvorstellungen früherer Zeiten reflektieren.¹⁰

Die besagten früheren Überlieferungsschichten der mythologischen Erzählstoffe, die den Sagensammlern des 19. Jahrhundert vorausgingen und auf die sich häufig bezogen, stammen aus der Antike und dem Mittelalter. Weshalb die mittelalterlichen Dämonologien und ihre antiken Wurzeln ebenfalls zum Gegenstand der Arbeit werden. Zwar spiegeln diese Quellen nur begrenzt die Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung wider, trotzdem lassen sich fraglos gegenseitige Beeinflussungen und motivische Übernahmen zwischen christlichen sowie antiken Glaubensinhalten und den Stofftraditionen der Landbevölkerung erkennen. Die mittelalterlichen Dämonenlehren greifen auf die griechischen „*Daimones*“ als Vorbilder zurück, besonders die Vorstellungen Platons, des Platonismus und des Neoplatonismus werden aufgegriffen und unter christlichen Gesichtspunkten weiterentwickelt, weshalb ein kurzer Blick in Platons „*Symposion*“ erfolgt, um die griechischen Grundlagen vorzustellen. Während für Platon die „*Daimones*“ neutrale Geschöpfe waren, die die Aufgaben hatten, zwischen Göttern und Menschen als Vermittler zu fungieren, wurden im Platonismus die Kategorien Gut und Böse eingeführt. Im Neoplatonismus wurden die „*Daimones*“ schließlich in die Gruppen Engel, Dämonen und Heroen unterteilt. Die mittelalterlichen Autoren fügten zu guter Letzt den Engelssturz hinzu, die „*Daimones*“ werden hier zu gefallen Engeln, die den Menschen nicht mehr wohl gesonnen waren. Dabei

¹⁰ Siehe hierzu Seiten 57-59: Sagen als mittelalterlicher Quellen?

gelangten nicht alle dieser gefallenen Engel in die Hölle, einige von ihnen blieben auf der Erde an den Elementen „hängen“ und wurden auf diese Weise zu Elementardämonen. Eine der bekanntesten dieser christlichen Dämonologien ist die des Agrippa von Nettesheim. In seiner aus dem frühen 16. Jahrhundert¹¹ stammenden „*De occulta Philosophia*“ beschreitet er eigene Wege, allerdings fußen auch seine Ansichten auf den Grundlagen des Platonismus und des Neoplatonismus. Von Nettesheim teilt die Dämonen, die er zu den guten Geistern zählt, in drei Kategorien auf: in jene ohne Körper, die selbst göttlicher Natur sind, in Weltendämonen, die bestimmten Planeten zugeordnet sind, und die dienstbaren Dämonen, die wiederum den Elementen zugeteilt werden. Die bereits aus den Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung bekannten Wald-, Feld- und Hausgeister rechnet er zu den Erddämonen. Einigen von ihnen, so berichtet er, stünden den Menschen sowohl emotional als auch von der körperlichen Erscheinungsform sehr nahe. Diese körperlichen Geister beschreibt er als vergänglich, womit sie ebenso wie die Menschen sterben können, ein Motiv, das sich ebenfalls sehr häufig in den Sagen wiederfindet. Die „*De occulta Philosophia*“ greift somit auf Glaubenselemente der Landbevölkerung zurück und bringt diese mit der theologischen Sichtweise in Einklang. Anhand der Erwähnung dieser Geistergattungen wird noch einmal verdeutlicht, dass derartige Glaubensvorstellungen, wie wir sie in den Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts finden, zweifellos auf älteren Erzählstoffen basieren.

Neben den christlichen Dämonologien gibt es jedoch noch andere Quellen, die den Stofftraditionen der Landbevölkerung deutlich näherstehen. Eine dieser Quellen ist die Chronik des Grafen von Zimmern, die ebenfalls aus dem 16. Jahrhundert stammt. Der zimmerschen Familienchronik gelingt es, Aspekte aus den Glaubensvorstellungen des Wunderglaubens mit christlichen Elementen wie dem Engelssturz miteinander zu verschmelzen. Anders als in der „*De occulta Philosophia*“ werden hier jedoch konkrete Beispiele aus den Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung genannt, die der Autor einzuordnen versucht, indem er auf christliche Erklärungen wie den Engelssturz oder der Zuordnung zu den Elementen zurückgreift. In diesem Zusammenhang erwähnt der Autor die „Erdmännlein“, von denen zu seiner Zeit die gemeinen Leute noch zu berichten wussten, die aber schon seit Langem niemanden mehr erschienen waren.

¹¹ Das Werk wurde um die Zeitenwende zwischen dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit verfasst, wird aber in der Arbeit zu den mittelalterlichen Lehren gezählt, da sie deutlich in deren Tradition steht.

Obwohl die Männlein als Bergbewohner bezeichnet werden, findet sich in dem Hausbuch die oft auch in Sagensammlungen rezipierte Erzählung eines Erdmännleins mit dem Namen Meister Epp wieder. Bei ihm scheint es sich um einen kleinen, den Menschen wohlgesonnenen Waldgeist zu handeln. Die Chronik des Grafen von Zimmern liefert somit die erste schriftliche Erwähnung eines kleinen Waldgeistes. Dieser teilt wichtige Eigenschaften mit den Waldweiblein, eben jenen kleinen Waldgenien, die die positive Beziehung, aber auch die Abhängigkeit der Menschen gegenüber der Lebensgrundlage Wald repräsentieren.¹²

Für die älteste aus der Antike stammende Überlieferungsschicht wurde bereits Platon mit seinen „*Daimones*“ genannt. Hierbei handelt es sich allerdings um eher um philosophische ideengeschichtliche Zugriffe eines Gelehrten, die das Verhältnis zwischen Wald und Mensch nicht thematisieren, weshalb ein Blick in die Glaubensvorstellungen der Antike angebracht ist. Unglücklicherweise wurden derartige Vorstellungen in Mitteleuropa aufgrund mangelnder Schriftlichkeit nicht festgehalten. In Südeuropa, um genau zu sein im alten Rom, sieht die Überlieferungssituation anders aus, da auch die römische Landbevölkerung ihre heimischen Wälder mit Waldgeistern wie Fauni und Nymphen besiedelte, die den Glaubensvorstellungen in unserem Untersuchungsraum nicht unähnlich waren. Ebenso wie die heimischen Genien konnten die römisch-antiken Waldgeister hilfreiches oder schädliches Verhalten gegenüber den Menschen zeigen und waren in der Lage Geschehnisse wie z. B. Schlachten zum Guten oder zum Schlechten zu beeinflussen. Dieser innerhalb der Bevölkerung weitverbreitete Wunderglaube stieß dennoch auch auf Ablehnung, wie das Beispiel des römischen Autors Lukrez zeigt. Bei ihm handelt es sich ebenfalls um einen Vertreter des Gelehrtenstandes, der Glaubensvorstellungen aller Art in seinem aus dem ersten Jahrhundert vor Christus stammenden Werk „*De rerum natura*“ mit aufklärerischen-naturwissenschaftlichen Erklärungen gegenübertrat. Es ist kritischen Autoren wie Lukrez zu verdanken, die die mythologischen Stoffe ausschließlich aufgrund ihrer Ablehnung erwähnten, dass derartige Glaubensvorstellungen überhaupt einen Niederschlag in der Literatur fanden, da die römische Landbevölkerung ihren Glauben

¹² Siehe hierzu Seiten 69-73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

an Geister ebenso wenig schriftlich festhielt wie später die mittelalterliche Landbevölkerung.¹³

Bei den Quellen, die für diese Arbeit ausgewählt wurden, fällt auf, dass es sich hierbei sowohl um fiktionale als auch um lebensweltliche Quellen und Kontexte handelt, die in der Dissertation gleichberechtigt behandelt und auch ein Stückweit vermischt werden. Eine Vorgehensweise, die in der Sekundärliteratur unüblich ist, in der Regel wird hier entweder auf die fiktionalen oder lebensweltlichen Inhalte eingegangen. In Quellen wie den Sagen, aber auch in der Zimmerschen Chronik findet sich diese Trennung nicht wieder. Daher stellte sich die Frage, ob es sinnvoll ist, fiktional und lebensweltlich auf dieselbe Art und Weise trennen, wie es in der modernen Literatur üblich ist. In der heutigen Vorstellungswelt geht man durch ein Portal, wie einen Schrank, ein Spiegel oder die Wand auf einem Bahngleis in eine geheime Welt, an der normalen Leute nicht teilhaben und die im Idealfall von dieser Welt nicht berührt werden. Hier haben wir es Parallel- oder auch Gegenwelten zu tun, Konzepte, die im weiteren Verlauf der Arbeit noch diskutiert werden sollen. Wie bereits erwähnt, findet sich diese Aufteilung in den Quellen so nicht wieder, es zeigt sich viel mehr, dass die Vorstellungswelt in früherer Zeit eine andere war, wir haben es hier mit einem elementar-narrativen in-der-Welt-Sein zu tun, der gelebten Realität zu tun. In der Literaturwissenschaft finden sich diverse Ansätze dafür, welchen Status Erzählungen in der Welt und im Leben der Menschen innehaben.¹⁴

So geht Louis Mink davon aus, dass Geschichten nicht gelebt sondern erzählt werden¹⁵, während nach der Ansicht von Wilhelm Schapp Ereignisse ausschließlich innerhalb einer Geschichte existieren können.¹⁶ Für die gelebte Realität wie sie in der Arbeit verstanden wird gilt viel mehr, dass die Geschichten bzw. die Sagen und andere Erzählungen auf die zurückgegriffen wird, gelebt, bevor sie erzählt wurden, um es mit den Worten von Alasdair MacIntyre zu sagen.¹⁷ Zumindest bis zu einem gewissen Grad, im Gegensatz zu MacIntyre sollen im Sinne von Paul Ricoeur ein paar Abstriche

¹³ Lukrez: De rerum natura 4.570-590., über. und komm. v: Binder, Klaus, Berlin 2015

¹⁴ Saupe; Wiedemann, Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft, p. 3

¹⁵ Mink, O. Louis, History and and fiction as modes of comprehension. In: New literary History 1, 1970, p. 557.

¹⁶ Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt a. M., 2012, p. 164

¹⁷ MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M., 1987, p. 273-300.

machen. Nämlich, dass sie insoweit gelebt wurden, dass der Erzählung ein Vorverständnis der Zuhörenden und des Erzählers vorausgeht, das auf realen Erfahrungen und Begebenheiten beruht und wiederum das Handeln der zuhörenden Menschen in der Welt beeinflusst,¹⁸ z. B. wie das Bereitstellen von Nahrung für Hausgeister oder die drei Kreuze, die für die Waldweiblein in die Baumstümpfe geritzt wurden. Das laut der Sagen dafür sorgte, dass einem die Geister gewogen bleiben und weiterhin ihren Segen zu Gunsten der Menschen wirkten.

Ein weiteres Argument für die Vermischung von lebensweltlichen und fiktionalen Inhalten findet sich bei Blackbourn, dessen Ausgangspunkt ein völlig anderer Ansatz ist und sich über die Wahrnehmung der Natur bzw. der Landschaft herleiten lässt. Blackbourn geht davon aus, dass „die Natur“ zweigeteilt wahrgenommen wird, er unterscheidet dabei zwischen „Natur“ und der „Natur an sich“. Hinter dem Begriff „Natur“ steht demnach eine kulturelle Projektionsfläche für Ideen, Emotionen sowie Geschichten und Glaubensvorstellungen. Die „Natur“ nach Blackbourn lädt somit zu einer Mystifizierung als auch, nach deren Verlust, zu einer späteren Romantisierung ein, wie wir sie im 19. Jahrhundert erlebten. Während der Terminus „Natur an sich“ sich auf die materielle Erde bezieht, mit Ihren Kontinenten, Ozeanen, Wäldern und Lebewesen. Diese „Natur an sich“ wird als ein Mittel der Herrschaft angesehen und dient hauptsächlich ökonomischen Interessen. Weiter schreibt er: *„Wenn ich über die Entstehung der modernen deutschen Landschaft schreibe, dann in diesem doppelten Sinn. Die beiden Bedeutungen ergänzen einander. Sie repräsentieren die beiden Hälften einer einzigen Geschichte.“*¹⁹ Nach dieser Definition handelt es sich bei der „Natur“ um eine fiktive Vorstellungswelt, während die „Natur an sich“ in einem lebensweltlichen Kontext zu betrachten ist, wobei beide so eng miteinander verflochten sind, dass sie nur als Einheit gesehen und verstanden werden können.

Die Arbeitsgrundlage der vorliegenden Arbeit lautet daher, dass es in dieser gelebten Realität keine Unterscheidung zwischen fiktiven und natürlichen Landschaften bzw. der darin leben Wesen gab. Beide wurden von den Menschen in Mittelalter und später als real und einen Teil der göttlichen Schöpfung angesehen. Sie hatten einen festen Platz im

¹⁸ Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung, Band 1: Zeit und historische Erzählung, München 2007, p.103, 118.

¹⁹ Blackbourn, David: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany, London 2006) München 2007, p. 26

alltäglichen Leben der Menschen. Daher macht es Sinn die Grenze zwischen fiktionalen und lebensweltlichen Quellen zu durchbrechen bzw. die Überlieferungsstränge können verwoben werden, da sie das in der Lebenswelt der Menschen auch waren. Ein „ganzheitlicher“ Forschungsansatz, wie er in dieser Arbeit angestrebt wird, kann nur unter der Berücksichtigung von beiden Aspekten erreicht werden.

1.2. Begriffs- und Forschungsdiskussion

Wie oben bereits erwähnt, werden in der Arbeit verschiedene Forschungsstränge aus unterschiedlichsten Disziplinen thematisiert. Deren zentrale Leitbegriffe und Forschungsdiskurse werden daher im Folgenden vorgestellt. So wird der Terminus „Wunderglauben“ anstelle der Begriffe „Volks Glaube“ und „Aberglaube“ Verwendung finden. Beide Termini werden in der Literatur häufig undifferenziert gebraucht. Daneben erscheinen weitere aus den Quellen bekannte Begriffe wie *superstitio*, „Missglaube“, „falscher Glaube“. Die volkswissenschaftliche Forschung dagegen differenziert die Begriffe „Volks Glaube“ und „Aberglaube“ deutlich voneinander. Der Terminus „Aberglaube“ bezog sich auf Glaubensvorstellungen außerhalb einer Religion, die von der Religionsgemeinschaft als falscher Glaube betrachtet wird. In Bezug auf unsere Wald-, Feld- und Hausgeister ergibt sich jedoch die Problematik, dass eine Gruppe wie die Landbevölkerung auch Glaubensvorstellungen jenseits ihrer christlichen Gemeinschaft kannte und an sie glaubte. Somit kennt das „Volk“ mit seinen alles andere als homogenen Glaubensvorstellungen eigentlich keinen „Aberglaube“. Dieser entsteht entweder aus dem Kontext einer Religion und wird von deren Führungsschicht definiert oder wird von einer Einzelperson für Glaubensinhalte benutzt, die sich mit dem individuellen Glauben dieser Person nicht decken. In beiden Fällen findet eine negative Wertung des Begriffes und dem damit verbundenen Glauben statt. Als „Volks Glaube“ hingegen gelten alle Glaubensvorstellungen, die ausschließlich vom „Volk“ ausgehen und die es als real gegeben annimmt. Damit würden jedoch alle anderen Einflüsse, die nicht ganz und gar vom „Volk“ ausgehen, wie z. B. christliche Glaubensinhalte ausgeklammert werden. Somit beschreiben die beiden Begriffe zwei unterschiedliche Vorstellungen und können nicht synonym verwendet werden. Stattdessen wird auf den

neutralen Terminus „Wunderglaube“ ausgewichen, da Wunder in allen Religionen und Kulturen geläufig sind. Sie beschreiben außergewöhnliche, erstaunliche Erscheinungen, die sowohl Entsetzen als auch Staunen hervorrufen können.²⁰

Auf ein ähnliches Problemfeld stoßen wir bei dem Gattungsbegriff „Sage“, er wurde von den Gebrüder Grimm ausgearbeitet. Demnach handelt es sich bei Sagen um orale Überlieferungen, die in späterer Zeit schriftlich festgehalten wurden, die über einen wunderbaren oder fantastischen Charakter, jedoch gleichzeitig über einen historischen Kern verfügen. Auch wenn die grimmsche Grundbestimmung bis heute noch Akzeptanz in der Forschung findet, kam es in den letzten Jahrzehnten zu einer disziplinübergreifenden Diskussion darüber, was eine Sage ausmacht, die bis heute andauert. Das Hauptproblem dieses Diskurses ist, dass alle Definitionsversuche auf den jeweiligen Forschungsschwerpunkt der einzelnen Autoren ausgerichtet sind. Zwei der Definitionen, die mit dem Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit am besten übereinstimmen, stammen von Lauri Simonsuuri und Kurt Ranke. Simonsuuri betont den Aspekt der erlebten Realität der erläuternden Eigenschaft sowie den Doppelcharakter der Sagen als internationales und gleichzeitig lokales Kulturgut. Ranke greift diese Eigenschaften auf und fügt ihr eine psychologische Komponente hinzu, für ihn entspringen Sagen dem psychologischen und anthropologischen Bedürfnis, unheimliche und unverständliche Vorkommnisse auf einer emotionalen Basis erklärbar zu machen. Beide Definitionen kombiniert, bilden den Zugriff dieser Untersuchung.²¹

Weitere kritische Begriffe in der Forschungsdiskussion beziehen sich auf Zustand des Waldes zu Beginn des frühen Mittelalters. Hierzu gibt es ebenfalls einen umfangreichen Diskurs in der Sekundärliteratur. Ein nicht unerheblicher Teil der Autoren geht davon aus, dass die Wälder zu diesem Zeitpunkt vom Menschen unberührte Urwälder gewesen seien, bis schließlich im 12. Jahrhundert die Großrodungen einsetzten. Andere Stimmen behaupten, dass zwischen dem Beginn der Sesshaftigkeit und dem frühen Mittelalter die menschlichen Rodungsaktivitäten schon Spuren in Wäldern hinterlassen hatten. So geht etwa Küster mit seiner Theorie der „Natur aus zweiter Hand“ davon aus, dass durch die über Jahrhunderte hinweg wiederholte Praxis des Abholzens, Bewirtschaftens, Aufgebens und Verwilderns jedes Waldstück, das dafür geeignet war, mindestens einmal besiedelt und wieder aufgegeben wurde. Die Zusammensetzung dieser „neuen“

²⁰ Siehe hierzu Seiten 55-57: Warum der Begriff Wunderglauben?

²¹ Siehe hierzu Seiten 59-62: Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus?

Wälder sei eine andere, durch die Bewirtschaftung des Bodens siedelten sich verstärkt Stickstoff bevorzugende Pflanzen an. Der Wald kehre also zurück, laut Küster allerdings nicht mehr in seiner ursprünglichen Form, sondern aus zweiter menschlicher Hand.²² Dem entgegen steht Tüxens Hypothese der PNV, der „potenziell natürlichen Vegetation“, in der er davon ausgeht, dass der in Wald seine natürliche Form zurückkehre, ohne dass es dabei zu großartigen Veränderungen der Wälder kam.²³ Ein Blick in die paläobotanische Literatur macht schnell klar, dass die Pollenanalysen die „Natur aus zweiter Hand“- Theorie Küsters unterstützen.²⁴ Demnach existierten in der Spätantike und im Frühmittelalter zwar große, undurchdringliche Wälder, von einem unberührten Urwald kann indes nicht die Rede sein. Aufgrund dessen der Begriff „Urwald“ hier nicht verwendet, daher erübrigt sich ein Definierungsversuch, was genau man unter „Urwald“ versteht, denn auch bei diesem Terminus handelt es sich um ein Problemkind der Forschung, bei dem es nicht gelungen ist, einen Forschungskonsens zu finden.²⁵

In der Waldgeistforschung sieht es nicht weniger kompliziert aus, auch wenn sich verhältnismäßig wenig Wissenschaftler mit diesem schwierigen Thema überhaupt auseinandergesetzt haben, beginnen hier die Probleme bei der Benennung bereits bei den Quellen. Die Vielfalt an Begriffen für ein und dieselbe Glaubensvorstellung, ist von Ort zu Ort und von Region zu Region unterschiedlich, hinzukommen nicht diverse Eigenenamen.²⁶ Selbiges gilt für die Haus- und Feldgeistervorstellungen.²⁷ Sowohl antike, mittelalterliche als auch neuzeitliche Autoren von Platon, von Nettesheim, über Heine bis hin zu Peukert haben versucht, betreffende Glaubensvorstellungen zu systematisieren, was sich aufgrund der Komplexität der Glaubensvorstellungen als schwieriges Unterfangen herausgestellt hat. Auf eine genauere Vorstellung dieser Ansätze soll an dieser Stelle verzichtet werden, da sie im entsprechenden Kapitel

²² Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, p. 81-82.

²³ Reinhold Tüxen: Die heutige potenzielle natürliche Vegetation als Gegenstand der Vegetationskartierung. Angewandte Pflanzensoziologie. Bd. 13, Stolzenau 1956: p. 5–42.

²⁴ Trotzdem gibt es innerhalb der Paläobotanik ebenfalls unterschiedliche Meinungen darüber, welche Rolle der anthropogene Faktor dabei nun exakt spielte

²⁵ Siehe hierzu Seiten 21-29: Die Geschichte des Waldes

²⁶ Siehe hierzu Seiten 69-73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

²⁷ Siehe hierzu Seite: 113-115 sowie 115-118: Mythische Deduktion bei Kobolden und Waldweiblein und Namen und bei Kobolden und Waldweiblein

erfolgt.²⁸ Die wohl wichtigste Unterscheidung in Bezug Waldgeistern soll aber nicht unerwähnt bleiben, wurde von Peukert vorgenommen, er unterscheidet zwischen den „kleinen und huscheligen“ und den „dämonischen wilden“, diese Einteilung wird in der vorliegenden Arbeit näher betrachtet, und erweitert um sie mit den Termini „Kleine“ und „Große“ genauer an das durch sie Sagen transportierte Bild der Waldgeister aber auch der Feld- und Hausgeister anzupassen.²⁹

Zu guter Letzt wird die Hausgeistforschung in das Visier genommen, da auch die als Hausgeister erscheinenden Waldgeister wichtige Aspekte der Beziehung zwischen Wald und Menschen widerspiegeln. Besonders die ältere volkskundliche Literatur wie Mannhardt oder die Gebrüder Grimm wissen einiges über Hausgeister zu berichten. Es ist jedoch die Forschungsliteratur, allen voran Lindig und Linhart, die diesen speziellen Geistern Monografien widmen. Lindig entwickelt in ihrem Werk *„Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung“*, eine konkrete Hausgeisterdämonologie. Danach sind die klassischen Hausgeister, Einzelwesen, die allen Häusern als vorhanden angenommen wurden und eng mit Haus und Familie verbunden waren. Davon abgrenzend nennt Lindig Kollektivgeister wie Heinzelmännchen, personengebundene Dienstgeister und Raumgeister. Hinzu kommen weitere nicht- anthropomorphe Genien, die in dieser Arbeit nur am Rande erwähnt werden. Diese gelungene Systematisierung Lindigs wird für die vorliegende Dissertation einigen kleinen Veränderungen unterzogen, um sie der bei den Waldgeistern eingeführten Unterscheidung nach „Kleinen“ und „Großen“ Geistern anzupassen. So wird der Begriff „Hausgeister“ exklusiv den körperlich kleinen Geistern wie den anthropomorphen Kobolden und den Waldweiblein zugeordnet. Bei ihnen handelt es sich üblicherweise um Einzelgeister mit Haus- oder Raumbindung. Während die Benennung „Dienstgeist“ bzw. „dienstbarer Geist“ ausschließlich auf die „Großen“ angewendet wird. Die Bestimmung nach der Größe ist ebenso wie bei den Waldgeistern ein Kriterium, nach dem die im Haus waltenden Geister hervorragend unterscheiden lassen. Das Werk Linharts *„Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten“* richtet seinen Schwerpunkt weniger auf

²⁸ Siehe hierzu Seiten 69-73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

²⁹ Siehe hierzu die Seiten: 73-74: Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister – Eine Arbeitsdämonologie

Systematisierungen, sondern listet in erster Linie die Eigenschaften auf, die den Geistern in den Sagen am häufigsten zugerechnet werden. Zu ihren „Testobjekten“ zählen ebenfalls Kobolde und als Hausgeist in Erscheinung tretenden Waldweiblein. Die von Linhart aufgestellten Kategorien werden in der vorgelegten Arbeit etwas abgewandelt übernommen und dienen einer Abgrenzung zwischen Kobolden und Waldweiblein. Dabei handelt es sich um eine Differenzierung, die weder von Linhart selbst noch von der Forschung bislang vorgenommen wurde, da sie als kaum realisierbar galt.³⁰

2. Relevanz für Forschung und heutige Zeit

Zum Abschluss der Einleitung soll die Relevanz der Arbeit für die Forschung als auch für die heutige Zeit zusammengefasst werden. Als erster Punkt ist hier der „ganzheitliche“ Ansatz der Dissertation zu nennen, wenn es um die Wälder geht, wird wie oben bereits erwähnt, ausschließlich auf einen einzelne lebenswirkliche oder als fiktive verstandene Aspekte wie die Bewirtschaftung, die Glaubensvorstellungen, die Ökonomie etc. eingegangen, während andere Gesichtspunkte oft gar nicht oder nur am Rande erwähnt werden. Der Fokus auf die Beziehung zwischen Mensch und Wald eröffnet die Möglichkeit, all diese unterschiedlichen Aspekte zu betrachten und sie zusammenzuführen. Um diesen „ganzheitlichen“ Ansatz zu ermöglichen, ist es notwendig, fächerübergreifend zu arbeiten, da sich neben der Geschichtswissenschaft zahlreiche andere Wissenschaften mit den verschiedenen Aspekten, die in der Arbeit behandelt werden, beschäftigt haben. Darunter fällt unter anderem die Soziologie, die Germanistik, die Forstwissenschaft, die Volkskunde und die Archäologie, um nur einige zu nennen. Auf diese Weise lässt sich eine disziplinübergreifende Gesamtbetrachtung der Geschichte des Waldes unter anthropogenen Einflüssen erstellen, die in einem solchen Umfang noch nicht vorgenommen wurde. Da es bei dieser Herangehensweise um ein Novum handelt, führt eine solche Zusammenführung zu neuen Erkenntnissen und Theorien. Die wiederum in den unterschiedlichsten Teilaspekten der vorliegenden Arbeit zu finden sind, sich aber durch die gesamte Dissertation ziehen können, wie z. B.

³⁰ Siehe hierzu Seiten 110-112: Als die Geister den Wald verließen Teil II: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Haus- und dienstbare Geister

die Erweiterung des „Innen“ und des „Außen“ durch das „Dazwischen“ oder auch die Einteilung der Geister in die „Großen“ und „Kleinen“ sowie die damit verbundene Arbeitsdämonologie. Die wiederum durch die Unterscheidungen der einzelnen Hausgeistarten ergänzt wird. Am Ende steht schließlich eine neue Sicht auf die Lebensgrundlage Wald, die es ermöglichen soll, einzelne Teilaspekte nicht mehr als gegensätzlich oder unvereinbar wahrzunehmen, wie es z. B. häufig bei der ökonomischen Nutzung und der Begeisterung der Wälder der Fall ist. Stattdessen werden Ideen für eine Zusammenführung, ja sogar Untrennbarkeit der einzelnen Aspekte der Mensch-Wald-Beziehung aufgezeigt, die wiederum einen neuen Freiraum für weiterführende Theorien und Denkansätze liefern sollen.

Ein weiterer Punkt ist, dass ein Blick in die Geschichte eventuell neue Ansätze für Lösungen aktueller ökologischer Probleme bieten könnte. In Zeiten der globalen Erwärmung und der Klimakrise kommt den Wäldern auf der ganzen Welt eine entscheidende Rolle zu, obwohl der weltweite Raubbau weiterhin vorangetrieben wird. In der Beschäftigung mit dem historischen Verhältnis zwischen Mensch und Wald könnten wichtige Grundsteine für Lösungsansätze liegen. Schließlich erkannten auch die Menschen früherer Zeiten bereits, dass sie sich ihrer eigenen Lebensgrundlage beraubten und versuchten, diese für die Folgegenerationen zu erhalten. Sei es nun durch das Erlassen von Forstordnungen und Nutzungsbeschränkungen, durch das Gebot der Wiederaufforstung der Wälder oder deren Begeisterung. Sowohl aus den Fehlern als auch aus den Erfolgen können im Idealfall Lehren für den aktuellen und zukünftigen Umgang mit den Wäldern im Speziellen und der Natur im Allgemeinen gezogen werden. Eine dieser Lehren könnte sein, dass der Schutz der Natur und damit unserer Lebensgrundlage nicht dem Fortschritt oder dem Wohlstand entgegensteht, sondern beides stets nur möglich ist und war, wenn wir unsere natürlichen Lebensgrundlagen erhalten. Tun wir dies nicht, werden die Folgen zukünftig deutlich sichtbarer, als sie es in früheren Zeiten waren, in denen die Umweltzerstörung hauptsächlich durch entwaldete und nicht selten unfruchtbare Landstriche in Erscheinung trat. Vielmehr werden die Resultate einer verfehlten Umweltpolitik globale und irreparable Schäden hervorrufen, die überall auf unserem Planeten für alle Menschen spürbar sein werden. Sei es nun durch unmittelbare oder mittelbare Betroffenheit wie z. B., dass die Lebensgrundlage der Menschen im Laufe der Zeit zerstört wird und somit ganze Länderstriche unbewohnbar werden, was dazu führt, dass deren Bewohner zum

Überleben in Gebiete immigrieren, die von den Folgen noch nicht so gravierend betroffen sind. Auf diese Weise kommt dem gesamten Prozess eine völlig neue und gesellschaftlich problematische Tragweite zu, da diese Migrationsbewegungen in den Zielgebieten von Teilen der Bevölkerung kritisch betrachtet werden.

Eine andere Lehre könnte sein, dass alle Regulierungen durch die Obrigkeit nicht zum Ziel führen, solange kein Grund für eigenverantwortliches Handeln gesehen wird. Während der Glaube an Waldgeister eher an ein eigenverantwortliches Handeln appelliert, das nach dem Grundsatz „Verhalte dich verantwortungsbewusst und schade niemanden, so wirst du davon profitieren“ funktioniert, beginnen die von der Obrigkeit verhängten Regeln und Konsequenzen dort, wo der Appell an die Eigenverantwortlichkeit auf taube Ohren stößt. Die vorliegende Dissertation möchte daher mit der Widerspiegelung des Verhältnisses zwischen Mensch und Wald und wie sich der Mensch selbst darin wahrnimmt, zu neuen Ideen und Denkansätzen anregen. Ein interessanter Ansatz in diesem Zusammenhang ist, dass die Geister, ob sie nun das „Innen“, das „Außen“ oder das „Dazwischen“ bewohnen, das menschliche Verhalten widerspiegeln, was sowohl deren Beste als auch deren schlechteste Eigenschaften betrifft. Nachdem nun die Geister schon seit Langem aus dem Alltag und der Realität der Menschen verschwunden sind, stellt sich einem die Frage, was an ihre Stelle getreten ist und heutzutage diese Funktion übernimmt. Oder ob uns gar mit unseren übernatürlichen Wegbegleitern auch ein wenig unsere Fähigkeit zur Selbstreflexion verloren gegangen ist? Denn geht es in unserer Gesellschaft nun um den Umweltschutz, Politik oder auch Krisenmanagement wie im Falle der Corona-Pandemie: die Positionen wirken verhärtet. Kompromisse und die Fähigkeit, Verständnis für die zu zeigen, die nicht unsere Ansichten teilen, sind nicht selten Absoluten zum Opfer gefallen. Was ist es, das den heutigen Menschen, der doch „von allen guten Geistern“ verlassen ist, dazu bringt, zu sich selbst auf Distanz zu gehen und sein eigenes Verhalten zu hinterfragen? Der Glaube an die Geister zwang den Menschen dazu, da unmoralisches und falsches Benehmen durch die übernatürlichen Lebensbegleiter bestraft wurden, und dass nicht selten viel effektiver, als es durch die weltlichen Instanzen und Autoritäten geschehen konnte. Die Geister nötigen somit sowohl zur voraussehenden als auch zur nachträglichen Reflexion des eigenen Verhaltens, denn geheim halten konnte man vor ihnen nichts.

Aus den vorangegangenen Erläuterungen zur Relevanz der Arbeit lässt sich somit das übergeordnete Ziel formulieren, eine Grundlage für neue Ideen und Theorien in fächerübergreifenden Kontexten zu schaffen. Die sowohl als Arbeitsgrundlagen für weiterführende Forschungen dienen als auch mögliche Ansätze für aktuelle und zukünftige Herausforderungen bereitstellen können, die sich aus der komplizierten Beziehung zwischen Mensch und Umwelt ergeben.

3. Die Geschichte des Waldes

In den Werken der Forst- und Waldliteratur beginnt die Geschichte des Waldes, oder besser gesagt die Geschichte der wechselseitigen Beziehung zwischen Wald und Mensch mit dem Frühmittelalter oder sogar erst mit dem Hochmittelalter, da es vorher an niedergeschriebenen Zeugnissen mangelt.³¹ Die ersten schriftlichen Quellen, die die Wälder nördlich der Alpen erwähnen, verdanken wir den Römern, allen voran Tacitus „*Germania*“, der die Wälder und Sümpfe als „schrecklich und abscheulich“ beschreibt.³² Zu dieser Liste gesellt sich auch Caesars „*De bello Gallico*“, in dem davon die Rede ist, dass niemand genau wisse, wo der germanische Wald ende.³³ In der Sekundärliteratur findet sich dementsprechend immer wieder die Beschreibung einer unberührten Wildnis zu Zeiten römischer Präsenz in Germanien, hier wird davon ausgegangen, dass der Wald bis in das Mittelalter weitestgehend frei von menschlichen Einflüssen blieb. Paläobotanische Erkenntnisse zu diesem Thema werden größtenteils ignoriert, Schubert z. B. erwähnt diese in seinem Werk „Alltag im Mittelalter“ zwar kurz, jedoch verwirft er deren Aussagen sehr schnell, weil ihm die regional ausgerichteten Ergebnisse nicht aussagekräftig genug sind. Schlussfolgerungen von Vertretern anderer Disziplinen wie die des Historikers Joachim Radkau, sind ihm dagegen zu extrem, da dieser seiner Ansicht nach von einer Übertreibung in die nächste

³¹ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 89-91.

³² P. Cornelius Tacitus: *Germania* 5.1, lat. – dt., hrsg. und übers. v.: Lund, Allan, Heidelberg 1988.

³³ Caesar: *De bello Gallico* 6,25. (Bibliothek der Antike), hrsg. u. übers. v.: Fuhrmann, Manfred. München 1991.

fällt. Besonders stößt ihm die Behauptung auf, dass³⁴ „Germanien entgegen früheren Phantasien nicht mit dichtem Urwald bedeckt war.“³⁵

Diese Extreme finden sich auch an anderer Stelle wieder, so schreibt Küster in seiner „Geschichte des Waldes“, dass „jede Waldparzelle, die sich dafür eignete, irgendwann zwischen dem 5. vorchristlichen Jahrtausend und der Römerzeit oder dem Mittelalter einmal von Menschen gerodet wurde [...]“ wirft man einen Blick in die paläobotanische Literatur, wird deutlich, dass diese ohne derartige Übertreibungen auskommt. Zwar lässt sich nicht abstreiten, dass die Pollenanalysen jeweils nur über einen begrenzten regionalen Radius Auskünfte geben können, trägt man dem jedoch Rechnung, lassen sich trotzdem gewisse Erkenntnisse gewinnen, die im Folgenden kurz zusammengefasst werden sollen. Der hierbei zu berücksichtigende Zeitraum umfasst das Neolithikum (ca. 5500 vor Chr.) und endet im beginnenden Hochmittelalter (ca. 1050 nach Chr.). So groß diese Zeitspanne auch erst einmal wirken mag, ist sie dennoch aus gutem Grund gewählt, da sich in ihr verschiedene gravierende Änderungen abspielten, wie die Annahme der sesshaften Lebensweise, die das Wald-Mensch-Verhältnis nachhaltig veränderten. Hilfreich sind hierbei trotz Schuberts Bedenken Pollenanalysen, die für das Neolithikum in verhältnismäßig großer Anzahl vorliegen.

Im 8. Jahrtausend v. Chr. hatten sich die klimatischen Verhältnisse nacheiszeitlich so weit stabilisiert, dass konstante Mittelwerte erreicht wurden. Dadurch wurde die perfekte Voraussetzung für das Einwandern verschiedener Baumarten geschaffen, die im nordwestlichen Europa bislang noch nicht anzutreffen waren.³⁶ Dazu zählten vor allem Tanne, Hainbuche und Buche, die aus ihren eiszeitlichen Refugien wie den Alpen einwanderten. Der Einwanderungsprozess ging jedoch sehr langsam vonstatten, da die bestehenden Waldlandschaften wenig Platz für neue Arten boten.³⁷

Mit dem Beginn der Sesshaftigkeit begann der Mensch mit dem Roden des Waldes, um Ackerflächen anzulegen. Was interessanterweise an verschiedenen Orten der Welt unabhängig voneinander geschah. Die jeweiligen Ackerbaukulturen hatten ihre individuellen Ausprägungen, was Technik und Art der kultivierten Pflanzen anging.

³⁴ Schubert, Ernst: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt 2002, p.37/291.

³⁵ Radkau, Joachim: Natur und die Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, München 2000, p.29.

³⁶ Pott, Richard: Farbatlas Waldlandschaften, Ulm 1993, p. 25.

³⁷ Küster, Hansjörg: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, München 1996, p. 66.

Während in Südamerika Mais und Kartoffeln angebaut wurden, war es in Südostasien vor allem Reis und im Nahen Osten diverse Getreidearten. Die genannten Gegenden lagen jedoch so weit voneinander entfernt, dass eine gegenseitige Beeinflussung so gut wie ausgeschlossen werden kann. Wenn die „Erfindung“ des Ackerbaus wie angenommen ohne kulturellen Austausch entstand, stellt sich die Frage, wie diese zufällige Entwicklung überall voneinander unabhängig vonstattengehen konnte. Die Antwort darauf führt zurück in die Wälder, die in der Nacheiszeit durch die steigenden Temperaturen immer dichter und undurchdringlicher wurden, vermutlich stellte das ein großes Problem für die Menschen jener Zeit dar, da es unter anderem die Nahrungsbeschaffung erschwerte, was dazu führte, dass eine neue Form der Nahrungssicherung gefunden werden musste und der Ackerbau als neue Lebensgrundlage auftrat. Aus dem Nahen Osten, wo sich eine erste Landwirtschaft um ca. 9000 v. Chr. entwickelte, gelangte der Ackerbau ca. 5500 v. Chr. schließlich nach Europa. Hier konnte aufgrund des Klimas die Landwirtschaft mit viel geringerem Aufwand betrieben werden, anstatt komplizierter Bewässerungssysteme mussten in vielen Landstrichen Europas „lediglich“ die dichten Wälder gerodet werden.³⁸ Diese frühen Abholzungen veränderten die Zusammensetzung der Wälder zunehmend, Pollenanalysen zeigen, dass sich die neuen Baumarten stark vermehrten. Dieser natürliche Prozess wurde zusätzlich dadurch gefördert, dass Siedlungsplätze immer nur für einige Jahre oder Jahrzehnte bewirtschaftet wurden, bevor die Menschen weiterzogen. Die ehemaligen Ackerflächen verwilderten, auf dem aufgebenden Land fanden die Samen der neu einwandernden Baumarten, die durch Tiere eingeschleppt wurden, beste Voraussetzungen, um zu gedeihen. Somit eroberte der Wald die ehemaligen Siedlungsplätze zurück, jedoch anders als zuvor; nämlich mit der Buche und anderen Gewächsen, die stickstoffhaltige Böden bevorzugten. Der neue Wald setzte sich also anders zusammen als die ursprüngliche Vegetation, womit der bereits eingeführte Begriff der „Natur aus zweiter Hand“ durchaus berechtigt verwendet werden kann. Wie bereits erwähnt, geht Küster in seiner Theorie so weit, dass aufgrund des sich immer wiederholenden Prozesses des Rodens, Bewirtschaftens, Aufgebens und anschließenden Verwilderns zwangsläufig jede Waldfläche mindestens einmal besiedelt und wieder aufgeben wurde, auf der der Ackerbau von den Grundvoraussetzungen her möglich war. Was indes bedeuten würde, dass es praktisch keine unberührten Wälder

³⁸ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 68/99.

mehr im frühen Mittelalter geben haben kann.³⁹ Dem wiederum steht die oben bereits erwähnte Tüxens Theorie der „potenziell natürlichen Vegetation“ entgegen.⁴⁰

Zieht man die paläobotanische Literatur zurate, zeigt sich die eigentliche Komplexität des Themas, auch hier werden die ersten relevanten Eingriffe des Menschen in der Natur im frühen Neolithikum während der „Neolithischen Landnahmephase“ von ca. 5500 v. Chr. bis 4500 v. Chr. durch diverse Pollenanalysen zum ersten Mal konkret bezeugt. Mit der Übernahme der agrarisch-sesshaften Lebensweise begannen die Menschen die Natur nach und nach zu verändern, auch wenn diese Veränderungen in den einzelnen Regionen Mitteleuropas unterschiedlich schnell vorangingen. Die Pollenanalysen zeigen, dass neben den Samen von Wildgräsern und Bäumen nun verstärkt Pollen von Kulturpflanzen auftreten, wozu unter anderem Weizen, Hafer, Roggen-Trespe gehörten, aber auch Mohn, Flachs und Hülsenfrüchte wie Linsen.⁴¹ Des Weiteren findet hier Küsters Theorie der veränderten Waldzusammensetzung Bestätigung.⁴² Eine weitere interessante Hypothese betrifft die ansteigende Verbreitung der Hasel, die um 6000 v. Chr. beobachtet wird, bei der es sich bereits um einen von Menschen injizierten Prozess handeln könnte. Ihre Früchte waren ein wichtiger Bestandteil der Ernährung und könnten daher bewusst von Menschen in der Nähe ihrer Behausungen gepflanzt worden sein.⁴³ Würde diese Vermutung stimmen, wäre die Hasel zeitlich die erste Pflanze, die von Menschen in Mitteleuropa „angebaut“ wurde, lange bevor sich die Sesshaftigkeit als Lebensmodell komplett durchgesetzt hatte.

Ellenberg widerspricht in seinem Werk über die Vegetation Mitteleuropas ebenfalls vehement der Theorie der potenziell natürlichen Vegetation,⁴⁴ im Gegensatz zu Küster mildert er die Folgen der Beeinflussung etwas ab, indem er sagt *„In den dicht besetzten Altsiedel-Landschaften Mitteleuropas mag bereits um Christi Geburt kein Waldstück mehr bestanden haben, dass nicht gelegentlich vom Menschen oder und seinem Vieh durchwandert wurde.“* Weiter schreibt er, dass in den enormen, in sich geschlossenen Wäldern, die damals noch existierten, sowohl links- als auch rechtsrheinisch sich

³⁹ Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, p. 81-82.

⁴⁰ Tüxen: Die heutige potenzielle natürliche Vegetation als Gegenstand der Vegetationskartierung. Angewandte Pflanzensoziologie, p. 5-42.

⁴¹ Pott: Farbatlas Waldlandschaften, p. 69-73.

⁴² Ebd., Tabelle p. 11-13.

⁴³ Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, p.68.

⁴⁴ Ellenberg, Heinz: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, Stuttgart 1996, p. 149-151.

überall Besiedlungspuren aus unterschiedlichen Epochen finden lassen, die den Eingriff der Menschen in die vermeintlich unberührte Natur bezeugen.⁴⁵ Mit einer ähnlichen Aussage schließt sich Blackbourn an, er weist darauf hin, dass sich die Natur unter dem Einfluss des Menschen in Laufe der Geschichte immer wieder veränderte, die in einigen Fällen so große Auswirkungen auf die betroffenen Regionen hatten, dass die dortigen Einwohner ihre Siedlungen verlagern mussten und unter den neuen veränderten Umständen neue mikroökonomische Lebensformen entwickeln mussten, die in einer völlig andersgearteten Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur führten. Ganz richtig erkannte er, dass eine Person des 20. Jahrhunderts das ihm vertraute Fleckchen Erde zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht wiedererkannt hätte. Noch einmal 500 Jahre, 1000 Jahre oder 2000 Jahre zurück, würden wir auf dasselbe Phänomen stoßen. Mit den Worten „*die deutsche Landschaft, war alles, nur nicht unveränderlich*“, schließt Blackbourn seine Zeitreise des modernen Menschen ab. Die als natürliche Natur wahrgenommenen Landschaften, sind immer ein Produkt der letzten Umformung, bei der der anthropogene Faktor stets eine Rolle spielte.⁴⁶

So unterschiedlich die verschiedenen Annahmen auch wirken, ganz unversöhnlich sind sie nicht. Denn ob erste Veränderungen der Natur durch den Menschen erst mit der Sesshaftigkeit oder bereits davor einsetzten, es blieben zu dieser frühen Zeit noch keine irreparablen Schäden zurück. Denn der Wald regenerierte sich wieder, wenn die Menschen genutzte Flächen aufgaben, nur dass nun die Zusammensetzung der Wälder eine andere war, wie die Pollenanalysen Küsters Theorie bestätigen.⁴⁷ Die Veränderung der Wälder, so subtil und unbeabsichtigt sie auch im Gegensatz zu den späteren mittelalterlichen und vorindustriellen Rodungen des 18. Jahrhunderts gewesen sein mag, hatte bereits viel früher ihren Anfang genommen. So existierte in der Spätantike und frühen Mittelalter zwar ein „Waldmeer“, das die Römer beeindruckte, dieses war aber unter dem Einfluss von Jahrtausenden des Siedelns und des Ackerbaus nicht mehr unberührt, und zwar unabhängig davon, welche Rolle der menschliche Einfluss bei der Verbreitung von bestimmten Arten wie der Buche oder der Hasel nun wirklich spielte. Somit ist auch die eingangs erwähnte Aussage Radkaus, dass Germanien nicht mehr

⁴⁵ Ebd., p. 41-42.

⁴⁶ Blackbourn: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany), p. 94-95; 5-11; 27.

⁴⁷ Pott: Farbatlas Waldlandschaften, Tabelle auf p. 12-13.

von einem dichten Urwald bedeckt war, plötzlich gar nicht mehr so abwegig. Denn von einem unberührten Urwald, (der Begriff an sich ist problematisch, da in der Forschung bislang kein Konsens gefunden werden konnte, was unter welchen Bedingungen genau darunter zu verstehen ist)⁴⁸ kann man nicht mehr sprechen.

Dennoch begannen die großflächigen, mit voller Absicht herbeigeführten Großrodungen, die das Bild des Waldes für jedermann sichtbar veränderten, erst im Mittelalter. Der Begriff „mit voller Absicht“ ist hier aus einem bestimmten Grund gewählt, da diese Absicht noch nicht die daraus entstehenden Konsequenzen berücksichtigte, weshalb an dieser Stelle noch nicht von einer „bewussten“ oder „reflektierten“ Nutzung gesprochen wird.

Mit dem Niedergang des römischen Herrschaftsgefüges veränderten sich die Verhältnisse in Mitteleuropa, die Völkerwanderung setzte ein, viele Siedlungen, die unter den Römern noch ortsfest waren, wurden nun aufgegeben oder von der einheimischen Bevölkerung verlegt. Aus römischer Perspektive brach in ihrem ehemaligen Herrschaftsbereich das Chaos aus, ganze Völker verließen ihr angestammtes Gebiet und nahmen lange Wegstecken auf sich. Die vermuteten Gründe für diese Wanderungen sind mannigfaltig - von Klimaschwankungen über Missernten, Bevölkerungswachstum bis hin zu dem Eindringen nomadischer Reitervölker aus dem Osten oder einer wechselseitigen Kombination aus allen Faktoren - und können daher in der vorliegenden Arbeit nicht erschöpfend behandelt werden.

In Bezug auf die Siedlungsaktivität findet sich während der Völkerwanderungszeit ein weiterer interessanter Aspekt, nämlich dass mit dem Wegbrechen der gallischen und germanischen Provinzen, die von den Römern künstlich gezogenen Grenzen und Strukturen ebenfalls langsam verschwanden. Diese hatten die bis dahin übliche Bewirtschaftung zwangsläufig verändert,⁴⁹ da sie den Menschen in den Provinzen erschwerte, ihre angestammte Siedlungsweise, nämlich das oben bereits beschriebene regelmäßige Verlagern der Siedlungen, weiterhin zu praktizieren.⁵⁰ Nachdem die Römer nun Gallien und Germanien aufgeben hatten, konnten oder mussten sie vielleicht sogar

⁴⁸ Siehe hierzu: Sip, Michael: Urwald und Naturwald: Urwald und sein Erscheinungsbild, Oldenburg 2005, p. 9-17.

⁴⁹ Prutz, Hans: Geschichte der Völkerwanderung, Wolfenbüttel 2008 (Nachdruck der Originalausgabe von 1920), p. 152.

⁵⁰ Siehe hierzu Seite 23: Die Geschichte des Waldes

wieder in ihre alte Siedlungsform zurückfallen. Wie Prutz in seiner „*Geschichte der Völkerwanderung*“ anmerkt, ist die Annahme der Sesshaftigkeit, wie sie unter den Römern praktiziert wurde, also ohne das traditionelle Aufgeben und Erschließen von Siedlungsorten, vermutlich mit einem anschließenden Bevölkerungsanstieg verbunden gewesen. Besagter Anstieg führte ab einem gewissen Punkt zu Versorgungsproblemen, da die Möglichkeiten des Ackerbaus irgendwann an ihre natürlichen Grenzen stießen.⁵¹ Der Versuch, intensiv bewirtschaftete Felder ohne Verlagerungsmöglichkeiten dauerhaft fruchtbar zu halten, musste früher oder später in geringen oder sogar komplett ausbleibenden Ernten enden. Ähnliche Folgen muss die starke Nutzung auch für die umliegenden Wälder von dauerhaften Siedlungen gehabt haben, da diese sich nicht mehr in dem benötigten Umfang regenerieren konnten. Folgt man dieser Theorie, entstand irgendwann die Notwendigkeit, die Siedlungen zu verlegen, was jedoch erst nach dem Abzug der Römer wieder möglich war. Erkenntnisse aus archäologischen Funden unterstreichen diese Annahme. Somit wären zumindest einige der Wanderungsbewegungen nicht nur auf Bedrohungen von außen zurückzuführen, sondern sind aus einer wirtschaftlichen Notwendigkeit heraus entstanden. Jedoch lässt es sich in den meisten Fällen nicht mehr rekonstruieren, aus welchem Grund kleinere oder auch größere Gruppen abwanderten, auch wurden die Landstriche eher selten komplett verlassen, meist blieb eine gewisse Anzahl von Bewohnern in dem angestammten Gebiet zurück und wechselt dort von Zeit zu Zeit ihren Siedlungsplatz.⁵²

Im Zusammenhang mit der Geschichte des Waldes lässt sich somit festhalten, dass die römische Präsenz in Mitteleuropa den Siedlungszyklus des sich immer wiederholenden Prozesses des Rodens, Aufgebens und anschließenden Verwilderns teilweise unterbrach, dies geschah zwar vor allem in den unterworfenen Provinzen, blieb jedoch auch auf die angrenzenden Regionen jenseits des Limes nicht ohne Effekt. Das Aufgeben der gallischen und germanischen Provinzen hatte verschiedene Folgen auf die Landschaft: Auf der einen Seite verwilderten viele Orte, an denen Römer oder auch Einheimische dauerhaft gelebt hatten wieder, was die Ausbreitung der Buche begünstigte.⁵³ Auf der anderen Seite kam es durch die erneute Aufnahme der prähistorischen Siedlungsform zu neuen Rodungen, die einige Jahrzehnte später wieder verwilderten. Mit der Rückkehr zu der alten Siedlungs- und Bewirtschaftungsart blieben

⁵¹ Prutz: *Geschichte der Völkerwanderung*, p. 152.

⁵² Küster: *Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa. Von der Eiszeit bis zu Gegenwart*, p. 163-165.

⁵³ Siehe hierzu Seite 21-29: *Die Geschichte des Waldes*

die Eingriffe der Menschen in die Natur nach wie vor minimal, wenn auch kontinuierlich.

Trotz des Rückfalls in die angestammte Siedlungsform, die vielerorts bis in das frühe Mittelalter praktiziert wurde, war das Konzept des ortsfesten Siedelns auf die Dauer nicht mehr aufzuhalten. Nicht nur, dass viele der spätantiken Zentren kontinuierlich weiter bestanden und sich von dort aus neue Herrschaftsstrukturen entwickelten, auch wurden stabile Siedlungen durch Klostergründungen und sich neu ausbreitende Handelsnetze gefördert. Trotzdem vollzog sich der Prozess zu dauerhaften Siedlungen langsam, unstetig und vor allem nicht überall zeitgleich. Nachdem sich das neue Siedlungswesen schließlich durchgesetzt hatte, erforderte dies neue Formen der Waldbewirtschaftung, da die Wälder von nun an mannigfaltiger und beständiger Nutzung ausgesetzt waren. Diese Entwicklung hatte enorme Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Mensch und Wald, die nun in den folgenden Kapiteln genauer untersucht werden sollen.⁵⁴ Am Anfang der Untersuchung wird es um die Effekte gehen, die diese verstärkte Nutzung auf die Wahrnehmung der Menschen hatte und wie diese sich in neu entstandenen Begriffen und Rechtslagen widerspiegelt.

Es zeichnet sich also bereits sehr früh eine deutliche Wechselbeziehung zwischen Wald und Mensch ab und in ihr steckt der Schlüssel zum weiteren Verständnis des Mensch-Wald-Verhältnisses. Da sich aus dieser frühen Wechselbeziehung heraus alles Weitere entwickelte, sei es nun die Nutzung der Wälder und deren Regulierung oder die daraus resultierenden Glaubensvorstellungen in Form von Waldgeistern. Aus moderner Sicht ist dieser Zusammenhang nur noch schwer nachzuvollziehen, da der Wald heutzutage hauptsächlich als Erholungs- und Freizeitort dient sowie als Sauerstofflieferant und schützenswertes Weltnaturerbe geschätzt wird,⁵⁵ dessen Existenz trotz Energiewende noch immer von industriellen Ambitionen bedroht wird. Dennoch nimmt der Wald im Leben und Denken der Menschen nicht mehr denselben Stellenwert ein, wie es in vorindustrieller Zeit der Fall war. Es besteht also heutzutage keinen Grund mehr, den Wald „zu begeistern“, wie es die Menschen in früheren Zeiten noch taten. Aus diesem Grund soll in den nächsten Kapiteln versucht werden, die historische Beziehung zwischen Mensch und Wald in ihrer Komplexität zu erfassen.

⁵⁴ Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa. Von der Eiszeit bis zu Gegenwart, p. 165-175.

⁵⁵ Keel, Othmar: Der Wald als Menschenfresser, Baumgarten und Teil der Schöpfung in der Bibel und im alten Orient. In: hgg. Daphinoff, Dimiter: Der Wald: Beiträge zum interdisziplinären Gespräch. In: Interdisziplinäre Seminare der Universität Freiburg Schweiz, Bd. 13, Freiburg Schweiz 1993, p. 48.

4. Begriffsbestimmungen und Rechtslängen

Diese veränderte und intensivere Nutzung der Wälder bedingt automatisch, dass die Menschen ihre Umgebung auf eine andere, völlig neue Art und Weise wahrnahmen, denn mit den vermehrten Rodungen und den Wirtschaftsformen, auf die später noch genauer eingegangen werden soll, kommt es zu den ersten deutlich sichtbaren Veränderungen des Waldkleides. Es entsteht nach und nach ein neues „Innen“ und „Außen“, denn erst durch die Entstehung von größeren entwaldeten Flächen oder lichter gewordenen Wäldern war es möglich, die verbleibenden Waldflächen, besonders jene, die noch keiner geregelten Wirtschaftsform unterworfen waren, als Wildnis oder Unland wahrzunehmen.⁵⁶

Dementsprechend erscheinen in fränkischen Urkunden gehäuft die Begriffe „*terra culta*“, bebautes Land und „*terra inculta*“ unbebautes Land.⁵⁷ Die theologisch-gelehrten Gegenstücke hierzu sind „*natura finita*“ beseelte Natur und „*natura infinita*“, unbeseelte Natur.⁵⁸ Während man in der höfischen Literatur eher auf die Termini „*locus terribilis*“ Schreckensort und „*locus amoenus*“ Lustort stößt.⁵⁹ Auch wenn diese Begriffe auf den ersten Blick nicht unbedingt das Gleiche meinen, haben sie dennoch gemeinsam, dass sie die Natur in zwei Bereiche aufteilen, nämlich in einen inneren Bereich und in einen äußeren Bereich, der eine ist vom Menschen kontrolliert, der andere nicht. Der innere Bereich umfasst das Haus, den Hof und das Dorf, während der äußere Bereich den Wald und andere Orte mit einbezieht, in denen der Mensch noch nicht die endgültige Kontrolle errungen hat.⁶⁰ Das „Innen“ ist folglich der befriedete, ungefährliche Raum, während im „Außen“ unbekannte oder auch bekannte Gefahren lauern. Aber was liegt zwischen diesen beiden Räumen? In der Sekundärliteratur als auch in den mittelalterlichen Quellen finden sich nur diese beiden Kategorien, ein „Dazwischen“ wird gar nicht behandelt oder zu einem der beiden Räume gerechnet,

⁵⁶ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter-, und Herrschaftsgeschichte, p. 29-33.

⁵⁷ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p.28.

⁵⁸ Schubert, Ernst: Scheu vor der Natur - Ausbeutung der Natur: Formen und Wandlungen des Umwelteinflusses im Mittelalter. In: hgg. Schubert: Von der Angst der Ausbeutung: Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit, Frankfurt am Main 1994, p.19.

⁵⁹ Düwel, Klaus: Wilde Natur – Höfische Kultur. In: hgg. Schubert, Ernst, Von der Angst der Ausbeutung: Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit, Frankfurt am Main 1994, p. 144.

⁶⁰ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte, p. 29.

teilweise ohne explizit genannt zu werden. Dass wir dem „Dazwischen“ in den oben genannten Quellen nicht begegnen, hängt damit zusammen sie nicht von der Landbevölkerung verfasst wurden, sondern von Autoren aus anderen Gesellschaftsschichten. Tatsächlich müsste aber eine Art Grenz- oder Transitzone existieren, die an der Grenze des befriedeten Bereiches, sprich Hof- oder Dorfgrenze, beginnt und dort aufhört, wo erste Gefahren lauern, also dort, wo die Felder und der Nutzwald in einen dichteren, von den Menschen weniger frequentierten Waldbereich übergeht. Dieses Fehlen der Übergangszone wird vor allem dann deutlich, wenn man einen Blick in die Geisterwelt wirft, hier finden sich neben Waldgeister und Hausgeister nämlich auch Feldgeister,⁶¹ die weder ausschließlich dem „Innen“ noch den „Außen“ zugerechnet werden können und somit eine selbstständige Art für sich darstellen. Hinzu kommen Waldgeister, die vom „Innen“ in das „Außen“ oder umgekehrt wechseln. Diesem umfangreichen und komplizierten Sachverhalt soll jedoch in einem eigenen Kapitel im weiteren Verlauf der Arbeit nachgegangen werden. Für den jetzigen Zeitpunkt ist es lediglich wichtig, dass den geläufigen Kategorien „Innen“ und „Außen“ eine weitere, nämlich das „Dazwischen“ hinzugefügt werden soll, die beide Bereiche als greifbare Grenze voneinander trennte.⁶²

Mit der verstärkten Nutzung der Wälder wurde aber nicht nur der Unterschied zwischen „Innen“ und „Außen“ zum ersten Mal deutlich, sondern es erforderte auch weitere Begriffsbestimmungen, die vor allem mit den Nutzungsrechten und Funktion eines Waldstückes zusammenhingen. So hat der heutzutage so geläufige Begriff „Forst“ ursprünglich einen rechtlichen Hintergrund, er entstammt dem lateinischen Ausdruck „foresta“ und findet sich zum ersten Mal in fränkischen Kapitularien unter Karl I. Der Terminus bezieht sich auf Wälder, die einen bestimmten rechtlichen Status besitzen, nämlich jenseits der sonst praktizierten freien Waldnutzung. In vielen Fällen geht damit ein Wildbann einher, der hauptsächlich auf den Schutz des dort lebenden Jagdwilds ausgelegt war.⁶³ Die Folge davon war nicht nur, dass sich das Wild unkontrolliert vermehrte und enormen Schaden an den Feldern anrichten konnte,⁶⁴ sondern auch, dass die Herrscher die Wälder für die Jagd umgestalteten und deshalb die traditionelle

⁶¹ Mannhardt, Wilhelm: Wald-Feldkulte zweiter Teil: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung, Hildesheim 2002 (Nachdruck der Ausgabe von 1877) p. 144-146.

⁶² Borgemeister, Bettina: Niedersächsisches Waldwörterbuch. Eine Sammlung von Quellenbegriffen des 11. - 19. Jahrhundert, Melle 1993, p. 89.

⁶³ Harrison, Robert P: Wälder: Ursprung und Spiegel der Kultur, München 1992, p. 90.

⁶⁴ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p. 44.

bäuerliche Nutzung gänzlich verbot und dort, wo sie nicht selten trotzdem illegal betrieben wurde, enorm erschwerte.⁶⁵ Gerechtfertigt wurde dieses Verbot durch die von Gott gegebene Ordnung, nach der die Gemeinen einen niedrigeren Stand innehatten, womit der Verstoß gegen das Jagdverbot gleichermaßen auch ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung darstellte. Aus diesem Grund war die gemeine Bevölkerung nicht „für die Jagd gemacht“ und musste von jenen denen sie als Pflicht und Vergnügen gleichermaßen auferlegt wurde, geschützt werden.⁶⁶ Wer gegen das von Gott gegebene Jagdverbot verstieß, musste daher nicht nur mit schweren Strafen rechnen, sondern sah sich auch einer generellen Kriminalisierung seiner Person ausgesetzt, da es aus Sicht der Herrschaft den Wilderern nicht darum ging, die Versorgung der eigenen Person oder der Familie zu verbessern, sondern vielmehr die gesellschaftliche und herrschaftliche Ordnung zu untergraben.⁶⁷ Daher verwundert es nicht, dass der Wildbann für die Landbevölkerung häufig ein großes Problem darstellte,⁶⁸ und nicht selten zu Konflikten zwischen Bauern und Grundherren führte. Die Themen Jagd und Waldnutzung waren von solch existenzieller Bedeutung, dass sie eine nicht unwichtige Rolle bei den späteren Bauernkriegen einnahmen.⁶⁹ Neben dem Begriff „foresta“ gab es im Mittelalter eine ganze Reihe weiterer Termini, um Wälder in Urkunden zu betiteln, der wohl häufigste Terminus ist „silva“, eine relativ undifferenzierte Urkundenformel, die sich auf ein bestimmtes Waldgebiet bezieht, ähnlich wie ein „foresta“ kann er eine Grenze zwischen zwei Gebieten darstellten. Es möglich, einen „silva“ in die Rechtsform des „foresta“ zu überführen oder einem „foresta“ seinen rechtlichen Sonderstatus abzuerkennen und ihn wieder zum „silva“ zu erklären. Weitere Termini, die sich in Urkunden finden, sind „nemus“, „salutus“, „gualdo“, „waltmarcha“, „lucus“, „salictum“ und „brogilus“. Alle diese Begriffe weisen Waldstücken bestimmte Funktionen oder Eigenschaften zu, z. B. beziehen sich „lucus“ und „brogilus“ auf besonders umhegte Waldgebiete, während „salictum“ und „nemus“ auf kaum zugängliche Wälder

⁶⁵ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte, p. 290-291.

⁶⁶ Eckardt, Hans Wilhelm: Herrschaftliche Jagd, bäuerliche Not und bürgerliche Kritik. In: Veröffentlichungen des Max-Plancks-Institutes für Geschichte, Bd. 48, Göttingen 1976, p. 48.

⁶⁷ Allmann, Joachim: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: hrsg. Fischer, Wolfram: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 36, p.130-131.

⁶⁸ Harrison: Wälder: Ursprung und Spiegel der Kultur, p. 91.

⁶⁹ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p. 44-45.

hinweisen.⁷⁰ Ob diese Bezeichnungen allerdings durchgängig in ihrer Bedeutung identisch bleiben bzw. ob sie wirklich jedes Mal angepasst wurden, wenn sich die Funktion änderte, ist nur eins der Probleme, der sich die Forschung gegenüber sieht.

Zudem sollten heutige Interpretationen der Termini eher kritisch betrachtet werden: Zum einen ist sich die Forschung in Bezug auf diese nämlich Interpretationen uneins, z. B. ist es bis heute nicht eindeutig zu klären, ob ein als „nemus“ oder „silva“ benanntes Waldstück nicht doch auch ein „foresta“ gewesen sein könnte. Einig ist man sich allein darin, dass „silva“ und „foresta“ im Mittelalter keine austauschbaren Synonyme für Wald waren. Zum anderen stehen die unterschiedlichen Begriffsdefinitionen mit Rechts- und Nutzungsverhältnissen in Verbindung, was eine genaue Bestimmung der Begriffe weiter verkompliziert.⁷¹ An dieser Stelle wird das bereits erwähnte Konfliktfeld zwischen Landbevölkerung und Herrschaft betreten, dem immer wieder eine große Rolle zugeschrieben wird, und das sich besonders nach dem Dreißigjährigen Krieg verschärfte und zur Zeit des Ancien Regimes seinen Höhepunkt erreichte: den Nutz- und Eigentumsrechten an einem Wald. Während im Mittelalter hauptsächlich die verschiedenen Nutzungsrechte bei solchen Konflikten im Vordergrund standen, rückten in der frühen Neuzeit die Eigentumsrechte in den Vordergrund. Hintergrund dafür ist ein Umbruch in der Eigentumsvorstellung, im Mittelalter wurde die Abgrenzung zwischen dem Grundherren als „dominus directus“, also als Haupteigentümer und dem Bauern als „dominus utilis“ als Nutzeigentümer praktiziert.⁷² Diese Eigentumsverhältnisse hatten sich basierend auf dem römischen Recht entwickelt, das wiederum zwei verschiedene Eigentumsklagen kannte. Dabei handelte es sich einmal um die „actio directa“ (Die Freigabe einer Sache durch den Eigentümer) und die „actio utilis“ (Die Freigabe durch dinglich Berechtigte).⁷³ Hierbei ist es wichtig zu beachten, dass beide Arten des Eigentums im Laufe des Mittelalters sich dahingehend entwickelten, dass beide Parteien eine Form von Eigentumsrecht an einer Sache, in

⁷⁰ Jeitler, Markus Friedrich: Wald und Waldnutzung im frühen Mittelalter, In: hgg. Huber-Rebenich, Gerlinde. Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes Bd. 13, Heft 2: hgg. Vavra, Elisabeth. Der Wald im Mittelalter, Funktion-Nutzung-Deutung, München 2008, p. 13-17.

⁷¹ Günther, Ralf: Der Arnberger Wald im Mittelalter, Forstgeschichte als Verfassungsgeschichte. In: Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Bd. 20. Münster 1994, p. 16-17.

⁷² Von Below, Stefan; Breit, Stefan: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherren und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: hrsg. Brickle, Peter, Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Stuttgart 1998, p. 3-4.

⁷³ Schwab, Dieter: Eigentum. In: hgg. Brunner, Otto; Conze, Werner, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2. Stuttgart 1975, p. 70.

diesem Fall, an einem Wald oder Waldstück bzw. bestimmten Dingen darin innehatten, bis sich schließlich das „dominum superius“ (Obereigentum) und das „dominum inferius“ (Untereigentum) herausentwickelte, die beiden Eigentümern Teilrechte einräumten.⁷⁴ So war es nach dem geteilten Eigentumsrecht z. B. möglich, dass der Obereigentümer Anspruch auf die hochwertigeren Holzarten (Oberholz) hatte, während der Untereigentümer nur Anrecht auf minderwertigere Holzarten (Unterholz) und Totholz hatte. Auch konnte es vorkommen, dass zwar sowohl Ober- als auch Untereigentümer das Mastrecht innehatten, dem Obereigentümer das Recht zufiel, seine Tiere früher einzutreiben.⁷⁵ Das mittelalterliche Eigentumsrecht hatte mit unserem modernen Eigentumsverständnis wenig gemein, da verschiedene, teilweise auch konkurrierende Nutzungsberechtigungen gleichwertig und unabhängig voneinander nebeneinanderstehen konnten, die von den Verhältnissen vor Ort und auch von Gewohnheitsrechten abhängen konnten. Von daher stand im Mittelalter oft weniger die Frage im Vordergrund, unter wessen Obereigentum der Wald fiel, sondern vielmehr, welche Nutzungsrechte Dritte noch daran hatten. Berücksichtigt man nun, dass die Grenze zwischen Eigentum und Herrschaft im Mittelalter ineinander übergingen und somit auch den Untereigentümern, also den Bauern, ebenfalls eine gewisse Herrschafts- und Rechtsgrundlage eingeräumt wurde, selbst dann, wenn sie selbst unter eine personale Herrschaft fielen,⁷⁶ ist es nicht weiter verwunderlich, dass die Grundherren im Laufe des Mittelalters und in der frühen Neuzeit versuchten, diese Drittberechtigungen einzuschränken und der Bevölkerung ihren Teil des Eigentums, sprich das Nutzungsrecht, streitig zu machen, um die eigene Herrschaft zu sichern und auszubauen. Um dies zu erreichen, wurden häufig der Wildbann und die Schädigung des Waldes durch die Waldweide als Grund ins Feld geführt und diese Nutzungsbeschneidungen zu rechtfertigen.⁷⁷ Aus Sicht der Bauern hingegen waren diese Einschränkungen inakzeptabel, denn für sie war es undenkbar, dass der Wald von nur einer einzelnen Person besessen werden konnte, er wurde als Gemeingut

⁷⁴ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherren und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit, p. 4.

⁷⁵ Schwappach, Adam: Forstgeschichte. In: hrsg. Weber, Heinrich, Handbuch der Forstwissenschaft: Forstgeschichte, forstliche Rechtskunde, Forstpolitik, Bd. 4. Tübingen 1927, p. 11.

⁷⁶ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherren und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit, p. 6-7.

⁷⁷ Günther: Der Arnsberger Wald im Mittelalter, Forstgeschichte als Verfassungsgeschichte. In: Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Bd. 20, p. 18.

wahrgenommen, nicht nur für die jetzige Generation, sondern auch für die zukünftigen.⁷⁸

Bedenkt man nun die Definitionsprobleme und den unsauberen Gebrauch der oben genannten Termini in den Urkunden und die Verbindung mit den Rechtsverhältnissen, die sich zum einen wandelten und zum anderen Konflikte der jeweiligen Rechtsinhaber hervorriefen, ist es fraglich, ob eine allgemeingültige Klärung der Begriffe überhaupt ohne weiteres möglich ist.

Bislang wurden drei verschiedene Folgen der stärker werdenden Waldnutzung im Mittelalter aufgezeigt, zum einen die veränderte Naturwahrnehmung, zum anderen die Notwendigkeit, neue Begriffe für die sich veränderte Natur zu entwickeln, sowie neue rechtliche Grundlagen zu schaffen, die die Nutzung regeln sollten. Zu dem letzten Punkt der regulierten Nutzung gehören noch weitere Entwicklungen, die im nächsten Kapitel, in dem es um die Waldnutzung geht, näher betrachtet werden sollen. Dazu zählen einmal die von der Obrigkeit erlassenen Forst- und Waldordnungen sowie das Personal, das diese umsetzen sollte und schließlich die Wirtschaftsformen, mit denen die Wälder bewirtschaftet wurden, je nachdem, welchem Zweck sie dienen sollten.

5. Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen

Die Waldnutzung des Mittelalters und der frühen Neuzeit waren so vielfältig und essenziell, dass es schwierig ist, nur einen kurzen Überblick darüber zu liefern und dem Thema gleichzeitig gerecht zu werden, da sie sich von der bäuerlichen Wirtschaft über handwerkliche und protoindustrielle Verwendung bis hin zum Export und Import, der herrschaftlichen Jagd und dem Ausbau des Herrschaftsgebietes erstreckte.

Die wohl ursprünglichste Nutzungsvariante ist die bäuerliche Nutzung, diese unterschied sich im frühen Mittelalter nur unwesentlich von jener der Jungsteinzeit oder der römischen Kaiserzeit. Der Rohstoff Holz an sich wurde als Brennholz oder Baustoff

⁷⁸ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800.p.160.

benötigt,⁷⁹ wobei der Brennholznutzung eine übergeordnete Rolle zugewiesen wurde.⁸⁰ Darüber hinaus wurden Werkzeuge und Alltagsgegenstände aus Holz gefertigt, wobei darauf geachtet wurde, welche Holzart sich am besten für welche Verwendung eignete. Zum Beispiel eignete sich das Holz von Wildfruchtbäumen sowie Esche, Hasel oder Eiche am besten als Brennmaterial, während das Holz von Weiden oder Linden weniger guten Brennstoff abgab, allerdings andere Vorteile mit sich brachte. So war das Holz der Weide am besten zur Herstellung von geflochtenen Körben und Wänden geeignet, während die langfaserigen Linden besonders gute Voraussetzungen für die Textilherstellung mitbrachten. Viele Holzarten wiesen Eigenschaften auf, die sich auf mehr als eine Art und Weise verwenden ließen, besonders multifunktionell war dabei die Eiche, sie wurde bevorzugt als Brenn- und Bauholz verwendet, aber auch zur Mast und zur Laubheugewinnung. Dabei handelte es sich um einen weiteren zentralen Punkt der bäuerlichen als auch der herrschaftlichen Nutzung, da die Wiesenweide wie wir sie heute kennen, damals praktisch nicht existierte. Die Tiere wurden bei der Mast bzw. der Waldweide in den Wald getrieben, um dort die reifen Früchte der Bäume zu fressen. Im Frühsommer hingegen wurde dort Laubheu gesammelt, dass die Versorgung der Tiere über die Wintermonate sicherstellte.⁸¹ Eine Konsequenz dieser speziellen Nutzung war, dass sich die Waldränder immer mehr lichteten, da die eingetriebenen Tiere neben den Früchten wie Eicheln oder Bucheckern auch Jungbäume vernichteten und die Mutterbäume mit Verbiss schädigten sowie die schützende Grasschicht zerstörten. Zusammen mit dem Einholen des Laubheus wurde der natürliche Regenerationszyklus des Waldbodens gestört, was eine Erosion des Waldbodens nach sich zog.⁸² Dieser wurde zusätzlich durch die Plaggengewinnung, die der Düngung der Ackerflächen diente, sowie durch die Rodungen verstärkt, die ab dem 11. Jahrhundert stark intensiviert wurden, da es ab dem Hochmittelalter zu einem Bevölkerungswachstum kam, der wiederum zu einen Landausbau führte und zu dessen Durchführung dem Wald mehr Ackerflächen abgerungen werden mussten. Das Wort Abringen ist an dieser Stelle bewusst gewählt, denn die Rodungen waren eine mühselige und komplizierte

⁷⁹ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 79-80.

⁸⁰ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit, p. 31.

⁸¹ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 79-83. Vgl. Jeitler: Wald und Waldnutzung im frühen Mittelalter, In: Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes. Der Wald im Mittelalter, Funktion-Nutzung-Deutung, p. 18.

⁸² Volk, Otto: Waldnutzung in Hessen im späten Mittelalter. In: hgg. Hedwig, Andreas. „Weil Holz eine köstliche Ware...“ Wald und Forst zwischen Mittelalter und Moderne. Beiträge zu Geschichte Marburgs und Hessens, Bd. 2. Marburg 2006, p. 28-31.

Angelegenheit, besonders die Baumstümpfe samt Wurzeln aus dem Boden zu ziehen, stellte sich als problematischste Aufgabe heraus, weshalb sie oft noch über Jahre im Boden belassen wurden. Das Feld musste dann um die Stümpfe herum bewirtschaftet werden. Während dieser Rodungsphase und der damit einhergehende erhöhten Waldbewirtschaftung, die zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlangt hatte, war der oben erläuterte Waldbesitz bzw. deren Nutzungsrechte die wohl wichtigste politische Komponente und entschied nicht selten über den Erfolg oder Misserfolg einer Grundherrschaft. In diesem Zusammenhang entstanden neue Herrschaftsgefüge, so mancher spätere Landesherr konnte von diesem Prozess profitieren, denn der über Wälder verfügte, auch wenn diese vorher kaum mehr als Wildnis waren, kam plötzlich wirtschaftliche Macht zu. Das Nachsehen dagegen hatte das Königtum, das vor der Landausbauphase umfangreiche Forstrechte an den Adel, Städte und Klöster vergeben hatte und das sich nun erstarkenden weltlichen und geistlichen Grundherren gegenüber sah, durch die eine zentrale Verwaltung der Wälder, wie es sie zur selben Zeit in England gab und gegen die der englische Adel sich dementsprechend auflehnte, nicht möglich war. Ohne diese Vergabe von Besitz und Rechten an die Grundherren hätte das politische Gefüge im Mittelalter und somit dessen Geschichte ganz anders ausgesehen als in unseren heutigen Geschichtsbüchern.⁸³

Eine weitere klassische Nutzung des Waldes war das Sammeln von Pilzen, Früchten, Beeren, Honig, Harz, Rinde, Wachs, Nüssen und Heilkräutern, um einige der wichtigsten Beispiele zu nennen.⁸⁴ Und dort, wo es den Bauern gestattet war, spielte auch der Niederjagd eine gewisse Rolle.⁸⁵ Dem Wald und seinen Rohstoffen kam also eine überlebensnotwendige Funktion zu, denn ohne ihn war die Landwirtschaft in ihrer damaligen Form nicht möglich, aber auch zu den Produkten, die der eigene Hof produzierte, waren die Ressourcen des Waldes eine wesentliche Ergänzung, auf die nicht verzichtet werden konnte.

Neben der bäuerlichen Nutzung wurden die Rohstoffe, die die Wälder lieferten, auch von kleinen bis hin zu großen, fast schon industriell anmutenden Betrieben benötigt.

⁸³ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p.40-50.

⁸⁴ Jeitler: Wald und Waldnutzung im frühen Mittelalter, In: Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes Bd. 13, Heft 2: Der Wald im Mittelalter, Funktion-Nutzung-Deutung, p.18.

⁸⁵ Volk: Waldnutzung in Hessen im späten Mittelalter. In: hgg. Hedwig, Andreas. „Weil Holz eine köstliche Ware...“Wald und Forst zwischen Mittelalter und Moderne. Beiträge zu Geschichte Marburgs und Hessens, Bd. 2., p. 30.

Nicht selten waren es eben jene Unternehmen, die sich im Laufe des Mittelalters entwickelten, die in Konkurrenz zu diesen ländlichen Nutzungsweisen standen,⁸⁶ wohingegen kleinere Betriebe häufig ein Teil der traditionellen Bewirtschaftung waren.⁸⁷ Eins der wichtigsten holzverarbeitenden Gewerbe waren die Köhler, die ihre Meiler ausschließlich an abgelegenen Orten fernab von allen Siedlungen errichteten.⁸⁸ Der Grund dafür ist, dass die Köhler nur dort ihrem Tagewerk nachgehen durften, wo sich keine anderen großen holzverarbeitenden Betriebe befanden.⁸⁹ Des Weiteren war es notwendig, dass sich die Köhler in der Nähe ihres Rohstoffes aufhielten, denn auch wenn es durchaus die Möglichkeit gab, Baumstämme per Flößerei oder Trifft über weite Strecken zu transportieren, war es ein enormer Aufwand, der daher bis in das Spätmittelalter ausschließlich für umfangreichere Exportgeschäfte auf sich genommen wurde.⁹⁰ Aus diesem Grund wurde diese Form des Rohstofftransportes erst später nach dem Ende der Wanderköhlerei im größeren Umfang betrieben.⁹¹ Auf der anderen Seite war das Endprodukt der Köhlerei, nämlich die Holzkohle, sehr leicht und somit einfach zu transportieren.⁹² Die Köhler blieben daher nicht nur in direkter Nähe zu ihrem Rohstofflieferanten, sondern sie zogen auch weiter, wenn das verköhlerbare Material in ihrer Umgebung aufgebraucht war. Erst im Laufe des Spätmittelalters entwickelten sich aus der Wanderköhlerei ortsfeste Betriebe mit stationären Meilern, die ab dem 13. Jahrhundert von herrschaftlicher Seite starken Regulierungen unterworfen wurden, da diese ortsfesten Köhlereien den Wäldern häufig enormen Schaden zufügten.⁹³ Trotz der Zerstörungen und Spannungen war die Gewinnung der Holzkohle von großer Bedeutung, was damit zusammenhängt, dass mit Holzkohle höhere Temperaturen erzeugt werden konnten als bei der normalen Holzverbrennung. Folglich wurde die Kohle in allen Gewerben benötigt, die mit überdurchschnittlich hohen Temperaturen

⁸⁶ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 160.

⁸⁷ Speier, Martin; Hoppe, Ansgar: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: hgg. Meiners, Uwe, Rösener, Werner, Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, Cloppenburg 2004, p. 57.

⁸⁸ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit, p. 33.

⁸⁹ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 159.

⁹⁰ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 37-38.

⁹¹ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 57.

⁹² Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 158.

⁹³ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 57.

arbeiten mussten.⁹⁴ Diese Holzkohle verarbeitenden Gewerbe erlebten im Laufe des Mittelalters eine Blütezeit, weshalb ihr Energiebedarf ständig anstieg, der wiederum durch das Brennmaterial gedeckt werden musste. Das Erzeugnis der Köhler wurde auf diese Weise zum Massenprodukt, als Folge davon wurde die Köhlerei in vielen Gebieten übermäßig betrieben, und der Preis von Holzkohle stieg im 15. Jahrhundert deutlich an.⁹⁵ Besonders die Eisenverarbeitungsindustrien waren auf die Holzkohle angewiesen: Um eine Tonne Eisen zu gewinnen, wurden bis zu 5 Tonnen Holzkohle benötigt.⁹⁶ Bedenkt man nun, dass eine hochmittelalterliche Erzverarbeitungsanlage teilweise über tausend Meiler befeuerte, lässt sich erahnen, wie große die Nachfrage eines solchen Betriebes war.⁹⁷ Aber auch Salinen, Montanindustrie und Glashütten hatten einen enormen Bedarf an Holzkohle, eines der wohl berühmtesten Beispiele für die Salzgewinnung, dessen Folgen heute noch zu sehen sind und sich als Ausflugsziel großer Beliebtheit erfreut, ist die Lüneburger Heide, dessen ursprüngliche Bewaldung den Salinen in Lüneburg durch jahrhundertlangen Raubbau zum Opfer fiel.⁹⁸ In den Glashütten dagegen wurden nicht nur große Mengen an Holzkohle verbraucht, sondern es wurde auch Pottasche benötigt, da diese die Schmelztemperatur von Quarz senkte. Der Verbrauch an Pottasche in den Glashütten war so enorm, dass er sogar den Bedarf an Holzkohle überstieg. Somit vernichtete der Ascheverbrauch mehr Wald, als der Holzkohlebedarf es tat.⁹⁹ Allerdings benötigten nicht nur die Glashütten Pottasche, ein weiterer Großabnehmer der Asche war die Textilbranche, die die Asche zur Seifenherstellung brauchten.¹⁰⁰ Die letzte große waldfressende Protoindustrie war der Bergbau, also der eisengewinnende Zweig der Metallindustrie, an den für gewöhnlich die Eisenverarbeitung, die viel Holzkohle benötigte, angeschlossen war. Der Rohstoff Holz wurde hier nicht nur in Form von Holzkohle gebraucht, sondern war auch als Werkholz unentbehrlich. Dieses benötigt wurde, um Stollen zu stützen und eine

⁹⁴ Ebd., p. 240.

⁹⁵ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p.58-59.

⁹⁶ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 57.

⁹⁷ Bachmann, Hans-Gerd: Waldwirtschaft und Glashütten im Spessart. In: hgg. Jockenhövel, Albrecht. Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt Bd. 121, Stuttgart 1996, p. 182.

⁹⁸ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 34.

⁹⁹ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 159-160.

¹⁰⁰ Volk: Waldnutzung in Hessen im späten Mittelalter. In: hgg. Hedwig, Andreas. „Weil Holz eine köstliche Ware...“Wald und Forst zwischen Mittelalter und Moderne. Beiträge zu Geschichte Marburgs und Hessens, Bd. 2., p. 28.

Infrastruktur zu errichten, in der ein Bergwerk überhaupt erst betrieben werden konnte. Die Bergwerke wurden ebenso wie die Köhlereien außerhalb von dicht besiedelten Gebieten angelegt, weshalb neue Verkehrswege und Siedlungen angelegt werden mussten. Hinzu kam, dass der Abbau unter Tage ab einem gewissen Punkt deutlich in Form von Schutthalden und Absenkungen des Erdreiches zu sehen waren. All das hinterließ seine Spuren in der Landschaft und führte zu enormen Zerstörungen der umliegenden Wälder. Nicht selten wurden den Bergwerken daher ganze Wälder von den Landesherren zugeteilt, über die sie verfügen konnten.¹⁰¹ Dies geschah, um regulierend eingreifen zu können, hatte aber vor allem wirtschaftliche Gründe, da die Landesherren finanziell von den Einnahmen profitierten. Im 16. Jahrhundert waren schließlich fast alle größeren Bergwerke und auch Salinen den Landesherren unterworfen. Das galt besonders für Gradierwerke, die ihr Salz unter Tage gewannen, da die Landesherren hier über das Bergregal ihren Einfluss geltend machen konnte, sei es nun, dass sie selbst unternehmerisch tätig wurden oder als Lizenzgeber auftraten. Betriebe dieser Art waren nicht selten wirtschaftlich sehr leistungsfähig, weshalb die erwähnten Einnahmen der Landesherren recht ansehnlich ausfallen konnten. Die Sicherstellung einer funktionierenden Holzzufuhr lag somit im Interesse der Landesherren, die daher die Ansprüche der Großunternehmen gerne über die traditionellen Rechte der Bauern stellten. Für die umliegenden Höfe und Dörfer waren die Ansiedelung derartiger Großunternehmen daher keine guten Nachrichten, denn während die Salinen, Bergwerke und Köhler das hochwertige Holz verbrauchten, blieb für die Landbevölkerung häufig nur noch minderwertige Ware. Ein weiterer Effekt war, dass die Holzpreise in den Regionen mit Großbetrieben anstiegen, was wiederum die lokalen Handwerksbetriebe und die Armenversorgung in Schwierigkeiten bringen konnte. Generell sah die Landbevölkerung ihre traditionelle Waldnutzung in Gefahr, Existenzängste waren die Folge davon. Deswegen ist es kaum verwunderlich, dass sich die Bevölkerung stets gegen das Ansiedeln von protoindustriellen Großbetrieben wehrte, dabei konnte dieser Widerstand sehr unterschiedliche Formen annehmen, von formalen Klageschriften bis hin zu Ausschreitungen war alles möglich.¹⁰²

¹⁰¹Weisgerber, Gerd: Mittelalterliches Montanwesen und seine Wirkung auf Landschaft und Umwelt. In: hgg. Jockenhövel, Albrecht. Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt Bd.121, Stuttgart 1996, p. 128-136.

¹⁰² Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherren und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 36-37.

Neben diesen Großabnehmern für Kohle und Werkholz gab es selbstverständlich eine Menge kleiner Betriebe, wie zum Beispiel Kerzengießer, Bäcker, Brauer oder Schmiede, die ebenfalls auf Holzkohle angewiesen waren, um ihrem Handwerk nachzukommen.¹⁰³ Hinzu kamen noch, dass praktisch alle Handwerke aus dem Wald stammende Rohstoffe verarbeiteten, vom Böttcher über den Sattler bis zum Schuhmacher waren alle auf die Wälder angewiesen. Sei es nun in Form von Holz, Harz oder Rinde, um überhaupt produzieren zu können. Besonders wichtig wurden schließlich die Böttcher, da die von ihnen hergestellten Fässer im späten Mittelalter zu der multifunktionalen Verpackung für Waren aller Art schlechthin wurden, die auch für den Fernhandel taugten und dessen Erweiterung begünstigte.¹⁰⁴ Diese Handwerke gab es zwar auch im frühen Mittelalter im ländlichen Bereich, jedoch sind hier vor allem die hoch- und spätmittelalterlichen Betriebe im urbanen Kontext gemeint, da sie es waren, die auch die Städte in „Holzfresser“ verwandelten. Kleine Betriebe hatten häufig ihre Mühe damit an gutes Holz zu kommen, da sie über keine eigenen Waldgebiete verfügten, wie die großen Protoindustrien, weshalb sie sich dieses nicht selten auf illegalem Wege beschaffen mussten.¹⁰⁵ Neben den Handwerkern waren Städter ebenso auf die traditionelle Nutzung der Wälder angewiesen wie die Landbevölkerung: Brenn- und Bauholz, Waldweide und das Sammeln von Nahrungsmitteln wurde auch in den Stadtwäldern betrieben, so es denn einen Stadt- oder Ratswald gab und die Bürger über Nutzungsrechte daran verfügten, da die Städte ähnlich wie die Landesherren im ländlichen Bereich versuchten, die Nutzungsrechte der Berechtigten einzuschränken.¹⁰⁶ Hierzu wurden ab dem 15. Jahrhundert sowohl von den Landes- und Grundherren, als auch von Städten und Klöstern verstärkt Wald- und Forstordnungen erlassen, in denen nicht nur die jeweiligen Rechte festgehalten wurden, sondern die auch bestimmten, welcher Wirtschaftsform ein Wald unterlag. Um die Umsetzung dieser Regeln zu gewährleisten, wurden von der Herrschaft Förster, Forstknechte und Bannwarte

¹⁰³ Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p. 56.

¹⁰⁴ Ebd., p. 51-57.

¹⁰⁵ Sander-Berke, Antje: Spätmittelalterliche Holznutzung für den Baustoff, dargestellt am Beispiel norddeutscher Städte. In: hgg. Jockenhövel, Albrecht. Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt Bd. 121, Stuttgart 1996, p. 198-202.

¹⁰⁶ Dass dem Königtum bei dem Erlassen solcher Ordnungen eine eher geringe Rolle zugeschrieben wird, liegt daran, dass die Rechte an der Waldnutzung bereits Frühzeitung an Adel und Klerus übergeben wurde und später nicht mehr zurückgefordert werden konnte. Siehe hierzu: Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p. 50.

eingesetzt.¹⁰⁷ Das war dringend notwendig, da die Einhaltung der Forst- und Waldordnungen im Mittelalter und Früher Neuzeit generell ein großes Problem darstellte. Bis heute kann nicht abschließend geklärt werden, inwieweit diese trotz Forstpersonal überhaupt umgesetzt werden konnten.¹⁰⁸ Klar ist, dass es sich bei der Durchsetzung der Forst- und Waldordnungen um einen langwierigen und komplizierten Prozess handelte.¹⁰⁹ Der Grund hierfür war zum einen, dass die Ordnungen nur eine Aufzählung von Einzelmaßnahmen waren, bei denen zwar immer wieder etwas hinzugefügt wurde, jedoch kaum verändert wurde und daher nicht immer den aktuellen wirtschaftlichen Zielsetzungen entsprachen. Zum anderen stellte das Finden von fähigem und seriösem Personal ein weiteres großes Problem dar, erst im 16. Jahrhundert gibt es in diesem Bereich erste Anzeichen einer Professionalisierung. Wo es im Mittelalter als Lehen vergebene regionale Aufsichtsstellen gab, entwickelten sich in der Frühen Neuzeit territoriale Forstadministrationen, die auf einer übergeordneten Ebene agierten und sich komplett aus angestelltem Forstpersonal zusammensetzten. Trotz dieser Professionalisierung war es immer noch alles andere als einfach, die Forst- und Waldordnungen umzusetzen, was damit zusammenhing, dass das Forstpersonal von der Landbevölkerung häufig mit Verachtung und Misstrauen betrachtet wurde. Es kam immer wieder zu gewalttätigen Übergriffen auf das Forstpersonal, sodass dieses ihrer Arbeit mancherorts nur noch bewaffnet nachgehen konnte. Diese Verachtung kam nicht von ungefähr: praktisch überall existierte ein ernsthaftes Korruptionsproblem innerhalb des Forstpersonals, da die Gehälter so klein waren, dass sich so mancher Forstangestellte durch illegalen Holzverkauf etwas dazu verdiente. Die Preise konnten zum Verdruss der Käufer üppig ausfallen, weil es häufig die einzige Möglichkeit der Leute war, an zusätzliches Holz zu kommen. Zum anderen rekrutierte sich das Forstpersonal aus der regionalen Bevölkerung, was immer wieder dazu führte, dass die Treue nicht dem schlecht zahlenden Dienstherrn galt.¹¹⁰ Daher wundert es auch nicht,

¹⁰⁷ Schubert, Erst: Der Wald: wirtschaftliche Grundlage der Stadt. In: hrsg. Hermann, Bernd; Mensch und Umwelt im Mittelalter, Stuttgart 1986, p. 265.

¹⁰⁸ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 51-52.

¹⁰⁹ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 69.

¹¹⁰ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 51-52.

dass das Forstpersonal bei der Obrigkeit einen fast genauso schlechten Ruf innehatte wie bei der Bevölkerung.¹¹¹

Ein zentraler Punkt der Forstordnungen dem das Forstpersonal entgegenwirken sollte, und der besonders von herrschaftlicher Seite immer wieder herangezogen wurde, war das Schreckenszenario Holznot.¹¹² Schreckenszenario deshalb, weil in den Forst- und Waldordnungen und anderen Quellen nicht selten von einer bevorstehenden, nicht etwa von einer akuten aktuellen Holznot die Rede ist, der durch die Beschneidung der bäuerlichen Nutzungsrechte entgegengewirkt werden sollte, da diese als Hauptgrund für den Holzmangel angeführt wurde.¹¹³ Das Motiv der Holznot wurde von allen involvierten Parteien, ob nun Herrschaft oder Landbevölkerung, als Mittel verwendet um eigene Interessen seien sie nun wirtschaftlicher, politischer oder persönlicher Natur durchzusetzen.¹¹⁴ Durch die Interessengebundenheit war das Argument Holzknappheit fast genau so vielseitig einsetzbar wie es der Rohstoff Holz selbst. Das Aufspüren derartiger Motivationen hinter dieser Behauptung kann bloß durch einen mikrogeschichtlichen Zugang erfolgen, die so jedoch in den seltensten Fällen in einen genügenden Umfang vorliegt. Der Grund für die Quellenproblematik liegt darin begründet, dass die schriftlichen Zeugnisse nicht von der ärmeren Landbevölkerung stammen, die am ehesten von einer allgemeinen Holznot betroffen gewesen wäre, sondern aus adeligen Kreisen kamen. Deren Motive, einen Holzmangel auszurufen am stärksten war, da sie finanziell am meisten davon profitierten.¹¹⁵

Das Proklamieren der Holznot und die bereits erwähnte Professionalisierung des Forstpersonals führten zusammen mit der immer stärker werdenden Nutzung der Wälder und dem ansteigenden Bedarf an Holz zu einer Ökonomisierung der Wälder. Im Laufe der Jahrhunderte bis in den Absolutismus führte das zu einer „Eroberung der

¹¹¹ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 91.

¹¹² Sander-Berke: Spätmittelalterliche Holznutzung für den Baustoff, dargestellt am Beispiel norddeutscher Städte. In: Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt, p. 192 - 196.

¹¹³ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 44.

¹¹⁴ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800, p. 220-223. Quellen sind einzusehen im Landesarchiv Speyer unter den Nummern B 244/2 und 422/3.

¹¹⁵ Von Below; Breit: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In: Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, p. 42-43.

Natur“, wie Blackbourn dies in seinem gleichnamigen Buch, formuliert. Das Bedürfnis die Natur durch Forstordnungen, Verbote, Einhegungen und Vermessungen zu ordnen und ihr einen Nutzen abzuringen, erreichte bis zum 18. Jahrhundert eine einzigartige Perfektion. Die deutschen Forstbeamten waren federführend bei diesem Prozess, der in Europa einzigartig war und eine ähnliche Führungsrolle bei der Forstwirtschaft einnahmen wie die holländischen Wasserbauingenieure bei der Trockenlegung von vormals von Wasser bedeckten Landschaften. Hierdurch entstanden nach und nach die modernen, agrarisch geprägten Landschaften wie wir sie in einer abgewandelten Form noch heute sehen können ¹¹⁶ Dies geschah nicht nur um Rohstoffe zu erwirtschaften und neues Land zu erschließen, sondern auch um die unkontrollierbaren Elemente der Natur kontrollierbar zu machen. Da unsere Waldgeister zu diesen unkontrollierbaren Elementen der Natur zählten, sorgten die oben beschriebenen Prozesse dafür, dass derartige Glaubensvorstellungen nach und nach an Bedeutung verloren. Umso wichtiger ist die Rolle der Autoren einzuschätzen, die wie die Gebrüder Grimm, es zu Ihrer Aufgabe machten die Geschichten des Wunderglaubens niederzuschreiben und so die Genien die die Wälder, Felder, Gewässer und Häuser bewohnten zu „retten.“

5.1 Wirtschaftsformen

Ein weiterer Effekt der verstärkten Nutzung der Wälder war, dass bestimmte Formen festgelegt wurden, nach denen ein Wald bewirtschaftet wurde, da die unterschiedlichen Nutzungsweisen oft nicht miteinander zu vereinbaren waren. Bereits im frühen Mittelalter hatten sich aus den einstigen pleistozänen Ursprungsgehölzen verschiedene Nutzungsformen entwickelt, die davon abhingen, über welchen Zeitraum die Wälder wie intensiv genutzt wurden. Vielerorts, wo noch zu Zeiten römischer Präsenz dichte Wälder standen, fanden sich im Hochmittelalter teilweise lichte Weide- oder fast baumlose Heidelandschaften, in denen Bäume nicht mehr dominierend waren.¹¹⁷ Die flächendeckenden Heidegewächse wuchsen verstärkt dort, wo vormals Raubbau

¹¹⁶ Blackbourn: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany), p. 9-10, 58-62.

¹¹⁷ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 47.

betrieben wurde. Aufgrund der Bodenerosion konnten hier weder Bäume noch Gräser genügend Nährstoffe finden. Während bei den baumarmen Weidelandschaften die bäuerliche Nutzung in Form der Waldweide überwog, die dort teilweise seit Jahrhunderten praktiziert wurde. Wie oben bereits erwähnt, fraßen die eingetriebenen Tiere hier ein Großteil der nachkommenden Baumstecklinge ab, was die natürliche Waldverjüngung einschränkte. Auf diese Weise entstanden sogenannte Hudewälder, die aufgrund der lichten Bewaldung ein parkähnliches Erscheinungsbild annehmen konnten. Die klassische Vegetation eines Hudewaldes bestand zum einen aus Büschen wie Wacholder, Hasel, Brombeere oder Schlehe und Pflanzen, die aufgrund ihres bitteren Geschmacks oder wegen ihrer Dornen nicht von den Tieren gefressen wurde. Vor allem die undurchdringlichen Schlehen bildeten kleine „Gebüschinseln“ aus, in dessen Schutz sich Bäume ansiedeln und in Höhe wachsen konnten.¹¹⁸ Daher gehörten auch Gehölzpflanzen zu dem Erscheinungsbild eines Hudewaldes, besonders wichtig waren aus bäuerlicher Sicht die Buche und die Eiche. Bei ihnen handelt es sich nicht nur um die ertragreichsten Mastbäume, sie liefern zusätzlich gutes Werk- Bau- Brennholz ab. Hinzu kommt noch die Hainbuche, die zwar nicht zu den Mastbäumen zählt, jedoch trotzdem ein vielseitiger Nutzbaum für die Landbevölkerung war. Auch andere Bäume wie z.B. Linden, Erlen, Eschen, Ulmen oder Weiden waren in Hudewäldern zu finden.

Die Bäume, die in den Hudewäldern wuchsen, verfügten über eine andere Erscheinungsform als jene, die in dichten Wäldern standen.¹¹⁹ Der Grund dafür war zum einen, dass das eingetriebene Vieh an den Bäumen die unteren Äste und Rinde abfraßen und dadurch Verbissspuren aufwies, wodurch eine deutlich zu sehende Fraßkante entstand.¹²⁰ Diese Verbisse waren anhand ihrer Kalluswucherungen an den Stämmen unverkennbar, während die im unteren Bereich von kleinen Tieren wie Schafen stammten, waren für die Verbissspuren im oberen Bereich Pferde und andere große Tiere verantwortlich. Außerdem wurden sowohl die Mastbäume als auch weitere Bäume, die bäuerlichen Nutzungen unterlagen von der Landbevölkerung „bearbeitet“.¹²¹ Eine erste Veränderung der Bäume trat schon dadurch auf, dass die freistehenden Gehölze in die Breite ausdehnten konnten und nicht mehr zwangsläufig

¹¹⁸ Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, p. 234-235.

¹¹⁹ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 48-51.

¹²⁰ Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, p. 190/235.

¹²¹ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 48-51.

gerade wuchsen. Nur Bäume, die in dichten Wäldern stehen, bilden wegen des Platzmangels eine hoch-gerade Stammform aus,¹²² was wiederum zu einer Verbreiterung der Kronen führte, wodurch sich bei Eichen und Buchen automatisch die Fruchtmenge vergrößerte. Dieser Effekt wurde noch durch die Praxis verstärkt, die Kronen der Jungbäume auf einer Höhe von 2 Metern oder knapp darüber zu kappen. Aufgrund dessen waren die dort wachsenden Äste nicht nur aus der Reichweite von hungrigen Mäulern, sondern die Krone verbreiterte sich auf diese Weise erneut und somit auch die fruchttragende Fläche. Ein weiterer Vorteil der lichten Bewaldung war, dass die Bäume weniger Nährstoffkonkurrenz hatten und dadurch häufiger Vollmast trugen, was in ursprünglichen Waldverbänden deutlich seltener vorkommt. Die Mastformen von Eiche und Buche waren somit optimal auf die Bedürfnisse der Mast zugeschnitten und sind teilweise noch bis in die heutige Zeit deutlich von ihren natürlichen Wuchsformen zu unterscheiden. Neben den Mastformen gab es jedoch noch weitere Möglichkeiten, Bäume zu bearbeiten, so wurden die Äste zur Gewinnung des Laubheus „geschneitelt“. Hier waren nicht nur Mastbäume betroffen, sondern alle Laubbäume konnten hierfür genutzt werden. Besonders die Hainbuche nahm durch das Schneiteln sehr spezielle Formen an, je nachdem wie stammnah die Äste entfernt wurden oder ob dem Baum vorher die Krone gekappt wurde, konnte der Baum eine Keulenform mit kleinem abstehendem Geäst annehmen (stammnahes Schneiteln mit vorheriger Kappung) oder auch einen dünnen, gerade nach oben wachsenden Stamm mit kleinen abstehenden Ästen (stammnahe Schneitelung). Kappte man dagegen nur die Krone, entstand eine ähnlich gedrungene und ausladende Form mit kurzem Stamm wie bei Eiche und Buche.¹²³ Das Schneiteln wurde wie bereits erwähnt auch an anderen Bäumen vorgenommen, jedoch vertrugen nicht alle Bäume diesen Prozess gleich gut, ja manche sogar gar nicht. Während sich die Hainbuche für dieses Prozedere hervorragend eignete und auch Haseln, Linden, Eschen, Weiden das Schneiteln vertrugen, starb die Ulme durch diesen Prozess früher oder später ab.¹²⁴ Es gab jedoch noch weitere Wege für den Menschen, Einfluss auf das Wachstum von den Bäumen auszuüben. Eine Möglichkeit war das Pflanzen von „Brüderbäumen“, die sich durch ihre Mehrstämmigkeit auszeichneten. Sie entstanden durch das gezielte Anpflanzen von

¹²² Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p.80.

¹²³ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 48-51. Siehe hierzu die Abbildungen zu den verschiedenen Wuchsformen p. 49.

¹²⁴ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 83.

Stecklingen einer Baumart direkt nebeneinander, sodass aus ihnen ein Baum mit mehreren Stämmen wurde. Verband man damit die Technik des Kappens, wurden aus diesen Büschelpflanzen innerhalb von wenigen Jahren Mastbäume mit hohem Frucht- und Laubanteil oder ertragreiches Werkholz. Diese Methode wurde in Hudewäldern verwendet, um den Baumanteil zu steigern, wenn dieser zu licht geworden war.¹²⁵ Neben diesen Nutzformen, die sich durch ihre eher gedrungene Erscheinung auszeichneten, fanden sich in Hudewäldern vereinzelt auch hochgewachsene Eichen,¹²⁶ die bewusst nicht oder weniger intensiv bearbeitet wurden. Zwar dienten diese Überhälter ebenfalls als Lieferant für Früchte und Laub, das an die Tiere verfüttert wurde, jedoch ließ man sie absichtlich über einen langen Zeitraum wachsen, um sie nach dem Erreichen der richtigen Höhe dem Hudewald als Bauholz für den Eigenbedarf oder zum Verkauf zu entnehmen.¹²⁷

Neben den Hudewäldern gab es noch eine ganze Reihe weiterer Waldnutzungsformen, die wohl wichtigsten waren, die Nieder-, Mittel- und Hochwälder. Die Niederwaldwirtschaft, die hauptsächlich der Brennholzgewinnung diente, allerdings weit umfangreicher genutzt wurde,¹²⁸ lässt sich konkret erst ab dem 13. Jahrhundert nachweisen, es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass diese Bewirtschaftungsform schon früher existierte. Zum einen, weil aus dem 9. Jahrhundert der Begriff „*arbustae*“ überliefert ist, der mit „Buschwald“ übersetzt werden kann, was die Erscheinung eines Niederwaldes akkurat beschreibt. Zum anderen kannten schon die Römer die Niederwaldwirtschaft unter dem Terminus „*silvae caeduae*“, es wird darum davon ausgegangen, dass auch nach dem Rückzug der Römer die romanische Restbevölkerung, die in Germanien zurückgeblieben war, weiterhin die Niederwaldwirtschaft betrieb.¹²⁹ Niederwälder zeichnen sich wie bereits erwähnt durch ihre buschig-gedrungene Erscheinung aus, die dadurch zustande kommt, dass die Bäume „auf den Stock gesetzt“ wurden. Hinter diesem Begriff verbirgt sich die Praxis,

¹²⁵ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 48-52. Siehe hierzu die Abbildungen zu den verschiedenen Wuchsformen p. 49.

¹²⁶ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 116.

¹²⁷ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 48-52. Siehe hierzu die Abbildungen zu den verschiedenen Wuchsformen p. 52.

¹²⁸ Schwappach: Forstgeschichte. In: Handbuch der Forstwissenschaft: Forstgeschichte, forstliche Rechtskunde, Forstpolitik, Bd.4, p. 19.

¹²⁹ Hausrath, Hans: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, Freiburg 1982, p. 17-18.

einen Baum zu fällen und darauf zu warten, dass aus dessen Stumpf eine kleine Anzahl von dünnen Stämmchen emporwuchs.¹³⁰ Auf diese Weise gelang es innerhalb kurzer Zeit, die zwischen dreieinhalb und sieben Jahren lag, einen deutlich erhöhten Ertrag an Feuerholz zu erwirtschaften. Unter Umständen konnten trotzdem, wenn es neben der Feuerholzgewinnung auch noch um den Verkauf des Holzes oder um die Verfeuerung für den Bergbau ging, längere Umtriebszeiten von bis zu 36 Jahren angesetzt werden.¹³¹ Unabhängig davon, wie lange die Zeit bis zur Hiebsreife angesetzt wurde, setzten die Forst- und Waldordnungen alle weiteren Regeln fest, die mit dem Schlagen der Bäume einhergingen. Es war z. B. eine weitverbreitete Regel, dass die Ausschläge parzellenweise bis März bei zunehmendem Mond geschlagen wurden. Auf diese Weise sollte die natürliche Regenerationsfähigkeit der Bäume unterstützt werden. Weiterhin finden sich in fast allen Ordnungen die Aufforderung, die Überhälter nicht zu fällen, wer sich dessen schuldig machte, musste mit strengen Strafen rechnen.¹³² Diesen Prozess des „auf den Stock Setzens“ konnten, ähnlich wie das Schneiteln längst nicht alle Bäume überstehen. Generell hatten überhaupt allein bestimmte Laubbäume die Möglichkeit, wieder neu auszutreiben. Nadelhölzer hingegen überlebten dieses Verfahren nicht und starben ab, nur unter der Voraussetzung, dass ein langer Stumpf mit einigen Ästen stehen gelassen wurde, war es möglich, dass Nadelhölzer diese Prozedur überstanden. Unter den Laubbäumen eigneten sich besonders gut Hainbuche, Ahorn, Esche, Linde, Hasel, Weide und Erle für die Niederwaldwirtschaft, Buche, Birke und Eiche dagegen weniger.¹³³ Größere Überhälter-Bäume waren auch hier vorhanden, jedoch längst nicht so häufig wie in den Hude- oder Mittelwäldern.¹³⁴ Ein weiterer großer Unterschied zu den Hudewäldern lag darin, dass in den Niederwäldern keine Waldweide stattfinden durfte, zumindest nicht in den ersten Jahren nach dem Schlagen der Stämme. Wie lang genau dieser Zeitraum andauerte, unterschied sich von Ort zu Ort

¹³⁰ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p.54, siehe hierzu Abbildung der Wuchsformen.

¹³¹ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 19-20.

¹³² Mantel, Kurt: Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Forstordnungen von Noe Meurers. In: Schriftreihe der forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, Hamburg 1980, p. 125-126.

¹³³ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 54-56.

¹³⁴ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 54, Siehe hierzu Abbildung der Wuchsformen.

und lag irgendwo zwischen einem oder vier Jahren.¹³⁵ Da das Vieh oft frei durch die Mark streifte, musste es durch Zäune, Gräben oder auch Hecken aus dem Wald ferngehalten werden.¹³⁶ Um Nahrungsengpässe bei den Tieren zu vermeiden, wurde der Wald häufig in Parzellen eingeteilt, die im Idealfall in einem unterschiedlichen Rhythmus bewirtschaftet wurden, sodass sich einige Waldabschnitte stets in einem Regenerationszustand befanden, während in anderen gefällt durfte und noch mal andere der Waldweide zu Verfügung standen.¹³⁷

Ein Niederwald war jedoch nicht gleich ein Niederwald, je nachdem wie nass oder trocken bzw. nährstoffarm oder nährstoffreich die Böden waren, dominierten unterschiedliche Baumarten die Niederwälder. Auf nassen Erdreich blieben Erlen und Weiden weiterhin dominant, während auf trockeneren Böden, die von Eichen und Birken bevorzugt werden, schlicht Eichen- und Birkenniederwälder entstanden. In derartigen Niederwäldern konnten auch Hainbuchen und Haseln vermehrt vorkommen. Verkürzte man deren Umtriebszeit zu sehr, gingen aus ihnen oft reine Haselniederwälder hervor, da die Hasel über die stärkeren Regenerationskräfte verfügt. Durch weitere Übernutzung konnten sich aus den Haselniederwäldern schließlich steppenartige Weidelandschaften oder Hudewälder entwickeln. Hier muss beachtet werden, dass eine solche Verwandlung nicht allein das Werk der bäuerlichen Waldweide war. Die Wälder, die diesen Prozess durchliefen, wurden für gewöhnlich von allen Berechtigten über einen langen Zeitraum auf die verschiedenste Art und Weise genutzt, um eine solche Metamorphose zu bewerkstelligen.¹³⁸

Eine weitere Nutzungsform war die Mittelwaldwirtschaft, ähnlich wie beim Niederwald handelt es sich bei um eine sehr alte Bewirtschaftungsweise, die vermutlich bereits in der Jungsteinzeit betrieben wurde.¹³⁹ Die Mittelwälder in den Quellen anhand des Terminus selbst ausmachen zu wollen, ist jedoch ein schwieriges Unterfangen, da der Begriff nicht zeitgemäß ist, sondern zum ersten Mal in der Forstliteratur des 19. Jahrhunderts Verwendung fand. Ältere Begriffe wie Stangenwald oder Mischwald finden sich dagegen in den Quellen umso häufiger. Ebenso kann der Begriff Hochwald

¹³⁵ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 20-21.

¹³⁶ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 53.

¹³⁷ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 20-21.

¹³⁸ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 55-56.

¹³⁹ Ebd., p. 53.

unter Umständen einen Mittelwald bezeichnen, obwohl dieser eigentlich eine selbstständige Wirtschaftsform für sich ist.¹⁴⁰ Vermutlich hängt diese mehrfache Benennung damit zusammen, dass diese Nutzungsform des Waldes über ein sogenanntes „Oberholz“ verfügte, das man über Jahrzehnte hinweg nicht bearbeitete, um die Versorgung durch Mastfrüchte zu sichern. Gleichzeitig erhielt man durch die Jahrzehnte des ungestörten Wachstums hochwertiges Bauholz. Es ist daher möglich, dass der Terminus „Hochwald“ in einigen Quellen synonym zu dem Begriff „Oberholz“ verwendet wurde, jedoch nicht einen Hochwald an sich meint, sondern sich nur auf das Oberholz eines Mischwaldes bezieht.¹⁴¹ Die als „Unterholz“ bezeichneten Gehölze setzten sich dagegen hauptsächlich aus schneller regenerierenden Baumarten zusammen, weshalb sie nach einer Umtriebszeit von 10 - 25 Jahren¹⁴² als Brennholz oder zur Erzeugung von Holzkohle geschlagen werden konnten.¹⁴³ Ein Effekt dieser Bewirtschaftungsform war es, dass die Mittelwälder im Gegensatz zu den anderen Wirtschaftsformen über die größte Artenvielfalt verfügten.¹⁴⁴ Gleichwohl war in den Mittelwäldern die Buche etwas unterrepräsentiert, während die Eiche häufiger vorkam, da diese nicht nur ein ertragreicher Mastbaum war, sondern sich auch besser als Bau- und Werkholz eignete. Ebenso profitierten Hainbuche und Hasel von dieser Nutzungsform verstärkt, da beiden Baumarten ihre Anspruchslosigkeit zugutekam und ihnen weder der regelmäßige Holzschlag noch der Schatten der hoch - oder wenn es sich um die Mastform handelte - breit gewachsenen Bäume Probleme bereitete. Es war nicht ungewöhnlich, wenn nur ein Teil eines Waldes als Hochwald bewirtschaftet wurde. Oft waren es Waldstücke, die in etwas weiterer Entfernung zu den Siedlungen lagen oder die schwerer zugänglich waren, bei den sich aufgrund ihrer Lage auf nährstoffreichen Lössböden trotzdem eine Nutzung lohnte.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 28-29.

¹⁴¹ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 53.

¹⁴² Die oben genannten Umtriebszeiten können als Idealfall angesehen werden, nicht selten fielen sie geringer aus, da der Regenerationszeitraum von Ort zu Ort anders festgesetzt wurde und teilweise nur sieben Jahre oder weniger betrug. Siehe hierzu Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 33.

¹⁴³ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 28.

¹⁴⁴ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 54.

¹⁴⁵ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 57-58.

Bei den bislang genannten Waldformen Hudewald, Niederwald und Mittelwald konnte es immer wieder dazu kommen, dass die Wälder nicht genügend hochwertiges Bauholz enthielten, um eine Versorgung zu gewährleisten. Besonders bei der Mittelwaldwirtschaft konnte die Angst vor einer Versorgungslücke dazu führen, dass zu viel Oberholz stehen gelassen wurde und die darunter liegenden Jungbäume aufgrund des Lichtmangels abstarben.¹⁴⁶ Mit dem Verschwinden des Nachwuchses und anderen lichtliebenden Pflanzen entwickelte sich aus dem Mittelwald automatisch ein Hochwald.¹⁴⁷ Um diesen auf Dauer zu erhalten, bedurfte es spezieller Maßnahmen: Zum einen wurden die Wälder nicht selten eingehegt. Häufig verbergen sich Hochwälder daher hinter Begriffen wie Bauwald oder Hegewald, aber auch hinter dem Terminus Bannholz kann ein Hochwald stehen, wobei sich Bannholz auf eine Einbannung bezog, die der herrschaftlichen Jagd diente.¹⁴⁸ Zum anderen musste ein solcher Hochwald auf eine andere Art und Weise bewirtschaftet werden als die anderen Waldformen. Hierzu bediente man sich des sogenannten Plenterns und Femelns.¹⁴⁹ Dabei handelte es sich allerdings nicht um neue Techniken, bereits die frühmittelalterlichen Wanderköhler verwendeten diese Bewirtschaftungsform, als die Waldnutzung noch unregelt war.¹⁵⁰ Sowohl das Plentern als auch das Femeln sind auf eine langfristige Nutzung des Hochwaldes ausgelegt. Bei der Plenterbewirtschaftung wurden immer nur einzelne Bäume entnommen, während beim Femelschlag eine Reihe von Bäumen entfernt wurden. Diesen Techniken, die auf eine dauerhafte Nutzung des Hochwaldes ausgerichtet waren, stand der radikale Kahlschlag gegenüber, der nur dann zustande kam, wenn die traditionelle bäuerliche Waldnutzung in Hintergrund stand, sondern es stattdessen um Export,¹⁵¹ militärische Nutzung oder die industrielle Verwendung des Holzes ging, also immer dann, wenn mit dem Holz Profit gemacht werden konnte.¹⁵² Wenn der Zustand des Bodens es erlaubte, wuchsen einige Jahre nach

¹⁴⁶ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 40.

¹⁴⁷ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 58.

¹⁴⁸ Hausrath: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, p. 41.

¹⁴⁹ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 58-59.

¹⁵⁰ Speier; Hoppe: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, p. 57.

¹⁵¹ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 58-59.

¹⁵² Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 45/159.

dem Kahlschlag dort erneut Gehölze. Die ersten Pflanzen waren Kräuter, schließlich kamen Sträucher wie Brombeeren, Wacholder oder Holunder hinzu, bis dann Birken, Espen und andere sich schnell entwickelte Bäume an diesen Orten heimisch wurden. Die dann im Laufe von einigen Jahrzehnten von den langsam wachsenden Gewächsen verdrängt wurden. Die Samen dieser Bäume wurden, so sie nicht sowie noch im Boden verweilten, durch Tiere oder auch ganz bewusst vom Menschen dort hingebacht.¹⁵³ Was wiederum direkt zu dem nächsten Thema dieser Arbeit führt: der Wiederaufforstung.

5.2 Wiederaufforstungsmaßnahmen

Künstliche Wiederaufforstungsmaßnahmen wurden immer dort fällig, wo die natürliche Verjüngung des Waldes nicht ausreichte, um dessen den Fortbestand zu sichern. Sei es nun durch Kahlschlag oder anderen Formen der Übernutzung. Zwar war das große Zeitalter der Wiederaufforstung die frühe Neuzeit, trotzdem liegen ihre Ursprünge dennoch im Mittelalter.¹⁵⁴ Bereits in den frühen Forstordnungen finden sich erste Aufforderungen zur Anpflanzung von Bäumen.¹⁵⁵ Im Mittelalter stand hierbei die Bestandspflege und um eine verantwortungsbewusste Nutzung der Wälder im Fordergrund, während man sich in der frühen Neuzeit damit auseinandersetzen musste, dass die mittelalterlichen Schutzmaßnahmen gescheitert und viele Wälder bereits verschwunden waren. Eine natürliche Verjüngung kann auf zwei verschiedene Arten stattfinden, je nachdem, um welche Gehölzart es sich handelt. Einmal durch die geschlechtliche Fortpflanzung, also das Fallen von Samen und Früchten auf den Boden, aus denen heraus ein neuer Baum erwächst,¹⁵⁶ oder durch die vegetative Vermehrung durch Wurzel- oder Stockausschlag, bei der Klone der Mutterpflanze entstehen. Während zu dieser Fortpflanzungsmethode längst nicht alle Bäume fähig sind, tun sich

¹⁵³ Ellenberg: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, p. 58-59.

¹⁵⁴Sander-Berke: Spätmittelalterliche Holznutzung für den Baustoff, dargestellt am Beispiel norddeutscher Städte. In: Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt, p. 169.

¹⁵⁵ Weistümer und Ordnungen, erste Wachenheimer Waldordnung, Kapitel 4.(p. 362)

¹⁵⁶ Mantel: Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Forstordnungen von Noe Meurers. In: Schriftreihe der forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, p. 127.

dabei Weide und Erle besonders hervor. Wobei die Weide zusätzlich über die Möglichkeit verfügt, sich durch Stecklinge zu vermehren, die von dem Mutterbaum auf nassen Untergrund fallen.¹⁵⁷ Die künstliche Verjüngung der Wälder durch den Menschen, also der Wiederaufforstung, fand bis in das 16. Jahrhundert nur auf regionaler Ebene statt.¹⁵⁸ Das bis dahin dominierende Vermehrungsverfahren war es, sich auf die vegetativen Verjüngungskräfte der Wälder zu verlassen, wenn diese nicht ausreichten, wurden einzelne Bäume hinzugepflanzt. Hierzu wurden gesammelte Eicheln und Bucheckern im Herbst dort gesät, wo der Baum wachsen sollte oder sie wurden den Winter über gelagert und im Frühling in feuchten Sand gesetzt, sodass die daraus erwachsenen Stecklinge vor Ort eingepflanzt werden konnten.¹⁵⁹ Im 14. Jahrhundert gelang schließlich in Nürnberg die erste erfolgreiche Tannensaat, die Nürnberger wurden durch diese Erfolge innerhalb von 200 Jahren zu den europäischen Tannensaat-Experten schlechthin.¹⁶⁰ Das nürnbergische Erfolgsverfahren war verhältnismäßig simpel: Die Tannenzapfen wurden von November bis Februar geerntet und auf einem Trockengerüst aufgehängt, bis die Samen herausfielen. Anschließend wurden diese bis April gelagert und bei abnehmenden Mond unter feuchte Sägespäne gemischt, bis schließlich die ersten Keime zu sehen waren und an dem gewünschten Ort gepflanzt werden konnten.¹⁶¹ Um diese Verjüngungen zu schützen, seien nun sie natürlicher oder künstlicher Natur, wurden die Waldstücke eingezäunt und die traditionelle Nutzung zum Verdruss der Land- und Stadtbevölkerung eingeschränkt oder komplett untersagt, da diese, wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits erwähnt, als Hauptgrund der Waldzerstörung angesehen wurde.¹⁶² So groß die Erfolge ab dem 16. Jahrhundert durch die Wiederaufforstungsmaßnahmen besonders bei der Nadelbaumnachzucht auch gewesen sein mögen, perfekt waren sie nicht, da sie auf Kosten der Laubwischwaldbestände gingen und vielerorts reine Nadelholzwälder hinterließen. Auf diese Weise wurde der Konflikt zwischen Landbevölkerung und

¹⁵⁷ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter-, und Herrschaftsgeschichte, p. 106-107.

¹⁵⁸ Schubert: Der Wald: wirtschaftliche Grundlage der Stadt. In: Mensch und Umwelt im Mittelalter, p. 266.

¹⁵⁹ Mantel: Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Forstordnungen von Noe Meurers. In: Schriftreihe der forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, p. 129-130.

¹⁶⁰ Schubert: Der Wald: wirtschaftliche Grundlage der Stadt. In: Mensch und Umwelt im Mittelalter, p. 266.

¹⁶¹ Mantel: Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Forstordnungen von Noe Meurers. In: Schriftreihe der forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, p. 131.

¹⁶² Schubert: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, p. 61.

Obrigkeit vielerorts verschärft, da Nadelholzreinbestände für die bäuerliche Nutzung nur bedingt taugten, da in ihnen keine Waldweide möglich war.¹⁶³

Anhand der Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln wird deutlich, wie allumfassend die Abhängigkeit der Menschen von den Wäldern in all ihren Lebensbereichen war. Daher wundert es wenig, dass sich diese Bindung in der Mythologie, um die es im Folgenden gehen soll, ebenso vielfältig niederschlug.

6. Die Geschichte des „begeisterten“ Waldes

Die Begriffe „Innen“, „Außen“ und „Dazwischen“ sind aus den vorangegangenen Kapiteln bereits bekannt¹⁶⁴ und werden im weiteren Verlauf verstärkt in den Mittelpunkt der Arbeit rücken. Dabei wird das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, welche Erscheinungsform die Waldgeister in den drei verschiedenen Räumen annehmen können, wenn sie deren Grenzen überschreiten. Zuvor müssen jedoch noch ein paar wichtige Verständnisfragen gestellt und beantwortet werden, die von grundlegender Wichtigkeit für den weiteren Verlauf der Arbeit sind, da sie als Arbeitsgrundlagen dienen.

6.1 Warum wurde der Wald „begeistert“?

Ein zentraler Punkt der wechselseitigen Beziehung zwischen Wald und Mensch offenbart sich über die Glaubensvorstellungen, die den Wäldern von der bäuerlichen Landbevölkerung zugeschrieben wurden, und zu denen auch die Waldgeister gehören. Sie wurden, wie alle anderen Auswüchse des Wunderglaubens als erlebte Realität wahrgenommen. Für den mittelalterlichen Menschen gab es keinen Unterschied zwischen dem, was wir heute als fiktive und natürliche Wesen bezeichnen würden. Beide wurden als wirklich existent und Teil der göttlichen Kreation angesehen, sie

¹⁶³ Radkau, Joachim: Der Wald als Lebenswelt und Konfliktwelt der alten Zeit. In: hgg. Hedwig, Andreas. „Weil Holz eine köstliche Ware...“Wald und Forst zwischen Mittelalter und Moderne. Beiträge zu Geschichte Marburgs und Hessens, Bd. 2. Marburg 2006, p. 76.

¹⁶⁴ Siehe hierzu Seite 46: Begriffsbestimmungen und Rechtslängen

hatten ihren festen Platz im alltäglichen Leben der Menschen.¹⁶⁵ Das Entstehen derartiger Glaubensvorstellungen ist in erster Linie auf psychologische Faktoren zurückzuführen, da es sich bei Geistern und übernatürlichen Wesen aller Art um emotionale Projektionen handelt, die dabei halfen, eine unerklärliche, komplizierte und nicht selten unheimliche Welt verständlicher zu gestalten.¹⁶⁶ Dem Wald fällt als Lebensgrundlage des Menschen eine besondere Rolle zu, denn auch wenn er über Jahrtausende hinweg einer Nutzung durch den Menschen ausgesetzt war, die im Laufe des Mittelalters zunahm und schließlich häufig in Raubbau ausartete,¹⁶⁷ ging der unheimliche Charakter des Waldes nicht verloren. Denn so vertraut die Menschen durch die regelmäßige Frequentierung und Nutzung des Waldes auch mit ihm waren, so unvertraut war er ihnen auch gleichzeitig: Wer die bekannten Wege verließ, verirrte sich nur zu leicht. Gerüche, Geräusche waren andere als die auf dem heimischen Hof oder im Dorf.¹⁶⁸ Auch war der Wald ein Ort, an dem man auf geheimnisvolle Erscheinungen traf, wie zum Beispiel vom Menschen selbst geschaffene Elemente wie Grabhügel, Ruinen oder alte Schlachtfelder. Dabei handelt es sich um zivilisatorische Leistungen, deren Erbringung so weit zurückliegt, dass die Menschen späterer Jahrhunderte nichts mehr über dessen Funktion oder Ursprung wussten. Für unsere übernatürlichen Waldbewohner trifft meistes eher eine andere Erklärung zu, hierbei geht es um Naturerscheinungen wie Höhlen, plötzlich aufziehender Nebel, Luftspiegelungen, Moore und Sümpfe, fremde Geräusche, das Rauschen der Blätter, besonders dunkle oder lichte Ecken im Wald, auffällig gewachsene Bäume oder auch spezielle Wetterlagen.¹⁶⁹ Egal ob vom Menschen geschaffen oder natürlich, Erscheinungen dieser Art wirkten fantasieanregend und angsteinflößend zugleich. Im Zusammenhang mit dem festen Glauben an übernatürliche Wesen waren die Menschen überzeugt davon, in entsprechenden Situationen die Geister selbst oder auch deren Zeichen gesehen zu haben.¹⁷⁰ Neben diesen unerklärlichen Phänomenen drohten im Wald auch Gefahren,

¹⁶⁵Siehe hierzu Seiten 8-14: Quellenvorstellung

¹⁶⁶Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Eine kleine Einführung in die Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999, p. 12-17.

¹⁶⁷ Siehe hierzu die Seite 27: Geschichte des Waldes sowie 50-57: Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen

¹⁶⁸ Fossier, Robert: Das Leben im Mittelalter, München 2008, p. 118.

¹⁶⁹ Petzoldt, Leander: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, Darmstadt 1989, p. 51-54.

¹⁷⁰ De Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd.1.: Einleitung - vorgeschichtliche Perioden, religiöse Grundlagen des Lebens, Seelen- und Geisterglaube - Macht und Kraft, das Heilige und die

für die simplere Erklärungen genügen: Räuber, Wilderer, Ausgestoßene, wilde Tiere, in Kriegszeiten marodierende Truppen.¹⁷¹ Dass der Wald in seiner Funktion als Lebensgrundlage für den Menschen gleichzeitig auch als gefährlich und unheimlich eingestuft wurde, sorgte für ein Spannungsfeld, dessen Auswirkungen auf den Waldgeisterglaube später noch diskutiert werden soll.

7. Warum der Begriff Wunderglauben?

In den vorangegangenen Kapiteln hat immer wieder der Begriff „Wunderglaube“ Verwendung gefunden, anstatt die gängigen Begriffe „Volks Glaube“ oder „Aberglaube“ zu verwenden. Beide Termini begegnen einem häufig in der Forschungsliteratur, um die Glaubensvorstellungen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Land- und auch Stadtbevölkerung zu benennen. Generell herrscht hier in der Forschung ein gewisses Chaos, während in den lateinischen Quellen noch der Begriff *superstitio* Verwendung findet, setzten sich ab dem 15. Jahrhundert Begriffe wie „Aberglaube“, „Missglaube“ oder einfach „falscher Glaube“ durch.¹⁷² In der Sekundärliteratur finden sich zusätzlich die Termini „Aberglaube“ und „Volks glauben“, die nicht selten sehr undifferenziert nebeneinander verwendet werden. Diese Gleichsetzung ist hochproblematisch, wie anhand der Differenzierungen deutlich wird, mit der sich die Volkskunde diesem Thema annimmt.

Als „Volks Glaube“ gelten all jene Glaubensinhalte, die das Volk als real gegeben annimmt, solange sie ausschließlich vom Volk ausgehen. Was bedeutet, dass alle weiteren Einflussquellen, die im Laufe der Zeit auf die Glaubensvorstellungen eingewirkt haben, wie auch der christliche Glaube, ausgeschlossen werden müssen. „Aberglaube“ hingegen bezeichnet erst einmal Glaubensinhalte, die außerhalb einer bestimmten Religion oder Religionsgemeinschaft liegen und wird daher aus dem Blickwinkel der Gläubigen als falscher Glaube betrachtet. Hierbei muss jedoch beachtet werden, dass das Volk als solches keinen „Aberglauben“ kennt, zumindest nicht,

Kulturformen. In: hrsg. Betz, Werner; Grundriss der germanischen Philologie, 3. Aufl. Berlin 1970, p. 261.

¹⁷¹ Fossier: Das Leben im Mittelalter, p. 118.

¹⁷² Harmening, Dieter: Wörterbuch des Aberglaubens, Stuttgart 2009, p 21.

solange es sich um einen Gemeinschaftsglauben handelt. Eine Voraussetzung, die bei unseren Geistern allerdings gegeben ist. Somit wäre „Aberglaube“ ein Begriff, der aus dem Kontext einer Religion entsteht, also durch dessen Führungselite festgelegt wird. Alternativ kann der Terminus auch von einer einzelnen Person für Glaubensvorstellungen benutzt werden, die sie selbst nicht teilt, in beiden Fällen geht eine negative und abwertende Wertung des Begriffes einher.¹⁷³ Nach volkskundlichem Verständnis sind „Aberglaube“ und „Volks Glaube“ somit nicht wesensgleich. Dessen ungeachtet erfreuen sich beide Begriffe sowohl in der Fachliteratur als auch in den Medien großer Beliebtheit, ohne dass genau abgesteckt wird, welche Bedeutung den Termini tatsächlich zukommt.¹⁷⁴

Aus den vorangegangenen Schilderungen wird deutlich, dass der Begriff „Aberglaube“ schon aufgrund seiner negativen Besetzung, aber auch durch den Ausschluss einer breiten Bevölkerungsmasse keinen adäquaten Terminus darstellt und somit auch im Folgenden nicht genutzt wird. Ein ähnliches Problem birgt die volkskundliche Definition von „Volks Glaube“, da diese alle Elemente ausschließt, die ursprünglich von außen auf die Glaubensvorstellungen eingewirkt haben. Besonders in Bezug auf christliche Glaubensinhalte wird es hier problematisch, da diese im Laufe der Jahrhunderte einen starken Einfluss auf die Glaubensvorstellungen hatte, nicht zuletzt, weil schon das frühe Christentum mit Dämonen Wesen kannte, die den Geistern nicht unähnlich waren und die unter dem Einfluss der *interpretatio christiana* häufig mit den Geistern gleichgesetzt wurden.¹⁷⁵ Daher ist es entweder notwendig, diesen christlichen Einfluss der Begriffsbestimmung hinzuzufügen oder auf einen anderen Begriff wie z. B. „Wunder Glaube“ auszuweichen. Dieser Begriff bietet sich als Alternative an, da Wunder religionsgeschichtlich praktisch in allen Kulturen und Religionen bekannt sind und sich daher darunter alle außergewöhnlichen, unvorhersehbaren, erstaunlichen und den Erwartungen zuwiderlaufenden Phänomene fallen, unabhängig davon, ob sie nun Schrecken oder Staunen hervorrufen und aus welchem Glaubenssystem sie stammen.¹⁷⁶ Aufgrund dieser Neutralität wird in der vorliegenden Arbeit auf den Terminus

¹⁷³ Van Haver, Jozef: Volks Glaube und Aberglaube. In: hgg. Moser, Dietz-Rüdiger: Glaube im Abseits - Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens, Darmstadt 1992, p. 87-92.

¹⁷⁴ Schiefer, Erhard: „Aberglaube“ und „Volks Glaube“ identisch? In: hgg. Moser, Dietz-Rüdiger: Glaube im Abseits - Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens, Darmstadt 1992, p. 74-75.

¹⁷⁵ Wunderlich: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Eine kleine Einführung in die Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2), p. 20 f.

¹⁷⁶ Tinnefeld: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9: Werla bis Zypresse; Anhang, s.v. Wunder 1987.

„Wunderglaube“ ausgewichen, um den komplexen Glaubensvorstellungen in all seinen Facetten gerecht zu werden.

8. Sagen als mittelalterliche Quellen?

Sagen als Quellen für mittelalterliche und frühneuzeitliche Glaubensvorstellungen heranzuziehen, ist eben so problematisch wie unverzichtbar, da sie die wichtigste und in vielen Fällen die einzige Quellenart sind, die der Forschung auf dem Gebiet des Wunderglaubens überhaupt zu Verfügung steht.¹⁷⁷ Das Hauptproblem bei der Verwendung von Sagen als Quelle liegt darin begründet, dass ihre Aufzeichnung z. B. durch die Gebrüder Grimm und andere Sagensammler keineswegs zeitgenössisch sind, sondern größtenteils im Zuge der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Sagenforschung das erste Mal in einer schriftlichen Form festgehalten wurden. Des Weiteren liegt zwischen der Entstehung der Sagen und deren Verschriftlichung ein enormer und schwer zu bestimmender Zeitraum, in dem es eine fast ausschließlich orale Tradierung der Sagenstoffe gegeben hat.¹⁷⁸ Es existieren allerdings ältere schriftliche Überlieferungsschichten des Wunderglaubens aus der Antike und dem Mittelalter, auf die die Sagensammler des 19. Jahrhunderts zurückgriffen und die sie in ihre Sammlungen mit einfließen ließen.

Des Weiteren ist es praktisch nicht möglich, das Alter der Sagen festzustellen, dieses gelingt bestenfalls in Einzelfällen. Was wiederum dazu führt, dass durch die Sagensammlungen nur ein bruchstückartiges und überarbeitetes Bild des Wunderglaubens überliefert wird. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, andere Quellen zu verwenden, die unglücklicherweise unter den gleichen Schwächen leiden wie Sagen, da auch sie kein geschlossenes Bild von Streuung, Beständigkeit und Veränderungen

¹⁷⁷ Petzoldt, Leander: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999, p. 43.

¹⁷⁸ Fischer Helmut: „Alte“ Sagen – „neue“ Sagen. Volksliteratur im neuen Kontext: Märchen- Sage- Legende- Schwenk. In: hrsg. Franz, Kurt: Schriftreihe der deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur Baltmannsweiler Volkach e.V., Hohengehren 2004, p. 69-70.

von Glaubensvorstellungen liefern können.¹⁷⁹ Es wäre jedoch falsch, den Schluss daraus zu ziehen, dass die Sammlungen des frühen 19. Jahrhunderts als Quellen völlig unbrauchbar sind. Denn auch wenn sie nicht in der Lage sein mögen, über die Beständigkeit des Glaubens durch die Jahrhunderte oder über dessen Verbreitung Auskunft zu geben, sollte diese kleine Unzulänglichkeit nicht überbewertet werden, da die Sagen nicht erst mit dem schriftlichen Festhalten verändert wurden, sondern mit jeder mündlichen Weitergabe an die nachkommende Generation, die sie wiederum ihrer eigenen Lebenssituation angepasste. Somit sind Sagen ebenso dynamisch wie der Wunderglaube selbst, aus dem heraus sie entstanden sind. Hinzu kommt, dass ohne die Verschriftlichung die Sagenstoffe aller Voraussicht im Verlauf der voranschreitenden Industrialisierung schlicht verloren gegangen wären. Ein Prozess der sogar bereits einige Jahrzehnte vor der eigentlichen Industrialisierung begann, in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Herrscher ganz Europas begannen die Welt zu vermessen, Sümpfe trocken zu legen und Wälder abzuholzen, um neuen Lebensraum und agrarische Nutzungsflächen zu schaffen, aber auch um Ordnung in das eigene absolutistische Herrschaftsgebiet zu bringen.¹⁸⁰ Dies zeigt sich deutlich auf den Karten dieser Zeit: die Augenscheinkarten des Mittelalters hatten ausgedient. Es entwickelte sich eine administrative Kartographie, deren Grundlage die wissenschaftliche und topographische Vermessung war.¹⁸¹ Durch diese Ökonomisierung und Rationalisierung der Natur und der Erschaffung einer neuen Welt gingen nicht nur die alten Landschaften und Lebensweisen verloren, sondern auch die damit verbundenen Glaubensvorstellungen, die geheimnisvollen Schlupfwinkel der Naturgenien wurden vermessen und entmystifiziert. Es wundert daher nicht, dass sich die betroffenen Bewohner wehrten, wenn auch ohne großen Erfolg, denn der staatlich vorangetriebene Fortschritt war nicht mehr aufzuhalten. Von einigen Zeitgenossen, besonders das Vertreten der Romantik, wurde der Prozess als Vernichtungskrieg gegen die Natur beschrieben. Diesem Vernichtungskrieg im Namen der Ökonomie, Rationalität und der Ordnung vielen schließlich nach und nach

¹⁷⁹ Petzoldt: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 43.

¹⁸⁰ Blackburn: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany), p. 56-57.

¹⁸¹ Horst, Thomas: Augenscheinkarten – eine Quelle für die Kulturgeschichte. In: Akademie Aktuell. 1/2010 Heft 32, p. 38–51.

auch die Geister zum Opfer, die diese Landschaften und auch die Sagen bevölkerten.¹⁸² Daher ermöglichte das schriftliche Festhalten der letzten Überlieferungsschicht nicht nur die Rettung der Sagenstoffe, sondern auch, dass die Erzählungen von nun an auf wissenschaftlicher Basis mit ihren Pendants aus anderen Regionen verglichen werden konnten.

8.1 Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus?

Ein weiteres Problem der Quellengattung Sage tut sich bei dem Versuch auf, Sagen zu definieren, da wie bei allen Erzählungen eine Typisierung egal welcher Art immer eine nachträgliche Einigung der involvierten Wissenschaftler darstellt, so es denn zu einer solchen Einigung kommt. Im Fall von Sagen wie auch von Märchen oder anderen Arten der Volkspoesie ist eine solche Einigung nie gelungen. Der daraus entstandene Diskurs hat daher eine große Menge von Definitionsversuchen hervorgebracht, die stets auf den Forschungsschwerpunkt des jeweiligen Forschers ausgerichtet sind.¹⁸³ Daher soll auf eine vollständige Wiedergabe des Diskurses an dieser Stelle verzichtet werden, da dies zum einen den Umfang dieses Kapitels sprengen würde und zum anderen kaum zielführend wäre. Stattdessen sollen kurz einige der wichtigsten Begriffsbestimmungsversuche näher erläutert werden, die am ehesten dem Forschungsschwerpunkt der vorliegenden Arbeit entgegenkommen. Fehlen dürfen dabei auf keinen Fall die Gebrüder Grimm, durch die der Terminus „Sage“ überhaupt das erste Mal näher umrissen wurde. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert finden sich eine Menge Publikationen zur Volksüberlieferung, da diese sich besonders in den höheren und gebildeten Kreisen großer Beliebtheit erfreute. Jedoch waren es die Gebrüder Grimm, die dieses Thema zum ersten Mal wissenschaftlich aufarbeiteten und auf deren Ergebnisse sich die Sagenforschung noch heute stützt.¹⁸⁴ Im Zuge dieser Aufarbeitung gründete Jacob Grimm am 4. Januar 1815 gemeinsam mit

¹⁸² Blackburn: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany), p. 79-89

¹⁸³ Petzoldt, Leander: Einführung in die Sagenforschung, Konstanz 1999, p. 43-44.

¹⁸⁴ Ebd., p.39.

Gleichgesinnten die sogenannte „Wollzeilergesellschaft“,¹⁸⁵ die es sich zur Aufgabe machte, deutsches Volkskulturgut zu sammeln und vor dem Vergessen zu retten. Interessant ist hierbei die Annahme der „Wollzeilergesellschaft“ und somit auch die der Gebrüder Grimm, dass den von ihnen gesammelten Erzählungen eine beständige Überlieferung mündlicher Sagenstoffe zugrunde liegt. Ohne zu berücksichtigen, dass es bei der Weitergabe des Wunderglaubens von Generation zu Generation zwangsläufig zu Veränderungen des Erzählstoffes kommt.¹⁸⁶ Aus der Gründungsurkunde der Gesellschaft wird deutlich, dass sich bei der Aufzeichnung streng an der Überlieferung gehalten werden sollte, auch erwähnt sie die wichtigsten „Sagenträger“ wie z. B. Hirten, Fischer, alte Weiber, Pfarrer und Schulmeister.¹⁸⁷ Die Forderung nach strenger Überlieferungstreue wurde auf die *Deutschen Sagen* übertragen, jedoch wird in deren Vorrede eingeschränkt „*An die Worte war sich, soviel tunlich, zu halten, nicht an ihnen zu kleben.*“¹⁸⁸ Der „Kern“ der Sagen wurde somit nicht verändert, es kam indes mit Blick auf die eher intellektuelle Leserschaft der Zeit zu redaktionellen Bearbeitungen der Texte.¹⁸⁹ Das Weiter stammten nur 91 von 585 Sagen aus direkter mündlicher Überlieferung,¹⁹⁰ wie oben bereits angesprochen, griffen die Grimms auf schriftliche Werke vorangegangener Überlieferungsschichten zurück. Der Gattungsbegriff „Sage“ wurde, wie erwähnt, von den Gebrüdern Grimm definiert. In erster Linie bezieht sich der Terminus auf eine mündliche Überlieferung, die später schriftlich festgehalten wurde, der allerdings ursprünglich keine literarische Konzeptionierung zugrunde lag. In der Regel handelt es sich um kurze Geschichten, denen ein fantastischer und wunderbarer Charakter zugeschrieben wird, in denen jedoch auch ein gewisser historischer Kern oder eine innere Wahrheit steckt.¹⁹¹ Die grimmsche Definition fand mit all ihren romantischen Tendenzen vorerst allgemeine Akzeptanz. Trotzdem kam es in den folgenden Jahrzehnten zu einem intensiven fächerübergreifenden Diskurs, der bis heute andauert. Grundsätzlich einigte sie die Forschung trotzdem auf die Hypothese,

¹⁸⁵ Der Name der Gesellschaft bezieht sich auf die in Wien gelegene „Wollzeile“, in der sich die Mitglieder regelmäßig in dem Gasthaus „Strobelkopf“ trafen. Siehe hierzu Petzoldt: *Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen*, p.18.

¹⁸⁶ Petzoldt: *Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen*, p. 18-19.

¹⁸⁷ Schwupp, Volker: „Wollzeilergesellschaft“ und „Kette. Impulse der frühen Volkskunde und Germanistik, Marburg 1983, p. 33-39.

¹⁸⁸ Grimm: *Deutsche Sagen*, p. 11.

¹⁸⁹ Petzoldt: *Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen*, p. 20-21.

¹⁹⁰ Erfurth, Fritz: *Die „Deutschen Sagen“ der Gebrüder Grimm*, Münster 1938, p. 103 ff.

¹⁹¹ Grimm: *Deutsche Sagen*, p. 7-11.

dass Märchen, Schwank und Sage die Grundformen der Volkspoesie, also aus dem Volk stammende Geschichten darstellen. Diese theoretische Annahme ist in der Praxis jedoch mit einem Problem verbunden: Für das „erzählende“ Volk gibt es keinen Unterschied zwischen diesen erst nachträglich aufgestellten Kategorien. Was es wiederum enorm erschwert, eine praktikable Definition für den Gegenstand „Sage“ zu finden.¹⁹² Natürlich mangelt es trotz allem an solchen Definitionsversuchen in der Forschungsliteratur nicht, für die vorliegende Arbeit sind vor allem zwei Definitionen zentral für die Fragestellung, zum einen die Begriffsbestimmung nach Simonsuuri:

„Die Sage ist ein gedächtnismäßig überlieferter Bericht von einer Person, einem Ort, einer Erscheinung oder einem Ereignis. Sie enthält klares, genaues, komprimiertes Wissen, das für wahr gehalten wurde. Sie erklärt, belehrt und beweist. Sie ist mit einem bestimmten Ort, Person, einem gewissen Zeitpunkt, einem bekannten Ereignis verknüpft, gewöhnlich mit einem besonderen, die Aufmerksamkeit und das Interesse erweckenden Punkt im Gelände, Menschen oder Ereignissen verbunden. Trotz einheimischer Züge ist sie oft allgemeines, ja internationales Kulturgut.“¹⁹³

Hier wird nicht nur die erklärende Eigenschaft von Sagen in den Vordergrund gestellt, sondern auch der Aspekt der erlebten Realität wird deutlich hervorgehoben, der für das Verständnis des Wunderglaubens von elementarer Wichtigkeit ist. Zusätzlich erklärt Simonsuuri wunderbar den Doppelcharakter der Sagen: sie sind lokal und international zugleich. Auf die emotionalen Komponenten des „Erklärens“ geht Simonsuuri dagegen nicht ein. Dessen nimmt sich wiederum Ranke in seiner Definition an, indem er die psychologischen Faktoren mit einbezieht. Für ihn entstammen Sagen und andere Formen der Volkspoesie einem psychologischen sowie anthropologischen Anliegen der menschlichen Seele unverständliche Ereignisse auf der emotionalen Ebene erklärbar zu machen. Auch hebt er den Sitz der Sage in der Lebenswirklichkeit der Menschen hervor, in der das Übernatürliche und der damit verbundene Schrecken in das Alltagsleben der Menschen hineinbrechen:

„Hier lebt das Wunder mit seinen vielfältigen Erscheinungsformen und Repräsentanten, mit seinem Zauber und Spuk inmitten der menschlichen Gemeinschaft: die Kobolde im

¹⁹² Petzoldt: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, p. 22

¹⁹³ Simonsuuri: Über die Klassifizierung der finnischen Sagentradition. In: Acta Enthographika Acad Scient. p. 19.

*Haus, die Hexen in der Nachbarschaft, der Riese auf der unmittelbar beim Dorf gelegenen Burg. Diese enge lokale Verbundenheit ist nur möglich, wenn das Übernatürliche als Realität, als Faktum als naturgegebene Notwendigkeit erlebt und daher [...] in die Bezirke des menschlichen Gemeinwesens mit einbezogen wird.*¹⁹⁴

Kombiniert man die Definitionen beider Autoren miteinander, ergibt sich eine solide Arbeits- und Verständnisgrundlage für die kommenden Ausführungen der vorliegenden Untersuchung.

8.2 Sagenkategorien

So unklar die Forschungssituation der grundsätzlichen Bestimmung von Sagen auch sein mag, umso genauer sind dafür die inhaltlichen Kategorien festgelegt. Es werden zwei große Sagenfamilien unterschieden, zum einen die dämonologischen bzw. mythischen und zum anderen die historischen Sagen. Die dämonologischen Erzählungen gelten als die eigentlichen Volkssagen, zu ihnen werden generell alle Erzählungen gerechnet, in denen es zu magischen sowie mythischen Geschehnissen und Begegnungen kommt, dazu zählen unter anderem auch Sagen über Zwerge, Riesen, den Teufel, Dämonen und Geister. Zu den historischen Sagen dagegen werden Darstellungen gezählt, in denen geschichtliche Ereignisse oder Personen in den Mittelpunkt des Geschehens gerückt werden. Eine exakte Differenzierung von historischen und dämonologischen Sagen ist kaum zu formulieren, was der Tatsache geschuldet ist, dass in historischen Sagen Prozesse und Personen mythisiert werden und der geschichtlich-faktische Kern in den Hintergrund gerät.¹⁹⁵ Während auf der anderen Seite, wie oben bereits erläutert, allen Sagen und somit auch den dämonologischen Erzählungen eine historische Wahrheit zugeschrieben wird.¹⁹⁶

Da in der vorliegenden Arbeit Waldgeister im Fokus stehen, bewegen wir uns im Folgenden hauptsächlich auf dem Gebiet der dämonologischen Sagen. Dem Leser begegnet hier zum einen menschliche Gestalten, die über übernatürliche Kräfte verfügen wie z. B. Hexen oder Zauberer. Noch häufiger allerdings trifft man auf

¹⁹⁴ Ranke, Kurt: Einfache Formen. In: Die Welt der einfachen Formen. Berlin, New York 1978, p. 33-35.

¹⁹⁵ Petzoldt: Einführung in die Sagenforschung, p. 123/136 ff.

¹⁹⁶ Petzoldt: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, p. 96-97.

Dämonen oder Geister, wobei die beiden Begriffe relativ undifferenziert Verwendung finden. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird der Terminus „Geister“ Verwendung finden, es sei denn, es wird sich direkt auf Quellen bezogen, die von Dämonen sprechen. Von den dämonischen Sagen wiederum kann ein nicht unerheblicher großer Teil als Naturdämonen- bzw. Naturgeistersagen bezeichnet werden. Sucht man weitere Unterkategorien, so lassen sich unter anderem Sagen über Berggeister, Wassergeister oder Vegetationsgeister finden, zu den Letzteren gehören sowohl Waldgeister als auch Feldgeister. Um die Vegetationsgeister entwickelten sich im Wunderglauben der bäuerlichen Landbevölkerung neben den Sagen auch viele Bräuche, da man ihnen die Fähigkeit zuschrieb, den Ausgang einer Ernte beeinflussen zu können. Ebenfalls zu den dämonologischen Sagen zählen neben den Naturgeistern auch Totengeistererzählungen, in denen sich antike Vorstellungen von Wiedergängern mit dem christlichen Motiv der büßenden und auf Erlösung wartenden Seelen verbinden. Die Vorstellungen darüber, in welcher Form die Toten auftreten, gehen in den Sagen weit auseinander, so finden sich von körperlich Wiederauferstandenen bis hin zu Geistererscheinungen alle Erscheinungsformen. Hinzu kommt, dass Totensagen als Ausdrucksform eines volkstümlich-sozialkritischen Rechtsempfindens gedeutet werden können, da im Wunderglauben gilt, dass Fehltritte, die im irdischen Leben begangen wurden, im Jenseits Wiedergutmachung finden müssen. Diese Wiedergutmachung wird im mittelalterlichen Wunderglauben und somit auch in den Sagen anhand der „spiegelnden“ Bußen umgesetzt, so muss z. B. ein Grenzfrevler als ruheloser Geist mit oder bei dem Grenzstein umgehen, bis er erlöst wird. Diese Erlösung wird vor dem Hintergrund des Christentums immer durch einen Lebenden erreicht, sei es durch ein bestimmtes Wort oder eine bestimmte Handlung,¹⁹⁷ der nicht selten eine gute Tat des Geistes gegenüber dem Menschen vorrausgeht. Hier wäscht eine Hand die andere; beide Parteien gehen aus der Situation als Profiteure hervor. Dies gilt nicht nur für Seelen, die aufgrund eines begangenen Unrechtes noch auf der Welt verweilen, sondern auch für Personen, die ohne Eigenverschulden zu einer armen Seele geworden sind, wie z. B. Irrlichter, die oft als Seelen ungetaufter Kinder gelten.¹⁹⁸ Ebenfalls zu den dämonologischen Sagen gehören die Berichte über Totenheere, ursprünglich waren dies gefallene Krieger, die auch nach ihrem Tod weiterhin kämpften. Im Mittelalter wandelte

¹⁹⁷ Petzoldt: Einführung in die Sagenforschung, p. 131-132.

¹⁹⁸ Ranke, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4: Hieb- und stichfest – Kinstern, s.v. Irrlichter 1987.

sich die Vorstellung des Totenheeres zu dem des wilden Heeres oder dem der wilden Jagd.¹⁹⁹

Von den dämonologischen und historischen Sagen müssen des Weiteren die nordischen Sagas unterschieden werden, da diese ebenso wie andere Götter- und Heldensagen von vornherein literarisch konzipiert wurden, auch wenn ihnen wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls eine orale Überlieferung zugrunde lag.²⁰⁰ Besagte nordische Sagas offenbaren einen weiteren hochinteressanten Aspekt der Mensch-Waldbeziehung, die in diesem speziellen Falle wohl eher als Mensch-Baumbeziehung bezeichnet werden sollte, um die es im Folgenden gehen soll.

9. Von Menschen- und Baumseelen

Wie auf den vorangegangenen Seiten bereits erwähnt, existieren neben den Naturgeistern auch Totengeistervorstellungen. Beide Glaubensvorstellungen deutlich voneinander abzugrenzen ist jedoch kaum möglich, da das Konzept des beseelten Baumes in beiden Sagenkategorien beheimatet ist. So ist es bei den Totengeistervorstellungen möglich, dass verstorbene Seelen in einen Baum übergehen können. Durch diesen Prozess wird der Baum zum Körper des Verstorbenen, womit eine Gleichsetzung von Mensch und Baum stattfindet. Die Beseelung des Baumes durch eine menschliche Seele läuft in den Sagen für gewöhnlich nach bestimmten Motiven und Mustern ab. Eins dieser Motive, das sich in diesem Zusammenhang häufig findet, ist Bestrafung von Delinquenten, wenn z. B. jemand an einem Baum erhängt wird, spukt es später in der Umgebung dieses Baumes. Ein ähnliches Muster ist das der armen bzw. verdammten Seelen, die an Bäume oder Baumstümpfe gebunden auf ihre Erlösung warten.²⁰¹ Diese auf Befreiung hoffenden Seelen treten den Menschen gegenüber häufiger in Erscheinung, als es andere an Pflanzen gebundene Geister tun, da sie die Hilfe der Menschen benötigen, dieses Ziel zu erreichen.

¹⁹⁹ Petzoldt: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, p. 106-107.

²⁰⁰ Ebd., p. 123.

²⁰¹ Peuckert, Will-Erich: Schlesische Sagen, Augsburg 1998, p.187-188.

Aber nicht nur Personen, die sich etwas zu Schulden haben kommen lassen, konnten zu Bäumen werden. So berichten viele Sagen über sogenannte „Blutbäume“, die entstehen, wenn Menschen schuldlos einen gewaltsamen Tod erlitten haben. Ihren Namen verdanken sie der Tatsache, dass das unschuldig vergossene Blut der Opfer die Seele in den Baum überträgt, der zeitweise zum Körper des Verstorbenen wird. Versucht man diesen Baum zu fällen, ein Phänomen, das aufgrund von Spukerscheinungen, die sich rund um diese Bäume abspielen, recht häufig in den Sagen beschrieben wird, beginnt der Baum zu bluten. Ist der Baum dann schließlich umgehauen, schließt sich die darin gefangene Seele der wilden Jagd an.²⁰² Neben den eben beschriebenen Varianten gibt es noch ein weiteres Schicksal, das in Bäumen lebenden Menschenseelen ereilen kann: die Transformation in einen Kobold oder Klabautermann. In diesem Fall geht die Seele durch das Bauholz auf das Haus oder Schiff über, in dem sie dann meist als den Menschen wohlwollender Schutzgeist auftritt.²⁰³ Da den Kobolden im weiteren Verlauf der Arbeit noch eine größere Rolle zufallen wird, soll an dieser Stelle nur auf den Klabautermann eingegangen werden. In den zahlreichen Klabautermannsagen finden sich viele verschiedene Möglichkeiten, wie aus einer menschlichen Baumseele ein maritimer Schiffschutzgeist werden kann, jedoch haben alle den Weg über das Bauholz gemeinsam. Meistens ist es der Mastbaum, über den die Seele auf das Schiff kommt, aber auch andere hölzerne Bauteile sind dafür qualifiziert.²⁰⁴ Bei der häufigsten Variante, auf die man stößt, geht die Seele eines verstorbenen Kindes, das vor der Taufe verstorben ist und unter einem Baum begraben wurde, in diesen Baum über. Wird dieser Baum später in irgendeiner Form für den Bau eines Schiffes verwendet, kann sich die darin befindende Kinderseele zu einem Klabautermann entwickeln.²⁰⁵ Zusätzlich zu diesen Beschreibungen existieren noch diverse andere, dazu gehören, dass der Klabautermann die Seele eines Kindes ist, dass von der Mutter getötet wurde oder dass es sich um einen Baum handelt, durch den nach alter Sitte ein Kind mit einer Bruchverletzung hindurchgezogen wurde. Wenn das Kind dennoch verschied, ging auch

²⁰² Mannhardt, Wilhelm: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, Hildesheim/New York/Zürich 2002 (Nachdruck der ersten Auflage Berlin 1875). p. 39-43.

²⁰³ Gerndt, Helge: Fliegender Holländer und der Klabautermann. In: hrsg. Plath, Helmut, Ranke, Kurt Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde, Bd. 4, Göttingen 1971, p. 122.

²⁰⁴ Iba, Michael Eberhard: Der Klabautermann und andere Sagen und Geschichten in und um Bremerhaven, Göttingen 2010, p. 10.

²⁰⁵ Harmel, Siegfried: Grundlegendes zur Figur des Klabautermannes sowie die „beschreibenden Klabautermannsagen“. In: hrsg. Harmel, Siegfried: Kulturhistorische Betrachtungen des Klabautermannes, Bd.1, Norderstedt 2011, p. 23.

dessen Seele in den Baum über.²⁰⁶ So unterschiedlich die Angaben in den einzelnen Sagen auch sein mögen, bei allen handelt es sich um menschliche Seelen, die einen Baum bewohnen. Eine Transformation zu einem klassischen Waldgeist, wie es aus einigen Waldweiblein-Sagen bekannt ist,²⁰⁷ findet hier jedoch nicht statt. Die Bäume dienen den Seelen nur kurzzeitig als Körper, sie befinden sich in einer Wartestellung für ihre Weiterentwicklung zum Klabautermann. Trotzdem tritt auch hier wieder die Wesensgleichheit von Mensch und Baum zutage. Ein weiteres typisches Motiv dafür, wie menschliche Seelen in Bäume übergehen, ist das Verbannen von störenden Gespenstern in Bäume, denen auf diese Weise ein Körper gegeben wird, damit sie kein Störfaktor mehr für die von ihnen geplagten Menschen darstellen.²⁰⁸ An den Beispielen zeigt sich deutlich, dass es sich bei der beseelten Natur nicht immer um Naturgenien handeln muss. Der Übergang zu Seelengeistern, in dem auch der Naturgeisterglaube seinen Ursprung hat, ist fließend.²⁰⁹

Derartige Baum-Mensch-Identifikationen funktionieren auch andersherum, dieses Phänomen findet sich jedoch weniger in Sagen als in Schöpfungsmythen. Geschichten, in denen Bäume zu Menschen werden, also der genau entgegengesetzte Prozess als jener, der uns in den Sagen begegnet, ist in vielen Kulturen weltweit nachzuweisen. Der wohl bekannteste Mythos dieser Art ist die Geschichte von *Askr* und *Embla* aus der nordischen Mythologie.²¹⁰ Bei dieser Erzählung handelt es sich um den finalen Teil der germanischen Schöpfungsgeschichte, die in zwei verschiedenen Überlieferungen vorliegt: Zum einen durch die *Völuspá*, die Teil der sogenannten „älteren Edda“ bzw. der „Lieder-Edda“ ist“. Zum anderen über die *Edda* des Snorri Sturluson, die auch als „jüngere Edda“ oder „Snorra-Edda“ bezeichnet wird. Beide Werke wurden im 13. Jahrhundert schriftlich fixiert, blicken jedoch höchstwahrscheinlich auf eine längere orale Tradierung zurück. Die Überlieferungen sind inhaltlich zwar nur teilweise identisch, sie berichten indes beide über die Schöpfung der ersten Menschen: *Askr* und *Embla*. Diese werden von drei Göttern am Strand aufgefunden, was genau sie zu diesem Zeitpunkt sind, ist unklar. In der *Völuspá* liegt der Hinweis auf die Identität der beiden

²⁰⁶ Gerndt: Fliegender Holländer und der Klabautermann. In: Kurt Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde, p. 122.

²⁰⁷ Siehe hierzu Seiten 78-79: Die „Kleinen“ im „Außen“.

²⁰⁸ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. p. 43.

²⁰⁹ Golther, Wolfgang: Handbuch der germanischen Mythologie, Stuttgart 1908, p. 95.

²¹⁰ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 5-9.

in den Namen, denn *Askr* bedeutet nichts anders als „Esche“. Ein ähnlicher Mythos findet sich auch in der griechischen Mythologie, nach Hesiod soll Göttervater Zeus das dritte Menschengeschlecht ebenfalls aus Eschenholz geschaffen haben. In Bezug auf den Namen *Embla* ist die Bedeutung weniger klar, es gibt jedoch die Vermutung, dass der Name eine Form des Wortes *Elmla* sein könnte und als „Ulme“ zu deuten wäre. Somit scheint es sich bei dem „Urstoff“ der Beiden offenbar um Holz oder Bäume zu handeln, die durch das Einwirken der Götter zu Menschen wurden. Über den Akt der Schöpfung berichtet die *Völuspá* folgendes:²¹¹

„Schließlich kamen drei aus dieser Schar, mächtige und wohlgesinnte Asen zum Haus, sie fanden am Strand, kaum Kraft habend, Askr und Embla, schicksalslos.

Seele besaßen sie nicht, Vernunft hatten sie nicht, weder Blut noch Bewegung noch gute Farbe; Seele gab Odin, Vernunft gab Hœnir, Blut gab Lóður und gute Farbe.“²¹²

Die *Edda* Sturlusons hingegen benennt den Ausgangsstoff *Askr* und *Emblas* ganz klar als Baumstämme. Hier kommt es ebenfalls durch göttliche Intervention zur Menschwerdung. Ihnen wird von den Göttern Seele und Leben, Verstand, Bewegungsfähigkeit sowie ihre Gestalt und die Befähigung, ihre Umwelt wahrzunehmen und mit ihr zu kommunizieren, verliehen. Die so belebten Bäume wurden zu den Stammeltern der Menschheit, zusätzlich wird ihnen Midgard als Heimat überlassen. Ein weiterer Unterschied zur *Völuspá* findet sich bezüglich der handelnden Gottheiten, denn hier sind es nicht etwa Odin, Hœnir und Lóður, die *Askr* und *Embla* ihre menschliche Form geben, stattdessen wird hier auf die Söhne Burrs verwiesen, bei denen es sich um Odin, Vili, und Vé handelt.²¹³

Neben *Askr* und *Embla* existiert in der nordischen Mythologie jedoch noch eine weitere Erzählung, in der von der Erschaffung eines Menschenpaars aus Holz berichtet wird. Sowohl die *Vafþrúðnismál*, die wie die *Völuspá* der „älteren *Edda*“ zugehörig ist, als auch Sturlusons *Edda* erwähnen *Líf* und *Lífþrasir*, ein Menschenpaar, das die nordische

²¹¹ De Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 2: Die Götter-Vorstellungen über den Kosmos, der Untergang des Heidentums. In: hrsg. Betz, Werner Grundriss der germanischen Philologie, 3. Aufl. Berlin 1970, p. 371.

²¹² *Völuspá*: hrsg. v. Nordal, Sigurdur In: Texte zur Forschung, Bd. 33, Darmstadt 1980, p. 45-48. (Strophe 17-18)

²¹³ Sturluson, Snorri: Die jüngere *Edda* mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. In: hrsg. Miedner, Felix Thule: Altnordische Dichtung und Prosa zweite Reihe, Bd. 20. Jena 1925, p. 57 (Gylfaginning 9)

Götterdämmerung überlebt und nach der Katastrophe dieselbe Funktion einnimmt wie *Askr* und *Embla* bei der Schöpfung, nämlich als neue Stammeseltern das Geschlecht der Menschheit fortzuführen. Seinen Ursprung hat das Paar im „Holz Hoddmimirs“, das vermutlich mit dem Weltenbaum Yggdrasil gleichzusetzen ist.²¹⁴ Die „*jüngere Edda*“ berichtet dazu:

*„Und dort wo es „Hoddmimirs Holz“ heißt, verstecken sich beim Rasen von Surts Lohe zwei Menschenkinder, Líf und Lífprásir, und nährten sich vom Morgentau, und von diesem Menschenpaar stammt eine so große Nachkommenschaft, dass die ganze Welt bevölkert sein wird.“*²¹⁵

Vermutlich entwickelte sich aus Schöpfungsmythen dieser Art im Volksglauben die Sitte, bei der Geburt eines Kindes einen Baum zu pflanzen. Dieser Geburtsbaum ist mit dem Kind auf eine geheimnisvolle Weise verbunden, da Mensch und Baum zusammenwachsen, leben und gemeinsam sterben. Als Geburtsbäume wurden häufig Apfelbäume bei der Geburt eines Mädchens und Birnenbäume bei der eines Jungen gepflanzt, aber auch Linden, Eichen und Erlen zählen zu den traditionellen Geburtsbäumen.²¹⁶

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die zu Menschen werdenden Bäume ein häufig auftretendes Motiv sind, und das nicht nur in der nordischen Mythologie. Gleiches gilt auch für das dem zugrunde liegenden Prinzip, dass Mensch und Baum wesensgleich sind.²¹⁷ Der Sprung zum eigenständig beseelten Baum, der im konkreten Sinne nicht mehr mit dem Menschen identisch, sondern nur noch dem Menschen ähnlich, also anthropomorph ist, ist damit kein großer mehr. Die unterste Ebene hiervon ist es, einen als heilig geltenden Baum als eigenständige Persönlichkeit anzusprechen.²¹⁸ Für das späte Mittelalter ist es belegt, dass diese Bäume für gewöhnlich mit *Frau* angesprochen wurden. Eine solche Anrede findet sich zumeist, wenn man den Baum um

²¹⁴ De Vries: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 2: Die Götter-Vorstellungen über den Kosmos, der Untergang des Heidentums, p. 372.

²¹⁵ Sturluson: Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. p. 115 (Gylfaginning 53)

²¹⁶ Kummer, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3: Freen – Hexenschuss, s.v. Geburtsbaum, 1987.

²¹⁷ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 9.

²¹⁸ Ebd., p. 39-43.

etwas bittet, wie z. B. den Menschen das Schlagen seiner Äste zu verzeihen.²¹⁹ Jedoch kann es auch als schlichter Ausdruck des Respekts gegenüber dem Baum vorkommen. Oft wurden den beseelten Bäumen auch Gaben dargebracht, um sie gnädig zu stimmen oder etwas von ihnen zu erbitten wie die Gesundheit eines Kindes. Ehrerbietungen dieser Art wurden meistens nur bestimmten Bäumen zu Teil, dazu gehören laut Jacob Grimm Eichen, Buchen, Haseln, Wacholder, Holunder und unter dem Verweis auf den Weltenbaum Yggdrasil auch Eschen.²²⁰

Auf dieser Ebene bilden Baum und Geist noch eine feste Einheit. In einem nächsten Schritt manifestiert sich die dem Baum zugedachte Persönlichkeit auch außerhalb des Baumes, die weiterhin an die Pflanze gebunden, aber nicht mehr mit dieser identisch ist. Auch gibt es Zwischenformen, eine davon ist, dass der Geist den Baum nicht selbst verlässt, aber dafür ihm dienende Geister als Schadensbringer aussendet, um die Menschen heimzusuchen, um sie mit verschiedenen Krankheiten anzustecken oder gar Epidemien auszulösen.²²¹ Zu diesen eigenständigen Persönlichkeiten zählen dann schließlich auch die Waldgeister, die sich in den Volkssagen tummeln und die wir im weiteren Verlauf der Arbeit näher kennenlernen werden. Zuvor sollen indes noch die christlichen Dämonologien des Mittelalters näher betrachtet werden.

10. Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

Im Laufe des Mittelalters und auch schon in der Antike wurden diverse Dämonologien entwickelt, die sich damit beschäftigen, welchen Platz Dämonen und Geister innerhalb der göttlichen Rangordnung einnehmen.²²² Es handelt sich hierbei um die beiden ältesten Überlieferungsschichten des Wunderglaubens, die der im 19. Jahrhundert vorangegangen sind. Die Verfasser der mittelalterlichen Dämonologien nahmen in diesen Lehren biblische, aber auch antike Vorstellungen auf, deren Wurzeln vor allem

²¹⁹ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Bd. 2, Berlin 1876 (Nachdruck der ersten Auflage Göttingen 1835, p. 542-543.

²²⁰ Grimm: Deutsche Mythologie, Bd. 2, p. 540-5422.

²²¹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 11-17.

²²² Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 101-102.

im Neoplatonismus zu suchen sind.²²³ Daher handelt es sich bei den Dämonologien um einen philosophisch-theologischen Zugriff von christlichen Gelehrten, die ihrerseits nur wenige Berührungen mit dem ländlichen Wunderglauben ihrer Zeit hatten und diesen daher auch nicht thematisieren.²²⁴ Was jedoch nicht bedeutet, dass es im Laufe der Jahrhunderte nicht zu einer gegenseitigen Beeinflussung gekommen ist.

Die mittelalterlichen Lehren greifen auf die Vorstellung der griechischen „*Daimones*“ als Vorbilder zurück, ihnen wird von den antiken Philosophen ein Platz zwischen Gott und Menschen zugedacht. Sie nehmen hier eine Mittlerfunktion zwischen beiden Welten wahr.²²⁵ So findet sich in Platons *Symposion* folgende Beschreibung des Dämons Eros in einem Dialog zwischen Diotima und Sokrates: „*Di.: Alles Dämonische ist zwischen Gott und Sterblichem*“. *S.: „Und welches Vermögen hat es?“* *Di.: „Zu übersetzten und zu überbringen – den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen was von den Göttern kommt.“*²²⁶

Nach Platon herrschen die „*Daimones*“ über einen Teil des Universums, beeinflussen, beschützen und warnen die Menschen. Im Platonismus folgt schließlich irgendwann die Einteilung in Gut und Böse.²²⁷ Bevor es zu dieser Umdeutung kam, galten die „*Daimones*“ als neutrale Geschöpfe, die mit Engeln gleichgesetzt werden konnten.²²⁸ Im Neoplatonismus erfolgte schließlich die Unterteilung der Mittlerwesen in drei Gruppen: der Engel, Dämonen und Heroen.²²⁹ Die Autoren des Mittelalters bedienten sich dieser neoplatonischen Unterteilung, um sie unter christlichen Aspekten neu zu interpretieren.²³⁰ Im Zuge dieser christlichen Umdeutung wird hier nun der Engelssturz hinzugefügt, Dämonen wurden zu gefallen Engeln, deren Ziel es war, die Menschen zu verführen und sich von Gott abzuwenden.²³¹ Allerdings führen nicht alle dieser gefallen Engel in die Hölle, einige blieben auf der Erde an den Elementen „hängen“, aus ihnen wurden die Elementardämonen. Die konkrete Anwendung dieser Dämonengattungen fällt von Lehre zu Lehre anders aus, trotzdem orientierten sich die

²²³ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 119.

²²⁴ Petzoldt: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2), p. 39.

²²⁵ Ebd., p. 41.

²²⁶ Platon: *Symposion*, übersetzt und herausgegeben von Zahnpfennig, Barbara, Hamburg 2000, 202d-202e.

²²⁷ Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 102.

²²⁸ Petzoldt: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2), p. 41.

²²⁹ Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 103-104.

²³⁰ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 119.

²³¹ Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 104.

mittelalterlichen Autoren grundsätzlich daran.²³² Von den mittelalterlichen Lehren soll eine der wirkungsmächtigsten Thesen anhand einiger für die vorliegende Arbeit besonders relevanter Eckpunkte vorgestellt werden. Dabei handelt es sich um das im Jahre 1510 erschienene und unter Zeitgenossen hoch umstrittene Werk „*De occulta philosophia*“, des Naturphilosophen, Mediziners und Theologen Agrippa von Nettesheim. In seiner Schrift folgt er der aus dem Platonismus stammenden Aufteilung in gute und böse Dämonen, wobei er die Termini allerdings etwas abändert: „*Dämonen nenne ich aber hier nicht jene Wesen, die wir Teufel heißen, sondern ich verstehe darunter Geister nach der eigentliche Bedeutung des Worts, die gleichsam wissend, verständig und weise sind.*“ Diese Dämonen bzw. Geister, die er auch als Intelligenzen bezeichnet und mit guten Engeln gleichsetzt, wurden von vornherein als solche geschaffen und gehören somit nicht den gefallenen Engeln an, die wir aus den anderen christlichen Dämonologien kennen. Von Nettesheim teilt diese Geister in drei Ordnungen auf: Die erste Geisterart sind jene, die keinerlei Körperlichkeit besitzen und deren göttliche Teilhabe sie selbst zu Göttern werden lässt. Sie leiten das Licht, das sie von Gott empfangen, an die unteren Ordnungen weiter. Danach kommt eine zweite Ordnung, die von Nettesheim als Weltendämonen bezeichnet wird, sie sind dem Himmel und den Sternen zugehörig und stehen den Planeten vor, denen sie zugeordnet sind. Als dritte und letzte Ordnung nennt er schließlich die dienstbaren Dämonen, deren Tätigkeiten sich auf die irdische Welt reduzieren: „*Nicht sichtbar, leiten sie nämlich bald unsere Reisen und sämtliche Geschäfte; bald sind sie bei Schlachten anwesend, und leisten durch heimliche Hilfe ihren Freunden den gewünschten Beistand. Glück und Unglück sollen sie nach Belieben bringen können.*“ Diesen guten Geistern steht wiederum eine mindestens genau so große Zahl böser und schädigender Dämonen gegenüber, die als abtrünnige Engel bezeichnet werden. Weiter schreibt von Nettesheim, dass bei den guten Geistern eine weitere Unterteilung vorgenommen werden kann, nämlich die nach den Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde. Besonders interessant sind hier die Erdgeister, diese „*folgen der Natur und begünstigen die vegetative Natur. [...] Endlich spricht man auch von Tag-, Nacht-, und Mittagsgeistern, sowie Wald-, Berg-, Feld-, und Hausgeistern.*“ Nach von Nettesheim gehören die Wald-, Feld-, und Hausgeister, denen wir in dieser Arbeit begegnen werden, somit nicht zu den gefallenen Engeln, sondern zu jenen, die der Erde in der kosmischen Ordnung von

²³² Peuckert, Will-Erich: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, Hildesheim 1978, p. 119.

vorherrein zgedacht wurden. Zwei weitere interessante Punkte werden vom Autor für die Geister der dritten Ordnung genannt: Zum einen stehen einige von diesen Geistern dem Menschen so nahe, dass sie von deren Elend und Not berührt werde. Zum anderen beschreibt er einige dieser Geister als vergänglich, sie verfügen über Körper, die sterben können.²³³ Dabei handelt es sich um Vorstellungen, die sich wiederum ebenfalls im ländlichen Wunderglauben wiederfinden und die uns zumindest bei einigen Geistern im Verlauf der vorliegenden Arbeit erneut begegnen werden.²³⁴ Es zeigt sich also, dass auch wenn es sich bei Agrippa von Nettesheim um einen Gelehrten handelte, er offensichtlich Vorstellungen, die ursprünglich aus dem Wunderglauben der Landbevölkerung stammten, in seine Lehre mit einfließen ließ und diese mit den Vorstellungen der Theologen in Einklang brachte.

So ausführlich von Nettesheims Systematisierung auch sein mag: Berücksichtigt man die Artenvielfalt unter diesen Geistern, die sich im Wunderglauben tummeln, kommt man zu der Erkenntnis, dass sie trotzdem viel zu oberflächlich und grobmaschig ist, um besagte Artenvielfalt ausschöpfend zu berücksichtigen. Oder um es mit den Worten von Heinrich Heine auszudrücken: *„Den Volksglauben selbst in ein System zu bringen, wie es manche beabsichtigen, ist aber ebenso untunlich, als wolle man die vorüberziehenden Wolken in Rahmen fassen.“* Jedoch noch im selben Absatz fügt Heine hinzu, dass sie sich unter bestimmten Kategorien zusammenfassen lassen, und eben das ist es, was er in seiner eigenen Arbeit über die Elementargeister zu tun versucht.²³⁵ Auf dieses Werk soll hier allerdings nicht weiter eingegangen werden, da sich daraus keine weiterführenden Erkenntnisse für die Arbeit ableiten lassen. So „untunlich“ eine Systematisierung in seinen Augen also sein mag, sieht er ähnlich wie die mittelalterlichen Theologen trotzdem die Notwendigkeit, ein wenig Ordnung in das Chaos der Geisterwelt zu bringen.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass auch wenn es als kaum möglich erachtet wird, eine Systematisierung zu entwickeln, die dem Reichtum an Geistern innerhalb des Wunderglaubens gerecht wird, es trotzdem an Versuchen nicht mangelt. Was vor allem daran liegt, dass eine wissenschaftliche Annäherung an ein dermaßen umfangreiches Thema keinesfalls ohne eine Systematisierung erfolgen kann.

²³³ Agrippa von Nettesheim: *De occulta Philosophia*. Die drei Bücher der Magie, Übersetzung nach Friedrich Barth 1855, mit angepasster Schreibweise, 1987 Nördlingen, drittes Buch, sechzehntes Kapitel.

²³⁴ Siehe hierzu die Seiten 77-79: Die „Kleinen“ im „Außen“

²³⁵ Heine, Heinrich: *Elementargeister*, Leipzig 1920, p. 5.

Einen interessanten neuzeitlichen Ansatz liefert Peuckert in seinem Werk *„Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter“*. Bei ihm finden sich ebenfalls die bereits bekannten Elementargeister neben anderen Geisterkategorien wie den Tierdämonen wieder, eine eigenständige Systematisierung geht er dagegen nicht an. In Bezug auf die Waldwesen findet sich bei ihm eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten von Waldgeistern, hier verlässt er das Terrain der sonst so groben Einteilungen und liefert eine engmaschigere Zuordnung: zum einen die „kleinen und huscheligen“ und die „dämonisch wilden“. Wobei er die zuerst Genannten als dem Menschen gewogen und die zuletzt Genannten als dem Menschen gegenüber zwiespältig charakterisiert.²³⁶ Diese von Peuckert fast schon nebensächlich eingestreute Unterscheidung soll im weiteren Verlauf näher untersucht und ausgebaut werden zu einer eigenständigen Arbeitsdämonologie der anthropomorphen Waldgeister.

11. Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie

Die Beschränkung auf anthropomorphe, also auf menschenähnliche Waldwesen, wird vorgenommen, weil sich an ihnen am besten das Mensch-Wald-Verhältnis aufzeigen lässt. Dazu müssen allerdings gewisse Änderungen zu Peuckerts Grundidee gemacht werden, so werden aus den „kleinen und huscheligen“ schlicht „die Kleinen“ und aus den „dämonisch wilden“ werden „die Großen“. Dabei wird davon ausgegangen, dass sowohl „die Kleinen“ als auch „die Großen“ je eine Familie bilden, in der bestimmte Gattungsmerkmale immer wieder in Erscheinung treten, die zumindest größtenteils spezifisch zu einer der beiden Familien zugeordnet werden können. Allerdings werden auch innerhalb dieser Lehre nicht alle Geister eindeutig zuzuordnen sein, dazu gehören Wesen, deren Wesensmerkmale abweichen, wie z. B. deren Größe nicht immer einheitlich beschrieben wird. Dennoch werden so viele der Sagengestalten eindeutig als klein oder groß beschrieben, dass diese Unterscheidung sinnvoller ist als z. B. eine nach „guten“ und „bösen Waldgeistern“, da „gute“ Geister plötzlich schadhaftes Verhalten gegenüber Menschen zeigen können und umgekehrt. Des Weiteren wird es nicht möglich sein, alle Merkmale und Eigenschaften der jeweiligen Gruppen auszuarbeiten. Aufgrund der Vielfalt der übernatürlichen Waldbewohner müssen auch hier Abstriche

²³⁶ Peuckert: *Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter*, p. 67.

vorgenommen werden, und der Fokus auf die häufigsten auftretenden Motive gesetzt werden. Eine weitere zentrale Änderung betrifft die exklusive Konzentration auf das „Außen“, da die Waldgeister dieses nicht selten verlassen, um als Hausgeister im „Innen“ zu erscheinen. Zusätzlich soll das „Dazwischen“ mit einbezogen werden, sowie die Erscheinungsformen, die dort von den „den Kleinen“ und „den Großen“ angenommen werden. Dies dient ebenfalls dem Ziel, das Geist-Mensch-Verhältnis näher zu beleuchten, da sonst zwei wichtige Begegnungspunkte zwischen Menschen und Waldgeistern ausgelassen werden würden. Ziel der Arbeitsdämonologie ist es, sich bei der Systematisierung so nahe wie möglich an das durch die Sagen überlieferte Bild der Waldgenien zu halten. Damit soll erreicht werden, dass diese Lehre im Gegensatz zu den mittelalterlichen Pendants auf den Volksglauben angewendet werden kann. Trotzdem handelt es sich um eine reine, nicht zeitgenössische, Arbeitshilfe für die vorliegende Arbeit und erhebt somit keinerlei Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit.

12. Waldgeister in ihrer natürlichen Umgebung

12.1 Die „Kleinen“ im „Außen“

„Die Kleinen“ sind weder in den mittelalterlichen Dämonenlehren noch in anderen früh- oder hochmittelalterlichen Quellen anzutreffen. Die Forschung hat daraus die Folgerung gezogen, dass der Glaube an kleine Waldgenien vor dem 16. Jahrhundert nicht existierte.²³⁷

Die erste schriftliche Quelle, in der man auf einen kleinen, im Wald lebenden Dämon stößt, ist die aus der Mitte des 16. Jahrhunderts stammende Zimmersche Chronik, bei dem es sich um das Hausbuch des schwäbischen Grafen Froben Christoph von Zimmern handelt. In dessen thematisch weit gefächertem Inhalt finden sich neben der Landes-, Reichs- und Kirchengeschichte auch volkskundliche Überlieferungen wieder.²³⁸ Eine dieser Überlieferungen beschäftigt sich mit dem vom Grafen als „Erdenmendle“ bzw. als „Erdenmendlin“ bezeichnete Wesen, die er den Menschen gegenüber als dienstbar und freundlich beschreibt. Über die Natur der Erdmännlein kann der Autor nur

²³⁷ Ebd., p. 181-182.

²³⁸ Die Chronik des Grafen von Zimmern Bd. I.: hrsg. Decker-Hauff, Hansmartin, Stuttgart 1964, p. 5, Vorwort zur Edition.

spekulieren und bietet gleich mehrere Möglichkeiten an, die die Existenz der kleinen Geister erklären, ohne sich dabei auf eine festzulegen. Seine erste Vermutung ist, dass es sich bei den „Erdenmendle“ um verfluchte Menschen oder arme Seelen handelt. Daneben hält er es für möglich, dass die Geister verstoßene Engel seien, die jedoch anders als andere gefallene Engel nicht bössartiger Natur sind. In beiden Fällen findet sich das Motiv der Erlösung wieder, die die Erdmännlein hoffen zu erlangen, indem sie den Menschen gegenüber Gutes tun.²³⁹ Eine Zuordnung zu den Elementen, wie wir sie bereits kennen,²⁴⁰ wird durch den Namen „Erdmännlein“ deutlich und von Zimmern konkretisiert sie, indem er sagt, dass diese Engel, unabhängig davon, ob sie gutartig oder bössartig sind, der Erde und nicht etwa der Luft zugehörig sind.²⁴¹ In seiner Jugend, so schreibt der Graf weiter, habe er alle möglichen Geschichten über derartige „Erdenmendle“ gehört, die sich zu seinen Lebzeiten, den Menschen allerdings nicht mehr zeigten oder verschwunden waren, er selbst habe indes nie eines zu Gesicht bekommen. Er fügt weiter hinzu, gäbe es unter „den gemainen man“ noch Leute, die von ihren Eltern von einer Begegnung mit den „Erdenmendle“ gehört hatten. Der Graf liefert im Verlaufe des Kapitels mehrere Geschichten über die Sichtung von den Erdmännlein, einige davon datiert es bis in das Mittelalter zurück. So auch die Erzählung, auf die er am ausführlichsten eingeht, die des Meisters Epp. Dieser wird in der *Zimmerschen Chronik* als im Wald lebendes „wunderklaines jegerlin“ bezeichnet,²⁴² hierzu muss jedoch gesagt werden, dass keine spezielle Zuordnung der „Erdenmendle“ zum Wald erfolgt. An anderer Stelle berichtet er, dass die Erdmännlein Bergbewohner seien,²⁴³ somit bleibt es bei einer allgemeinen Zuordnung zur Erde. Im namentlichen Falle des Meisters Epp scheint allerdings eine Zugehörigkeit zum Wald vorzuliegen, wie sich im Folgenden zeigen wird. Der spezielle Ort, den die „Erdenmendle“ als ihren Herkunfts- bzw. Aufenthaltsort auswählen, wird also erwähnt, ihm kommt jedoch nur eine untergeordnete Rolle zu, da er in den meisten Fällen nicht

²³⁹ Zimmersche Chronik Bd. IV: hrsg. Barack, Karl August, Freiburg 1882 (zweite verbesserte Auflage), p. 131-132.

²⁴⁰ Siehe hierzu Seiten 71-72: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

²⁴¹ Zimmersche Chronik Bd. IV, p. 132.

²⁴² Ebd., p.141.

²⁴³ Ebd., p.133.

identitätsstiftend zu sein scheint. Die Geschichte des kleinen Jägers ist schnell erzählt und findet sich in diversen Sagensammlungen wieder.²⁴⁴

Eines Tages begegnet ihm im Wald der Pfalzgraf von Tübingen, der großen Gefallen an dem Dämon mit seinen Jagdhunden Will und Wall findet, was dazu führt, dass er Meister Epp zu sich nach Hause einlädt, was der Dämon annimmt. Irgendwann verfolgt der Pfalzgraf mit Meister Epp und den Hunden einen Hirsch vom Soonwald bei Tübingen bis zum Böhmerwald und nach Prag. Dort empfängt sie der Böhmische König, der ein solches Gefallen an den beiden Hunden hat, dass er sie als Geschenk erbittet. Obwohl Meister Epp den Grafen davor warnt, kommt dieser der Bitte des Königs nach und der kleine Geist, der sich von ihnen nicht trennen will, bleibt ebenfalls am Hofe des Königs. Als der Pfalzgraf jedoch wieder nach Hause kommt, vermisst er Meier Epp samt Will und Wall so schmerzlich, dass er kurz darauf verstirbt.²⁴⁵ Die Figur des Meisters Epp ist in dreierlei Hinsicht interessant, zum einen ist bei ihm bereits der Übergang zu den Hausgeistern zu erkennen,²⁴⁶ da er mit dem Grafen den Wald verlässt um zeitweise auf dessen Burg zu leben und durch seinen Aufenthalt dem Grafen Glück und Gesundheit bringt.²⁴⁷ Zum anderen zeigt sich hier ein typisches Merkmal „der Kleinen“: Sie verhalten sich den Menschen gegenüber solange wohlgesonnen, bis diese deren Gunst verspielen. Sei es durch das Ignorieren von Warnungen oder durch unangebrachtes Verhalten gegenüber dem Geist. Was wiederum zur Folge hat, dass die kleinen Geister den Menschen direkt bestrafen oder einfach verschwinden, was schreckliche Konsequenzen wie Tod oder Krankheit nach sich zieht.²⁴⁸ Damit ist der Tod des Grafen, der nicht gewillt ist, auf die Warnung des Erdmännleins zu hören und dessen Willen nachzukommen, eine direkte Folge eben dieser Verweigerung. Der dritte wichtige Punkt ist die Tatsache, dass Meister Epp als sich im Wald befindendes „*wunderklaines jegerlin*“, bezeichnet wird. Diese Bezeichnung verdeutlicht, dass es sich bei ihm um einen körperlich kleinen Waldgeist handelt. Somit besteht eine Verbindung zu anderen den Menschen wohlgesonnenen kleinen, im Wald lebenden Geistern wie den Waldweiblein, die je nach Region auch

²⁴⁴ Unter anderem in den Württembergischen Volksbüchern: Sagen und Geschichten, Bd.2, Bremen 2011, p. 132-135.

²⁴⁵ Zimmersche Chronik Bd. IV. p. 141-143.

²⁴⁶ Petzoldt, Leander: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. In: Beck'sche Reihe, 427. München 1990, p. 129.

²⁴⁷ Zimmersche Chronik Bd. IV. p. 141.

²⁴⁸ Petzoldt: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, p. 27. Siehe hierzu z.B. die Sage „Hütchen“ in: Grimm: Deutsche Sagen, p. 99-103, Nr.75.

unter den Namen Rüttel-, Holz-, Moos-, Busch- oder Puschelweiblein bekannt sind.²⁴⁹ Die Waldweiblein sollen im Folgenden aufgrund ihres hohen Aufkommens innerhalb der Sagen und des Volksglaubens sowie ihrer einzigartigen Nähe zum Menschen in der vorliegenden Arbeit als Beispiel für „die Kleinen“ im „Außen“ näher betrachtet werden.

Versucht man den Entstehungszeitpunkt des Glaubens als kleine Waldgenien im Allgemeinen und die Waldweiblein-Glaubensvorstellungen im Besonderen auszumachen, stößt man auf die Schwierigkeit, dass die ersten schriftlichen Erwähnungen der Waldweiblein aus dem 19. Jahrhundert stammen und es schwer zu sagen ist, wie alt die Glaubensvorstellungen wirklich sind.²⁵⁰ Das Fehlen von kleinen Waldgeistern in den mittelalterlichen Dämonenlehren als auch anderen schriftlichen Zeugnissen hat den simplen Grund, dass für die Ersteller dieser Lehren die Größe der Geister keine Rolle spielten. Sie verwendeten andere Unterscheidungskriterien. Was wiederum die Problematik aufzeigt, dass die Urheber meist aus einem klerikalen oder auch adligen Umfeld stammten, denen der Volksglaube größtenteils fremd war. Die Zimmersche Chronik mit ihren eindeutig kleinen Erdmännlein tritt hier als dankbare Ausnahmeerscheinung auf, da sie auch volkskundliche Überlieferungen aufgreift, aus denen, wie oben bereits erwähnt, fast immer die Größe der Geister abgeleitet werden kann.²⁵¹ Hinzu kommt, dass generell davon ausgegangen werden kann, dass der Verschriftlichung eine längere orale Tradition vorausgegangen ist, wie es auch bei den zimmerschen „Erdenmendle“ der Fall ist.²⁵² Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass dies nur für die „Kleinen“ im „Außen“ gilt, während sich im „Innen“ bereits viel früher kleine Geister nachweisen lassen.²⁵³ Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass der Glaube an Waldweiblein und andere kleine Geister schon im Hochmittelalter oder früher vorhanden gewesen ist. Somit spricht einiges dafür, dass die Menschen auch schon vor dem 16. Jahrhundert an die Existenz „die Kleinen“ im „Außen“ geglaubt haben, zu beweisen ist es jedoch nicht.

²⁴⁹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. In: Beck'sche Reihe, 427. p. 190. Petzoldt zählt hier die Waldweiblein unter dem Beitrag auf, der sich mit den wilden Leuten beschäftigt, obwohl diese nicht zu den wilden Leuten zählen.

²⁵⁰ Siehe hierzu Seite 98: Sagen als mittelalterliche Quellen?

²⁵¹ Siehe hierzu Seite 113-114: Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie

²⁵² Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 186-187.

²⁵³ Von Würzburg, Konrad: Kleinere Dichtungen. In: hrsg. Schröder, Edward. Die Klage der Kunst, Leiche, Lieder und Sprüche, Bd. 3, Berlin 1959, p. 211. Siehe hierzu Seite 153: Mythische Deduktion bei Kobolden

Eines der hervorstechenden Merkmale der Waldweiblein ist deren geschlechtliche Zuordnung und Fortpflanzung. Die Sagen berichten hierzu, dass es neben den Weiblein zwar auch ein männliches Gegenstück gibt, allerdings werden diese sehr viel seltener erwähnt. Ein Beispiel hierfür ist aus pfälzischen Sagen überliefert, die Weiblein leben demnach nicht selten mit den männlichen Artgenossen in der Ehe zusammen und bekommen ganz wie die Menschen Kinder.²⁵⁴ Andere ebenfalls aus der Pfalz stammende Sagen hingegen berichten von in Einsamkeit lebenden Waldweiblein.²⁵⁵ Eine Paarung mit Menschen wird anders als bei den „Großen“²⁵⁶ hingegen selten überliefert, das einzige Beispiel, das sich während der Recherche zu dieser Arbeit ausmachen ließ, stammt ebenfalls aus der Pfalz. Hier findet ein Edelmann einen einsamen Knaben im Walde und nimmt ihn mit sich nach Hause, um ihn dort als Knecht großzuziehen. Als der Junge nun auf dem Hofe des Schlosses Holz hacken soll, diese Arbeit allerdings so verabscheut, dass er lieber den Holzhaufen in Brand steckt, zeigt sich ihm ein Holzfräulein und bietet ihm an, das Holz an seiner Stelle zu hacken. Nach getaner Arbeit lobt der Edelmann den Jungen für seinen Fleiß, plötzlich tritt das Holzfräulein in die Flamme eines Feuers, in der es sich in eine schöne, ihm offensichtlich wohl bekannte junge Frau verwandelt und offenbart dem Edelmann: *„Der Knecht ist dein und mein Kind,“ rief sie dem Erstaunten zu, und verschwand.*²⁵⁷

Eine weitere Besonderheit der Waldweiblein ist, dass es sich bei ihnen um sterbliche Geschöpfe handelt,²⁵⁸ ganz wie es bereits aus der nettesheimischen Aufteilung bekannt ist.²⁵⁹ Diesem Motiv kommt in vielen Waldweiblein-Sagen eine wichtige Rolle zu, weshalb es im Verlauf der Arbeit noch näher untersucht werden soll. Dadurch, dass die Waldweiblein denselben Lebenszyklus wie Menschen durchleben, stehen sie diesen um einiges näher, als es andere menschenähnliche Geister tun, von denen Derartiges nicht berichtet wird. Ein weiterer interessanter Punkt neben der Sterblichkeit und der Fortpflanzung ist, dass es bei den Waldweiblein unklar ist, ob es sich bei ihnen um Natur- oder Totengeister handelt, denn obwohl ihre Bindung an den Wald bzw. die

²⁵⁴ Winkler, Karl: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, Kallmünz 1960, p. 85.

²⁵⁵ Schönwerth, Franz Xaver: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 5 Sage, Hildesheim 1977, p. 358.

²⁵⁶ Mehr zu dem Thema sexuell-erotische Motive zwischen Waldgeistern und Menschen findet sich auf Seiten 129-130: Die „Großen“ im „Außen“

²⁵⁷ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 371-372.

²⁵⁸ Linhart, Dagmar: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, Dettelbach 1995, p. 377.

²⁵⁹ Siehe hierzu Seite 111: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

Bäume unbestritten ist, zählen sie trotzdem zu den armen Seelen, die auf Erlösung hoffen.²⁶⁰ Somit sind die Waldweiblein das wohl beste Beispiel für ineinander übergehende Glaubensvorstellungen, die eigentlich nicht zueinander passen zu scheinen, denn wie kann sich eine arme verstorbene Seele sich fortpflanzen? Die Antwort darauf führt wieder zurück in den Wald, da sie durch ihre Bindung an die Bäume Fortpflanzungs- oder Fruchtbarkeitsmerkmale der Vegetationsgeister annehmen, die wiederum symbolisch durch die Fähigkeit, Kinder zu gebären, ausgedrückt werden. Somit liegt bei den Waldweiblein eine Wesensdualität vor, sie sind Vegetationsgeister und Totenseelen zugleich.

Als wohlwollende Wachstumsgeister übernehmen die Waldweiblein wiederum die Rolle als Hüterinnen von Heilgeheimnissen,²⁶¹ die sie in Zeiten von Epidemien mit den Menschen teilen. In vielen Erzählungen kamen die Geister während der Pest aus dem Wald und riefen: *“Esst Bimellen und Baldrian, so geht euch die Pest nichts an“*,²⁶² die dabei genannten Kräuter variieren von Region zu Region. Thüringische Sagen überliefern, dass sich die Heilgeheimnisse der Waldweiblein nicht nur auf das Heilen von Personen beschränken, hier lehren sie den Menschen, wie Schafe geheilt werden.²⁶³ Hinzu kommt, dass man im Mittelalter davon ausging, dass Krankheiten und Epidemien von bösen Waldgeistern ausgelöst wurden. Es macht daher Sinn, die Heilmittel ebenfalls im Wald bei wohlgesonnenen Geistern zu vermuten.²⁶⁴

Weiter geht es mit dem Aussehen der kleinen Waldgeister, dass ebenso wie ihre Bezeichnung von Region zu Region unterschiedlich geschildert wird. So erzählt man sich in der Oberpfalz, dass die Moosleute einen haarigen nackten Körper und ein verwittertes, graues, baumrindenähnliches Gesicht haben.²⁶⁵ Des Weiteren finden sich diverse Überlieferungen, in denen die Waldweiblein als kleine graue Gestalten dargestellt werden,²⁶⁶ was sie wiederum als arme Seelen auszeichnet, ganz wie es auch

²⁶⁰ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 85.

²⁶¹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 81.

²⁶² Panzer, Friedrich: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II. In: hrsg. Peuckert, Will-Erich: Denkmäler deutscher Volksdichtung Bd. II, Göttingen 1956, p. 163.

²⁶³ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 81-82

²⁶⁴ Ebd., p. 11-17.

²⁶⁵ Ebd., p. 75.

²⁶⁶ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 358.

vereinzelt bei Kobolden beschrieben wird.²⁶⁷ Häufiger jedoch stößt man auf die Beschreibung von einem mit Moos bewachsenen bzw. in Moos eingekleideten Körper, alternativ wird auch gelegentlich davon berichtet, dass sie in Flachs gewickelt sind,²⁶⁸ wobei hier bereits ein Übergang zu den Feldgeistern angenommen werden kann. Aus niedersächsischen Sagen erfährt man, dass Holzweiblein auf Gänsefüßen laufen.²⁶⁹ Die aus dem Böhmerwald stammenden Sagen dagegen berichten von einer kleinen Frau im grünen Kittel mit einem schweren Korb auf den Rücken, die wie der Wind an den Menschen vorbei rauscht, sodass diese kaum in der Lage sind, die Weiblein zu bemerken.²⁷⁰ So ist das Aussehen der Holzweiblein also meist, sei es nun durch Moosbewuchs oder durch grüne Kleidung, optisch an den Lebensraum Wald angepasst. Dieses Motiv dient ebenfalls dazu, die Bindung des Geistes an den Baum bzw. den Wald optisch darzustellen. Was wiederum zu dem nächsten Punkt führt, nämlich die Verbindung von Baum und Geist. Auch hier finden sich erneut große regionale Unterschiede, in einigen Erzählungen dienen ihnen hohle Bäume als Unterschlupf, wenn das der Fall ist, sterben sie entweder beim Schlagen des Baumes, in manchen Fällen reicht auch schon dessen Beschädigung wie z. B. das Abschälen der Rinde. Die Waldweiblein müssen jedoch nicht direkt an den Baum gebunden sein, in vielen Sagen leben sie in Mooshütten,²⁷¹ hier scheint eher eine generelle Waldbindung vorzuliegen, da die Baumstümpfe den Waldweiblein nur als Schutz vor dem wilden Jäger dienen, allerdings nicht als ständiger Wohnsitz. Gleichzeitig erfolgt durch die wilde Jagd eine Zuordnung der Waldweiblein zu den armen Seelen, da diese die bevorzugte Beute des wilden Jägers sind.²⁷² Als Zufluchtsorte vor dem Jäger dienen den Geistern hauptsächlich die besagten Baumstümpfe, in denen vom Menschen drei Kreuze eingeritzt wurden. In anderen Fällen sind es bei der Ernte extra für das Weiblein stehengelassene Flachs- oder Ährenhalme, seltener ist von gekreuzten Stöcken die Rede, auch wurden Arbeitsgeräte zum Schutz der kleinen Waldgeister mit Kreuzen versehen. Durch die drei Kreuze wird der Einfluss des Christentums auf die aller Wahrscheinlichkeit einst paganen Glaubensvorstellungen deutlich und verrät auch

²⁶⁷ Siehe hierzu Seite 119: Namen bei Kobolden

²⁶⁸ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 360.

²⁶⁹ Peuckert, Will-Erich: Niedersächsische Sagen 4a. (Denkmäler deutscher Volksdichtung, Bd. 6.4a) Göttingen 1957, p. 130-131.

²⁷⁰ Benzel, Ulrich: Volkserzählungen aus dem Böhmerwald, Marburg 1957, p. 4.

²⁷¹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 75-76

²⁷² Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 377

gleichzeitig, dass es sich hierbei aller Wahrscheinlichkeit um die jüngste Sagenschicht handelt. Unter dem Kreuz finden die Waldweiblein ebenso wie die Menschen Schutz. Damit sie die benötigte Hilfe bekommen können, zeigen sich die Waldweiblein, Bauern, Holzarbeitern oder Wanderern. Letzteren für gewöhnlich, nachdem diese, sich hoffnungslos verirrt und von den Geistern rettende Lebensmittel und Wasser sowie Auskunft über den richtigen Weg erhalten haben. Schließlich bitten die Waldweiblein die Menschen darum, drei Kreuze in die Bäume zu schlagen, was vonseiten der Geister natürlich nicht unbelohnt bleibt.²⁷³ Jene, die ihnen helfen, werden reich beschenkt, z. B. mit Laub, das sich später in Gold verwandelt oder mit selbst gesponnenen Garnknäulen, die niemals enden. Weigern sich die Menschen jedoch, den Weiblein zu helfen, müssen sie die Konsequenzen tragen, wie in dieser Erzählung aus dem thüringischen Saalfeld:

„Der Bauer sprach „Hoho, was sollen dabei die Kreuze helfen; dir zu gefallen mache noch keine dahin.“ Hierauf aber fiel das Moosweiblein den Bauern an und drückte ihn dergestalt, dass er obgleich stark von Natur, krank und elend wurde. Seit der Zeit folgte er der empfangen Lehre besser, unterließ das Kreuzeinhauen niemals, und es begegnete ihm nicht Widerliches mehr.“²⁷⁴

Hier wird das sonst gutmütige und dem Menschen eigentlich wohlwollend gegenüberstehende Waldweiblein plötzlich zu einem Druckgeist bzw. einem Aufhocker, diese springen ihren Opfern auf den Rücken, nehmen ihnen den Atem und versetzen sie damit in Angst und Schrecken.²⁷⁵ Als Schadensbringer in Erscheinung tretende Waldweiblein sind trotzdem äußerst selten, aus den meisten Sagen wird sogar das genaue Gegenteil überliefert. Dennoch erzählen einzelne Sagen auch von Übergriffen gegenüber Menschen, denen kein Fehlverhalten vorausging. Besonders in schlesischen Sagen kommt es immer wieder zu unheimlichen Begegnungen zwischen Mensch und Waldweiblein. So wird von Puschelmännlein berichtet, die eine Familie zwingen, faulendes Menschenfleisch zu verzehren, den schlesischen Puschelweiblein dagegen wird nachgesagt, dass sie Kinder entführen und vergiften.²⁷⁶

²⁷³ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 75-76.

²⁷⁴ Grimm: Deutsche Sagen, p. 74, Nr. 47.

²⁷⁵ Petzoldt: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, p. 27.

²⁷⁶ Peuckert: Schlesische Sagen, p. 209-212.

Das letzte Beispiel, das aufgeführt werden soll, stammt aus dem im Harz liegenden Ort Wildemann, der sich durch eine besonders dichte Überlieferung von Waldgeistersagen auszeichnet. Hier zeigten sie sich ebenfalls freundlich gegenüber den Menschen, nahmen sich Verirrten an und baten diese darum, drei Kreuze in die Bäume zu ritzen, was diese auch taten. Daher lebten kleinen Geister glücklich und ohne Angst vor dem wilden Jäger, bis etwas Schlimmes geschieht:

„Einst kam ein tückischer und böser Bergmann des Weges auf die Mooshütten zu und zerstörte frevelhaft nicht allein die kleine ruhige Wohnung der Moosweiblein, sondern schlug alle Bäume nieder, in welche die Schutzkreuze geschnitten oder gehauen waren. Von der Zeit an hat man kein Moosweiblein wieder gesehen. Der verruchte Bösewicht aber, der dies Unheil angerichtet hatte, wurde taubstumm und lahm.“²⁷⁷

Vergleicht man das mit der thüringischen Sage, zeigt sich ein wiederkehrendes Motiv, das sich in fast allen Erzählungen über diese Geisterart findet: Die Waldweiblein sind dem Menschen wohlgesonnen und bitten um Schutz vor dem wilden Jäger, wird ihnen dieser Schutz nicht gewährt, hat das Konsequenzen für den Menschen. Anders als in der vorherigen Erzählung hat es jedoch sofortige Folgen für die Waldweiblein, da diese mit dem Baum gemeinsam sterben. Gerade in der zuletzt genannten Sage wird das Bedauern über das Verschwinden der Weiblein deutlich hervorgehoben. Im Rückgriff auf die oben erläuterte Wesensgleichheit von Mensch und Baum,²⁷⁸ und die aufgezeigte Nähe der Waldweiblein den Menschen gegenüber,²⁷⁹ drängt sich die Frage auf, ob sich hier eine vage Erinnerung an die Schöpfungsmythen erhalten hat. Sowohl der Geist als auch der „Täter“ erleiden schwere Konsequenzen durch das Töten des Baumes. Somit ließe sich die Theorie formulieren, dass derartige Sagen²⁸⁰ als eine Aufforderung, die eigene Art nicht zu verletzen, interpretiert werden können. Aus der Wesensgleichheit von Mensch und Baum würde die Wesensgleichheit von Mensch und dem an den Baum gebundenen Geist. Möglich wäre das alle Male, liegt es doch in der Natur der Sagen, einen solchen belehrenden Tonfall anzuschlagen.²⁸¹ Eine ähnliche Frage scheint sich bereits Waldweiblein-Forscher Schönwerth gestellt zu haben, er rückt die Herkunft der

²⁷⁷ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 130-131.

²⁷⁸ Siehe hierzu Seiten 64-69: Von Menschen- und Baumseelen

²⁷⁹ Siehe hierzu Seite 78-79: Die „Kleinen“ im „Außen“

²⁸⁰ Es gibt Sagen, in denen die Waldweiblein direkt darum bitten, keine fruchtbaren Bäume zu schälen bzw. zu fällen. Siehe hierzu Bechstein, Ludwig: Thüringer Sagenbuch, Bd.2, Leipzig 1885, p. 190, oder auch Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 163.

²⁸¹ Siehe hierzu Seite 61: Was macht eine Sage aus?

Waldweiblein zwar mal in Richtung der Zwerge, mal in die der alten germanischen Götter oder auch in die der Elben, jedoch stellt er die Frage, ob es nicht vorstellbar wäre, dass sie nicht in Wirklichkeit dem Volk der Menschen, dessen Nähe sie immer wieder suchen, angehören.²⁸² Womit sich wiederum der Kreis zu den auf Erlösung hoffenden Seelen als auch zu der Wesensgleichheit von Baum und Mensch schließt.

12.2 Die „Großen“ im „Außen“

Begibt man sich in den mittelalterlichen Quellen auf die Suche nach „den Großen“, wird man zeitlich sehr viel früher fündig, als es bei „den Kleinen“ der Fall ist. Hier treten besonders die wilden Leute in den Vordergrund, bereits im 10. Jahrhundert beweisen Ortsnamen den Glauben an die wilden Leute.²⁸³ Ein Jahrhundert später berichtet Burchard von Worms von Waldfrauen, die sich Männern zeigen und diese zu ihren Liebhabern erwählen.²⁸⁴ Ein ähnliches Motiv findet sich auch im 13. Jahrhundert bei *Wolfdietrich*, in dem mittelalterlichen Epos begegnet dem Protagonisten die Rauhe Else, die als hässliche Waldfrau beschrieben wird und von Wolfdietrich verlangt, zur Frau genommen zu werden. Als dieser sich jedoch weigert, verflucht der Waldgeist ihn dazu, zwölf Meilen weit zu laufen. Nach einem erneuten Aufeinandertreffen der beiden, bei dem es Wolfdietrich weiterhin ablehnt, die Rauhe Else zur Frau zu nehmen, wirkt sie einen stärkeren Zauber über ihn, der seinen Geist verwirrt und ihn zum „wild laufen“ zwingt. Als sie dem Protagonisten später nochmals erscheint, hat sich ihr Erscheinungsbild geändert: Aus der unansehnlichen Waldfrau ist plötzlich die Schönste aller Frauen geworden.²⁸⁵

Es mag zwar frühe Nachweise für den Glauben an „die Großen“ geben, trotzdem ist der Zeitpunkt, also wann die ersten „Großen“ begannen, die Wälder zu besiedeln, nicht ohne Weiteres zu klären. Der Frage nach dem Alter dieser Glaubensvorstellungen geht in diesem Fall auch mit dessen Verbreitung einher. Denn der Glaube an große

²⁸² Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 361.

²⁸³ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 79-83.

²⁸⁴ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 13.

²⁸⁵ Amelung, Arthur; Jänke, Oskar (hrsg.): Ornit und die Wolfdietriche (Fassung B) In: Deutsches Heldenbuch dritter Teil Hildesheim 2004 (Nachdruck der ersten Auflage Dublin/Zürich 1968), p. 213 ff.

Waldgeister, denen trotz kleinerer regionaler Unterschiede dieselben Glaubensvorstellungen zugrunde liegen, ist im Mittelalter und der frühen Neuzeit in ganz Europa weit verbreitet. Besonders in den skandinavischen Ländern, aber auch in unseren Breitengraden, tummeln sich „die Großen“ in den Wäldern. Dass die grundlegenden Vorstellungen überall dieselben sind, lässt nach Peuckert drei verschiedene Auffassungen zu: Zum einen hält er es für denkbar, dass sich die Glaubensvorstellungen an die „Großen“ völlig unabhängig voneinander entwickelt haben. Des Weiteren stellt er zur Debatte, dass der Glaube an die großen Waldgenien in Anlehnung an den des skandinavischen Bereiches entstanden sein könnte. Seine dritte Theorie geht von der Möglichkeit aus, dass es sich bei diesen Glaubensvorstellungen um altes, gemeinschaftliches Glaubensgut handelt. Da der skandinavische und deutsche Volksglaube auf gemeinsamen Wurzeln aufbaut, hält Peuckert die letzte Theorie für die Wahrscheinlichste. Wäre dies der Fall, kann der Glaube an „die Großen“ als vormittelalterlich angenommen werden.²⁸⁶ Eine exakte Datierung ist jedoch auch hier nur schwer möglich, da wie bereits erwähnt, die ersten schriftlichen Nachweise aus dem 13. Jahrhundert stammen und der Niederschrift eine nicht genau bestimmbare Periode der ausschließlich oralen Weitergabe der Glaubensvorstellungen vorausgegangen ist.

Wie auch bei „den Kleinen“ gibt es unter „den Großen“ eine beträchtliche „Artenvielfalt“. In den Sagensammlungen sind es die wilden Leute bzw. wilde Frauen und Männer, die am häufigsten in Erscheinung treten. Danach folgen Waldgeister wie die Fänggen oder die seligen Fräulein,²⁸⁷ für die sich ebenfalls die Bezeichnungen Selige, Salige, Schnee- oder Bergfrauen finden,²⁸⁸ und die in der Forschungsliteratur häufig als Unterarten oder lokale Auswüchse der wilden Leute betrachtet werden.²⁸⁹ Inwiefern diese Zuordnung zutrifft, ist nicht immer eindeutig zu erkennen, da die Glaubensvorstellungen nicht selten so eng miteinander verwandt sind, dass die Eigenschaften, die den wilden Leuten zugeschrieben werden, sich auch bei den Tiroler Fänggen und anderen „Großen“ wiederfinden. Die Tatsache, dass die wilden Leute häufiger in Sagen aus dem Norden erwähnt werden, während die Fänggen sowie wie die

²⁸⁶ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 80-81.

²⁸⁷ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 89.

²⁸⁸ Ritter von Alpenburg, Johann Nepomuk: Mythen und Sagen Tirols, Zürich 1857, p.3.

²⁸⁹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 89.

seligen Fräulein²⁹⁰ eher die südliche Sagenlandschaft dominieren,²⁹¹ ist es möglich, dass es sich hierbei um wilde Leute im südlichen Lokalkolorit handelt. Ebenso ist es denkbar, dass sehr ähnliche Glaubensvorstellungen nebeneinander entstanden und es sich bei den Fänggen und anderen „Großen“ nicht um Unterarten der wilden Leute, sondern um autonome Entwicklungen innerhalb der Regionen handelt. Da es in der Sagenwelt nicht unüblich ist, identische Gestalten in verschiedenen Regionen mit unterschiedlichen Namen zu betiteln,²⁹² werden in der vorliegenden Arbeit zumindest die Fänggen zu den wilden Leuten gezählt. Zwar wird in einer Tiroler Sagensammlung verdeutlicht, dass die Fänggen nicht zur selben Spezies wie der wilde Mann gehören, jedoch scheint es dort keine wilden Frauen zu geben, so sie doch erwähnt werden, ist der Name lediglich ein alternativer Terminus für Fängge. Hinzu kommt, dass wilde Männer und Fänggen in Tiroler Sagen nicht selten Paare bilden und sich miteinander fortpflanzen. Resultieren Mädchen aus diesen Beziehungen, werden sie ebenfalls zu den Fänggen gezählt, es bleibt indes unklar, ob männliche Nachkommen zu den wilden Männern gehören, da aber diese nicht erwähnt werden, und es keine männlichen Fänggen zu geben scheint,²⁹³ wäre es zumindest eine logische Schlussfolgerung. Somit können die Fänggen als die Tiroler Version einer wilden Frau angesehen werden.

Komplizierter verhält es sich dagegen bei seligen Fräulein, diese können zwar aufgrund ihrer äußeren Erscheinung her zu „den Großen“ gezählt werden, sie teilen jedoch bedeutend mehr Eigenschaften mit dem Waldweiblein als mit den wilden Leuten.²⁹⁴ So wird von den seligen Fräulein unter anderem überliefert, dass auch sie Schutz vor ihren Verfolgern suchen, indem sie sich auf Baumstümpfe mit drei eingeritzten Kreuzen oder unter ein im Wald aufgestelltes Kreuz flüchten. Sie werden als sanfte, schöne Wesen mit flachsblauen Augen beschrieben,²⁹⁵ die über Menschen und Tiere wachen und segnend auf ihre Umwelt einwirken und von dem wilden Jäger,²⁹⁶ von Riesen oder auch dem wilden Mann verfolgt werden.²⁹⁷ Es zeigt sich also, dass von den Waldweiblein bekannte Motive ebenso bei den seligen Fräulein in Erscheinung treten, was im alpinen

²⁹⁰ Ebd., p. 99.

²⁹¹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 68, 119, 151.

²⁹² Ebd., p. 190.

²⁹³ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 23/45/51-52.

²⁹⁴ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 99-108

²⁹⁵ Ritter von Alpenburg, Johann Nepomuk: Mythen und Sagen Tirols, p. 4-5.

²⁹⁶ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 99-108

²⁹⁷ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 23.

Bereich zu einer Verschmelzung beider Glaubensvorstellungen führt.²⁹⁸ Wie stark diese Fusion ist, zeigt eine von den Gebrüder Grimm überlieferte Sage aus Saalfeld: Sie beschreibt die Jagd des wilden Jägers auf ein Moosweiblein, ein Bauer, der Zeuge dieses Schauspiel wird, hilft dem Jäger durch die bei der Jagd üblichen Schreie, um das Wild aufzuschrecken. Am nächsten Morgen zeigt sich dem Bauern dann, dass die Jagd erfolgreich war: *„Frühmorgens am anderen Tag, als er in seinen Pferdestall gehen wollte, da war an der Tür ein Viertel eines grünen Moosweibleins aufgehängt, gleichsam als Teil und Lohn der Jagd.“*²⁹⁹ Eine ganz ähnliche Sage findet sich in Tirol, die Protagonisten werden hier jedoch ausgetauscht, aus dem Bauern wird ein Hirte aus dem Moosweiblein ein weiß gekleidetes seliges Fräulein und aus dem wilden Jäger ein wilder Mann. Die geschilderten Umstände der Sage sind jedoch fast identisch, auch hier wird das selige Fräulein von dem wilden Mann gejagt. Der Hirte beobachtet das Geschehen, und anstatt der Seligen zu helfen, indem er drei Kreuze in einen Baumstumpf ritzt, ermutigte er den wilden Mann durch sein unvorsichtiges Verhalten versehentlich dazu, ihm etwas von der Beute abzugeben. Wie auch in der Sage mit dem Moosweiblein fängt und zerreißt der Jäger das selige Fräulein, die Szene, die sich am nächsten Morgen abspielt gleicht der oben geschildert Situation ebenfalls: *„Als am anderen Morgen der Hirte, aus seiner Thale (Sennhütte) trat, sah er mit Entsetzten das erbetene blutig Viertel des seligen Fräuleins am Thürpfosten hängen.“*³⁰⁰ Sowohl der Bauer als auch der Hirte reagieren mit Entsetzen auf die blutige Überraschung, während der Bauer Rat bei einem Edelmann sucht, der ihm dem Rat erteilt, das Fleisch nicht anzurühren,³⁰¹ fürchtet der Hirte aufgrund eines aufziehenden Sturmes um seine Hütte und Herde, weshalb er sogleich eine Birke fällt und in deren Stumpf drei Kreuze ritzt.³⁰² Die Geschehnisse führen somit bei beiden Männern einer selbstkritischen Hinterfragung ihrer Taten. Es zeigt sich also, dass auch wenn die Erzählung in Kleinigkeiten abweicht, die grundlegenden Motive des seligen Fräuleins mit denen des Waldweibleins geteilt werden. Deswegen macht die Zuordnung der Forschung,³⁰³ allen voran Mannhardt, auf den sich die Forschung hierbei beruft, die seligen Fräulein undifferenziert zu den wilden

²⁹⁸ Ebd., p. 4.

²⁹⁹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 74, Nr. 48.

³⁰⁰ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 29.

³⁰¹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 74-75, Nr. 48.

³⁰² Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 29.

³⁰³ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 190.

Leuten zu zählen,³⁰⁴ wenig Sinn. Verwirrend ist die Tatsache, dass die oben zitierte Tiroler Sagensammlung von von Alpenburg, die Mannhardt als eine seiner wichtigsten Quellen dient, deutlich zwischen seligen Fräulein, Fänggen sowie dem wilden Mann,³⁰⁵ die hier wiederum auch als Riesin und Riesen bezeichnet werden, unterscheidet. Während Mannhardt diese Unterscheidung im Falle der Seligen und der wilden Leute völlig außer Acht lässt. Hinzu kommt, dass in dieser Sammlung nicht nur alle drei „Großen“ in einer Sage gemeinsam erscheinen und einzeln benannt werden, sondern auch, dass der wilde Mann/Riese und die Fängge/Riesin, wie oben bereits angedeutet, in einer eheähnlichen Beziehung leben, und das selige Fräulein gegen ihren Willen als Dienstmagd halten, anstatt es zu zerreißen wie in den Sagen sonst üblich.³⁰⁶ Was die Seligen nur noch deutlicher von den wilden Leuten abrücken lässt, wohingegen an der Zugehörigkeit zu den „Großen“ in den Gebirgswäldern der Alpen leben Genien jedoch weiterhin festgehalten werden kann. In den Erzählungen über die seligen Fräulein kommt es wie bei den Waldweiblein eher selten zu Übergriffen gegenüber Menschen, ist dieses doch der Fall, hängt es meistens damit zusammen, dass die Menschen Tiere jagen, die unter dem Schutz der Fräulein stehen.³⁰⁷ Ganz wie wir es von den „Kleinen“ kennen, kommt es nur dann zu Attacken auf den Menschen, wenn ein Grund dafür vorliegt, wie im Falle der Waldweiblein die Menschen Hilfe verweigern, oder dass sie wie z. B. bei dem Hehmann, der in seiner Funktion als Waldhüter Menschen straft, die Holz stehlen.³⁰⁸ Wobei sich im Gegensatz zum Hehmann bei den seligen Fräulein weniger das Motiv des Waldhüters, sondern das des Wildhüters findet.³⁰⁹ Was die Bindung an die Bäume angeht, scheinen sie wiederum den „Großen“ ähnlicher zu sein, denn zumindest in einigen Sagen wird berichtet, dass sie in Grotten oder Höhlen leben. Ob es eine direkte Bindung an den Wald oder Bäume gibt, bleibt offen,³¹⁰ lediglich die bereits erwähnte Abhängigkeit von den Baumstümpfen mit den eingeritzten drei Kreuzen kann mit Sicherheit festgestellt werden.³¹¹

³⁰⁴ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 99-108.

³⁰⁵ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 3-16, 23, 51-53.

³⁰⁶ Ebd., p. 23.

³⁰⁷ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 99-108.

³⁰⁸ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 94.

³⁰⁹ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 71.

³¹⁰ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 99.

³¹¹ Siehe hierzu Seite 85: Die „Großen“ im „Außen“

Im Folgenden soll der Schwerpunkt aufgrund der hohen Überlieferungsdichte auf den wilden Leuten und den Fänggen liegen, jedoch sollen in den kommenden Kapiteln ebenso nach den seligen Fräulein Ausschau gehalten werden, wenn es um die „Großen“ im „Dazwischen“ und „Innen“ geht. Da ihre Zugehörigkeit zu den „Großen“ und ihre Nähe zu den Waldweiblein die Frage aufwirft, ob und in welcher Form sie als Feld- und Hausgeister in Erscheinung treten. Bevor es darum gehen wird, soll zunächst die Natur der wilden Leute geklärt werden. Hierzu ist es wichtig, sich mit der mittelalterlichen Bedeutung des Begriffes „wild“ auseinanderzusetzen, denn diesem Terminus kam im Mittelalter eine umfangreichere Bedeutung zu als heutzutage. Im Alt- sowie im Mittelhochdeutschen beschrieb der Begriff „wild“ nicht nur das Ungezähmte und Unzivilisierte, sondern alle Dinge, die sich außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung abspielten. Neben dem Dämonischen und Furchterregenden wurden auch Unsittlichkeit, Betrug, Verrat, psychische Krankheiten und alle möglichen der sozialen Ordnung zuwiderlaufenden Taten mit dem Begriff „wild“ beschrieben. Gleichzeitig konnte sich das Wort jedoch auch auf das zurückgezogene Leben eines Eremiten beziehen.³¹² Im Falle der wilden Leute liegt eine Mehrfachbedeutung zugrunde, denn hier wird nicht nur das Ungezähmte und Dämonische hervorgehoben, sondern auch der unsittliche und unzivilisierte Charakter der wilden Leute wird deutlich. Diese Charakterzüge spiegeln sich auch im Aussehen und der Kleidung der wilden Leute wider. Aus Hessen berichtet eine Sage von riesigen wie schönen Frauen mit langen schwarzen und Moos besetzten Haaren, in das sie sich einhüllen. Des Weiteren wird berichtet, dass die Frauen einen stark behaarten Leib haben, Ähnliches erfährt man auch aus Tirol, dort werden sie als grüngraue Geister beschrieben, die, wenn sie nicht über eigene Behaarung verfügen, Tierfelle oder Baumrinde tragen.³¹³ Die dort lebenden Fänggen sollen zusätzlich schrecklich aussehend, das Gesicht zu einer furchtbaren Fratze verzerrt und ihr Haar durch Baumflechten verunreinigt sein. Ihre Augen sind schwarz wie die Nacht oder werden, wie glühende Kohle mit sprühenden Blitzen beschrieben. Ihre Stimmen sind so tief, dass man sie mit der eines Mannes verwechseln kann.³¹⁴ Aus niedersächsischen Sagen, in diesem Falle erneut aus dem Ort Wildemann, der seinen Namen dieser Sage zu verdanken hat, ist ein etwas anderes Aussehen der wilden Leute beschrieben. Hier

³¹² Habiger-Tuczay, Christa: Wilde Frau. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999, p. 603.

³¹³ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 69.

³¹⁴ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 51.

wird erzählt, dass die wilden Leute, bei denen es sich um Mann und Frau handelte, bis auf einen Laubgürtel und einer Mooskappe gar nicht bekleidet waren.³¹⁵ In einer anderen Version der Sage hingegen ähneln die wilden Leute eher dem Tiroler Vorbild, zusätzlich wird hier noch davon berichtet, dass die Dämonen auf allen vieren liefen und über einen langen Schwanz verfügten,³¹⁶ sodass sie kaum mehr als menschenähnlich angesehen werden können. Hier lässt sich somit ebenfalls festhalten, dass wie auch bei den Waldweiblein ihr Aussehen an den Lebensraum Wald angepasst ist,³¹⁷ das Äußere der wilden Leute ist jedoch deutlich primitiver und wilder als das der Weiblein.

Wie auch bei den „Kleinen“ dominieren bei den wilden Leuten die Frauen. Während es im Norden vermehrt Berichte über wilde Männer gibt, findet sich im alpinen Bereich eine Konzentration auf die Fänggen. Im Gegensatz zu den wilden Männern treten bei den wilden Frauen zwei grundsätzlich verschiedene Topoi zutage, was vermuten lässt, dass die weibliche Version der wilden Leute aus unterschiedlichen Überlieferungen hervorgegangen sein könnte. Während die wilden Männer stets als hässlich charakterisiert werden, können die Frauen entweder als unansehnlich-angsteinflößende oder aber auch als wunderschöne Gestalten in Erscheinung treten. Außerdem ist es ihnen möglich, wie im Falle der Rauhen Else im *Wolfdietrich* sowohl wunderschön und hässlich zugleich zu sein.³¹⁸ Befragt man die Sagen auf diesen Widerspruch hin, begegnen einem erneut unterschiedliche Motive. Jene Sagen, in denen die wilden Frauen gemeinsam mit den wilden Männern auftreten und in einer eheähnlichen Gemeinschaft leben, trifft eher das Motiv des hässlichen Geistes zu,³¹⁹ während in den Sagen, in denen die Frau im Vordergrund steht, diese häufiger als schön beschrieben wird.³²⁰ Ist das Letztere der Fall, tritt deutlich eine sexuell-erotische Komponente hervor. Häufig suchen die Frauen dann die Gegenwart von Männern, um sich mit ihnen zu vermählen oder einfach nur um ihnen beizuliegen, was jedoch häufig den Tod der Männer zur Folge hat oder ihnen den Verstand raubt.³²¹ Anders sieht es hier bei den seligen Fräulein aus, sie werden nicht selten Opfer unerwünschter sexueller

³¹⁵ Diederichs, Ulf: Sagen aus Niedersachsen: Zwischen Harz, Heide und Meer, Düsseldorf/Köln 1977, p. 26-27.

³¹⁶ Griep, Hans-Günther: Mythologie Harz: Märchen und Sagen, Goslar 2002, p. 34-35.

³¹⁷ Siehe hierzu Seite 80: Die „Kleinen“ im „Außen“

³¹⁸ Habiger-Tuczay: Wilde Frau, In: Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 605-609.

³¹⁹ Griep: Mythologie Harz: Märchen und Sagen, p. 34-35.

³²⁰ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 129.

³²¹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 190-191.

Annäherungsversuche durch Menschen, die sie entsprechend bestrafen.³²² Warum aber ziehen alle anderen großen weiblichen Geister die Gesellschaft von Menschen vor? Mit einem Rückgriff auf eine weitere mittelalterliche Dämonenlehre, nämlich der des Paracelsus, ließe sich dieses Phänomen durch die Seelenlosigkeit aller Geister nicht nur der des Waldes erklären:

*„Nun folgt aus dem, dass sie (die Geister) zu Menschen verheiratet werden, also dass eine Wasserfrau einen Mann aus Adam nimmt, und hält mit ihm Haus und gebiert. Von den Kindern wisset, dass solch Gebären dem Mann nachschlagt, darum dass der Vater ist ein Mensch aus Adam, darum wird dem Kind eine Seel eingegossen, und es wird gleich dem rechten Menschen, der eine Seele hat.“*³²³

Entweder wurde dieses Bedürfnis der Geister nach einer Seele in den Wunderglauben übernommen, oder es stecken schlicht erotische Vorstellungen und Wünsche hinter einer derartigen Annäherung der weiblichen Geister gegenüber den Männern. Die Verlockung einer magisch schönen Frau, die nicht nur jenseits der gesellschaftlichen Zwänge und Normen steht, sondern auch über geheimes Wissen verfügt, wird die Fantasie so mancher Waldarbeiter und Hirten bereichert haben.³²⁴ Im Laufe der Zeit kam es schließlich zu einer negativen Umdeutung der wilden Frau, deren offensive Sexualität als ein Angriff auf die vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen war, was wiederum dazu führte, dass aus den Waldfrauen Hexen wurden. Aber nicht nur das Verlangen wilder Frauen nach menschlicher Nähe ist aus den Sagen überliefert, sondern auch die Begierde der wilden Männer nach menschlichen Frauen. Bei den wilden Männern liegt allerdings ein motivischer Unterschied vor, während die menschlichen Männer die Annäherung der wilden Frauen für gewöhnlich begrüßen, ist die der wilden Männer immer mit Gewalt verbunden. In vielen Fällen kommt es zu einer Entführung der Frauen, die gezwungen werden, mit dem Geist der Ehe gleich zusammenzuleben.³²⁵ Auch in Sagen, in denen die Frauen nicht verschleppt werden, wie in jener aus dem bereits erwähnten Ort Wildemann, in der es zur Gefangennahme des scheuen

³²² Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 8.

³²³ Jeackle, Erwin (hrsg.): Paracelsus und der Exodus der Elementargeister, Lahnstein 1987, p. 56.

³²⁴ Petzoldt: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 50.

³²⁵ Hintz, Ernst Ralf: Der wilde Mann - ein Mythos vom Andersartigen. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999, p. 622-623.

Waldgeistes kommt, findet sich, wenn auch nicht in allen Versionen der Erzählung, deutliche Verhaltensmuster gegenüber Frauen:

„Frauen mussten ihm aus dem Weg gehen, denn er lernte keinen Anstand, wollte immer über sie herfallen.“³²⁶

Die Hintergründe des wilden Mannes, der sich die Frauen mit Gewalt holt, sind deutlich andere als die der wilden Frauen. Um den Wunsch nach Beseelung der eigenen Nachkommen kann es gemäß Paracelsus nicht gehen, da nach seiner Auffassung die Seele nur über den Mann gegeben werden kann und nicht über die Frau.³²⁷ Vielmehr stehen hier für das Mittelalter typische Ängste im Vordergrund, zum einen die Angst vor einem erzwungenen Leben außerhalb der Gemeinschaft, ohne deren Rückhalt ein Überleben kaum möglich war. Zum anderen, dass bedrohliche Elemente, die aus dem „Außen“ heraus gewaltsam in das „Innen“ eindringen könnten,³²⁸ und so zur Gefahr für einzelne Individuen im Fall der wilden Männer für einzelne Frauen werden könnten. Diese Angst ging so weit, dass die wilden Leute in ihrer Unfähigkeit, ihre Triebe zu kontrollieren, als das Gegenstück zum zivilisierten Christenmenschen angesehen wurden.³²⁹

Ein weiterer Unterschied zwischen „Kleinen“ und „Großen“ scheint sich bei der Bindungsart an den Baum zu offenbaren. Anders als bei den Waldweiblein bleibt bei den wilden Leuten offen, wie und ob sie überhaupt an einzelne Bäume gebunden sind. Lediglich eine vermutlich jüngere Sagenversion berichtet, dass mit dem Abholzen der Wälder auch die wilden Leute verschwanden. Hier existieren ebenfalls keine exakten Informationen bezüglich des Verschwindens der Geister, es werden jedoch Vermutungen angestellt:

„Danach (nach der Gefangennahme des wilden Mannes) müssen die wilden Leute wohl ausgewandert sein, denn man hat nie wieder etwas von ihnen gehört. Sie haben wohl ihre Verstecke verloren, denn immer mehr Wälder wurden abgeholzt. [...] Für die wilden Leute gab es keinen Lebensraum mehr. [...] Manchmal wird erzählt, dass sich

³²⁶ Griep: Mythologie Harz: Märchen und Sagen, p. 34-35.

³²⁷ Siehe hierzu Seite 90: Die „Großen“ im „Außen“

³²⁸ Hintz: Der wilde Mann - ein Mythos vom Andersartigen. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 622.

³²⁹ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper- Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte, p. 220.

einige der wilden Männer mit Frauen aus der Harzer Bevölkerung zusammengetan und sich so vermischt hätten.“³³⁰

Im Wesentlichen bleibt es also auch hier unklar, ob die wilden Leute an einzelne Bäume gebunden sind, an den Wald als solchen oder an etwas ganz anderes, das sich im Wald befindet wie z. B. verborgene Höhlen. Deutlicher wird die Bindung an Baum und Wald dagegen bei den Fänggen, wird der Baum, von dem sie ihre Namen haben, gefällt, meist handelt es sich dabei um Variationen der Namen „Hochrinde“ oder „Stutzforche“, sterben sie. Dasselbe geschieht, wenn das Waldstück, in dem sie leben, abgeholzt wird.³³¹

Es lässt sich anhand der besprochenen Beispiele somit dennoch recht klar ausmachen, dass zumindest die norddeutsche Version der wilden Leute ohne den Wald als Lebensgrundlage nicht überleben konnte, daher lässt sich auch hier eine Wesensgleichheit von Waldgeist und Mensch erkennen, die in diesem Fall jedoch weniger auf der mythischen Wesensgleichheit von Baum und Mensch basiert,³³² sondern darauf, dass sowohl Geist als auch Mensch den Wald als Lebensgrundlage benötigen. Ebenso wie bei den Waldweiblein oder den Fänggen tragen am Ende die Menschen die Verantwortung für das Verschwinden der Waldgeister, sei es nun durch die Vernichtung des Lebensraumes oder durch unterlassene Hilfeleistung, wie es bei den Waldweiblein der Fall ist. Betrachtet man dabei den bereits besprochenen Holzbedarf und den damit verbundenen Raubbau,³³³ ließe sich überspitzt formuliert von einer genozidalen Verdrängung sowohl der „Kleinen“ als auch der „Großen“ Waldgeister sprechen.

Die oben aufgezählten Ausführungen zeigen bereits starke Ambivalenzen zwischen Mensch und wilden Leute auf. Ein weiterführender Blick in die Sagen lässt aus dieser Ambivalenz nicht selten eine ausschließlich negative Beziehung werden. So finden sich häufig Berichte darüber, dass die wilden Leute als auch die Fänggen Wanderern auflauern und versuchen, diese zu verletzen oder zu töten, was den Geistern auch fast immer gelingt.³³⁴ Des Weiteren gibt es Erzählungen darüber, dass die wilden Leute, wie

³³⁰Griep: *Mythologie Harz: Märchen und Sagen*, p. 34-35.

³³¹Ritter von Alpenburg: *Mythen und Sagen Tirols*, p. 52.

³³²Siehe hierzu Seiten 64-68: *Von Menschen- und Baumseelen*

³³³Siehe hierzu Seiten 36-39: *Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen*

³³⁴Petzold: *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, p. 190-191.

auch die Fänggen, Kinder rauben, nicht selten werden die Kinder gefressen oder von den Fänggen durch die Nase geschnupft,³³⁵ gelegentlich bleibt das Schicksal der Kinder komplett im Dunkeln.³³⁶ So auch in der Sage der wilden Frauen im Untersberge: Hier wird das Kind entführt, nachdem die wilden Frauen den Vater mehrfach darum baten, ihnen den Jungen zu überlassen, nicht aber um ihm zu schaden, sondern weil er es bei den Waldgeistern besser haben würde:

„Abermals kamen die wilden Frauen aus dem Wunderberge [...] und nahmen den Knaben mit sich fort, der das Weidvieh hütete. Diesen Knaben, den jedermann wohl kannte, sahen die Holzknechte erst über ein Jahr in einem grünen Kleid auf einem Stock des Berges sitzen. Den folgenden Tag nahmen sie seine Eltern mit sich [...] aber sie gingen alle umsonst, der Knabe kam nicht mehr zum Vorschein.“³³⁷

Auf diese Weise entwickelten sich aus den großen Waldgeistern im Laufe der Zeit reine Schreckensgestalten, die die Hauptrolle in Kindergeschichten übernahmen. An dieser Stelle zeigt sich ebenfalls eine grundlegende Angst vor Elementen, die außerhalb der Gesellschaft liegen.³³⁸ Natürlich sind es auch hier wieder die seligen Fräulein, die einzigen „Großen“, die dieses Motiv nicht bedienen, sondern das genaue Gegenteil machen: Indem sie im „Außen“ verlorene Kinder retten und diese sicher und mit ihrem Segen in die Obhut der Menschen zurückbringen.³³⁹

13 Als die Geister den Wald verließen Teil I: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Feldgeister

Wie zu Beginn der Arbeit bereits erläutert, werden für das Mittelalter die Räume „Innen“ und „Außen“ unterschieden, ohne dass dabei berücksichtigt wird, dass diese Räume nicht nahtlos ineinander übergehen, wie ein Blick in den Wunderglauben und die Sagenwelt aufzeigt. Anhand der Feldgeistvorstellungen wird deutlich, dass es einen

³³⁵ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 52

³³⁶ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 74-75.

³³⁷ Grimm: Deutsche Sagen, p. 76-77, Nr. 50.

³³⁸ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 74-75.

³³⁹ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 18-19.

Raum dazwischen geben muss,³⁴⁰ dieses „Dazwischen“ ist jedoch nicht nur eine reine Übergangszone, die die Waldgeister durchqueren, wenn sie in das „Innen“ wechseln wollen, sondern es handelt sich um einen selbstständigen Raum, der eigene Glaubensvorstellungen hervorgebracht hat.

Im Folgenden soll es darum gehen, einige dieser Feldgeistvorstellungen genauer zu untersuchen, die bereits bekannte Unterscheidung nach den „Kleinen“ und den „Großen“ bleibt bestehen. Hierbei soll zum einen geschaut werden, ob und inwiefern unsere kleinen und großen Waldgeister im „Dazwischen“ in Erscheinung treten. Zum anderen werden eigenständige Glaubensvorstellungen in Form der Roggenmuhme näher betrachtet.

13.1 Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

Sucht man nach den Waldweiblein im „Dazwischen“, wird schnell deutlich, dass das Auffinden der kleinen Waldgeister sich hier schwieriger gestaltet als im „Außen“ oder im „Innen“. Was allerdings weniger mit dem Nichterscheinen der Waldgeister im „Dazwischen“ zusammenhängt, sondern vielmehr mit der Tatsache, dass diesem Erscheinen in der bisherigen Forschung nur minimale Aufmerksamkeit zuteilwurde. Die auf den Feldern in Erscheinung tretenden Waldweiblein werden weiterhin dem Wald zugeordnet oder undifferenziert zu den Feldgeistern gezählt. Hinzukommt, dass die Waldgeister hier Aufgaben übernehmen, für die sonst Feldgeister zuständig sind. Bei diesen Feldgeistern handelt es ebenfalls um Fruchtbarkeits- und Vegetationsgeister, die sich im Gegensatz zu den Waldgenien dauerhaft im „Dazwischen“ auf den Feldern mit verschiedensten Anpflanzungen aufhalten³⁴¹ und dessen Wachstum sie begünstigen und vor Schäden beschützen.³⁴² Aufgrund der Ähnlichkeit zwischen sich auf den Feldern tummelnden Waldgeistern und den Feldgeistern selbst wird eine Unterscheidung beider Geisterarten oft gar nicht erst in Betracht bezogen.

³⁴⁰ Siehe hierzu Seite 30: Begriffsbestimmungen und Rechtslagen

³⁴¹ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁴² Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 112.

Nichtsdestotrotz lassen sich die Waldweiblein interessanterweise sehr gut von anderen weiblich-anthropomorphen Feldgeistern unterscheiden, da neben der Roggenmuhme, die unter den verschiedensten Namen auftritt,³⁴³ und der wir bei den „Großen“ im „Dazwischen“ erneut begegnen werden, so gut wie keine anderen weiblichen Feldgeister existieren.³⁴⁴ Daneben ist eine Verwechslung mit männlichen Feldgeistern praktisch ausgeschlossen, nicht nur wegen des Geschlechtes, sondern auch, weil das Verhältnis von Feldgeistern zu den Menschen generell ein ganz anderes, sehr viel Düsteres und Ambivalenteres, ist.³⁴⁵ Bei dem Feldgeistern tritt indes das Problem auf, dass bei den Geistern in den anderen Räumen nicht auftritt: Die Größe stellt hier einen unzuverlässiger Wert dar, da die Feldgeister,³⁴⁶ abgesehen von der Roggenmuhme, die fraglos zu den „Großen“ gezählt werden,³⁴⁷ mal als klein und mal als groß beschrieben werden. Hinzu kommt, dass die wichtigsten Merkmale der übernatürlichen Feldbewohner, die im Verlauf der Arbeit anhand der Roggenmuhme genauer untersucht werden, generell nicht groß voneinander abweichen.³⁴⁸ Daher soll an dieser Stelle darauf verzichtet werden, eine weiterführende Gegenüberstellung zwischen Waldweiblein und anderen Feldgeistern als der Roggenmuhme vorzunehmen, da eine solche Abgrenzung unter den gegebenen Umständen weder sinnvoll noch zielführend wäre.

Bei den Waldweiblein, die im „Dazwischen“ auf den Feldern wirken, allerdings ohne dass bei ihnen bereits ein Übergang auf die Felder beobachtet werden kann, findet sich ein interessanter Aspekt: sie scheinen sich generell nicht allzu tief in die Wälder zurückziehen, sondern sich an dessen Rändern zu befinden.³⁴⁹ Ein Umstand, der durchaus Sinn macht, bedenkt man, dass die kleinen Waldgeister gerne die Nähe der Menschen suchen, um deren Hilfe vor dem wilden Jäger zu erbitten.³⁵⁰ Die Waldsäume, bei denen es sich in der Regel um lichtere Hudewälder³⁵¹ handelte, waren prädestiniert

³⁴³ Siehe hierzu Seiten 105-106: Feldgeister: Die Roggenmuhme

³⁴⁴ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁴⁵ Beitzl, Richard: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, hrsg. Rieken, Bernd; Simon, Michael, Münster/New York, 2017, p. 61-62.

³⁴⁶ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁴⁷ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p. 65.

³⁴⁸ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁴⁹ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 357-358.

³⁵⁰ Siehe hierzu Seite 80: Die „Kleinen“ im „Außen“

³⁵¹ Siehe hierzu Seiten 43-44: Wirtschaftsformen

für eine derartige Kontaktaufnahme, da sie von den Menschen regelmäßig frequentiert wurden, sei es nun zur Waldweide, zum Sammeln von Feuerholz oder aufgrund anderer Lebensnotwendigkeiten.³⁵² In Situation wie diesen war es den Waldweiblein problemlos möglich, die Menschen aus einem sicheren Versteck heraus direkt anzusprechen. Allerdings mit dem kleinen Unterschied, dass es in diesem Falle nicht darum ging, die Menschen darum zu bitten, die drei Kreuze zum Schutz vor Verfolger in Baumstümpfe zu ritzen, sondern darum, dass einzelne Flachs- oder Ährenbüschel stehen gelassen und zu kleinen Zöpfen geflochten werden, die ebenfalls als Schutz vor dem wilden Jäger dienen.³⁵³ In einigen überlieferten Erntebräuchen wird dieses Motiv mit dem Entblößen des Mutterschoßes und Kopfes des Waldweibleins in Verbindung gebracht. Um diesem Prozess die Schamhaftigkeit zu nehmen, wurden die Halme stehen gelassen.³⁵⁴ Mannhardt bezieht sich dabei auf einen von Panzer beschriebenen Erntebrauch, bei dem folgender Reim von den Erntenden ausgerufen wird:

„Holzfräule, Holzfräule Holzfräule! da flecht i dir ain Zöpfle, so lang wie ain Weiden, so klor als wie ain Seiden; Holzfräule, Holzfräule Holzfräule!“³⁵⁵

Der Interpretation, dass das Ernten der Felder den Schoß des Waldweibleins enthüllt, liegt der Vorstellung zugrunde, dass die Waldweiblein auf dem Felde mit den Pflanzen ebenso verbunden sind wie im Walde mit den Bäumen. Mannhardt benutzt in diesem Zusammenhang den Satz: *„Es lebt in ihnen und lebt ihr Leben mit.“³⁵⁶* Die Halme auf den Feldern sind ebenso ihr Körper, wie es die Bäume im Wald sind. Daher brauchen die Weiblein die stehengelassenen Flachs- oder Ährenzöpfe ebenso, wie sie die drei Kreuze in den Baumstümpfen oder den Schutz in den Häusern der Menschen benötigen, ohne sie wäre ihr Leben mit der nächsten wilden Jagd beendet. Ein solches

³⁵² Siehe hierzu Seiten 34-36: Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen

³⁵³ Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 162-163.

³⁵⁴ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 77-78.

³⁵⁵ Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 163. Anmerkung der Autorin: Bei dem Reim handelt es sich um den von Panzer zitierten Spruch, das unter der Nummer 257 zu finden ist. Bei Mannhardt hingegen findet sich die Variation: *“Holzfrala, Holzfrala! Flecht ich a Zöpfle auf dein nacktes Köpfla.“* Hierbei bezieht sich Mannhardt jedoch auf die Sage 254 auf der Seite 162 in Panzers Werk, wo ein derartiger Reim gar nicht erscheint. Auch wenn Mannhardts falsche Zuordnung der Sage und die Reime irritierenderweise inhaltlich voneinander abweichen, implizieren dennoch beide eine Nacktheit und Schutzlosigkeit des Waldweibleins, der durch das Stehenlassen der Zöpfe abgeholfen wird. Siehe hierzu Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 77.

³⁵⁶ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 78.

Mutterschoßmotiv findet sich indes nur bei den Erntebräuchen. Für die im Wald lebenden Waldweiblein lässt sich aus den Sagen ein derartiges Motiv nicht herauslesen, was eventuell damit zusammenhängen mag, dass Vegetationsgeister nicht gleich Vegetationsgeister sind. Nicht nur, dass die Lebensspannen von Ackerpflanzen und Bäumen unterschiedlich lang sind, hinzu kommt, dass der sichere Baumstumpf nicht nur noch Jahrzehnte in der Erde verweilt, sondern auch unter Umständen ein völlig neuer Baum daraus entstehen kann.³⁵⁷ Es ließe sich somit argumentieren, dass das Zurücklassen von den Büscheln auf dem Feld je nach Umständen entweder der Intention dient, die Waldweiblein auf die Felder übergehen zu lassen, oder als Nachweis dafür angeführt werden kann, dass der Transformationsprozess vom Waldgeist zum Feldgeist bereits erfolgreich stattgefunden hat. Im letzten Fall scheinen sich die Menschen noch an deren Ursprung als Waldgeister zu erinnern, wie die „*Holzfräule, Holzfräule Holzfräule!*“, ³⁵⁸- Rufe bezeugen.

In den Fällen, in denen am nächsten Tag die stehengelassenen Ähren- oder Flachsbindel verschwunden sind,³⁵⁹ scheint weniger die Schutzfunktion vor dem wilden Jäger im Vordergrund zu stehen, sondern viel mehr die Schutz- und Segensfunktion, die die Waldweiblein den Ackerpflanzen gegenüber zukommen lassen, wird hier belohnt. Das bedeutet jedoch auch, dass die kleinen Geister in diesem Falle nicht den Transformationsprozess zum Feldgeist durchgemacht haben und sich stattdessen mit ihrer Gabe in den Wald zurückziehen. Ganz wie wir es von den Waldweiblein aus dem „Außen“ bereits kennen, bleibt eine solche gute Tat der Menschen gegenüber den Geistern nicht unbelohnt.³⁶⁰ So kommen die Waldweiblein in der Erntezeit aus dem Wald, um beim Ernten des Getreides oder Machen des Heues zu helfen.³⁶¹ Ebenso ist es auch möglich, dass die Waldweiblein auf dieselbe Art und Weise wirken, wie es die eigentlichen Feldgeister tun, indem sie das Wachstum und die Qualität der Feldfrüchte begünstigen. In einer von Schönwerth überlieferten Sage geschieht eben dies, hier begegnen wir zwei Mädchen, die zusammen ein Flachsfield besäen, die eine wird als besonders hübsch und die andere als hässlich bezeichnet. Während das hübsche

³⁵⁷ Siehe hierzu Seite 46-47: Wirtschaftsformen

³⁵⁸ Siehe hierzu Seite 96: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

³⁵⁹ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 87.

³⁶⁰ Siehe hierzu Seite 81: die „Kleinen“ im „Außen“

³⁶¹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 79.

Mädchen sang und sich weniger auf die eigentliche Arbeit konzentrierte, sondern mehr mit sich selbst und möglichen Heiratsoptionen beschäftigt war, wird das hässliche Fräulein dagegen als fleißig und auf ihre Aufgabe fokussiert beschrieben. Daher vergaß es im Gegensatz zu dem attraktiven Mädchen auch nicht, einige Körnchen des Saatgutes für das Holzfräulein in die Büsche des Waldrandes zu werfen. Nachdem die Einsaat aufgegangen war, kamen die Mädchen erneut auf das Feld, um Unkraut zu entfernen. Hier zeigt sich abermals dasselbe Muster: Während das hübsche Mädchen erneut andere Dinge im Kopf hatte als zu arbeiten, geht das hässliche Mädchen ihrer Arbeit sorgfältig nach und bedachte auch dieses Mal das Holzfräulein, indem sie einige Flachsbuschel zusammenband und dem Waldweiblein dies auch mit einem lauten Ruf in den Wald mitteilte. Als die Ernte schließlich eingebracht und zu Leinenbahnen verarbeitet war, lagen die Ergebnisse beider Mädchen nebeneinander auf der Wiese zum Trocknen, und es zeigte sich deutlich, dass das Leinen des hässlichen Mädchens von viel feinerer und hochwertigerer Qualität war als dies ihrer hübschen Freundin. Darüber wurde das hübsche Mädchen sehr wütend und sie warf ihrer Freundin vor, dass dieses das Werk des „schäbigen Holzfräulein“ sei. Nun kam, ganz klassisch ein schöner Prinz mit goldener Kutsche von vier Schimmeln gezogen daher und hielt spontan um die Hand des hübschen Mädchens an, so die feine Leinwand, denn die ihre wäre, auf die entsprechende Nachfrage kam eine Stimme aus dem Walde, die das verneinte. Als er nun dem hässlichen Mädchen dieselbe Frage stellte, kam erneut eine Stimme aus dem Wald, dieses Mal allerdings bejahend, woraufhin der Prinz das hässliche Mädchen zur Frau nahm. Schließlich endet die Erzählung mit folgendem Satz: *„Seitdem singt kein Mädchen mehr beim Säen des Leins, und vergisst auch nicht, dem Holzfräulein ein Hüttchen von den Restchen der Flachstängel zu bauen.“*³⁶²

Da die Stimme des Geistes aus dem nahen Wald kam, kann davon ausgegangen werden, dass hier noch keine Transformation zum Feldgeist stattgefunden hat. Die Menschen, die laut der Sage von nun an pflichtbewusst die Flachsstängel stehen ließen, scheinen eine Umwandlung zum Feldgeist zu beabsichtigen, um die guten Kräfte des Waldweibleins dauerhaft für sich nutzbar zu machen. In dieser speziellen Sage tritt zusätzlich auch noch ein anderes Motiv in Erscheinung, das interessanterweise sonst eher in Koboldsagen auftritt, nämlich das Belohnen des fleißigen und frommen

³⁶² Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 369-371.

Mädchens, während das faule und auf sich selbst fixierte Mädchen bestraft wird.³⁶³ Von Waldweiblein, die als Hausgeister auftreten, ist diese Aufsichtsfunktion hingegen nicht überliefert.³⁶⁴

Somit lässt sich festhalten, dass die Voraussetzungen dafür, dass aus Waldweiblein mit Wald- bzw. Baumbindung Waldweiblein mit Feldbindung werden können, gegeben sind. Es wirkt fast so, als würden einige der kleinen Waldgeister unter dem Wunsch, den Menschen näher zu sein, erst den tiefen Wald verlassen, sich an deren landwirtschaftliche genutzten Rändern niederlassen, um schließlich auf die Felder überzugehen, wenn sie aufgrund der Flachs- oder Ährenzöpfe die Möglichkeit dazu haben. Daher ist es wenig verwunderlich, dass die Waldweiblein am Ende ihren Weg in die Häuser der Menschen finden, dazu jedoch später. In dem Zusammenhang mit dem „Wandern“ der Waldweiblein stellt Schönwerth eine interessante Vermutung auf: Er hält es für möglich, dass die kleinen Geister vom wilden Jäger verfolgt werden, weil sie ihn mit ihrem Wirken auf den Feldern verärgern, indem sie damit die Ausdünnung der Wälder durch die Menschen begünstigen.³⁶⁵ So schön diese Erklärung auch wäre, bedauerlicherweise macht sie wenig Sinn, zum einen weil es sich bei dem wilden Jäger nicht um einen Waldgeist, sondern um einen im Wind existierenden Totengeist handelt, der nicht die Aufgabe eines Waldhüters übernimmt.³⁶⁶ Zum anderen deutet die Wanderungsrouten vom „Außen“ in das „Dazwischen“ und schließlich in das „Innen“ nicht auf einen derartigen kausalen Zusammenhang hin: Die Waldweiblein werden als arme Seelen in jedem Fall von dem wilden Jäger gejagt, was überhaupt erst dazu führt, dass die Geister den Wald verlassen, um auf den Feldern zu wirken und die Nähe der Menschen suchen.

³⁶³ Siehe hierzu Seite 139: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

³⁶⁴ Siehe hierzu Seite 149: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

³⁶⁵ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p 361-362. Schönwerths Annahme liegt der von der neueren Forschung abgelehnte Theorie zu Grunde, dass es sich bei den Waldweiblein um herabgesunkene Göttinnen handelt, während der wilde Jäger als Waldgott gesehen wird. Siehe hierzu Seiten 156-157: Mythische Deduktion bei Waldweiblein

³⁶⁶ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 188.

13.2 Die „Großen“ im „Dazwischen“

Den wilden Leuten im „Dazwischen“ auf die Spur zu kommen, gestaltet sich um einiges komplizierter, als es bei den Waldweiblein der Fall ist. Der Grund dafür ist vor allem in dem Verhältnis zu suchen, das die Geister zu den Menschen haben. Während die „Kleinen“ wie bereits erwähnt, häufig eine positive Beziehung zu den Menschen pflegen,³⁶⁷ ist das der wilden Leute ambivalent bis negativ geprägt, weil sie symbolisch für gefährliche Elemente außerhalb der Gesellschaft stehen.³⁶⁸ Daher macht es wenig Sinn, die wilden Leute oder auch die Fänggen als hilfreiche Feldgeister gegenüber dem Menschen in Erscheinung treten zu lassen. Wird dies in der Forschungsliteratur dennoch erwähnt, hängt das mit der Tatsache zusammen, dass die Waldgeister-„Arten“ dort nicht sauber voneinander abgegrenzt werden.³⁶⁹ Die Quellen dagegen erwähnen das Helfen der wilden Leute jedoch nur in den seltensten Fällen, das einzige Beispiel, das im Zuge der Recherchen für diese Arbeit auffindbar war, findet sich bei den Gebrüder Grimm: *„Mehrals kamen die wilden Frauen zu der Ährenscheidung. Sie kamen früh morgens herab, und abends, da die anderen Leute Feierabend genommen, gingen sie ohne die Abendmahlzeit mitzunehmen, wiederum in den Wunderberg hinein.“* Ein Übergang von Wald- zu Feldgeist findet hier nicht statt, da die wilden Frauen in den Wald zurückkehren. Überblickt man die Sage an sich, wird deutlich, dass sich die wilden Frauen in dieser Sage nicht ausschließlich nach dem klassischen Schema verhalten, das sonst in den Erzählungen zu finden ist. Zwar entführen sie auch hier ein Kind, was als ihr Haupthandlungsmotiv angesehen werden kann, (nicht etwa das Helfen auf den Feldern) anders als in anderen Sagen wird das Kind nicht getötet, sondern als eins der ihren aufgezogen. Des Weiteren findet sich hier das erotisch-sexuelle Motiv, das von den „Großen“ bereits bekannt ist. Allerdings verhält sich die wilde Frau danach nicht schadhaft gegenüber dem Paar, da die Ehefrau des Bauern nur schockiert ist und kein böses Verhalten gegenüber der wilden Frau zeigt, erwidert sie den Gefallen, indem sie selbst ebenfalls niemandem Schaden zufügt. Sie bittet ihn lediglich, in Zukunft seine Frau zu ehren und gibt ihm einen Schuh voller Gold mit, sodass beide in Wohlstand

³⁶⁷ Siehe hierzu Seite 76: Die „Kleinen“ im „Außen“

³⁶⁸ Siehe hierzu Seiten 92: Die „Großen“ im „Außen“

³⁶⁹ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 141.

leben können.³⁷⁰ Ob es sich hier um eine Vermischung verschiedener Glaubensvorstellungen handelt, bleibt offen, kann jedoch aufgrund des Verhaltens der wilden Frauen angenommen werden. Es wirkt fast so, als würden in der Sage Motive, die wir sonst von den „Kleinen“ kennen, mit Motiven, die typisch für die „Großen“ sind, miteinander vermischt. Weshalb es fraglich ist, ob die Sage als Beweis dafür herangezogen werden kann, dass die wilden Leute im „Dazwischen“ in Erscheinung treten.

Von weitaus größerem Interesse sind in diesem Zusammenhang die seligen Fräulein, die ihrerseits als hilfreiche Erntehelfer in Erscheinung treten, allerdings ohne dabei in die Reihen der Feldgeister überzugehen, wie die folgenden Beispiele zeigen werden. Mannhardt berichtet, dass die Hulda, die die Königin der seligen Fräulein ist, zusammen mit ihnen über die Felder wandelt und geknickte Stängel aufrichtet und ihren Segen auf den Feldern walten lässt.³⁷¹ Hier begegnet uns jedoch dieselbe Ungenauigkeit, die wir von Mannhardt bei der Interpretation dieser von Alpenburg zusammengestellten Sagensammlung bereits kennen.³⁷² So bleibt zum einen unerwähnt, dass die Hulda als die Patronin des Flachsbaus gilt³⁷³ und eben diesen sogar eingeführt haben soll. Zum anderen wird in der Sagensammlung lediglich erwähnt, dass die Hulda über die Felder läuft und diese segnet, die Seligen selbst werden in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt. Trotzdem kann eine Verbindung zwischen seligen Fräulein und dem Flachs hier nicht bestritten werden. Allein schon die Aussage, sie hätten flachsblaue Augen, lässt diese Verknüpfung offensichtlich werden, lediglich die segnende Wirkung wird ausschließlich der Hulda zugeordnet.³⁷⁴ Treten die seligen Fräulein selbst auf den Feldern in Erscheinung, tun sie dies auf eine andere Art und Weise: in einer von Zingerle überlieferten Sage, ebenfalls aus Tirol, erscheinen die Seligen pünktlich um zwei Uhr auf den Feldern, aber lediglich, um mit den Arbeitern dort ihre Mahlzeit einzunehmen und ihnen anschließend tanzend etwas vorzusingen. Eine indirekte positive Wirkung der Fräulein auf die Natur, in der sie leben und walten, wird erst nach

³⁷⁰ Grimm: Deutsche Sagen, p. 76-78, Nr.50.

³⁷¹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 107.

³⁷² Siehe hierzu Seite 101: Die „Großen“ im „Außen“

³⁷³ Die Verbindung zwischen der Hulda bzw. der Holla findet sich auch anderswo wieder. In einer von den Gebrüder Grimm überlieferten Sage geht die Hulda/Holla von Weihnachten bis zum Dreikönigstag um und bringt allen Mägden Glück die Flachs auf dem Rocken (einem Spinnwerkzeug) liegen haben. Am Dreikönigstag muss er jedoch gesponnen oder von Rocken genommen sein, sonst verärgert das die Hulda und das Glück dreht sich in das Gegenteil. Grimm: Deutsche Sagen p. 23, Nr. 5.

³⁷⁴ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 3-4.

ihrem Verschwinden deutlich, indem gesagt wird: „*Mit ihnen floh aber auch der Segen der Natur. Die Blumen welkten in jenem schönen Garten, die Berge waren nicht mehr so lieblich es trat sofort der Winter ein und tiefer Schnee bedeckte Berg und Thahl und Eisschollen breiteten sich auf den Weideflächen aus.*“³⁷⁵ Es gibt aber auch Beispiele für direkte Einwirkungen der Seligen auf den Feldern: Von Alpenberg erwähnt eine solche Möglichkeit, bei der die Hilfe vor allem beim Heuen geleistet wird. Allerdings profitieren von dieser Hilfeleistung nur die „*sittlich reinen Mäher*“, wie er hinzufügt. Nach Hinweisen darauf, dass sich die Seligen dauerhaft in den Feldern aufhalten, sucht man indes vergebens, auch sie kehren zurück in ihr Reich,³⁷⁶ oder finden ihren Weg in die Häuser der Menschen, dazu jedoch später mehr.

Versucht man hier eine Verbindung zu den Waldweiblein zu ziehen, fällt in erster Linie das Hauptaugenmerk auf den Flachs, der bei beiden Geisterarten eine übergeordnete Rolle zu spielen scheint, allerdings ohne, dass ermittelt werden kann worauf diese Gemeinsamkeit basiert, oder ob es sich dabei schlicht um einen Zufall handelt. Weitere Übereinstimmungen finden sich darin, dass beide Geister vom wilden Jäger oder wilden Mann gejagt werden, als auch in ihrer positiven Natur und ihrem fast ausschließlich wohlwollenden Verhalten dem Menschen gegenüber, dass sie von allen anderen großen Geisterarten unterscheidet, die im „Außen“ und „Dazwischen“ schalten und walten.³⁷⁷ So auch von der Roggenmuhme, um die es im Weiteren gehen soll.

13.3 Feldgeister: Die Roggenmuhme

Was nun noch fehlt, ist die Abgrenzung der auf den Feldern erscheinenden Waldgeister zu den eigentlichen Feldgeistern. Um diese vorzunehmen, wird im Folgenden die Roggenmuhme und die mit ihr verbundenen Glaubensvorstellungen untersucht. Dabei begegnet einem erneut das Problem der Altersbestimmung derartiger Vorstellungen, da diese wie viele andere Glaubensvorstellungen ebenfalls erst im 19. Jahrhundert schriftlich festgehalten wurden. Wie auch bei anderen Beispielen wird in der Forschung davon ausgegangen, dass der Glaube an Feldgeister bereits deutlich älter ist und sich mit

³⁷⁵ Zingerle, Ignaz Vinzenz: Sagen aus Tirol, Innsbruck 1850, p.164-165.

³⁷⁶ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 5/8.

³⁷⁷ Siehe hierzu Seite 96: Die „Kleinen“ im Dazwischen, sowie Seite 92: Die „Großen“ im „Außen“

Beginn des Ackerbaus manifestierte. Somit handelt es sich bei diesen Glaubensvorstellungen um ein prähistorisches, kulturübergreifendes Phänomen.³⁷⁸ Im Falle der Feldgeister gibt es neben den Sagen eine weitere Möglichkeit Auskünfte über die Glaubensvorstellungen an Feldgeister bekommen, dabei handelt es sich Ernterituale. Wurde ein Feld abgeerntet, geschah das bei Getreide, Flachs und Hülsenfrüchten unter Einsatz von Sensen und Sichel.³⁷⁹ Die Halme wurden in sogenannten Garben (Strohbindeln) zusammengebunden, die dazu dienten, das Getreide zu trocknen und nachreifen zu lassen, bevor es schließlich zum Ausdreschen in die Scheune gebracht wurde. Anders als bei den modernen Strohballen wurden die Garben gebündelt und zusammen mit anderen Garben auf dem Feld aufgestellt oder gelegt. Je nach Getreideart, Erntezeitpunkt und aktueller Witterung konnten die zusammengebundenen Garben unterschiedliche Formen und Größen annehmen. Die kleinste Form der zusammengeschnürten Garben wurde als „Puppe“ bezeichnet, dazu wurden die Bündel kreisförmig aneinandergestellt. Um die Körner vor einer Auswaschung durch den Regen zu bewahren, setzte man eine Garbe mit den Ähren nach unten als Abdeckung von oben über die anderen Bündel. Bei günstigerer Witterung oder Sommergetreiden und Hülsenfrüchten wurden die Garben zu anderen größeren Formen wie z. B. dem Getreidekreuz, der Garbenstiege oder dem Garbenkasten aufgestellt.³⁸⁰ Aus der letzten Garbe, bei der es sich um die letzten Halme auf dem Feld handelte und in die sich, so glaubte man der Feldgeist, in unserem Fall die Roggenmuhme während der Ernte zurückzog, wurde eine anthropomorphe Kornpuppe in Gestalt einer Frau oder eines Mannes gefertigt. Alternativ, wenn auch weniger häufig, waren auch Kränze oder andere Formen möglich. Wichtig ist hierbei, dass hiermit nicht die Garbenform „Puppe“ gemeint ist, sondern es sich um eine Figur, also um eine Puppe im Sinne einer menschenähnlichen Gestalt, handelt. Die anthropomorphisierte Kornpuppe wurde nach dem Feldgeist benannt, der in ihr eingeschlossen war.³⁸¹ Somit wird die Getreidefigur im wahrsten Sinne zum Körper des sich in ihr befindenden Geistes, ganz wie wir es bereits von den beseelten Bäumen her kennen.

³⁷⁸ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁷⁹ Schultz-Klinken, Lexikon des Mittelalters, Bd. 3: Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen, s.v. Erntegeräte, 1986.

³⁸⁰ Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 6: Erdeessen-Franzén s.v. Ernte 1906 (Sechste Auflage)

³⁸¹ Heckscher: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.2: C.M.B.-Frautragen, s.v. Ernte, 1987

Was genau mit dieser Figur geschieht, ist von Region zu Region unterschiedlich, recht häufig ist überliefert, dass die letzte Garbe über die Felder in die Scheune getragen und dort ausgedroschen wurde, wodurch man den in ihr lebenden Geist austrieb.³⁸² In der Regel gilt, dass die Feldgeister nicht durch das Abernten der Felder ihr Ende finden, sondern dass der Geist erst mit dem Ausdreschen des letzten Kornes sein Leben verliert. Ebenso ist es möglich, dass der Feldgeist nach dem Austreiben in die Vegetation rund um Haus und Hof übergeht und von nun an dort wirkt. Wurde der Geist nicht ausgetrieben und die anthropomorphe Kornpuppe samt der in ihr enthaltenen Körnern aufgehoben, schüttelte man sie zur nächsten Saatzeit aus und fügte sie dem Saatkorn hinzu, womit der Geist in die neu wachsenden Felder übergang, um dort erneut zu wirken. Auf diese Weise wird Feldgeistern derselbe Lebenszyklus zgedacht wie dem Getreide selbst.³⁸³

Die zeitlichen Ursprünge dieses Brauches liegen im Dunkeln, einen ersten möglichen Nachweis für ein derartiges Ritual liefert die Synode von Estinnes im Jahre 743 n. Chr., hier wird das „*simulacrum quod per campos portat*“, im Zusammenhang mit dessen Verbot erwähnt. Bei den „*simulacrum*“ (Götterbildern) wird es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Kornpuppen in Menschen- oder Tiergestalt gehandelt haben, die über die Felder in die heimischen Scheunen getragen wurden.³⁸⁴ Laut Paul Herrmann war dieser Brauch im 13. Jahrhundert ein in ganz Deutschland zelebriertes Ernteritual, wofür Herrmann jedoch unglücklicherweise keinerlei Belege liefert.³⁸⁵ Bedenkt man jedoch, dass die Kirche im 8. Jahrhundert die Notwendigkeit sah, das Ritual zu verbieten, kann davon ausgegangen werden, dass es zu diesem Zeitpunkt weit verbreitet gewesen sein muss und als vorchristlich und heidnisch angesehen wurde. Diese Annahme unterstützt den allgemeinen Forschungstenor bezüglich des Alters der Glaubensvorstellungen. Die Existenz dieses Brauches kann bis weit in die Neuzeit hinein überall in Deutschland nachgewiesen werden,³⁸⁶ was zum einen zeigt, dass das kirchliche Verbot ins Leere lief. Zum anderen wird eine gleichzeitige Vermischung mit

³⁸²Mannhardt, Wilhelm: Mythologische Forschungen, hrsg. Patzig, Hermann, aus dem Nachlass veröffentlicht 1834, 1998 Hildesheim/New York, p. 316-318.

³⁸³ Mannhardt, Wilhelm: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, 2000 Langen, unveränderte Ausgabe von 1868, p. 6-9.

³⁸⁴ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 405.

³⁸⁵ Herrmann, Paul: Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung, Leipzig 1898, p. 181.

³⁸⁶ Webinger, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7: Pflüge – Signatur, s.v. Puppe, 1987

christlichen Glaubensvorstellungen deutlich, da der Brauch nicht selten an christlichen Feiertagen wie Ostern, Himmelfahrt oder Pfingsten gefeiert wurde.³⁸⁷

Unter den Feldgeistern, die in der Puppe oder anderen Formen eingefangen wurden, war die „Artenvielfalt“ nicht weniger groß als unter den Waldgeistern. So gab es auch hier menschenähnliche Geister wie die Roggenmuhme oder den Kornmann, allerdings waren auch tierische Erscheinungsformen wie der Roggen- bzw. Kornwolf oder die Roggensau bzw. das Roggenschwein möglich. Hinzu kamen Hunde, Füchse, Hasen, Hirsche, Rehe oder andere Tierarten, die sich gerne auf den Feldern aufhielten. Genauso wie die anthropomorphen Erscheinungen, unter denen die weiblichen dominieren, erkennt man ihre Anwesenheit im Felde daran, dass der Wind durch die Ähren geht.³⁸⁸ Weshalb die Feldgeister immer wieder in die Nähe der Windgeister gerückt werden,³⁸⁹ die ihrerseits wiederum zu den Totengeistern zählen.³⁹⁰ Daher gelten Feldgeister nicht selten als die Seelen von Toten, die dazu verdammt sind, in der Mark umzugehen. Bei einigen Geistern wird somit der Kreis zu den Vorstellungen geschlossen, dass menschliche Seelen in Pflanzen übergehen konnten, wie wir es bereits von den Waldgeistern kennen.³⁹¹ In diesen Fällen gingen sie jedoch nicht in Bäume,³⁹² sondern in die Feldpflanzen über. Von anderen Feldgeistern hingegen wird berichtet, dass sie in einem Wirbelwind dem wilden Heer vorweg flogen.³⁹³ Wobei bei jenen Geistern, die sich dem wilden Heer angeschlossen haben, keine Verbindung zu den Pflanzen bestand, weshalb es sich im Falle solcher Aussagen nicht um umgehende an Pflanzen gebundene Geister handelte.

Betrachtet man nun die Namen, unter der die Roggenmuhme in den unterschiedlichsten Regionen Deutschlands und weit darüber hinaus als Glaubensvorstellung bekannt ist, wird man von einem Konglomerat von Namen nahezu erschlagen. Die häufigsten Namen sind Roggenmuhme, -mutter, -frau, -weib sowie Kornmuhme, -mutter -frau, -weib,³⁹⁴ Erbsenmutter, Tittnwif oder Langtüttin, sowie diverse regionale Variationen

³⁸⁷ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 405.

³⁸⁸ Beitzl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

³⁸⁹ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 156.

³⁹⁰ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 186-187.

³⁹¹ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 157.

³⁹² Siehe hierzu Seite 104: Von Menschen- und Baumseelen

³⁹³ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 296-297.

³⁹⁴ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p.27.

wie Heumutter, Roggenmöne oder Korenmäumke, um nur einige wenige zu nennen. Weitere lokale Namen wie die Alte, die Kornalte oder Baba waren sowohl in Deutschland, aber auch in den nördlich und östlich angrenzenden Ländern wie Polen, Tschechen bis auf den Balkan hin bekannt.³⁹⁵ Hinzu kommen noch Namen wie Mittagsweib, Sichelweib, Zitzenweib, Buttermuhme oder die Roggenhexe, hinter denen sich ebenfalls Abwandlungen der Roggenmuhme verbargen.³⁹⁶ Diese Aufzählung könnte eine ganze Weile fortgeführt werden, die hier aufgezählten Namen reichen jedoch, um zu verdeutlichen, wie omnipräsent die Glaubensvorstellung an weibliche Vegetationsgeister war, der segnend auf die Felder einwirkten. Diese Eigenschaft tritt indes in den oben beschriebenen Ernterituale³⁹⁷ sehr viel deutlicher zutage, als dass bei den Sagen der Fall ist, die wie bereits erwähnt, erst im 19. Jahrhundert festgehalten wurden. Scheinbar war zu diesem Zeitpunkt die Segenswirkung der Roggenmuhme schon größtenteils aus der oralen Überlieferung der Sagen Erzählungen verschwunden, während hingegen ihre Rolle als gefährlicher Geist, der den Menschen, allen voran den Kindern, schadet deutlich hervorgehoben wird.³⁹⁸ Aus ihnen geht hervor, dass den Kindern erzählt wurde, die Roggenmuhme würden sie holen, so sie sich nicht von den Feldern fernhielten.³⁹⁹ Was genau der Feldgeist mit den Kindern anstellte, variierte von Region zu Region, das häufigste Motiv war die Tötung der Kinder, die gefressen, erwürgt, ertränkt⁴⁰⁰ oder vergiftet wurden.⁴⁰¹ Ferner waren Verletzungen durch z. B. das Schlagen mit einem Knüppel,⁴⁰² sowie das Auskratzen oder Ausstechen der Augen möglich.⁴⁰³ Hinter diesen drastischen Beschreibungen und der damit verbundenen Transformation zum Kinderschreck steckt in erster Linie der Wunsch der Eltern, die Kinder von den Feldern fern zu halten. Der Grund dafür ist nicht nur, dass es gefährlich werden konnte, wenn sich die Kinder beim Spielen in den Feldern verirrt und nicht wieder den Weg nach Hause fanden.⁴⁰⁴ Sondern auch, dass die Kinder in den Feldern durch aus Schaden anrichten konnten und somit die Ernte dezimierten, wie eine Sage aus Niedersachsen berichtet: „*Kornblumen und Kornrade, Tellerblumen und blauer*

³⁹⁵ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 298-311.

³⁹⁶ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p. 32-56.

³⁹⁷ Siehe hierzu Seiten 103-105 Feldgeister: Die Roggenmuhme

³⁹⁸ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 112.

³⁹⁹ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 109.

⁴⁰⁰ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p. 54-55

⁴⁰¹ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 305.

⁴⁰² Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 111.

⁴⁰³ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p. 54-55.

⁴⁰⁴ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 306.

Rittersporn sind wieder so zahlreich da, dass ihre bunten Farben weithin leuchten und die Kinder aus dem Dorfe herbei locken. Die reißen und rupfen und pflücken sich bunte Sträuße und haben dabei schon richtige Gänge in das Roggenstück hineingetrampelt.“ Das Verwarnen und Schimpfen des Bauern brachte nichts, und als die Kinder erneut im Feld unterwegs waren, rief er den Kindern zu: *„Kinnners, dä Roggenmuhme kümmt, dä Roggenmuhme kümmt und packet jöck.*“ Um die Angst weiter zu schüren, erzählt er ihnen von der *„alten Roggenhexe mit der weißen Haube, den blitzenden Augen, den langen gelben Zähnen.*“ Drei Kinder habe sie schon in ihren Korb geworfen und anschließend aufgefressen.⁴⁰⁵ Womit die Sage nicht nur ein Beispiel für die Vermischung von Roggenmuhme und Roggenhexe liefert, sondern ebenso eine erste Beschreibung des Feldgeistes. In anderen Versionen ist sie groß, ganz in schwarz oder auch in weiß gekleidet, während andere Sagen von einem hexenartigen Monstrum in einem roten oder blauen Gewand bzw. einer roten Kopfbedeckung berichten.⁴⁰⁶ Des Weiteren sind braune Gewänder mit strohgleichem Haar und schwarzer Nase überliefert.⁴⁰⁷ Ihre Brüste konnten eisern und teergefüllt,⁴⁰⁸ oder auch so lang sein, dass sie sie über ihre Schultern schlagen konnte.⁴⁰⁹ Wie wir es schon von den Wald- und Hausgeistern kennen, variiert das Erscheinungsbild der Roggenmuhme von Region zu Region. In der Regel galt sie als anthropomorph, nur gelegentlich wurden ihr auch tierische Attribute zugeordnet.⁴¹⁰ Vereinzelt erkennt man anhand des Aussehens der Roggenmuhme wie dem strohgleichen Haar noch ihre ursprüngliche Natur als segenspendender, aber wahrscheinlich auch schon in älterer Zeit ambivalent wahrgenommener Vegetationsgeist. Der schließlich ab einem gewissen Punkt zum Wohle der Kinder in den Erzählungen zu einem durchgängig böartigen Geist wurde, der den arglosen Kindern, die in den Feldern spielten, nach dem Leben trachtete. Die Roggenmuhme war nahezu prädestiniert, von den Eltern als Schreckensgestalt verwendet zu werden. Kaum ein anderer Feldgeist eignete sich besser dafür, die Kinder von den nicht ungefährlichen, aber auch gleichzeitig schutzbedürftigen Feldern fernzuhalten. Angeblich sollen Eltern und Kindermädchen sogar so weit gegangen sein, sich selbst in entsprechender Kleidung in die Felder zu setzen, um den Kindern die

⁴⁰⁵ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a p. 109.

⁴⁰⁶ Beitzl: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, p. 55.

⁴⁰⁷ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 111.

⁴⁰⁸ Mannhardt: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, p. 21.

⁴⁰⁹ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, p. 611.

⁴¹⁰ Mannhardt: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, p. 22.

Furcht vor der Roggenmuhme zu lehren.⁴¹¹ Das in den Köpfen der Erwachsenen die Rolle als Segensbringer nicht komplett verschwand, zeigen nicht nur das oben erwähnte Ernteritual,⁴¹² sondern laut Mannhardt existierten noch im 19. Jahrhundert Redensarten, die die alte Rolle der Roggenmuhme als Segensbringer noch belegten. So berichtet er von einer Redewendung aus Mittelfranken, die wie folgt lautet: „*Wenn das Getreide auf einem Acker viel schlechter steht, als auf einem benachbarten, die Kornmutter habe den Besitzer dadurch für seine Sünden bestraft.*“ Ein weiteres von ihm genanntes Beispiel aus der Steiermark zieht Rückschluss auf den Brauch der oben beschriebenen Kornpuppe, hier heißt es, die Roggenmuhme erscheine in Gestalt dieser Puppe auf dem Feld und mache es dadurch fruchtbar, außer der Bauer habe es sich mit der Roggenmuhme verscherzt, dann würde sie ihm die Ernte vernichten.⁴¹³ Das Wohlwollen der Roggenmuhme gewinnt man dabei ebenso wie auch bei anderen Geistern, seien sie nun auf dem Feld oder im Haus tätig,⁴¹⁴ durch Gaben an sie. Zum einen ist das Werfen von drei Ähren in das Feld überliefert oder durch das Stehenlassen von einigen Feldfrüchten mit dem dazu gehörigen Spruch:

*„Wir geben's der Alten, sie soll's behalten, Sie sei uns im nächsten Jahr so gut, wie es sie diesmal war.“*⁴¹⁵

Anhand des Beispiels der Roggenmuhme zeigt sich somit deutlich die Veränderung, die Sagen im Laufe der Zeit durchmachen können. Sie werden an aktuelle Lebenssituation der Menschen angepasst, auch wenn das bedeutet, dass die eigentlichen Züge der Sagengestalten verloren gehen. Die schriftlich überlieferten Sagen können anhand der Erntebräuche und Redewendungen zu der jüngsten und letzten Sagenschicht zugeordnet werden. In keinem anderen Fall lässt sich eine solche Entwicklung so unverkennbar nachvollziehen wie bei der Roggenmuhme.

Werfen wir noch einmal einen Blick zurück zu unserem im „Dazwischen“ wirkenden Waldweiblein, wird deutlich, dass sich zwischen ihnen und der Roggenmuhme inhaltlich relativ wenige Überschneidungspunkte finden lassen. Lediglich das segnende

⁴¹¹ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 302-303.

⁴¹² Siehe hierzu Seiten 103-105: Feldgeister: Die Roggenmuhme

⁴¹³ Mannhardt: Mythologische Forschungen, p. 310-311.

⁴¹⁴ Siehe hierzu Seite 150-153: Lohn und Gaben an Waldweiblein, sowie Seite 98: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

⁴¹⁵ Mannhardt: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, p. 24.

Wirken auf die Felder und die den Geistern zugedachten Gaben⁴¹⁶ hat die Roggenmuhme mit den Waldweiblein gemein. In allen weiteren Belangen lässt sich auch hier Peuckerts Aussage bestätigen, dass die „Kleinen“ ein positives Verhältnis zu den Menschen pflegen, während das der „Großen“ irgendwo zwischen negativ und ambivalent anzusiedeln ist.⁴¹⁷ Mehr Ähnlichkeiten im Verhalten gegenüber den Menschen finden sich hingegen gegenüber den wilden Leuten und den Fänggen, die ebenso wie die Roggenmuhme in den Sagen als gefährliche Schadensbringer auftreten, die besonders die Kinder in das Visier nehmen.⁴¹⁸ Daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass sich hinter der Roggenmuhme schlicht die wilde Frau verbirgt, die von den Wäldern auf die Felder übergegangen ist, wäre jedoch voreilig, da sich, anders als bei den Waldweiblein, bei denen ein solcher Übergang nachweisbar ist,⁴¹⁹ weder in den Sagen noch in den Erntebräuchen oder Redensarten ein Hinweis darauf finden lässt, dass ein solcher Transformationsprozess bei der Roggenmuhme ebenfalls stattgefunden hat. Trotzdem findet sich eine in dieser Richtung weisende Überlegung bei Mannhardt, er setzt den Prozess des Entlaubens der Bäume im Herbst und Winter mit Abernten der Felder gleich und schließt daraus, dass sich hinter der wilden Frau, der Roggenmuhme und auch den Waldweiblein ein und dieselbe Glaubensvorstellung steckt, die lediglich unterschiedlich interpretiert wird.⁴²⁰ Das auffälligste Gegenargument in Bezug auf diese Theorie steckt in ihrer eigenen Grundlage: Das Verlieren der Blätter geht nicht mit dem Sterben der Pflanze einher, wohingegen das Ernten der Felder genau das nach sich zieht. Denkt man jedoch darüber hinaus, wird deutlich, dass der Waldgeist, der so lang am Leben bleibt wie der Baum selbst es tut, oder wenn drei Kreuze in den auf den Stock gesetzten Baum geritzt werden sogar darüber hinaus,⁴²¹ wie auch der Geist der durch das Bauholz zum Hausgeist wird,⁴²² dem Korngeist, der nicht zwangsläufig durch das Ausdreschen der letzten Garbe sein Ende finden muss, sondern in der letzten Garbe, alternativ auch in der Hofvegetation „überwintert“ und im nächsten Jahr durch das erneute aussähen wiedergeboren werden konnte,⁴²³ vielleicht doch näher steht, als es den auf den ersten Blick den Anschein hat. Am Ende sind es schließlich immer die

⁴¹⁶ Siehe hierzu Seite 97: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

⁴¹⁷ Siehe hierzu Seite 73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

⁴¹⁸ Siehe hierzu Seiten 107-109: Feldgeister: Die Roggenmuhme, sowie Seite 92-93: Die „Großen“ im „Außen“

⁴¹⁹ Siehe hierzu Seiten 97: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

⁴²⁰ Mannhardt: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, p. 25.

⁴²¹ Siehe hierzu Seiten 80: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁴²² Siehe hierzu Seite 65: Von Menschen- und Baumseelen

⁴²³ Siehe hierzu Seite 104: Feldgeister: Die Roggenmuhme

Taten des Menschen, die für das Schicksal der Geister verantwortlich sind. Die Frage danach, ob es sich im Endeffekt um ein und dieselben Glaubensvorstellungen handelt, die im Laufe der Zeit unterschiedliche Ausformungen angenommen hat, ist anhand der Sagen nicht exakt auszumachen. Dazu wäre es nötig, ältere Versionen von den Sagenstoffen zu verwenden, die schlicht nicht vorliegen. Was jedoch festgehalten werden kann, ist das hinter den einzelnen Glaubensvorstellungen bestimmte universelle Wünsche und Ängste der Menschen stecken, die durch übernatürliche Helfer bzw. Schadensbringer ihren Ausdruck fanden.

14. Als die Geister den Wald verließen Teil II: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Haus- und dienstbare Geister

Unter dem Sammelbegriff „Hausgeister“ werden im heutigen Sprachgebrauch alle Dämonen und Geister verstanden, die mit den Menschen gemeinsam in einem Haus oder Hof leben, und als hilfreiche oder auch neckende Wesen in Erscheinung treten. Praktisch jeder Geist kann zu einem Hausgeist werden, so auch die des Waldes.⁴²⁴ Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit galt die Regel, dass jedes Haus über seinen eigenen Hausgeist verfügt bzw. das Haus ein Sammelplatz verschiedenster Geister war. Dazu zählen dem Menschen wohlgesonnene Geister wie Kobolde, Reichtumsbringer, Draks, Alraunen, Heinzelmännchen oder Flaschengeister,⁴²⁵ aber auch Schadensbringer wie Plage- oder Poltergeister, um nur ein paar der kaum zu überschauenden Masse an Hausgeistern zu nennen. In der Forschung gibt es diverse Versuche, die Mannigfaltigkeit an Hausgeistern einzuordnen. Die umfangreichste und bedeutendste Systematisierung ist Lindigs Unterscheidung nach verschiedenen Geistertypen. Als klassischen Hausgeist ordnet sie ausschließlich die Wesen ein, die als Einzelwesen in allen Häusern vorhanden sind und mit dem Haus auf das Engste verbunden waren. Davon abgrenzend zählt Lindig Kollektivgeister wie Zwerge und personengebundene Dienstgeister, sowie Raumgeister auf, die nicht im ganzen Haus, sondern nur in

⁴²⁴ Singer, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3: Freen-Hexenschuss, s.v. Hausgeist.

⁴²⁵ Lichtblau, Katrin: Kobold. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) 1999 St. Gallen, p. 353-354.

bestimmten Räumen oder Gebäuden des Hofes ihren Aufgaben nachkamen.⁴²⁶ Dabei handelt es sich ausschließlich um die anthropomorphen Geistertypen, hinzukommen noch Tier- und Dinggestalten, auf die jedoch in der vorliegenden Arbeit nur am Rande eingegangen werden wird.⁴²⁷ Generell kann sich Lindigs Systematisierung angeschlossen werden, jedoch mit einigen speziellen Modifikationen, die der Arbeit zugrunde liegenden Unterscheidung nach „Kleinen“ und „Großen“ Rechnung trägt. Diese bei den Waldgeistern eingeführte Unterscheidungsmethode nach Groß und Klein kann auch bei Geistern des Hauses angewandt werden, da sich bei ihnen ebenfalls eine deutliche Unterscheidung anhand ihrer Größe vornehmen lässt. Der Begriff „Hausgeist“ wird den „Kleinen“ zugeordnet, da es sich bei ihnen um Einzelgeister mit einer Gebäude- oder Raumbindung handelt, die sich z. B. häufig über das Bauholz,⁴²⁸ oder durch auf dem Gelände befindliche Schutzbäume ableiten lässt.⁴²⁹ Wohingegen der Terminus „Dienstgeist“ oder besser gesagt dienstbarer Geist den „Großen“ zugeordnet wird, da ihre Verbindung zu den menschlichen „Arbeitgebern“ sich grundlegend von der der „Kleinen“ unterscheidet. Beide Geistertypen gehören wie alle anderen Geistertypen, egal ob menschenähnlich, als Kollektiv auftretend oder in einer Tier- oder Dinggestalt zu der Oberkategorie der „im Haus waltenden Geister“.

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei Hausgeistern um freundliche und hilfsbereite Wesen, die den Bauern bei der Ernte zur Hand gehen oder den Mägden und Knechten im Haus helfen. Ihr Hauptwirkungsort ist für gewöhnlich der Bauernhof, was damit zusammenhängt, dass sie auf Wunschvorstellungen einer agrarisch geprägten Gesellschaft basieren. Somit handelt es sich um Geister, die spezielle Wertvorstellungen des bäuerlichen Umfelds symbolisieren, wie z. B. Eifer, Gehorsam und Ordnung. Unter bestimmten Umständen können die Hausgeister allerdings böse werden oder einfach verschwinden, dazu jedoch später mehr.

⁴²⁶ Lindig, Erika: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung. In: *Artes Populares Studia ethnographica et folkloristica* Bd. 14., 1987 Frankfurt am Main, p. 15.

⁴²⁷ Ebd., p. 53-71.

⁴²⁸ Siehe hierzu Seite 65: Von Menschen- und Baumseelen

⁴²⁹ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Kobold, 1987.

15. Die „Kleinen“ im „Innen“

Bei den kleinen Hausgeistern sollen nicht ausschließlich die Waldweiblein untersucht werden, es bietet sich hier hervorragend an, einen genaueren Blick auf die Kobolde zu werfen. Der Grund hierfür ist nicht nur, dass es sich bei den Kobolden ebenfalls um kleine Genien handelt,⁴³⁰ sondern auch, dass wie so oft, wenn es um Glaubensvorstellungen geht, die Vielfalt und die gleichzeitige Ähnlichkeit vieler Hausgeisttypen dazu führen kann, dass diese schlecht auseinanderzuhalten sind. Während sich die Waldweiblein in den Sagen für gewöhnlich durch ihre Benennung als Waldweiblein, Holzweiblein oder Ähnliches recht genau identifizieren lassen,⁴³¹ können sich hinter der Bezeichnung Kobold alle Möglichen im Haus waltenden Geister verbergen,⁴³² so theoretisch auch ein Waldweiblein bzw. ein eher seltener vorkommendes Waldmännlein. Mit Sicherheit lässt sich die Herkunft eines Koboldes nur dann ausmachen, wenn erwähnt wird, dass er mit dem Bauholz in das Haus gekommen ist, was längst nicht immer der Fall ist. So tritt der Kobold in Sagen meistens erst einmal nur als ein nicht weiter identifizierbarer Hausschutzgeist in Erscheinung.⁴³³ Daher soll es im Folgenden darum gehen, eine genauere Abgrenzung zwischen als Hausgeistern tätigen Waldweiblein und Kobolden zu finden, ein Schritt, der in der Forschung bislang so noch nicht gegangen wurde, weil er aufgrund der erwähnten Ähnlichkeiten der Hausgeisttypen als schwer durchführbar gilt.

16. Kobolde und Waldweiblein im Vergleich

Um diesen direkten Vergleich besser vornehmen zu können, bietet es sich an, eine Reihe von Unterscheidungskriterien aufzustellen und diese systematisch abzuarbeiten. Linhart hat in ihrem Werk über die Hausgeister in Franken eine Serie von Merkmalen

⁴³⁰ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 110.

⁴³¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 379-383.

⁴³² Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁴³³ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 37.

zur Unterscheidung von verschiedenen Hausgeistgestalten aufgelistet, die im Folgenden in einer etwas abgewandelten Form für diese Aufgabe übernommen werden sollen.⁴³⁴

16.1 Mythische Deduktion bei Kobolden

Bevor man sich mit regionalen Einzelnamen von Kobolden beschäftigt, ist es dringend erforderlich, einen Blick in die Etymologie der Bezeichnung „Kobold“ an sich zu werfen. Erstmals ist der Begriff „Kobold“ in einem Lied von Konrad von Würzburg aus dem Jahre 1250 überliefert,⁴³⁵ es wird auch hier als wahrscheinlich erachtet, dass dieser ersten Dokumentierung eine längere orale Tradition vorausgeht.⁴³⁶ Allerdings ist unklar, unter welchen Namen der Glaube an kleine wohlwollende Hausgeister praktiziert wurde, da der Terminus „Kobold“ im Wunderglauben eher als eine Art Sammelbegriff oder auch Gattungsname für Hausgeister angesehen werden kann, dessen erste Nutzung unbekannt ist.⁴³⁷ Hinzu kommen noch verschiedenste lokale Einzelnamen, die das Namensdurcheinander komplettieren.⁴³⁸ Dementsprechend chaotisch ist die Nutzung des Begriffes auch in der Forschung: alle möglichen, dem Menschen in irgendeiner Form dienstbaren Geister vom Bilwis⁴³⁹ bis hin zum Alraun⁴⁴⁰ werden von einzelnen Autoren zu den Kobolden gezählt. Deren Natur mag der der Kobolde zwar ähnlich sein, trotzdem stimmt sie nicht mit ihr überein. Zusätzlich dazu gibt es Hinweise darauf, dass neben den regionalen Einzelnamen auch regionale Gattungsnamen in Gebrauch waren. Das bedeutendste Beispiel hierfür stammt ebenfalls aus dem Jahre 1250, dort wird von dem schlesischen Mönch Rudolfus der Begriff „Stetewaldu“ genannt:⁴⁴¹

„In den neuen Häusern oder in Häusern, in die sie neu einziehen sollen, graben sie Töpfe, die mit verschiedenen Dingen gefüllt sind, an verschiedenen Ecken und bisweilen

⁴³⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 39-207 und 376-397.

⁴³⁵ Von Würzburg: Kleinere Dichtungen. In: Die Klage der Kunst, Leiche, Lieder und Sprüche, Bd. 3, p. 211.

⁴³⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 35.

⁴³⁷ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁴³⁸ Siehe hierzu Seiten 155-160: Namen bei Kobolden

⁴³⁹ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 361-363.

⁴⁴⁰ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p 110.

⁴⁴¹ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 357

hinter dem Herde in der Erde ein für die Hausgötter (penates), die das Volk Stetewaldiu (stetewalden) nennt. Daher lassen sie auch nichts hinter den Herd gießen und von ihren Speisen werfen sie bisweilen dorthin, damit sie den Hausbewohnern günstig gesinnt sind.“⁴⁴²

Interessant ist hier, dass der Mönch scheinbar zwei unterschiedliche Traditionen miteinander vermischt, nämlich die Hausgötter und der „Stetewaldiu“ die dem Wunderglauben der Landbevölkerung zuzurechnen sind. Die Verbindung, die zu römischen Hausgöttern gezogen wird, ist ein Rückschluss, der besonders in der Romantik immer wieder versucht wurde zu ziehen, so zum Beispiel von Jacob Grimm, der dem Kobold die spezielle Rolle eines Herdgottes zuschreibt.⁴⁴³ Lange Zeit blieb diese Meinung unangetastet, die jüngere Forschung geht von einer solchen Kontinuität allerdings nicht mehr aus.⁴⁴⁴ Umso interessanter ist daher der Rückgriff Rudolfus auf die Hausgötter, der aufzeigt, dass im Mittelalter selbst derartige Rückschlüsse gezogen wurden. Oder besser gesagt: Die Vertreter der Bildungselite, zu der auch der Mönch zählte, schienen durch ihren Zugang zu antiken Quellen entsprechende Zusammenhänge gesehen zu haben. Die schlesische Landbevölkerung hingegen teilte diese Ansicht offenbar nicht, denn sie nutze mit dem Terminus „Stetewaldiu“ einen ganz anderen, nicht auf Hausgötter verweisenden Namen. Dessen Übersetzung bedeutet nichts anderes als „Walter des Platzes“.⁴⁴⁵ Damit kommt er der mittelhochdeutschen Deutung von Kobold als „Hauswalter“⁴⁴⁶ nahe genug, dass davon ausgegangen werden kann, dass es sich bei den „Stetewaldiu“ um Kobolde handelt und nicht etwa, wie der Mönch glaubt, um Hausgötter. Eventuell lässt sich dank dieser Erkenntnis die Annahme der älteren Forschung, dass es sich bei Hausgeistern um ehemals göttliche Wesen handelt, komplett at Acta legen. Es ist vorstellbar, dass die Sagensammler des 19. Jahrhunderts die Interpretationen der mittelalterlichen Bildungselite aufgriffen, ohne dabei in Betracht zu ziehen, dass die Bevölkerung diese nicht kannte und somit auch nicht teilte.

⁴⁴² Bruder Rudolfus: Summa de confessionis discrecione (Katalog magii Rudolfa: hrsg. Karwot, Edward, Wroclaw 1955) Deutsches Zitat jedoch nach Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 357.

⁴⁴³ Grimm: Deutsche Mythologie, p. 414.

⁴⁴⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 109.

⁴⁴⁵ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 357

⁴⁴⁶ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 142.

Einen weiteren Nachweis für derartige Glaubensvorstellungen, die ebenfalls aus dem frühen 13. Jahrhundert stammen liefert Gervasius von Tilbury in seiner *Otia imperialia*, hier spricht er, wenn auch nur kurz, von einer Art „Dämonen, die das Volk „follets“ nennt. Sie wohnen in den Häusern der einfachen Bauern und lassen sich weder durch Wasser noch durch Exorzismen beeindrucken. Weil man sie nicht sieht bewerfen sie Eintretende mit Steinen, Holzstücken und Gegenständen des Haushaltes. Ihre Worte klingen wie die menschlichen Sprache, doch ihre Gestalt war unsichtbar.“⁴⁴⁷

Gervasius spricht hier zwar nicht direkt von Kobolden, sondern verwendet das französische Wort „follets“, die er scheinbar ausschließlich mit schadhaften Poltergeistern gleichgesetzt. Dennoch teilen seine „follets“ wichtige Merkmale mit den Kobolden wie die Unsichtbarkeit, das Sprechen der menschlichen Sprache, das Treiben von Schabernack als auch das Motiv des Schwer-Loswerdens.⁴⁴⁸ Es ist möglich, dass Gervasius „follets“ auch andere positive Eigenschaften der Kobolde teilen, die der Autor aufgrund seines christlichen Hintergrundes jedoch unerwähnt ließ.

16.2 Mythische Deduktion bei Waldweiblein

Ähnlich wie bei den Kobolden existiert die Theorie, dass es sich bei den Waldweiblein um Göttinnen wie der Holla oder der Bertha handelt, die ihren göttlichen Status jedoch eingebüßt haben und die nun als Hausschutzgeister auftreten.⁴⁴⁹ In diesem Zusammenhang erwähnt Jacob Grimm, dass die Anzahl an weiblichen Hausgeistern sehr gering ist.⁴⁵⁰ Die Forschung hat anhand dieser Aussage einen Mangel an weiblichen Hausgeistern diagnostiziert,⁴⁵¹ der jedoch trotzdem eine gewisse Menge an Waldweibleinsagen entgegensteht, die als Hausgeister in Erscheinung treten, auch wenn diese nicht so groß sein mag wie die von Kobolden.⁴⁵² Es sollte in diesem

⁴⁴⁷ Gervasius von Tilbury: Kaiserliche Mußestunden - *Otia imperialia*, Erster Halbband, In: hrsg. Berschin, Walter: Bibliothek der mittelalterlichen Literatur, Bd.6, Stuttgart 2009, p. 60.

⁴⁴⁸ Siehe hierzu die folgenden Kapitel Aussehen- Wesenseigenschaften und Tätigkeiten und das Vertreiben und Verschwinden von Kobolden.

⁴⁴⁹ Siehe hierzu Seiten 116-117: Mythische Deduktion bei Kobolden

⁴⁵⁰ Grimm: Deutsche Mythologie, p. 413.

⁴⁵¹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 53-54.

⁴⁵² Siehe hierzu z.B. Von Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 358.

Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, dass sich in der Forschung von Schönwerth und später Linhart einmal abgesehen, die sich in ihren Arbeiten auf Franken und die Oberpfalz konzentrieren, niemand näher mit im hauswaltenden Waldweiblein beschäftigt hat. Allerdings konnte anhand von Stichproben, die im Zuge der Arbeit durchgeführt wurden, nachgewiesen werden, dass sich die Vorstellungen von im Haus lebenden und helfenden Waldweiblein auch in den Sagensammlungen anderer Gebiete wie z. B. Schlesien, Thüringen oder dem restlichen Bayern finden lassen.⁴⁵³

Die grimmsche Theorie, dass es sich bei den Waldweiblein um Wesen ehemals göttlicher Natur handelt, wird auch von Schönwerth aufgegriffen. Die hohe Anzahl an Sagen, in denen als Hausgeist tätige Weiblein Gaben in Form von Speisen dargebracht werden, deutet er als Hinweis auf die göttliche oder halbgöttliche Herkunft der Waldweiblein, indem er die Speisegaben als Opfer interpretiert. Die jüngere Forschung hält das allerdings für eine Fehlinterpretation, da sie in den Gaben keine Opfer mehr sieht, sondern lediglich Lohn für geleistete Arbeit, wie sie auch das menschliche Gesinde erhalten hat.⁴⁵⁴ Weiter schreibt Schönwerth, dass den Waldweiblein einst die Rolle als Vermittler zwischen heidnischen Göttern und den Menschen zugeschrieben wurde, die sie ausführten, indem sie Letzteren im Namen der Götter Präsente überbrachten. Diese Aufgabe samt ihrer göttlichen Herleitung wäre eine weitere Erklärung für den wohlwollenden Charakter der Weiblein gegenüber den Menschen. In diesem Zusammenhang versucht Schönwerth eine Verbindung zur germanischen Mythologie herzustellen, und die Waldweiblein als Nachkommen der Wanen zu etablieren. Interessant an dieser These ist, dass die Götter Freya und Freyr, die laut Schönwerth die Ahnen der Weiblein sein sollen,⁴⁵⁵ in der altgermanischen Mythologie als agrarische Fruchtbarkeitsgötter verehrt wurden. Der Krieg zwischen ihnen und Asen gilt als Spiegel des Konfliktes zwischen der bäuerlichen Landbevölkerung und dem Kriegerum.⁴⁵⁶ Ihr Wirkungsort ist die kultivierte Natur, dementsprechend wurde das Götterpaar und andere Vertreter der Wannan auch dort verehrt, nicht selten waren es

⁴⁵³ Siehe hierzu Bechstein: Thüringer Sagenbuch, Bd.2, p. 121-122, Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 162, Peuckert: Schlesische Sagen, p. 213-214.

⁴⁵⁴ Siehe hierzu Seiten 152: Lohn und Gaben an Kobilde

⁴⁵⁵ Röhrich, Roland: Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und Werk, Kallmünz 1975, p. 108.

⁴⁵⁶ Lurker, Manfred: Lexikon der Götter und Dämonen: Namen, Funktionen, Symbole/Attribute, Stuttgart 1989, p. 430.

von Menschen gepflegte heilige Haine, in denen Verehrungszeremonien stattfanden.⁴⁵⁷ Eine solche Verbindung zwischen agrarischen Fruchtbarkeitsgöttern und Waldweiblein als Vegetationsgeister wäre theoretisch möglich, wenn diese sich im „Dazwischen“ befinden und als Feldgeister auftreten, jedoch lässt sich anhand entsprechender Sagen nicht nachweisen.⁴⁵⁸ Daher hat auch hier die jüngere Forschung gute Gründe, die Kontinuitätslinien zwischen germanischen Gottheiten und späteren Wald-, Feld- und Hausgeistvorstellungen infrage zu stellen.⁴⁵⁹ Eine Verwandtschaft oder ein Entstehen aus gleicher Wurzel von Waldweiblein und von ähnlichen antiken Waldgeistvorstellungen wie den Waldnymphen, wie sie Mannhardt für alle Waldgeister annimmt, ist wahrscheinlicher.⁴⁶⁰ Noch glaubhafter sind die Kontinuitätslinien zu altgermanischen Wald- und Hausgeistvorstellungen, hier ergibt sich jedoch das Problem, dass derartige Glaubensvorstellungen nicht überliefert wurden. Wenn diese in der Forschungsliteratur dennoch erwähnt werden, handelt es sich um jene Genien, die uns bereits aus den Sagen bekannt sind,⁴⁶¹ und die undifferenziert mit älteren Glaubensvorstellungen gleichgesetzt werden. Schon der Versuch, diese erst im 19. Jahrhundert festgehaltenen Erzählstoffe auf die Glaubensvorstellungen des Mittelalters zu übertragen, wie er in dieser Arbeit unternommen wird, ist eine nicht unproblematische Aufgabe.⁴⁶² Umso schwieriger ist es, eine solche Übertragung ohne weitere Differenzierung auf noch frühere Zeiten vorzunehmen. Aufgrund der nicht vorhandenen Quellen für die altgermanische Zeit wurde jedoch genau das gemacht. Daher lässt sich kaum sagen, ob sich Waldweiblein in der altgermanischen Vorstellungswelt wiederfinden, geschweige denn, ob sie ihren Weg auf die Felder und die Häuser der Menschen fanden. Mit Sicherheit kann nur gesagt werden, dass alle christlichen Komponenten des Waldweibleinglaubens, wie z. B. die drei Kreuze auf jeden Fall später in die Erzählstoffe integriert wurden, weshalb die angenommenen Ur-Weiblein sich aller Wahrscheinlichkeit nicht unerheblich von den späteren Sagengestalten unterschieden.

⁴⁵⁷ Meyer, Richard M.: Altgermanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1986, p. 208.

⁴⁵⁸ Zum Thema Waldweiblein als Feldgeister siehe die Seiten 136-140: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

⁴⁵⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 109.

⁴⁶⁰ Mannhardt, Wilhelm: Wald und Feldkulte zweiter Teil: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung. Mythologische Untersuchungen, Hildesheim/ New York/ Zürich 2002 (Nachdruck der ersten Auflage Berlin 1877), p. 34-35.

⁴⁶¹ Siehe hierzu Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1986, p. 94-97 oder auch Herrmann, Paul: Germanische (Deutsche) Mythologie, Leipzig 1968, p. 163-178.

⁴⁶² Siehe hierzu Seite 57-58: Sagen als mittelalterliche Quellen?

16.3 Namen bei Kobolden

Sucht man nun nach Kobolden in Sagen, findet sich neben dem Begriff an sich, der sehr häufig vorkommt,⁴⁶³ diverse Einzelnamen, die sich wiederum durch bestimmte Eigenschaften wie zum Beispiel Funktion, Aussehen, Beziehung zu den im Haus lebenden Menschen herleiten lassen. Die wichtigsten dieser namensbestimmenden Eigenschaften sollen im Folgenden vorgestellt werden. Die wohl wichtigste Eigenschaft hierbei ist das Verhältnis zwischen Geist und Mensch, das zwar meistens positiv ist, trotzdem sind die übernatürlichen Mitbewohner dem Menschen nicht immer ganz geheuer. Häufig finden sich daher Bezeichnungen wie „Gespenst“ oder „Ungeheuer“ für die Hausgeister, auch wenn diese ihre Funktion als Helfer und Beschützer erfüllen.⁴⁶⁴ In dieser Ambivalenz zeigt sich nicht nur die generelle Angst gegenüber Genien aller Art, die wiederum einen Spiegel für die Unberechenbarkeit der Natur und des Lebens an sich darstellt.⁴⁶⁵ Ebenfalls zeigt sich hierin die Furcht vor außerchristlichen Elementen, die zwar zum Alltag der Menschen gehörten, aber trotz ihres positiven Verhaltens als unkontrollierbare Macht eingeschätzt wurden.⁴⁶⁶ Ein Beispiel hierfür findet sich in einer Sagensammlung aus der Schweiz:

„Früher hausten in den Häusern und Ställen auf Arni viele Ungeheuer [...] An einem Ort kam eines jeden Morgens zum Stall und trieb die Ziegen auf die Weiden, aber man wusste nicht wohin und den ganzen Tag hindurch bekam man keine einzige zu Gesicht. Am Abend brachte es sie gesund und wohl zum Stall und verschwand.“⁴⁶⁷

Aus einem hilfreichen und Glück bringenden Hausgeist ist hier das „hilfreiche Ungeheuer“ geworden, dessen eigentliche Motive unbekannt sind.⁴⁶⁸

Eine weitere Eigenschaft, nach der Koblode benannt werden, ist ihr Aussehen. Zwar werden Koblode und auch andere Hausgeister oft als nicht sichtbar beschrieben,

⁴⁶³ Siehe hierzu unter anderem Grimm, Jacob u. Wilhelm: Deutsche Sagen, p. 95- 119, Nr. 72-78.

⁴⁶⁴ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 37-38.

⁴⁶⁵ Siehe hierzu Seiten 54: Warum wurde der Wald „begeistert“?

⁴⁶⁶ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 38.

⁴⁶⁷ Müller, Josef: Sagen aus Uri. Aus dem Volksmund gesammelt, Bd. 3. In: Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1945, Nr. 1170.

⁴⁶⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 38-39.

dennoch erfolgt ihre Benennung in gut 50 % aller Sagen nach ihrem Aussehen. Auf eine kleine menschenähnliche Gestalt und Geschlecht weisen Ausdrücke wie „Männchen“, „Fräulein“ oder auch „Kerlchen“ hin.⁴⁶⁹ Des Weiteren findet sich in diesem Zusammenhang erneut der bereits aus der zimmerschen Chronik bekannte Name „Erdmännlein“ in den Sagen wieder.⁴⁷⁰ Nicht selten wurden noch Farben hinzugefügt: Rot oder grau⁴⁷¹ werden am häufigsten genannt und spielen auf die Kleidung und Hüte der Geister an.⁴⁷² Zusammen mit ihrer geringen Größe ergeben sich dann Bezeichnungen wie „die kleinen grauen Männchen“,⁴⁷³ aber auch spezifischere Namen wie „der Mönch“ sind möglich, der von einer grauen Mönchskutte abgeleitet wurde, die der Kobold getragen haben soll.⁴⁷⁴ Die Farben der Kleidung sind noch aus anderen Gründen interessant, da sie nicht selten Auskunft über die Herkunft der Geister geben: so wird die Farbe Rot mit dem Element Feuer in Verbindung gebracht,⁴⁷⁵ womit ein Rückschluss auf die bereits bekannte elementarische Zuordnung erfolgt.⁴⁷⁶ Die grauen Männchen dagegen gelten als arme Seelen und gehören somit zu den Totengeistern, die auf Erlösung warten.⁴⁷⁷ Neben Namen, die sich vom Aussehen herleiten, gibt es noch eine ganze Reihe individualisierter lokaler Eigennamen für Kobolde wie Langhut, Hinzemann, Hämmerlein,⁴⁷⁸ Schrat oder Schrätlein,⁴⁷⁹ Kellermännchen, Futtermännchen, Puk, Poppele, Nis oder Nis-Puk,⁴⁸⁰ Poltermännchen, Schüberli, Butz, Klopferle, Geldmännlein, Hickemännchen,⁴⁸¹ um nur einige wenige zu nennen. Bei vielen dieser Namen klingt auch eine bestimmte Eigenschaft mit, so werden Namen wie „Hämmerlein“, „Klopferle“ und das „Poltermännchen“ an Geister gegeben, die durch

⁴⁶⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 127.

⁴⁷⁰ Peuckert, Will-Erich: Deutsche Sagen, Bd. 2: Mittel- und Oberdeutschland, Berlin 1962, p. 192.

⁴⁷¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 127.

⁴⁷² Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 38-39.

⁴⁷³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 128.

⁴⁷⁴ Sieber, F.: Harzland-Sagen, Jena 1928, p. 294.

⁴⁷⁵ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 127.

⁴⁷⁶ Siehe hierzu Seiten 111: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

⁴⁷⁷ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 129.

⁴⁷⁸ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁴⁷⁹ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 366

⁴⁸⁰ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 39-40.

⁴⁸¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 41-49.

Klopfen und andere Geräusche auf sich aufmerksam machen, während das Geldmännlein hauptsächlich für den finanziellen Wohlstand einer Familie sorgt.

16.4 Namen bei Waldweiblein

Wie bereits erwähnt, haben auch die Waldweiblein regional unterschiedliche Namen,⁴⁸² die einander jedoch so enorm ähneln, dass es problemlos möglich ist, die Weiblein als solche zu identifizieren. Die Vorsilben wie „Wald“, „Holz“, „Hulz“, „Busch“, „Moos“, „Puschel“, „Rüttel“ verweisen auf ihre Natur als Waldgeister, während die Nachsilben wie zum Beispiel „Weiblein“, „Fräulein“, „Frála“ oder seltener „Männlein“, „Männle“ oder „Hárla“ auf das Geschlecht und die kleine Gestalt deuten. Gelegentlich findet sich der Name „Holzfrau“ oder „Waldfrau“, wenn dies der Fall ist, handelt es sich meist nicht um einen kleinen Waldgeist.⁴⁸³ Mit den vorangegangenen Namen werden die kleinen Waldgeister auch in den Sagen bezeichnet, in denen sie als Hausgeister in Erscheinung treten.⁴⁸⁴ Nur ganz vereinzelt werden die Waldweiblein in „Hausfräulein“ oder „Hausfral“ umbenannt, wenn sie ihre Tätigkeit als Hausgeister aufnehmen. In noch selteneren Fällen haben die Waldweiblein individuelle Namen wie Ottilie, Birgerl, Anna, oder Betz. Alle diese Bezeichnungen, abgesehen von Anna, sind Verniedlichungen von Frauennamen⁴⁸⁵ und unterstreichen zum einen den anthropomorphen Charakter der kleinen Geister als auch deren Bindung zu den Menschen, denen sie dienen.

⁴⁸² Siehe hierzu Seite 77: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁴⁸³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 379-381.

⁴⁸⁴ Siehe hierzu z.B. Von Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 5 Sage, p. 358.

⁴⁸⁵ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 382-383.

16.5 Herkunft und Erwerb von Kobolden

In der Sekundärliteratur wird gerne auf den Zusammenhang zwischen der Herkunft der Kobolde und der Art, wie diese in die Häuser gelangen, hingewiesen. Tatsächlich lässt sich anhand vieler Sagen schwer bis gar nicht ausmachen, wie die Geister warum woher kamen, in der Regel sind die Kobolde einfach anwesend.⁴⁸⁶ Dem stehen eine nicht minder große Anzahl von Sagen gegenüber, in den mannigfaltige Wege beschrieben werden, auf denen ein Kobold in das Haus gelangen konnte, über die ursprüngliche Natur der Geister kann indes oft nur spekuliert werden.

Häufig werden die Kobolde den Toten- und Ahnengeistern bzw. den armen Seelen zugeordnet, die auf Erlösung hoffen.⁴⁸⁷ Eine weitere Möglichkeit ist der Rückgriff auf christliche Dämonenlehren, in diesen Fällen werden die Kobolde als gefallene oder verstoßene Engel angesehen,⁴⁸⁸ die ebenfalls ihrer Erlösung entgegensehen. Beide Ansätze kennen wir bereits von den Zimmerschen Erdmännlein,⁴⁸⁹ was wiederum die generelle Verwirrung bezüglich der Herkunft und Natur übernatürlicher Wesen, welchen Räumen sie auch immer angehörten, deutlich widerspiegelt. Peuckert geht in Bezug auf die Wesensgleichheiten zwischen Erdmännlein und anderen Geistern wie den Kobolden und Waldweiblein sogar so weit, dass er sagt:

*„Die Zimmerschen Erdmännlein tragen die Züge vieler uns bekannter Wesen, sie sind nicht Zwerg, nicht Rüttelweibel und nicht Kobold, sondern sie sind all dies zusammen.“*⁴⁹⁰

Anhand dieser Aussage ließe sich die Theorie aufstellen, dass es sich bei allen kleinen Geistern, egal ob sie nun dem „Innen“, dem „Außen“ oder auch dem „Dazwischen“ angehören, um Variationen der Zimmerschen Erdmännlein handeln muss. So schön eine derartige Einordnung auch wäre, ist mit ihr nicht viel gewonnen, da auch durch sie die Frage nach der Herkunft der Kobolde oder anderer kleiner Geister nicht zu klären ist.

⁴⁸⁶ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 75.

⁴⁸⁷ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 119-200

⁴⁸⁸ Siehe hierzu Seite 70: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

⁴⁸⁹ Siehe hierzu Seiten 75: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁴⁹⁰ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p. 197.

Schließlich ist der genaue Ursprung der Erdmännlein ebenso wenig bekannt, wie der Graf von Zimmern selbst anmerkt.⁴⁹¹ Des Weiteren würden komplett neue Fragen aufgeworfen werden, zum Beispiel, unter welchen Bedingungen sich ein Erdmännlein zu einem Kobold und unter welchen Umständen zu einem Waldweiblein entwickeln.

Für den Erwerb der Geister soll beispielhaft das In-das-Haus-kommen über das Bauholz bzw. andere Holzgegenstände untersucht werden, nicht nur, dass es sich dabei um eine der am häufigsten beschriebenen Möglichkeiten handelte, wie ein Kobold in die Häuser gelangte. Es ist aufgrund des Themas der Arbeit auch der relevanteste Weg, da hier eine gewisse Verbindung zum Wald und zu der Wesensgleichheit zwischen Baum(geist) und Mensch besteht.⁴⁹² Eine gewisse Verbindung deshalb, weil es völlig unklar ist, ob es sich bei dem Genius um einen ehemaligen Naturgeist aus dem Wald oder um eine im Baum lebende und auf Erlösung hoffende Toten- oder Ahnenseele handelt.⁴⁹³ Theoretisch sind beide Wege möglich, ob ein entsprechender Nachweis erbracht werden kann, steht sowohl im übertragenen als auch wahrsten Sinne des Wortes auf einem anderen Blatt. Selbst dass eine Verbindung zum Bauholz gezogen werden kann, ist nicht selbstverständlich. Meist wird diese eher per Zufall aufgedeckt, nachdem ein Haus neu gebaut oder teilrestauriert wurde. Nicht selten handelte es sich hierbei um gebrauchtes Baumaterial, mit dem man sich versehentlich einen Kobold ins Haus holte.⁴⁹⁴ Dadurch wird jedoch lediglich die Bindung an das Holz offenbar, warum diese besteht, bleibt im Dunkeln. Hinzu kommt ein weiterer Weg: So wird darüber berichtet, dass der Kobold von dem Vorbesitzer des gebrauchten Bauholzes eingeladen wurde, dort seinen Wohnort zu wählen. Diese Art des In-das-Haus-Kommens ist von den Letten überliefert, wird allerdings auch in deutschen Sagen erwähnt.⁴⁹⁵ Ein Beispiel hierfür findet sich in Schleswig-Holstein, hier werden Koblode bewusst angelockt:

„Harro Harrsen war ein anschlägiger Kopf, er wusste zu allen Dingen Rat. Er dachte gleich, wie er die Vertiefung (Eichenholzständer)⁴⁹⁶ sah, dass sie gut zu einer Wohnung für einen kleinen Niskepuk wäre, Er nagelte also, nach dem das Haus fertig war, ein

⁴⁹¹ Zimmersche Chronik Bd. IV, p. 131.

⁴⁹² Siehe hierzu Seiten 64: Von Menschen und Baumseelen

⁴⁹³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 147.

⁴⁹⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 201.

⁴⁹⁵ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 78.

⁴⁹⁶ Anmerkung von Lindig die sich ebenfalls dieses Beispiels bedient, p. 78.

Brett so groß wie eine Manneshand darunter wie ein Bord, stellte eine Schale Grütze darauf, mit reichlich Butter drin und rief freundlich „Na kommt, liebe Nisepuks!“: Sie ließen nicht lange auf sich warten. Bald kamen sie um sich das neue Haus zu besehen, tanzten hindurch einer [...] blieb zurück und wählte sich die Ständerhöhle als Wohnung“⁴⁹⁷

In dieser Sage wird zwar erklärt, wie der Kobold in das Haus kommt, jedoch nicht, welcher Natur der Geist ist. Obwohl der Geist im Gebälk des Hauses seinen Platz einnimmt, kann sein Ursprung nicht geklärt werden. Ein weiteres Beispiel liefern die Gebrüder Grimm, auch hier wählt der Geist, jedoch wird er vorher nicht vom Hausbesitzer gerufen:

„Sie (die Koblode) machen, ehe sie in die Häuser einziehen wollen erst die Probe. Bei Nachtzeit nämlich schleppen sie Sägespäne in das Haus, in die Milchgefäße bringen sie Kot von unterschiedlichem Vieh. Wenn nun der Hausvater genau achtet, dass die Späne nicht zerstreut, der Kot in den Gefäßen gelassen und daraus Milch genossen wird, so bleibt der Kobold im Haus, so lange nur noch einer von den Hausbewohnern am Leben ist“⁴⁹⁸

Zwar wird der Kobold in dieser Sage nicht eingeladen, sondern er sucht aus eigenem Antrieb das Haus auf, dennoch hängt es vom Menschen ab, ob er bleibt oder nicht. Akzeptiert er den Dreck, den der Kobold hinterlassen hat, wird er dafür in Zukunft das Haus sauber halten und seinen Bewohnern Glück bringen. Anhand der Sägespäne als Produkt des Waldes die Natur des Koboldes als Waldgeist ableiten zu wollen, wäre eine Fehleinschätzung, die Späne sind hier nur ein Mittel zum Zweck, ebenso wie der Kot. In dieser Sage ist die Herkunft des Koboldes somit ebenfalls unbekannt. Daher wird in der Forschung vermutet, dass es sich bei dem eben genannten Beispiel um ältere und ursprünglichere Möglichkeiten handelt, an einen Kobold zu kommen, die in unseren Breitengraden durch die Christianisierung im Laufe der Zeit jedoch durch andere Glaubensvorstellungen ersetzt,⁴⁹⁹ ja sogar bis hin in das genaue Gegenteil verkehrt wurde: In vielen Sagen wird versucht, die Koblode wieder loszuwerden, da man in

⁴⁹⁷ Müllenhoff, Karl: Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein, Hildesheim 1976. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 4 Sage, p. 339-340.

⁴⁹⁸ Grimm: Deutsche Sagen, p. 95, Nr. 72-

⁴⁹⁹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 78.

ihnen keinen Wohlstands- und Glücksbringer mehr sah, sondern nur noch einen reinen teuflischen Schadensbringer.⁵⁰⁰ Dazu jedoch in einem anderen Kapitel mehr.

In einer weiteren Sage aus Hudemühlen wird überliefert, dass der Kobold Hinzelmann nannte er sich selbst auf Nachfrage des Hausherrn angab, aus dem Böhmer Wald zu stammen und dort seine Leute und eine Frau zu haben.⁵⁰¹ Hinter dieser Aussage, er käme aus dem Wald und habe dort Familie, verbirgt sich ein interessanter Aspekt: Könnte es doch ein Hinweis darauf sein, dass es sich bei diesem Kobold eigentlich um ein Waldmännlein handelte, die wie an anderer Stelle bereits erwähnt, in Familienverbänden leben.⁵⁰² Dafür spräche auch das freiwillige Ausscheiden des Geistes aus dem Haushalt nach vier Jahren,⁵⁰³ da es dabei um eine für Kobolde eher seltene, wenn auch nicht völlig untypische Art handelt, um ihre Dienste einzustellen.⁵⁰⁴ Es erinnert allerdings ebenso an das selbstbestimmte Kommen und Gehen der Waldweiblein bzw. Waldmannlein.⁵⁰⁵ Dazu würde wiederum passen, dass der Geist selbst verneint, ein Kobold zu sein, stattdessen sagt er diesen eine böse Natur nach, die er als Christ nicht teilt.⁵⁰⁶ Gegen diese Theorie wiederum spräche, dass diese spezielle Sage so „vollgestopft“ ist mit typischen Koboldvorstellungen wie kaum eine andere das ebenfalls vorweisen könnte.⁵⁰⁷ Vermutlich stammt die Aussage des Geistes, er sein ein guter Christ und kein bösertiger Kobold aus späterer Zeit, in der vermehrt christliche Motive in die Erzählung eingeflochten wurden und gehörte somit nicht zu den ursprünglichen Versionen der Sage. In diesem Sinne sei angemerkt, dass diese Sage das einzige Beispiel ist, das im Zuge der Recherche für die vorliegende Arbeit gefunden wurde, bei dem es möglich wäre, einen Kobold aufgrund der Beschreibungen mit einem Waldmännlein zu verwechseln.

Es zeigt sich also, dass allein bei dem In-das-Haus-Kommen in Bezug auf das Holz ein gewisses Durcheinander herrscht, was die Herkunft und die Natur der Koblode angehen.

⁵⁰⁰ Ebd., p. 187.

⁵⁰¹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 105, Nr. 76.

⁵⁰² Siehe hierzu Seite 78: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁵⁰³ Grimm: Deutsche Sagen, p. 119, Nr. 76.

⁵⁰⁴ Siehe hierzu Seite 160: Vertreiben und Verschwinden von Kobolden

⁵⁰⁵ Siehe hierzu Seite 127: Herkunft und Erwerb von Waldweiblein

⁵⁰⁶ Grimm: Deutsche Sagen, p. 109, Nr. 76. Vermutlich steckt hinter dieser Aussage jedoch eher, dass es sich hier um einen später hinzugekommenen Teil im Sinne der *interpretatio christiana* handelt, bei der bereits deutliche Anzeichen einer Diabolisierung der Koblode zum Tragen kommt. Siehe hierzu Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p.107/122.

⁵⁰⁷ Grimm: Deutsche Sagen, p. 103-119, Nr. 76. Seitenanzahl umfasst die komplette Sage.

Bedenkt man nun, wie viele andere Möglichkeiten noch existieren, über die Hausgeister in das Haus gelangen können, wie z. B. in Form eines für den Bauern nützlichen Gegenstandes, wie einem Kleidungsstück, einem Geldsack, einer Flasche, Kohle oder auch eines besonders schönen Tieres, das von Bauern auf der Straße gefunden und mit nach Hause gebracht wurde, ohne zu wissen, dass sie sich dadurch unabsichtlich einen Kobold mit in das Haus brachten. Dabei handelt es sich um heimatlose Hausgeister, die verzweifelt nach einer neuen Bleibe suchen und deswegen kurzzeitig andere Gestalten annehmen, um zu diesem Ziel zu gelangen.⁵⁰⁸ Des Weiteren war es möglich, sich einen Kobold zu kaufen,⁵⁰⁹ dabei musste man aufpassen, dass man sich nicht versehentlich einen armen Geist kaufte, da diese die Eigenschaft „arm“ auf ihren Käufer übertrugen. Ebenso übertrug sich aber auch die Eigenschaft „reich“ auf den Kunden, sodass vor allem ärmere Personengruppen versuchten, sich durch den Erwerb der meist hölzernen puppenartigen Gestalt einen finanziellen Vorteil zu verschaffen.⁵¹⁰ Besagte Holzfiguren sollen an andere Stelle noch genauer untersucht werden.⁵¹¹

Am Ende bleibt es bei den einleitenden Worten, dass Kobolde schlicht anwesend sind. Selbst wenn bekannt ist, dass sie über das Holz oder hölzerne Gegenstände ins Haus kommen, kann nicht festgestellt werden, ob wir es hier mit Waldgenien oder armen Seelen zu tun haben. Somit müssen wir uns weiterhin an die Waldweiblein halten, wenn wir kleine Hausgeister finden wollen, deren ursprüngliche Herkunft aus dem Wald mit Sicherheit feststeht. Wobei es sich, wie bereits erwähnt, auch bei den Waldweiblein um Totenseelen handeln kann, die im Gegensatz zu den Kobolden jedoch eine Umwandlung zu Vegetationsgeistern durchgemacht haben.⁵¹² Trotzdem werden die Kobolde auch im Rest des Kapitels weiter mit behandelt, da sie nicht nur die am häufigsten vorkommenden Vertreter der „Kleinen“ im „Innen“ sind, sondern auch primär in das „Innen“ gehören und daher einen schönen Kontrast zu raumwechselnden Geistern wie den Waldweiblein darstellen.

⁵⁰⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 75.

⁵⁰⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagen gestalten, p. 121-123.

⁵¹⁰ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 77.

⁵¹¹ Siehe hierzu die Seiten 128-129: Das Aussehen von Kobolden

⁵¹² Siehe hierzu Seite 78-79: Die „Kleinen“ im „Außen“

16.6 Herkunft und Erwerb von Waldweiblein

Die Herkunft der Waldweiblein ist hinreichend geklärt worden,⁵¹³ aber auch bei ihnen lohnt es sich, dass In-das-Haus-kommen einmal näher zu beleuchten. Waldweiblein können auf verschiedenen Wegen ins Haus gelangen, ganz wie bei den Kobolden, finden sich in den Sagen häufig keine genauen Angaben darüber, wie sie in das Haus gelangten, sie sind einfach anwesend.⁵¹⁴ Andere Erzählungen hingegen berichten dagegen umso detaillierter, wie die kleinen Waldgeister ihren Weg in die Häuser der Menschen fanden. Dies geschah nicht selten unfreiwillig auf der Flucht vor dem wilden Jäger. Entweder im Kontext einer aktuell stattfindenden Jagd, bei der die Weiblein Schutz in einem Bauernhaus suchten, an dessen offenstehender Tür die Namen der Heiligen Drei Könige mit Kreide geschrieben standen, weshalb ihnen der wilde Jäger als böser Geist dorthin nicht folgen konnte. Eine weitere Möglichkeit war, dass Menschen die Waldweiblein mit sich aus dem Wald nahmen und ihnen von sich aus Schutz anboten, den die kleinen Geister dankbar annahmen.⁵¹⁵ Ein Beispiel hierfür stammt aus einer pfälzischen Sage, in der ein Mühlenknecht sich eines Weibleins annimmt:

„Er (der Knecht) nahm sie (das Waldweiblein), setzte sie auf den Wagen hinauf und nahm's mit nach Hause. Auf dem Nachhauseweg sagte sie zu ihm: „Die Holzfräulein können sich in dieser Gegend nicht mehr aufhalten; denn die Holzhauer machen keine drei Kreuze mehr in den Stock, während der Baum fällt.“⁵¹⁶

Bei dem oben angeführten Beispiel kann noch eine weitere Information gewonnen werden, die zwar nichts mit dem In-Haus-kommen direkt zu tun hat, jedoch aus anderen Gründen interessant ist: Die Holzfäller machen keine Kreuze mehr in die Baumstämme, was darauf hinweist, dass hier scheinbar bereits der Glaube an die kleinen Waldgeister schwindet.

⁵¹³ Siehe hierzu Seiten 74-83: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁵¹⁴ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 87.

⁵¹⁵ In nur wenigen Sagen wird erzählt, dass die Waldweiblein nicht mit in das Haus kommen wollen und sich dagegen wehren. Siehe hierzu Bechstein: Thüringer Sagenbuch, Bd.2, p. 122.

⁵¹⁶ Ebd., p. 86/88.

Für gewöhnlich verblieben die Waldweiblein über einen längeren Zeitraum in den Häusern und nahmen dort auch ihren permanenten Wohnsitz über die Dauer ihrer Tätigkeit als Hausgeist ein. Im Gegensatz zu den Kobolden beziehen sie ihre Unterkunft allerdings längst nicht immer dauerhaft im Haus, so kann es sein, dass sie tagsüber oder an bestimmten Tagen in der Woche im Haus erscheinen und die ihnen zugedachte Arbeit erledigten und sich danach wieder in den Wald zurückziehen.⁵¹⁷

16.7 Das Aussehen von Kobolden

Zu dem Aussehen der Koblode wurde schon in dem Abschnitt über die Namen einiges gesagt, da sich die Namen von Kobolden nicht selten durch ihr äußeres Erscheinungsbild definieren. Bei der Hälfte der Koboldsagen ist das jedoch nicht der Fall,⁵¹⁸ weshalb sich dieser Abschnitt mit den weiteren Erscheinungsformen der Koblode beschäftigen soll. Neben der kleinen anthropomorphen Gestalt, die bei Weitem die am häufigsten vorkommende Gruppe ist,⁵¹⁹ gibt es noch weitere Formen, die Koblode annehmen können, dazu gehören unter anderem Tier- und Dinggestalten, von denen die Wichtigsten kurz vorgestellt werden sollen. Wenn Koblode als Tiere erscheinen, nehmen sie meistens die Form von Haustieren wie Katzen oder Hunden an, allerdings sind auch Nutztiere, Vögel, Reptilien oder auch Insekten möglich. Am häufigsten stößt man auf Katzengestalten, ob es sich hierbei um Kater oder Katzen handelt, ist völlig gleichgültig, wichtig ist jedoch die schwarze Fellfarbe der katzengestaltigen Koblode,⁵²⁰ da schwarz als teuflische Farbe galt.⁵²¹ Daher kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei den schwarzen Koboldkatzen um eine jüngere Sagenschicht handelt, in der die ursprünglichen Glaubensvorstellungen bereits von christlichen Dogmen überzeichnet wurden. Die Gleichsetzung von Katzen mit Hausgeistern hängt mit ihren ähnlichen Charakterzügen zusammen: sowohl Katzen als

⁵¹⁷ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 382-383/387.

⁵¹⁸ Siehe hierzu Seite 119: Namen bei Kobolden

⁵¹⁹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 74. Siehe Tabelle.

⁵²⁰ Ebd., p. 62.

⁵²¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 136.

auch Hausgeister können Menschen gegenüber sehr zwiespältig auftreten. Jeder Katzenhalter wird aus eigener Erfahrung bestätigen können, dass die Tiere ein freundliches Verhalten an den Tag legen und sich im nächsten Moment feindlich verhalten können, eine Eigenschaft, die sie mit den Kobolden teilen.⁵²² Interessant ist auch die Uminterpretation einer weiteren typischen Katzeneigenschaft, nämlich das Ins-Haus-bringen von Geschenken wie toten Mäusen oder Vögeln. Kobolde bringen ihren Herren Wohlstand, indem sie teilweise schlicht von anderen stehlen. Katzensgestaltige Kobolde bringen ganz wie richtige Katzen es mit ihrer Beute tun, die gestohlenen Reichtümer mit in das Haus und legen die ihren Besitzern vor die Füße.⁵²³ Eine weitere mögliche Erscheinungsform ist die Dinggestalt, wie z. B. Federn, Topfscherben, Wachs,⁵²⁴ Pelze oder Felle,⁵²⁵ Stofffetzen sowie Stroh- oder Flachsbündel, am häufigsten ist jedoch die Erscheinungsform einer aus Holz geschnitzten Statuette.⁵²⁶ Die Existenz derartiger Statuen ist für Nord- und Mitteleuropa bereits für das Neolithikum durch archäologische Funde belegt, die exakten kultischen Zusammenhänge konnten allerdings nie eruiert werden. Möglicherweise handelt es sich um die Ausformungen eines Ahnenglaubens oder um anthropomorphe Verkörperung von Göttern oder Geistern wie den Kobolden. Aufgrund mangelnder schriftlicher Quellen ist dies schlicht nicht feststellbar. Daher lässt es sich schwer sagen, ob es sich um Genien handelt, die ursprünglich aus dem Wald stammen oder das Holz später durch kultische Handlungen nachträglich „beseelt“ wurde. Interessant für die vorliegende Arbeit ist jedoch der Zeitpunkt, auf den die ältesten Fundstücke datiert wurden, der sich nämlich in etwa mit der Annahme der agrarisch-sesshaften Lebensweise vor 7000 Jahren deckt.⁵²⁷ Dies könnte bedeuten, dass erst mit dem Errichten von festen Siedlungen und Häusern derartige Holzfiguren, die in unterschiedlichsten Größen aus den Mooren geborgen wurden,⁵²⁸ in den Alltag der Menschen einzogen. Besonders bei den kleinen Holzgestalten ist es möglich, dass es sich hierbei um Frühform eines Hausgeistglaubens handelt. Bei den größeren Figuren dagegen ist es wahrscheinlicher, dass sich hinter

⁵²² Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 62-63.

⁵²³ Peuckert: Deutsche Sagen, Bd.1: Mittel- und Oberdeutschland, p. 193.

⁵²⁴ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁵²⁵ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagen gestalten, p. 139.

⁵²⁶ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 69.

⁵²⁷ Van der Sanden, Wijnand; Capelle, Torsten: Götter, Götzen, Holzmenschen, Oldenburg 2002, p.13/32.

⁵²⁸ Ebd., p. 31.

ihnen Ahnen oder auch Götter verbergen. Einen solchen Rückschluss auf frühere Zeiten lässt sich jedoch nur mit aller gebotenen Vorsicht ziehen. Einen möglichen Hinweis, der diese Theorie unterstützen könnte, stammt aus der im 13. Jahrhundert niedergeschriebenen Ragnar Lodbrok Saga. Zwar suchen wir auch dort vergebens nach kleinen Holzstatuetten, allerdings wird hier ein überlebensgroßer Holzmann auf der dänischen Insel Samsø erwähnt, der einen alten Gott darstellen soll. Die Männer, die den Holzmann finden, wissen jedoch weder, wer ihm einst geopfert hat, noch um welchen Gott es sich handelte.⁵²⁹ Somit liegt bei den isländischen Sagas das gleiche Problem vor, das wir auch bei den Sagen haben: Sie wurden nicht von Zeitgenossen aufgeschrieben, sondern erst Jahrhunderte später. Was wiederum dazu führt, dass sich die Glaubensvorstellungen der Menschen bereits gewandelt hatten und von den jüngeren Generationen (in diesem Fall nicht nur die Protagonisten der Sage, sondern auch deren Autor) nicht mehr gänzlich verstanden wurden.⁵³⁰ Nimmt man in diesem Zusammenhang einen weiteren Rückgriff in die isländische Sagaliteratur vor, in diesem Fall die bereits besprochenen nordischen Schöpfungsmythen von *Askr* und *Embla* sowie *Lif* und *Lifþrasir*, deren „Urstoff“ ebenfalls Holz war,⁵³¹ kann in dem Erschaffen von menschenähnlichen Holzfiguren der Wunsch danach gesehen werden, der unsichtbaren und unkontrollierbaren in der Welt wirkten Kräfte, seien es nun Götter, Geister oder Ahnen, Herr zu werden. Dies taten sie, indem sie ihnen auf dieselbe Art und Weise eine kontrollierbare Form gaben, in der eben diese Kräfte einst den Menschen ihre Form gegeben haben. Im Laufe von Jahrtausenden ging schließlich das Wissen um die ursprünglichen Glaubensvorstellungen verloren, was blieb, waren kleine hölzerne Götzen,⁵³² aus denen in der germanischen Tradition vermutlich Glück und Reichtum bringende Hausgeister wurden, die man mit Butter einrieb. Eine kultische Handlung, von der sich die Vorliebe der Kobolde für Butter herleitet, um die es später noch gehen soll.⁵³³ Zwar lässt sich für den deutschen Kulturraum nicht mit Sicherheit sagen, ob es sich bei den Götzen wirklich um Hausgeister handelte. Aus dem skandinavischen Bereich sind derartige Vorstellungen dagegen deutlich überliefert. Aufgrund der engen Verwandtschaft zwischen beiden Kulturräumen wird für die heimischen deutschen

⁵²⁹ Ragnar Lodbroks Saga, In: Nordische Heldenromane, Bd.5, übersetzt von: Von der Hagen, Friedrich Heinrich, Breslau 1928, p. 110.

⁵³⁰ Van der Sanden; Capelle: Götter, Götzen, Holzmenschen, p. 15.

⁵³¹ Siehe hierzu Seite 67-68: Von Menschen- und Baumseelen

⁵³² In späteren Zeiten wurden diese Figuren auch aus anderen Materialien wie Flachs oder Wachs hergestellt. Siehe hierzu Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁵³³ Siehe hierzu Seite 150: Lohn und Gaben an Kobolde

Regionen ein ähnlicher Kult vermutet.⁵³⁴ Jacob Grimm führt in diesem Zusammenhang zum einen an, dass die Begriffe „Kobold“, „Puppe“ und „Götze“ in ihrer Bedeutung ineinander übergingen. Zum anderen vermutet er ebenfalls eine nicht weiter definierte alte heidnische Tradition hinter dem Aufstellen von kleinen anthropomorphen Holzfiguren, die laut Grimm die Christianisierung hauptsächlich deshalb überlebten, weil das Wissen um die Gesamtheit der alten Bedeutungszusammenhänge bereits größtenteils verloren gegangen war.⁵³⁵ Es ist ebenso möglich, dass man sich der Bedeutung der Figuren sehr wohl noch bewusst war und sie als eine Art religiöse Absicherung dienten, die parallel zu den christlichen Glaubensvorstellungen weiterhin innerhalb der eigenen vier Wänden kultisch betrieben wurde.

Neben den bereits aufgezählten Erscheinungsmöglichkeiten gibt es noch die klassische Unsichtbarkeit. Wenn dies der Fall ist, wird man in den meisten Fällen nur auf die Hausgeister aufmerksam, weil die Arbeit plötzlich über Nacht erledigt war oder durch nächtliche Geräusche wie Lachen, Klopfen oder Pfeifen.⁵³⁶ Diese Hausgeister wollen für gewöhnlich nicht gesehen werden, ein Beispiel für so einen „schüchternen“ Geist liefert erneut die Zimmersche Chronik, in der der Hausgeist „Entwick“ erwähnt wird, der im 16. Jahrhundert auf dem Schloss Sachsenheim im Dienste von Bernhard von Sachsenheim gestanden haben soll. Bei ihm finden sich typische Hausgeistfunktionen wieder wie das Erledigen von Arbeiten oder auch die Rolle als Wohlförderung.⁵³⁷ Der unsichtbare „Entwick“, bei dem es sich um einen gefallenen Engel handelte, der noch Hoffnung darauf hatte, wieder *„zu gnaden zu kommen“*, machte durch Sprechen auf sich aufmerksam, was dies nicht der Fall; konnten die Schlossbewohner seine Gegenwart daran ausmachen, dass sie kurzatmig wurden, wenn er in der Nähe weilte. Irgendwann bestand Bernhard von Sachsenheim trotz der Warnungen des „Entwick“ darauf, dass sich ihm der Hausgeist zeige, worauf hin dieser ihm nur seinen Arm präsentierte:

„[...] die finger aber an der handt auch spitzig und greulich und die farb so erschrockenlich, mit ploe und bluetfarb und gelen spreckln also vermisch, das ich von

⁵³⁴ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 70.

⁵³⁵ Grimm: Deutsche Mythologie, p. 414.

⁵³⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 139.

⁵³⁷ Ebd., p. 77-78.

dem edelman selbs gehört, das er all sein tag ellender und greuslicher anblick nie gesehen hab“⁵³⁸

Als Anlass für die Unsichtbarkeit wird hier somit der „*greuslich anblick*“ des Hausgeistes vorgebracht. Ob sich dies im Allgemeinen auf alle unsichtbaren Hausgeister übertragen lässt, ist fraglich, da ihre Erscheinungsform in den Sagen sehr unterschiedlich beschrieben wird, z. B. als ein kleines Kind mit einem Messer im Rücken. In solch einer Gestalt zeigt sich auch der Hudemühlener Kobold einer neugierigen Magd, die daraufhin in Ohnmacht fiel, woraufhin der Hausgeist ihr gnädiger Weise einen Eimer kaltes Wasser über den Kopf schüttete, um sie aus der Ohnmacht zu wecken.⁵³⁹ Häufig zeigten sich die Kobolde schlicht in einer nicht genauer beschriebenen anthropomorphen Gestalt wie im Falle des Koboldes „Hütchen“, der sich zwar von Zeit zu Zeit zeigte, dabei seinen Hut immer so tief in das Gesicht gezogen hatte, dass man sein exaktes Aussehen niemals erkennen konnte.⁵⁴⁰

16.8 Das Aussehen von Waldweiblein

Das äußere Erscheinungsbild der Waldweiblein als Hausgeister unterscheidet sich nicht von ihrem von Region zu Region unterschiedlichen Aussehen im Walde,⁵⁴¹ da sie von ihrer Natur her dem Wald zugehörig bleiben, auch wenn sie als Hausgeister in Erscheinung treten.

⁵³⁸ Zimmersche Chronik Bd. III: hrsg. Barack, Karl August, Freiburg 1882 (zweite verbesserte Auflage), p. 7-8.

⁵³⁹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 116, Nr. 76.

⁵⁴⁰ Ebd., p. 101.

⁵⁴¹ Siehe hierzu Seite 79-80: Die „Kleinen“ im „Außen“

16.9 Aufenthaltsorte von Kobolden

Kobolde halten sich in den Wohnhäusern oder in den Wirtschaftsgebäuden des Hofes auf, in denen sie dienen.⁵⁴² Lichtblau schreibt zwar, dass es Kobolde gibt, deren Verbindung an Haus und Familie nicht immer eindeutig gegeben ist und sich die Hausgeister gelegentlich auf Feldern oder Wäldern aufhalten können,⁵⁴³ doch durch die in dieser Arbeit aufgestellten Unterscheidungskriterien lässt sich recht genau ausmachen, dass es sich dabei nicht um Kobolde, sondern um Waldweiblein handelt, die sich nur zeitweise in den Häusern aufhalten. Die Verbindung an Haus und Familie braucht somit nicht weiter infrage gestellt zu werden. Das Gegenteil ist der Fall: „*Auch etlich glauben haben, iglich haus hab ein schretlein*“, heißt es in einem Gedicht von Michel Beheim aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Hierbei handelt es sich zwar um Aufklärungsliteratur, mit der versucht wird, gegen den Wunderglauben vorzugehen,⁵⁴⁴ allerdings zeigt allein die Tatsache, dass es überhaupt als notwendig erachtet wurde, derartige Aufklärung zu betreiben, zum einen wie weit verbreitet der Glaube an Hausgeister war. Zusätzlich weist in diesem speziellen Zusammenhang der Satz auf eine prägnante Art und Weise das Haus und die Familie als Mittelpunkt des Koboldglaubens aus. Zu diesen Häusern gehören nicht nur bäuerliche Gehöfte, sondern auch Schlösser, Klöster, Pfarrhäuser sowie öffentliche oder gewerbliche genutzte Gebäude.⁵⁴⁵ In den jeweiligen Häusern und Höfen haben die Kobolde einen speziellen Aufenthaltsort, an dem sie sich aufhalten, wenn sie nicht gerade ihren Arbeiten nachkommen. Wie bereits erwähnt, kann das Gebäude das Haupthaus sein, allerdings ist es auch möglich, dass es sich dabei um Wirtschaftsgebäude handelt, ebenso kann es sein, dass sich die Hausgeister nur in einem bestimmten Raum aufhalten und wirken. Daher gibt es unter den Kobolden z. B. Stallgeister, Scheunengeister oder auch Küchengeister. Lindig geht in ihrer Systematisierung davon aus, dass der eigentliche Bindungsort des Geistes ausschließlich das Haupthaus sein könne, da er nur so seine Funktion als Walter des Hauses und seiner Bewohner wahrnehmen kann. Erscheinen Teilgebäude- oder

⁵⁴² Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 141.

⁵⁴³ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 361.

⁵⁴⁴ Ebd., p. Siehe hierzu auch: Die Gedichte des Michel Beheim, hrsg. Gille Hans; Spriewald, Ingeborg, Bd. 2. (In: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 64) Berlin 1971, p. 326-330.

⁵⁴⁵ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 81.

Nebengebäudegeister als Hauptgeister, geht sie von einer Überlieferungslücke aus. Diese Interpretation ist jedoch fraglich, da der Charakter des Koboldes omnipräsent ist und es somit keine Rolle spielt, ob der Kobold seinen Sitz im Haupthaus hat oder nicht. Auf diesen Umstand weist Lindig selbst auch hin, indem sie sagt, dass die Hausgeister als überall anwesend wahrgenommen wurden,⁵⁴⁶ Konsequenzen für ihre Theorie zieht sie daraus dennoch nicht. Unabhängig davon haben Kobolde Lieblingsorte, an denen sie sich bevorzugt aufhalten, die Orte können in Nebengebäuden liegen, aber auch im Hauptgebäude z. B. hinter Öfen oder Herden, in Dachstühlen, kleinen und verborgenden Winkeln oder Stuben, Kaminen, unter Treppen, in Kellern oder in Wirtschaftsgebäuden wie Mühlen und Scheunen.⁵⁴⁷ So wird in der bereits erwähnten Sage aus Hudemühlen über den Aufenthaltsort des Kobolds Folgendes berichtet:

„Seine Kammer war im obersten Stockwerk zur rechten Seite, und sein Hausgerät bestand aus drei Stücken. Erstlich aus einem Sessel oder Lehnstuhl,[...] Zweitens aus einem kleinen runden Tisch, [...]Drittens aus einer zubereiteten Bettstatt.“⁵⁴⁸

Der Kobold verfügte über seine eigene möblierte Kammer, die sich offensichtlich im Dachstuhl des Hauses befand. Der Sitz in Dachstühlen kann damit erklärt werden, dass dieser hauptsächlich als Vorratsraum verwendet wurde und der Kobold damit leichter seinem Auftrag als Hüter der Lagerbestände nachgehen konnte. Hinzu kommt, dass der Dachboden mit seinen dunklen Ecken und unheimlichen Geräuschen einer der geheimnisvollsten Orte des Hauses war, den selten jemand betrat und man sich dort gut einen versteckten Geist vorstellen konnte, der einem nicht ganz geheuer war.⁵⁴⁹ Einen weiteren, nicht uninteressanten Ansatz liefert die Idee, der Kobold könne im Gebälk des Bodens seinen Sitz haben,⁵⁵⁰ da dies als ein Hinweis darauf gewertet werden kann, dass der Geist über das Bauholz⁵⁵¹ seinen Weg in das Haus gefunden hat und es sich somit seinem ursprünglichen Wesen nach um eine Waldgenie handeln könnte. Dieselbe Schlussfolgerung lässt sich für die im alpinen Bereich besonders stark verbreitete Vorstellung ziehen, der Kobold sitze in der Türschwelle des Hauses. Wurde ein neues Haus errichtet, benutze man nicht selten noch brauchbare Teile wie das Gebälk oder die

⁵⁴⁶ Ebd., p. 83-84.

⁵⁴⁷ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁵⁴⁸ Grimm: Deutsche Sagen, p. 105.

⁵⁴⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 146-147.

⁵⁵⁰ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁵⁵¹ Siehe hierzu Seiten 65-66: Von Menschen- und Baumseelen

Türschwelle des alten Hauses. Das hatte vor allem wirtschaftliche Gründe, desto weniger man in teures Bauholz und andere Baumaterialien investieren musste, desto besser. Ein weiterer Grund für das Recycling alter Hausteile war, den im Gebälk sitzenden Kobold mit in das neue Haus überzusiedeln, um sich dessen Dienste für die Familie auch weiterhin zu sichern.⁵⁵²

Die häufigsten erwähnten Lieblingsorte, die Küche und der Herd, sollen an dieser Stelle abschließend etwas genauer betrachtet werden. Der wohl wichtigste Grund für den Aufenthalt in der Küche ist, dass diese meist der einzig beheizte Raum und Lebensmittelpunkt des Hauses war, von dem aus das Gesinde am besten zu beaufsichtigen war.⁵⁵³ Auch besteht hier ein Zusammenhang mit der Annahme, Kobolde gehören zu den auf Erlösung wartenden Seelen, da auch diese die Nähe der Öfen suchen.⁵⁵⁴ Zusätzlich kann hier eine Verknüpfung mit den Tätigkeiten angenommen werden, denen der Kobold in der Hauswirtschaft nachging, da ein nicht unerheblicher Teil davon, wie das Kochen oder das Spülen von Geschirr nur dort stattfand.⁵⁵⁵ In der älteren Forschung findet man in diesem Zusammenhang gerne den bereits erwähnten Rückgriff auf die antiken Herdgötter, die wie der Name sagt, dort ebenfalls ihren Sitz hatten.⁵⁵⁶ Ein weiterer Erklärungsversuch für die Herdvorliebe der Kobolde ist deren gelegentliche Identifikation mit feurigen Drak.⁵⁵⁷ Eine Vermischung der Glaubensvorstellung von Drak und Kobold bietet sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit an, da auch der Drak ähnliche Aufgaben im Haushalt übernimmt wie der Kobold und nicht selten mit typischen Koboldnamen betitelt wird. Allerdings existieren Unterschiede zwischen beiden Geistern, so ist der Drak kein anthropomorpher Geist, in der Regel tritt er als kleiner fliegender Drache in Erscheinung, der einen feurigen Schweif hinter sich herzieht oder in Flammen steht. Es ist eben diese feurige Natur, die den Kobold bei der Vermischung der Glaubensvorstellungen mit dem Herd in Verbindung bringt.⁵⁵⁸ Eine solche Synthese zeigt sich in einer von Peuckert überlieferten Sage, hier wird der Kobold gleich mit verschiedenen Namen bedacht, wie Puk, Kobold, Drache oder auch

⁵⁵² Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 86.

⁵⁵³ Ebd., p. 142-144.

⁵⁵⁴ Siehe hierzu Seite 136: Aufenthaltsorte von Waldweiblein

⁵⁵⁵ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 142. Nähere Informationen über Tätigkeiten von Kobolden im Haushalt siehe Seiten 178-186: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁵⁵⁶ Siehe hierzu Seite 154: Mythische Deduktion bei Kobolden

⁵⁵⁷ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagen gestalten, p. 145.

⁵⁵⁸ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 51-52.

Teufel, was in dieser speziellen Sage damit zusammenhängt, dass Personen jenseits des Wirkungshaushaltes ihn verteufeln. Obwohl der Geist in keiner Weise schadhafes Verhalten an den Tag legt, in diesem Falle ist es lediglich der Neid auf den Reichtümern zutragenden Hausgeist der Nachbarn, der zu dieser Betitelung führt. Neben der Bezeichnung „Drache“, die in diesem Fall für Drak steht, wird berichtet: „[...] er (der Nachtwächter) hätte ihn (den Kobold) schon oft genug mit seinem feurigen Schweif in den Schornstein hineinfahren sehen.“⁵⁵⁹ Obwohl feurige, an Draks erinnernde Koblode in der Sagenwelt häufig, wenn auch nicht regelmäßig in Erscheinung treten, ist ein derartiges drunter und drüber der Glaubensvorstellungen wie in dieser Sage eher selten.⁵⁶⁰

16.10 Aufenthaltsorte von im Haus waltenden Waldweiblein

Der Wald als ursprünglichen Herkunft- und Aufenthaltsort der Waldweiblein bedarf keiner weiteren Erläuterung mehr. Mit dem Sitz während ihrer Tätigkeit als Hausgeist verhält es sich indes komplizierter: Manchmal besuchen die kleinen Geister die Häuser nur an bestimmten Tagen, wie in einer Sage aus Miesbrunn und Mockersdorf überliefert ist, in der die Weiblein immer samstags oder dienstags und freitags erschienenen.⁵⁶¹ In anderen Erzählungen unregelmäßig wie in einer Sage aus Ebnat, in der in diesem Zusammenhang lediglich erwähnt wird, dass ein *Holzfralerl* dort öfters über Nacht verweilte.⁵⁶² Des Weiteren ist es möglich, dass die Weiblein nur den Winter über in den Häusern Zuflucht suchen und im Frühling in den Wald zurückkehren.⁵⁶³ Zu guter Letzt gibt es auch Sagen, die von einem dauerhaften Aufenthalt der Waldweiblein über den kompletten Zeitraum ihrer Tätigkeit im Haus oder auf den Hof berichten.⁵⁶⁴ Die Geister halten sich nämlich nicht zwangsläufig direkt in den Wohnhäusern auf, sondern können

⁵⁵⁹ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 27.

⁵⁶⁰ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 117.

⁵⁶¹ Röhrich: Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und Werk, p. 59.

⁵⁶² Ebd., p. 81.

⁵⁶³ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, p. 81.

⁵⁶⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 387.

als Aufenthaltsorte auch Bäume⁵⁶⁵ oder gestapeltes Feuerholz auf dem Gelände wählen.⁵⁶⁶ Anhand der Wahl dieser speziellen Verstecke zeigt sich, dass die Waldweiblein die Bindung zum Wald nie gänzlich verloren haben. Der Umstand, dass die kleinen Waldgeister überhaupt freiwillig menschliche Gesellschaft aufsuchen, ohne dass die konkrete Gefahr durch den wilden Jäger vorliegt, erklärt Schönwerth mit der besonders stark ausgeprägten Menschenähnlichkeit der kleinen Waldgeister, die bei ihnen den starken Wunsch zur Folge hat, sich in menschlicher Gesellschaft aufzuhalten. Er geht dabei so weit zu behaupten, dass die Waldweiblein das Leben im Haus, dem im Wald vorziehen würden.⁵⁶⁷ Gegen diese Behauptung spricht jedoch, dass die Weiblein früher oder später immer Haus und Hof verlassen und in den Wald zurückkehren.

Die bevorzugten Aufenthaltsorte der Weiblein im Haus selbst ist ganz wie bei den Kobolden der Ofen oder Herd,⁵⁶⁸ auch eine kleine eigene Kammer konnte als Versteck der Waldweiblein dienen.⁵⁶⁹ Es gibt verschiedene Gründe, warum der bevorzugte Platz der Waldweiblein der Ofen ist: Zum einem, weil ihnen die Öfen einen besonders starken Schutz vor dem wilden Jäger boten, in diesem Zusammenhang wird in einer der Sagen ein „Dreifaltigkeitsofen“ erwähnt,⁵⁷⁰ der seinen Namen einer Abbildung der Dreifaltigkeit auf den Kacheln des Ofens zu verdanken hat. Zum anderen favorisieren alle Hausgeister den Ofen als Aufenthaltsort, da sie, wie bereits erwähnt, nicht selten zu den armen auf Erlösung wartenden Seelen gezählt werden.⁵⁷¹ Denen wird ein Feuer im Herd oder Ofen angezündet, an dem sie sich wärmen können, gleichzeitig wird ihnen damit die Botschaft übermittelt, dass sie nicht für immer verloren sein werden und auf Erlösung hoffen können.⁵⁷² Hinzu kommt, wie bereits bei den Kobolden erwähnt,⁵⁷³ dass der Ofen der Lebens- und Arbeitsmittelpunkt des Hauses war und die Weiblein von

⁵⁶⁵ Röhrich: Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und Werk, p. 60.

⁵⁶⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 389.

⁵⁶⁷ Röhrich: Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und Werk, p. 57.

⁵⁶⁸ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 85.

⁵⁶⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 389.

⁵⁷⁰ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 5 Sage, p. 366.

⁵⁷¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 388.

⁵⁷² Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 55.

⁵⁷³ Siehe hierzu Seite 175: Aufenthaltsorte von Kobolden

dort aus das Geschehen im Haus am besten überblicken und auf diese Weise den Menschen am nächsten sein konnten.⁵⁷⁴

16.11 Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

Die Tätigkeiten von Kobolden sind mannigfaltig und hängen unmittelbar mit den Wesenseigenschaften der Hausgeister zusammen, die von Kobold zu Kobold variieren. Trotzdem erscheinen ein und dieselben Topoi immer wieder, von denen die wichtigsten im Folgenden vorgestellt werden sollen. Hierzu sei gesagt, dass ein Großteil der Wesenseigenschaften von Kobolden positiv sind, allerdings nicht selten mit negativen Charaktereigenschaften einhergehen, die sich auf die Tätigkeiten und das Verhalten gegenüber den Menschen auswirkten. Am Anfang der Analyse soll es um die überwiegenden positiven Tätigkeiten gehen, während sich dessen Abschluss mit den negativen Seiten der koboldschen Aktivitäten auseinandersetzt.

Die wichtigste positive Aufgabe der Kobolde ist ihr Auftreten als Helfer der Menschen, in dessen Häusern sie walten,⁵⁷⁵ die ihrer Arbeit nicht selten heimlich des Nachts im Verborgenden nachkommen.⁵⁷⁶ Ihre Eigenschaft als übernatürlicher Gehilfe alltäglicher Aufgaben spielt eine zentrale Rolle im deutschen Hausgeistglauben, weshalb dieses Motiv in der Mehrzahl der Sagen in Erscheinung tritt.⁵⁷⁷ Dabei gibt es verschiedene Arten des Helfens, einmal kann es sich dabei um direkte Dienste in Haushalt und Wirtschaft handeln, dazu gehört die Arbeit in der Küche, also dem Wirkungsbereich der Hauswirtschafterinnen und Mägde. Vom Wäschewaschen über das Holz- und Wasserholen, dem Kochen der Mahlzeiten oder auch dem Reinigen der Fußböden bis hin zum Waschen des dreckigen Geschirrs übernehmen die Hausgeister alle Aufgaben, die in der Küche anfallen, egal wie mühevoll oder alltäglich sie sein mögen. Hinter diesem Glauben verbirgt sich der schlichte Wunsch, einen perfekt geführten Haushalt

⁵⁷⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagen gestalten, p. 388.

⁵⁷⁵ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁵⁷⁶ Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 257.

⁵⁷⁷ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 93.

mit möglichst wenig Aufwand zu erhalten.⁵⁷⁸ Wenn also einer Magd ihr tägliches Geschäft scheinbar ohne Mühe und schnell von der Hand ging, dass es kaum mit rechten Dingen zugeht, sagte man ihr nach, dass sie „einen Kobold haben“ müsse.⁵⁷⁹ Kobolde waren aber nicht nur in der Küche tätig, auch in den Nebengebäuden wie Stall und Scheune kamen sie fleißig ihrer Arbeit nach z. B., fütterten und striegelten sie das Vieh, holten Trinkwasser, warfen Heu vom Boden⁵⁸⁰ misteten die Ställe aus, molken die Kühe,⁵⁸¹ unter ihrem Wirken blieben die Tiere gesund und stets wohl genährt.⁵⁸² Da dieses Motiv in vielen Sagen auftaucht, fehlt es auch in der uns bereits bekannten Hudermühlener Sage nicht, bei der es sich dankbarerweise um eine sehr lange und ausführliche Erzählung handelt. In ihr finden sich viele der klassischen Koboldeigenschaften, die sich der geneigte Forscher sonst aus den verschiedensten Quellen zusammensuchen muss. So schreiben die Gebrüder Grimm:

*„Zu Hudemühlen zeigte sich Hinzelmann nun gar zutätig und fleißig in allerhand Arbeit. In der Küche hantierte er nachts, und wenn die Köchin abends nach der Mahlzeit Schüssel und Teller unabgewaschen durcheinander in einen Haufen hinsetzte, so waren sie morgens wohl gesäubert, glänzend wie die Spiegel, in guter Ordnung hingestellt. [...] Ebenso geschäftig zeigte sich der Geist im Stalle: er wartete der Pferde, striegelte sie fleißig, dass sie glatt anzusehen waren wie ein Aal, auch nahmen sie zu wie in keiner Zeit, also das sich jedermann darüber wunderte“.*⁵⁸³

Neben dieser direkten Hilfe wirken Kobolde auch indirekt auf die Arbeit ein, indem sie Gesinde und Familienmitglieder beaufsichtigen. In Abwesenheit des Dienstherrn übernehmen sie dessen Funktion als Aufsichtsperson.⁵⁸⁴ Ein Beispiel für die Kontrollfunktion bei Familienmitgliedern konnte z. B. das Verhindern außerehelicher sexueller Kontakte sein.⁵⁸⁵ Kehren wir jedoch noch einmal zu unserem Hinzelmann in Hudemühlen zurück, hier finden wir ein ganz anderes Motiv: Der Kobold verhindert die Heirat zweier Fräulein, die er besonders mochte und zu denen er freundschaftliches ein

⁵⁷⁸ Ebd., 101-102.

⁵⁷⁹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 95, Nr. 72.

⁵⁸⁰ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 164-167.

⁵⁸¹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 102-103.

⁵⁸² Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 142.

⁵⁸³ Grimm: Deutsche Sagen, p. 105, Nr. 76.

⁵⁸⁴ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 110.

⁵⁸⁵ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 143.

Verhältnis pflegte, indem er alle Bewerber verschreckte und so dafür sorgte, dass die Damen ihm und dem Haushalt erhalten blieben und ein langes Leben führten.⁵⁸⁶ Die häufiger vorkommende Kontrollfunktion gegenüber dem Gesinde sieht anders aus, hier sanktionierten die Koblode Faulenzerei und Achtlosigkeit z. B. durch Zwicken, Ohrfeigen, Schlagen, Bettdeckewegziehen oder auch Aus- dem- Bett- werfen der Übeltäter.⁵⁸⁷ Derartige Verhaltensweisen zeigen Koblode auch wenn der unkluge Versuch unternommen wird, den Hausgeist einzufangen. So berichtet eine Sage aus Uelzen, dass ein Knecht den Kobold von einem Dach schubste, um ihn anschließend zu fangen, was jedoch misslang. Der Kobold rächte sich an dem Knecht, indem er ihm eine Schlüssel in das Gesicht schlug und ihn dabei verletzte.⁵⁸⁸ Derartige Sanktionen richten sich jedoch nie gegen die Hausherren, sondern stets gegen das Gesinde, wie Lindig bemerkt.⁵⁸⁹ Dabei übersieht sie jedoch, dass die härteste Strafe, die ein Kobold verhängen kann, nämlich das Verlassen des Haushaltes, auch bzw. sogar besonders den Hausherren trifft. In dieser zuletzt genannten Eigenschaft als Aufsichtsperson oder Hausherrenersatz zeigt sich die bodenständige Wesensart des Hausgeistes, hinter der wiederum der Wunsch des Menschen steckt, dass das Leben innerhalb des Haushaltes und Hofes friedlich und ordnungsgemäß seinen üblichen Gang geht.⁵⁹⁰

Eine weitere zentrale direkte Eigenschaft der Koblode ist ihre Funktion als Schutzgeister, die für das Wohl und Gedeihen von Familie und Hof sorgen. Sie bewahren ihre Schutzbefohlenen vor allen möglichen Übeln,⁵⁹¹ sei es, dass sie Haus und Hof vor Dieben oder Feuersbrünsten beschützen,⁵⁹² böartigen Bedrohungen durch Menschen sowie durch natürliche sowie übernatürliche Naturphänomene, Unfällen oder Ungerechtigkeiten. Lindig weist mit Recht darauf hin, dass nach der damaligen Sichtweise das Haus und die Familie als eine untrennbare Einheit angesehen wurde und der Schutz des Hauses gleichbedeutend war mit dem Schutz der Familie und umgekehrt. Dies spiegelt sich auch in den Sagen wider: Eine Trennung von beidem findet nur selten statt, ist dies doch der Fall, befindet sich der Hof meist schon Generationen in Besitz

⁵⁸⁶ Grimm: Deutsche Sagen, p. 111-112, Nr. 76.

⁵⁸⁷ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 106.

⁵⁸⁸ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p.15.

⁵⁸⁹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 106.

⁵⁹⁰ Ebd., p. 93.

⁵⁹¹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 111.

⁵⁹² Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 152-153.

eines Geschlechts. In solchen Erzählungen treten die Geister verstärkt als Familienschutzgeister in Erscheinung. Zwar waren solche personenbezogenen Kobolde, bei denen die Schutzfunktion im Vordergrund stand, sowohl in bäuerlichen als auch in adligen Familien vorhanden werden im Wunderglauben allerdings häufiger den adligen Kreisen zugeordnet.⁵⁹³ In diesem Zusammenhang findet sich eine weitere Besonderheit in Bezug auf die Bindung zwischen Kobold und adligen Familien. Beispiele hierfür liefern die uns bereits bekannten Kobolde Entwick und Hinzelmann, die sich zwar in einem adeligen und nicht etwa bäuerlichen Umfeld befinden, jedoch, und das gilt besonders für den Hudemühlener Kobold aus Sagen stammen, die sich die Landbevölkerung erzählte und somit trotzdem deren Wunderglauben zugeordnet werden können. In beiden Sagen endete der Schutz der Kobolde mit dessen Weggang, und die Geschlechter schwanden dahin. Während Hinzelmann angibt, in dieser Situation noch einmal zurückzukehren, um es erneut aufblühen zu lassen, wird in der Zimmerschen Chronik davon berichtet, dass das Geschlecht innerhalb weniger Jahre nach der Verbannung des Geistes zugrunde ging. Die unterschiedlichen Verhaltensweisen der Hausgeister kann mit dem Grund des Ausscheidens aus dem Dienst erklärt werden, während der Entwick wie bereits erwähnt verbannt wurde, schied Hinzelmann freiwillig aus den Diensten seines Herren. Dazu muss jedoch gesagt werden, dass der Herr von Letzterem diverse Male erfolglos versucht hatte, ihn loszuwerden.⁵⁹⁴ Zwar sorgt der Weggang bzw. das Verärgern eines Koboldes auch bei bäuerlichen Familien für großes Unglück,⁵⁹⁵ dessen ungeachtet fehlt hier das Motiv des Aussterbens des Geschlechtes, wie wir es von Kobolden aus dem adligen Milieu kennen. Im bäuerlichen Umfeld findet sich eine andere Art der Personenaffiliation, die vollständig ohne eine Bindung an das Haus auskommt. Dabei handelt es sich um das Motiv der Rechtschaffenheit einer Familie, wie es bei dem vorangegangenen Beispiel unseres Drak-Koboldes der Fall ist,⁵⁹⁶ bei dem der Hausgeist ausdrücklich darauf hinweist:

⁵⁹³ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 97-98.

⁵⁹⁴ Siehe hierzu Zimmersche Chronik Bd. III, p.7-8. und Grimm: Deutsche Sagen, p. 104,107,109,119, Nr. 76.

⁵⁹⁵ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 16/20.

⁵⁹⁶ Siehe hierzu Seite 134-135: Aufenthaltsorte von Kobolden

„Ich gehe lieber mit guten Leuten auf einem fremden Hof in die Weite, als dass ich bei schäbigem Pack auf dem altbekannten Hofe in der Heimat bleibe.“⁵⁹⁷

Im Zusammenhang mit der ordnungsliebenden und rechtschaffenen Wesensart der Kobolde⁵⁹⁸ macht eine derartige Bindung an die Familie durchaus Sinn.

Die vorangegangenen Beispiele als Schutzgeister führen unmittelbar zu der letzten wichtigen Rolle, die von den Kobolden übernommen wurde, nämlich jener als Glücksbringer und Reichtumsmehrter.⁵⁹⁹ Bei dieser Funktion besteht eine Verbindung zu der direkten als auch zu der indirekten Hilfe, die ein Kobold im Haushalt und auf dem Hof leistet, um einen reibungslosen Ablauf aller Vorgänge zu gewährleisten, allerdings geht es darüber noch hinaus. Erneut begegnet uns der Ausspruch „er hat einen Kobold“,⁶⁰⁰ in diesem Zusammenhang ist damit jedoch nicht die effektiv arbeitende Magd gemeint, sondern ein Bauer, der unerwartet zu Reichtum gekommen ist.⁶⁰¹ So erzählt eine Sage aus der Umgebung von Schöningen: *„Wer durch seinen Fleiß groß geworden war, dem hatten nach der Meinung vieler die Roten Jungen (Kobold Eigenname) den Reichtum gebracht.“⁶⁰²*

Während uns sowohl beim Entwick als auch beim Hinzelmann das Phänomen des Glückbringens indirekt durch bloße Anwesenheit oder geheimes Wissen begegnet,⁶⁰³ zeigt sich im obigen Beispiel die Reichtumsmehrung durch das sogenannte Zutragen. Damit ist das Herbeibringen von Reichtümern oder dringend benötigten Alltagsgegenständen gemeint,⁶⁰⁴ die z. B. wie in der Sage des Roten Jungen oder auch jener des Drak-Koboldes durch die Schornsteine in die Häuser geschafft wurden. Woher diese Gegenstände kommen, wird für gewöhnlich nicht erwähnt,⁶⁰⁵ es macht jedoch Sinn anzunehmen, dass die Koboide sie aus der näheren Umgebung heranschaffen. Weshalb mit dem Zutragen von Gegenständen, dass diebischer Natur ist, nicht nur

⁵⁹⁷ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 27.

⁵⁹⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 93.

⁵⁹⁹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 111.

⁶⁰⁰ Siehe hierzu Seiten 179: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶⁰¹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 111.

⁶⁰² Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 16.

⁶⁰³ Siehe hierzu Zimmersche Chronik Bd. III: hrsg. Barack, Karl August, Freiburg 1882 (zweite verbesserte Auflage), p. 7-8. und Grimm: Deutsche Sagen, p. 104, Nr. 76.

⁶⁰⁴ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 112.

⁶⁰⁵ Peuckert: Niedersächsische Sagen 4a, p. 16 und 27.

erklärt wird, warum plötzlich bestimmte Höfe zu Wohlstand kommen, sondern auf diese Weise wird auch das unerwartete Verarmen eines einstmals gut gedeihenden Hofes begründet, wenn der Kobold seine Dienste aus welchen Gründen auch immer einstellte.⁶⁰⁶ Ein außergewöhnliches Beispiel für das Zutragen liefert eine Sage aus Schleswig-Holstein, hier wird geschildert, wie es bei zwei Hufnern in nahe beieinander liegenden Dörfern zeitgleich zu einer Heuknappheit kam. Da auf beiden Höfen ein Nispuk waltete, kommt es zu der Situation, in der beide Puken Handlungsbedarf sahen und voneinander das kostbare Futter stahlen. Als sich die übernatürlichen Diebe nun auf dem Feld zufällig begegneten und feststellten, dass der eine von dem anderen gestohlen hatte, *“fielen sie wütend übereinander her und prügelten sich die ganze Nacht hindurch bis zu Tagesanbruch“*. Am Morgen waren die Koboide verschwunden, die Menschen aus den umliegenden Siedlungen fanden nur noch zwei Haufen Heu vor, dort, wo die Koboide aneinandergeraten waren.⁶⁰⁷ Diese Prügelei unter Hausgeistern hängt allerdings nicht nur damit zusammen, dass sie voneinander gestohlen haben, sondern hier kommt auch ihre Natur als Einzelgeister zum Tragen, sie können ausschließlich in Konkurrenz zueinanderstehen, egal unter welchen Umständen. In dieser speziellen Sage wissen die Hufner nicht um die nächtliche Aktion der Koboide, doch gelegentlich werden die Hausgeister von ihren Herren dazu aufgefordert, oder sie erkundigen sich, was benötigt wird und was sie stehlen sollen. In solchen Erzählungen, in denen das befohlene Zutragen in den Vordergrund rückt und die einzige Aufgabe der Koboide zu sein scheint, sind sie keine autarken Wesen mehr, sondern sind zum Besitz der Menschen herabgesunken, über das nach Wunsch verfügt werden kann. Diese ausschließlich zutragenden Hausgeister gehören zu den eher seltenen Erscheinungen des Wunderglaubens, meist haben andere Tätigkeiten Priorität und die typische Autorität der Koboide gegenüber den Menschen bleibt unangetastet. Im Zusammenhang der *interpretatio christiana* wird schließlich der helfende, zutragende und glücksbringende Hausgeist als Pakt mit dem Teufel diabolisiert, ein Schicksal, vor dem praktisch kein Aspekt des Hausgeistglaubens verschont blieb.⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 114.

⁶⁰⁷ Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 4 Sage, p. 344.

⁶⁰⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 112-116.

Zu guter Letzt sollen die negativen Wesenseigenschaften und Tätigkeiten der Kobolde nicht unerwähnt bleiben, zu ihnen gehören der eher harmlose Schabernack als auch die oft alles andere als harmlosen Boshaftheiten und schädigendes Verhalten gegenüber Menschen und Tieren.⁶⁰⁹ Beides kann ineinander übergehen und ist daher längst nicht immer klar voneinander abzugrenzen. Während der harmlose Schabernack auf eine fröhliche, aufgeschlossene und schelmische Wesensart zurückgeführt werden kann, die für die deutsche Koboldtradition charakteristisch ist, basiert das schädigende Verhalten dagegen auf einer böswilligen Wesensart. Der eine Wesenszug schließt dabei die anderen nicht zwangsläufig aus, so kann ein helfender, fröhlicher Hausgeist plötzlich schadhafte Verhalten an den Tag legen. Kobolde sind nicht selten flatterhaft in ihren Launen und unberechenbar, sie zeigen damit eine Ambivalenz in ihrem Verhalten, ganz wie es auch bei den Menschen der Fall ist. Damit reflektieren sie die Bandbreite des menschlichen Benehmens und sind daher nicht nur in ihrem Erscheinungsbild, sondern auch von ihrem Verhalten her anthropomorph.⁶¹⁰ Bezeichnend für die menschliche Selbstwahrnehmung ist, dass die gutartige Natur der Kobolde deutlich überwiegt und die schlechten Eigenschaften häufig nachvollziehbar für den Leser/Zuhörer begründet werden, wie es z. B. bei dem Bestrafen von faulem Dienstpersonal der Fall ist.⁶¹¹

Das Verüben von Schabernack betrifft, wie auch das schadhafte Verhalten, sowohl das Vieh als auch die Menschen, wobei das Necken und Plagen der Tiere am Ende in erster Linie dem Menschen gilt.⁶¹² Zu dem Schabernack und den bössartigen Handlungen gehören unter andern das bereits bei den Sanktionen erwähnte Ohrfeigen oder Zwicken,⁶¹³ nächtliche Lärmbelästigung wie z. B. Poltern, als würden Küchenutensilien zerschlagen, ohne dass diese dann kaputt gewesen wären, oder das Verstecken oder Verschmutzen von Lebensmitteln. Zusätzlich machte man sie für das Verschwinden von Gegenständen wie Werkzeugen, Kleidung oder Schuhen verantwortlich. Wenn es zu Unfällen wie dem Runterfallen von Treppen kam, waren sie ebenfalls die Schuldigen.⁶¹⁴ Zusätzlich konnten sie zu einer Gefahr für die Kinder werden, so schmissen die

⁶⁰⁹ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶¹⁰ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 90-91, 93-94, 126-128.

⁶¹¹ Siehe hierzu Seiten 138: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶¹² Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 123-124.

⁶¹³ Ebd., p. 106

⁶¹⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 174-176.

Kobolde Wiegen um und zerstörten oder verstecken Spielzeuge, ebenso schlugen und verbargen sie die Kinder vor ihren Eltern.⁶¹⁵ Auf diese Weise wurden die Kobolde nicht selten von den Eltern als Kinderschreck pädagogisch eingesetzt, wenn diese Ungehorsam waren.⁶¹⁶ Wenn das Vieh betroffen war, wurden Pferde, Rinder oder Hühner aufgeschreckt, von ihren Leinen losgebunden und miteinander verkettet. Letzteres konnte kaum mehr als harmloses Necken angesehen werden, da dies dazu führen konnte, dass sich die Tiere gegenseitig die Luft abschnürten. Des Weiteren verflochten Kobolde gerne die Mähnen von Pferden oder ritten diese die ganze Nacht, sodass sie morgens zu erschöpft waren, um mit ihnen arbeiten zu können.⁶¹⁷ Ist einer seiner Streiche erfolgreich, „möchte er sich krumlachen vor ergötzen: daher jenes koboldische Lachen und Kichern“, das für Kobolde so charakteristisch ist.⁶¹⁸ Nur selten verhält sich ein Kobold grundlos und ausschließlich böseartig gegenüber dem Menschen ist das der Fall, kann dahinter die bereits erwähnte *interpretatio christiana* vermutet werden, denn ursprünglich verhielten sich die kleinen Hausgeister abgesehen von ihren Neckereien und berechtigten Strafsanktionen gutartig gegenüber den Menschen. Erst mit der einsetzenden Diabolisierung der Kobolde wird aus dem ambivalenten Verhalten gegenüber den Menschen ein ausschließlich schadhafte Benehmen.⁶¹⁹ Ein interessantes Beispiel für das Necken als auch für das schadhafte Verhalten liefert erneut der Hinzemann aus Hudemühlen, sein durchaus aufgeschlossenes und fröhliches Wesen wird hier durch das typische Jauchzen, Lachen und Singen charakterisiert. Mehrmals wird darauf hingewiesen, dass er die menschliche Gesellschaft schätzt, besonders die der beiden Frauen und von den Kindern. Der Schabernack, den der Geist treibt, ist ebenfalls kennzeichnend für Kobolde: er verteilte bei Gelagen gerne Ohrfeigen oder zwickte dessen Teilnehmer, sodass diese sich gegenseitig beschuldigten und aufeinander losgingen. Abgesehen von einigen blauen Augen und Flecken blieb jedoch kein ernsthafter Schaden bei den Beteiligten zurück. Zeigte der Hausgeist boshafte Verhalten dann ausschließlich als Sanktionierung für schlechtes Verhalten wie Hochmut oder Trunkenheit bei der Arbeit. Während Erstes nur eine Ohrfeige nach sich zog,

⁶¹⁵ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 119.

⁶¹⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 180.

⁶¹⁷ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 120-121.

⁶¹⁸ Grimm: Deutsche Mythologie, Bd. 2, p. 424.

⁶¹⁹ Lichtblau: Kobold. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen, p. 371.

fürte Letzteres zum Unfalltod eines Knechtes, hier wird allerdings offengelassen, inwieweit der Kobold dafür direkt verantwortlich ist. Es finden sich in der Erzählung zwar Anzeichen einer Diabolisierung, diese werden sogleich im Anschluss wieder relativiert, wie am folgenden Beispiel deutlich wird: immer wieder finden sich im Schloss Personen ein, die den kleinen Hausgeist als Teufelsgespensst bezeichnen und ihn zu vertreiben oder sogar zu töten versuchen. Die Relativierung seiner vermeintlich böartigen Natur erfolgt in der einen Situation dadurch, dass der Kobold auf Rache an den Personen verzichtet, weil er den beiden Damen im Hause, mit denen er eine enge Freundschaft pflegte, den Kummer ersparen wollte, den eine solche Racheaktion mit sich bringen würde. An anderer Stelle gibt Hinzelmann an: „*Ich bin ein guter Christ wie ein anderer Mensch und hoffe selig zu werden*“, zu den Teufelsgespensstern gehöre er nicht.⁶²⁰

Das Motiv der Rache als Erklärung für schädigendes Verhalten gegenüber den Menschen findet sich in verschiedenen Sagen. Bei der rachsüchtigen Natur mancher Geister handelt es sich ebenfalls um einen nur allzu menschlichen Charakterzug, der auf die Kobolde übertragen wird. Ein Beispiel dafür lieferte bereits der Knecht, der versuchte, den Kobold zu fangen, und dessen Zorn zu spüren bekam.⁶²¹ Auf die Spitze wird die Rachsucht der Kobolde in der Sage von Hütchen getrieben, hier ärgert ein Küchenjunge den als fromm und freundlich beschriebenen Kobold so arg, dass dieser vom Küchenmeister verlangt, ihn zu bestrafen. Als sich der Meister weigert, nimmt Hütchen die Bestrafung selbst in die Hand: „*Da kam der Geist, erwürgte ihn (den Küchenjungen) und zerhackte ihn in kleine Stücke. Dann warf er selbige vollends in einen großen Kessel und setzte ihn ans Feuer.*“⁶²²

⁶²⁰ Grimm: Deutsche Sagen, p. 106-115, Nr. 76.

⁶²¹ Siehe hierzu Seite 139: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶²² Grimm: Deutsche Sagen, p. 101, Nr. 75.

16.12 Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

Die Tätigkeiten und Wesenseigenschaften gehen bei den Waldweiblein ebenso miteinander einher wie bei den Kobolden, jedoch werden von den Waldweiblein, die als Hausgeister walten, noch seltener schlechte Charakterzüge überliefert als von jenen, die sich in den Wäldern aufhalten.⁶²³ Es wirkt fast so, als würden die wenigen Waldweiblein, die den Menschen nicht positiv gesinnt sind, den Weg in die Häuser gar nicht erst antreten. Als überdeutlichen Beweis für die gutartige Natur der Waldweiblein kann das Motiv der Wilden Jagd angeführt werden: Würde es sich bei kleinen Geistern um Wesen mit einem böartigen Charakter handeln, wären sie als Beute des wilden Jägers ungeeignet.⁶²⁴ Dieser wiederum verdankt seine Existenz der Tatsache, dass er vor seinem Tod ein sündhaftes Leben führte und nun dazu verdammt war, als ruheloser Geist anstelle der üblichen Tiere gute Seelen wie die Waldweiblein zu jagen.⁶²⁵ Die christlich angehauchten Schutzmöglichkeiten vor dem Jäger durch den Menschen seien es nun die drei Kreuze in den Baumstümpfen,⁶²⁶ die Ährenbüschel auf den Feldern,⁶²⁷ oder auch die Namen der Heiligen Drei Könige die über der Haustür angebracht sind,⁶²⁸ können ebenso als Beleg dafür genommen werden, dass es sich bei den Waldweiblein um gute Geister handelt. Als weiteres Indiz für ihre Gutartigkeit kann ebenfalls angeführt werden, dass die Weiblein sich darüber freuen, wenn schadhafte Geister durch das Schlagen des Kreuzzeichens weichen müssen.⁶²⁹ Nur in den wenigsten Fällen wird davon berichtet, dass den Waldweiblein das Schlagen des Kreuzes zuwider ist oder sie nur Brot essen, über denen beim Backen kein Kreuzzeichen gemacht wurde.⁶³⁰ Geht man nun davon aus, dass es sich bei den Waldweiblein, die ihren Weg in die Häuser der Menschen finden, um ausschließlich gute Geister handelt, müsste sich das ebenfalls

⁶²³ Siehe hierzu Seiten 81-82: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁶²⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 378.

⁶²⁵ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 188. Zur näheren Unterscheidung zwischen „höllischen Jäger“ (jagt Menschen), „verdammten Jäger“ (jagt ein Tier, das er niemals wird erlegen können) und „wilden Jäger“ (jagt andere, gute Geister) siehe p. Lecouteux, Claude: Das Reich der Nachtdämonen: Angst und Aberglaube im Mittelalter, Zürich 2001, p.71.

⁶²⁶ Siehe hierzu Seite 80: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁶²⁷ Siehe hierzu Seite 99: Die „Kleinen“ im „Dazwischen“

⁶²⁸ Siehe hierzu Seite 126: Herkunft und Erwerb von Waldweiblein

⁶²⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 378.

⁶³⁰ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 360.

anhand der Tätigkeiten und ihrem Benehmen gegenüber den Menschen widerspiegeln. Daher soll im Folgenden untersucht werden, ob sich diese Theorie bestätigen lässt.

Ganz wie auch bei den Kobolden,⁶³¹ bedeutet die Anwesenheit eines Waldweibleins Glück und Wohlstand für Bewohner und Hof.⁶³² Die bereits bekannte Aufteilung der Tätigkeiten in direkte und indirekte Hilfe findet sich auch bei den Waldweiblein wieder.⁶³³ In vielen Sagen wird berichtet: „*das solange sie im Haus weilten, war Glück und Segen bey den Leuten.*“⁶³⁴ Der indirekte Segen, den die Anwesenheit eines Waldweibleins mit sich brachte, wurde hoch eingeschätzt, ja sogar als Segen Gottes interpretiert, an dem manche Weiblein physisch schwer zu tragen hatten.⁶³⁵ In einer Sage aus Münchberg wird überliefert, dass dort die Mütter schon ihren Kindern einimpften, einen freundlichen Umgang mit den Waldweiblein zu pflegen. Wenn diese aus dem Wald traten und die Häuser besuchten, ihnen Gaben zu hinterlassen und immer die drei Kreuze in die Baumstümpfe zu ritzen. Denn „*wer dem Holzfral etwas gab, der wurde gewiss glücklich in seinem Leben.*“ Weiter berichtet die Sage, dass die Bauern das Einritzen irgendwann unterließen und die Waldweiblein daraufhin verschwanden, da sie dem wilden Jäger zum Opfer fielen.⁶³⁶ Zusammen mit den Waldweiblein geht der von ihnen ausgehende Segen verloren,⁶³⁷ hierbei handelt es sich um ein weiteres Motiv, dass aus dem Koboldglauben bekannt ist.⁶³⁸ Eine besondere Sage darüber, wie sich ein armes Paar den Segen von einem Waldweiblein und Waldmännlein „verdiente“, überliefert Schönwerth. Hier wird erzählt, dass ein Waldmännlein immer wieder des Abends weinend um die Hütte des Paares lief. Schließlich brachte die Bäuerin ein Kind zur Welt und hielt sich mit diesem im Wald auf, weil sie dort das Vieh hüten musste. Plötzlich erschien das Männlein mit einem Säugling und bat die Frau darum, diesen zu stillen, da sich das Waldweiblein verletzt hatte und seitdem keine Milch mehr gab. Die Bäuerin hatte Mitgefühl mit dem hungernden Baby und fütterte es sechs Wochen lang zusammen mit ihrem eigenen. Schließlich bedankten sich die Waldgeister, indem sie

⁶³¹ Siehe hierzu Seite 141: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶³² Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. p. 80.

⁶³³ Siehe hierzu Seiten 137-139: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶³⁴ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 363.

⁶³⁵ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p 393.

⁶³⁶ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 377-378.

⁶³⁷ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p 393.

⁶³⁸ Siehe hierzu Seite 160: Vertreiben und Verschwinden von Kobolden

Nüsse und Äpfel schenkten, da es das Einzige war, was sie im Überfluss besaßen. Sehr zur Verwunderung der Bauern verwandelten sich die Geschenke in Gold, von dem sich einen besseren Bauernhof kaufen konnten. Das Waldweiblein kam diesen Bauernhof oft besuchen, ihr Hauptaufenthaltort blieb indes der Wald. Nicht selten musste die Bäuerin den Gefallen wiederholen, wenn der kleine Geist wieder ein Kind nicht ernähren konnte. Die Bauersfrau vergaß darüber hinaus nie etwas von der Kuhmilch und den Eiern dem Weiblein zu über zulassen, selbst dann, als die Kühe weniger davon gaben und die Anzahl Hühner durch den Fuchs stark dezimiert wurde. Von da an gaben die Kühe immer genügend Milch und auch der Fuchs suchte den Stall nicht mehr heim.⁶³⁹ Hier wird eine wunderbare Symbiose zwischen dem Menschen und den Waldgeistern aufgezeigt, beide helfen einander, wo es ihnen möglich ist, um ihr gegenseitiges Überleben zu sichern. Die Wesensgleichheit zwischen Menschen und Geistern kann kaum deutlicher unterstrichen werden als mit dem Stillen des Säuglings, was wiederum dazu führt, dass die Waldgeister zum Dank die Lebensgrundlage des Paares sichern und sogar verbessern. Die Waldbewohner spiegeln auf diese Weise exakt die Rolle wider, die der Wald im Leben der damaligen Menschen gespielt hat. Eine weitere interessante Auffälligkeit wird durch beide Sagen deutlich: Die Waldweiblein müssen sich offensichtlich nicht dauerhaft im Haus aufhalten, um den Menschen Glück und Wohlstand zu bringen, ein gelegentlicher Aufenthalt sowie freundliches und mitfühlendes Verhalten reichen aus, um von den positiven Kräften der Waldweiblein zu profitieren.

Neben ihrer Rolle als Wohlstands- und Glücksbringer übernehmen die Waldweiblein weitere Aufgaben, die wir bereits von den Kobolden kennen. Dazu gehören allerlei direkte Arbeiten in der Hauswirtschaft,⁶⁴⁰ so berichtet eine Sage aus Thüringen: „*Im Hause einer Bauersfrau hielt sich ein Holzweibel auf, das war gar hilfreich und thätig, in Haus und Hof, Küche und Keller, Stall und Stadel. Es scheuerte, fütterte, molk und mähte, und der Hausstand dieser Bäuerin war der blühendste am Orte*“.⁶⁴¹ In dieser Sage werden fast alle direkt ausgeführten Arbeiten der Waldweiblein zusammengefasst, wie man sie in diversen anderen Erzählungen ebenfalls findet.⁶⁴² Weitere

⁶³⁹ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p 373-375.

⁶⁴⁰ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 389-390.

⁶⁴¹ Bechstein: Thüringer Sagenbuch, Bd.2, p. 190.

⁶⁴² Siehe hierzu Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 162 oder auch Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 365.

Verrichtungen, die in anderen Sagen gelegentlich erwähnt werden, sind das Backen von Brot oder Kuchen sowie das Tragen von Holz. Eine deutlich häufiger vorkommende Tätigkeit, die in der obigen Sage ebenfalls nicht genannt wird, ist das Wasser-herbeibringen. Bei dieser Arbeit handelt es sich um einen zentralen Punkt im Waldweiblein-Glauben, da sie als Vegetationsgeister über die Fähigkeit verfügen, Krankheiten zu erkennen und von den Bewohnern des Hauses fernzuhalten. Sie tragen nur dann Wasser ins Haus, wenn es bedenkenlos getrunken werden kann, ohne dass gesundheitliche Risiken bestehen.⁶⁴³ Schönwerth überliefert eine solche Situation gleich zwei Mal, hier wird das Waldweiblein zum Wassertragen geschickt: „*Sie aber ging nicht, denn jetzt sen Husten und Strauchen im Wasser. – Wirklich bekamen alle im Dorfe dieses Unwohlsein, nur jenes Haus blieb verschont.*“⁶⁴⁴ Das Motiv des verunreinigten Wassers führt direkt zu einer weiteren Besonderheit: Offensichtlich lassen sich die Waldweiblein bisweilen Befehle von den Menschen erteilen. Diese Eigenart ist zwar ganz vereinzelt auch von Kobolden überliefert,⁶⁴⁵ sie passt aber nicht zu dem Charakter der meisten Kobolde, da diese für gewöhnlich selbstbestimmt handeln.⁶⁴⁶ In den meisten Sagen handeln die Waldweiblein allerdings ebenfalls eigenmächtig: eine Erzählung aus Frauenreuth erwähnt sogar explizit, dass die Waldweiblein keinen Handschlag taten, wenn man es ihnen befahl, jedoch alle Arbeiten erledigten, wenn das nicht der Fall war.⁶⁴⁷

Negative Wesensmerkmale werden bei den Waldweiblein hingegen nicht erwähnt, sie neigen im Gegensatz zu den Kobolden weder zum Schabernack noch zu Grausamkeiten, auch ist ihnen eine Kontrollfunktion fremd. Daher sind die Waldweiblein, wie oben erwähnt, in der Regel immer willkommen in den Häusern der Menschen.⁶⁴⁸ Natürlich gibt es auch von dieser Regel die obligatorische Ausnahme, nämlich wenn es darum geht, dass die Waldweiblein Nahrung „stehlen“ und somit den Unmut der Menschen auf sich ziehen, weshalb diese letztlich versuchen, den übernatürlichen Mitesser

⁶⁴³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 390-392.

⁶⁴⁴ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 364/367.

⁶⁴⁵ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶⁴⁶ Siehe hierzu Seiten 182-183: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶⁴⁷ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 87.

⁶⁴⁸ Siehe hierzu Seite 147: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

loszuwerden, obwohl sie dem Hause sonst nur Gutes bringen.⁶⁴⁹ An dieser Stelle werden thematisch bereits die Motive des Belohnens und Loswerdens der kleinen Hausgeister angeschnitten, die ihrerseits wiederum in separaten Kapiteln untersucht werden sollen.

16.13 Lohn und Gaben an Koblode

Für die hilfreichen Dienste, die die Koblode den Menschen zukommen ließen, verlangen sie eine Belohnung, dabei handelt es sich meistens um Speisen oder auch um Kleidung.⁶⁵⁰ Nicht immer werden nähere Angaben darüber gemacht, was genau ein Kobold an Speiselohn verlangt, es gibt allerdings typische Speisen, die in den Sagen immer wieder genannt werden, wie Milch, manchmal mit Brot oder Butter, Brei mit Butter,⁶⁵¹ Überreste des Mittagessens, Grütze ebenfalls mit Butter, Pfannkuchen, Brot, Bier und vereinzelt auch Fleisch oder Fisch.⁶⁵² Die häufig erwähnte Butter ist als Nachweis dafür gedacht, dass die Nahrung frisch und reichhaltig sein musste.⁶⁵³ Wurde die Butter vergessen oder war nicht zu sehen, verärgerte das den Geist und hatte eine Strafe zur Folge.⁶⁵⁴ Ebenso wurde das Vergessen oder das Bereitstellen an einem falschen Ort oder zur falschen Zeit bestraft,⁶⁵⁵ so konnte es z. B. passieren, dass die Person, die für das Anrichten der Speisen zuständig war, sich plötzlich besonders ungeschickt anstellte und kleinere Haushaltsunfälle verursachte, nach dem ihr ein Fehler bei der Essenszubereitung unterlaufen war. Folge davon waren kleinere Verletzungen wie Verbrennungen oder Schnitte, gefolgt von dem typischen Kichern der Koblode. In ärgeren Fällen verschwanden die kleinen Hausgeister auf Nimmerwiedersehen und

⁶⁴⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 394.

⁶⁵⁰ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶⁵¹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 134.

⁶⁵² Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 181-182.

⁶⁵³ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 134

⁶⁵⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 181.

⁶⁵⁵ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 134

stellten ihren Dienst ein.⁶⁵⁶ Weiterhin war es von enormer Wichtigkeit, dass niemand anderer von den Speisen aß. Ein Beispiel hierfür findet sich in einer Sage aus Rinteln, dort übernachteten zwei Studenten in einer Mühle. Der Müller stellte ihnen zwar eine Übernachtungsmöglichkeit, aber keine Nahrung zur Verfügung. Für den Hausgeist hingegen platzierte er eine Schüssel mit Nahrung sowie eine Kanne Bier, die Studenten ermahnte er streng, keinesfalls davon zu essen oder zu trinken. Natürlich gingen die Mahnungen bei einem der Gäste ins Leere und er vergriff sich an der Speisengabe. Als der Geist nun um Mitternacht auftauchte und bemerkte, dass Kanne und Schüssel nichts mehr enthielten, begann er verärgert mit seiner üblichen Arbeit und *„als er an die Stelle gelangte, wo die beiden Studenten lagen, [...] strich er dem einen, der nichts genossen hatte über die Haare und den ganzen Leib, ohne ihm im geringsten weh zu tun. Den anderen aber packte er an den Füßen, riss ihn von der Bank hinab, zog ihn ein paarmal auf dem Erdboden herum, bis er ihn endlich liegen ließ und hinter den Ofen lief, wo er ihn auslachte.“*⁶⁵⁷ Es zeigt sich also erneut, dass es offensichtlich Tabus gibt, die der Mensch gegenüber dem Kobold nicht brechen darf. Lindig geht von drei Tabus aus, die im deutschen Wunderglauben existieren: Das Sichttabu (Kobolde bleiben unsichtbar und wollen sich auch nicht zeigen), das Anredetabu (Kobolde wollen nicht angesprochen werden) und Ortstabu (der Aufenthaltsort der Kobolde darf nicht betreten werden, außer von der Person, die ihn versorgt).⁶⁵⁸ Während sich das Sichttabu und das Ortstabu in vielen Sagen wiederfinden, tritt das Anredetabu so selten auf, dass es fraglich ist, ob sich daraus überhaupt ein generelles Tabu ableiten lassen kann. Ein nicht unerheblicher Teil der Kobolde gelten, selbst wenn sie unsichtbar sind, als gesellig und interagieren gerne mit den Menschen, so auch unsere Vorzeige-Kobolde Entwick und Hinzelmann.⁶⁵⁹ Sinnvoller wäre es hingegen, das Anredetabu durch ein Speisetabu zu ersetzen, da das Motiv der Geister, die sich über das fehlerhafte Anreichen von Speisen ärgern und es sanktionieren, viel häufiger auftaucht.⁶⁶⁰ Was wiederum zu der Frage führt, warum die Speisegaben innerhalb des Wunderglaubens so bedeutungsvoll sind. Zum einen spiegelt sich hierin die Herkunft der Kobolde wider, deren Wurzeln im

⁶⁵⁶ Golther: Handbuch der germanischen Mythologie, p. 142-143.

⁶⁵⁷ Grimm: Deutsche Sagen, p. 97-99, Nr. 74.

⁶⁵⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 135.

⁶⁵⁹ Siehe hierzu Zimmersche Chronik Bd. III, p.6, und Grimm: Deutsche Sagen, p. 106, Nr. 76.

⁶⁶⁰ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 181.

Ahnenglauben liegen und sie somit zu den armen Seelen zählen,⁶⁶¹ denen traditionell Milch- und Getreidespeisen als Gaben zugedacht wurden. Dieses Motiv wurde im Laufe der Zeit vermutlich auf alle kleinen Hausgeister übertragen. Zum anderen belohnt der Haushalt den Kobold durch die Speisung für geleistete Dienste und sichert sich gleichzeitig diese auch für die Zukunft. Somit steckt purer Pragmatismus hinter derartigen Zuwendungen. Lindig spricht in diesem Zusammenhang von einer Spende,⁶⁶² diese Aussage impliziert jedoch fälschlicherweise, dass es sich hierbei um eine freiwillige Handlung handelt. Will man aber den Hausgeist und dessen positive Auswirkungen weiterhin für sich in Anspruch nehmen, sind die Gaben ein unausweichliches Muss. Die Speisegabe an die Geister hat somit einen opferverwandten Charakter, der allerdings nicht mit einem Opfer an Götter gleichzusetzen ist, da die Speisen weder qualitativ noch quantitativ für ein Götteropfer ausreichen würden. Weiter argumentiert Lindig, dass es zumindest in den jüngeren Überlieferungsschichten der Sagen kein Nachweis für eine magisch-gläubige Denkweise gebe und rituelle Übergabezeremonien fehlen würden.⁶⁶³ Dem widerspricht jedoch das oben formulierte Speisetabu, an dem deutlich wird, dass die von den Geistern aufgestellten Regeln und die damit verbunden Konsequenzen bei deren Verletzungen einem Ritual gleichkommen. Will man den Göttervergleich der älteren Forschung meiden, bietet sich am besten der Ansatz der Belohnung für geleistete Dienste an - der im Folgenden unter dem Aspekt der Auslohnung durch Kleidung diskutiert wird -, die auch menschlichen Bediensteten zugestanden wurden und somit wenig Göttliches an sich hat.

Die zweite Möglichkeit, einen Kobold zu belohnen, ist das Geben von Kleidern oder Schuhen. Diese Lohngabe, die gelegentlich von den kleinen Geistern verlangt wird, kommt deutlich weniger häufig vor, wie das Darbieten von Speisen.⁶⁶⁴ Der Grund dafür ist, dass die Koblode durch die Gabe von Kleidung normalerweise ausgelohnt werden und das Haus nicht selten unter Wehklagen und zur allgemeinen Überraschung der Menschen für immer verlassen.⁶⁶⁵ Dabei meinen es die Menschen eigentlich nur gut mit den kleinen Hausgeistern, wenn sie z. B. sehen, dass sie nur zerrissene Kleider am Leib tragen und Abhilfe schaffen, indem sie den Geistern aus Mitleid anständige Gewänder

⁶⁶¹ Siehe hierzu Seite 121: Herkunft und Erwerb von Kobolden

⁶⁶² Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 135.

⁶⁶³ Ebd., p. 135.

⁶⁶⁴ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶⁶⁵ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 91.

schenken. Nicht selten erklären die Geister darauf hin, „*jetzt seien sie ausbezahlt und kamen von da an nie wieder.*“⁶⁶⁶ Während Weiser-Aall lakonisch bemerkt, dass diese Handlungsweise schwer verständlich wäre,⁶⁶⁷ bietet Peuckert eine Erklärung für dieses Verhalten an. Er vermutet, dass hier eine Verbindung zum Auslohnen von menschlichen Bediensteten besteht, denen im Mittelalter bei Dienstaufsagung ebenfalls ein Kleidergeschenk mitgegeben wurde.⁶⁶⁸ Somit würden die Geister das Schenken von Gewändern falsch interpretieren,⁶⁶⁹ da ihnen der Brauch des Auslohnens im Gegensatz zu den handelnden Menschen und damit auch dem Publikum der Sagen noch bekannt ist. Oder so die Tradition noch geläufig ist, dass Menschen für die Hausgeister andere Maßstäbe ansetzten, während die Geister selbst für sich die gleichen Regeln annehmen wie für andere Mitglieder des Haushaltes. Linhart geht ebenso von derartigen Zusammenhängen aus, sie sieht die Ursprünge des Auslohnmotives durch Kleidung ursprünglich im Zwergenglauben beheimatet, so diese als Hausgeister dienten, von dort aus erfolgte dann eine Übernahme in den Koboldglauben.⁶⁷⁰ Wie auch Peuckert kommt, Linhart zu dem Schluss, dass die Ursprünge des Auszahlens durch Kleidung, sei es nun bei Zwergen oder Kobolden, realen Auslohnungstraditionen gegenüber den menschlichen Bediensteten entspricht.⁶⁷¹

16.14 Lohn und Gaben an Waldweiblein

Die im Haus lebenden Waldweiblein teilen das Verlangen der Koblode nach einer Speisebelohnung für die getane Arbeit,⁶⁷² der Schutz vor dem wilden Jäger ist somit nicht ausreichend, um ein Waldweiblein im Haus halten zu können. Wie auch bei anderen Hausgeistern kann man davon ausgehen, dass dieser Lohn weniger mit einer

⁶⁶⁶ Peuckert: Deutsche Sagen, Bd.1: Mittel- und Oberdeutschland, p. 192.

⁶⁶⁷ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶⁶⁸ Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, p.151.

⁶⁶⁹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 92.

⁶⁷⁰ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 187.

⁶⁷¹ Ebd., p. 366.

⁶⁷² Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. p. 81.

göttlichen Herkunft einhergeht, wie teilweise vermutet wird.⁶⁷³ Vielmehr handelt es sich hierbei um die typische Gabe an die armen Seelen,⁶⁷⁴ zu denen die Waldweiblein häufig gezählt werden.⁶⁷⁵ Natürlich kann auch bei den kleinen Waldgeistern ein Bezug zu der Auslohnungspraxis des Gesindes hergestellt werden.⁶⁷⁶ Zu den Speisen, die sie bevorzugen, zählen laut Schönwerth: „*Brot, Kartoffeln, Getreide, Kletzen (Dörrbirnen), niemals aber Fleisch.*“⁶⁷⁷ Dabei sind die kleinen Waldgeister teilweise deutlich anspruchsloser als ihre übernatürlichen Kollegen, so wird berichtet, dass sie auch mit Speiseresten⁶⁷⁸ wie Brotkrümeln, der ersten Scheibe eines neu angeschnittenen Brotes,⁶⁷⁹ den Resten, die in und an Schüsseln hängen bleiben oder auch etwas Mehl,⁶⁸⁰ den ersten drei Brocken eines Kuchens zufrieden sind, die in den Ofen gestreut wurden. Nur in manchen Fällen verlangen die Geister einen ganzen Kuchen für sich. Ähnlich verhält es sich mit Brot- oder Kuchenkrümeln, die herunterfallen, sie müssen für das Waldweiblein liegen gelassen werden.⁶⁸¹ Wenn es um die Speisen geht, gibt es ein spezielles Motiv, das nur von den Waldweiblein bekannt ist und direkt mit ihrer Fähigkeit, Kinder zu bekommen, zusammenhängt: der Wunsch ihre Kinder zu ernähren. Dieses Motiv ist bereits aus der Sage Schönwerths bekannt, in der eine Bauersfrau das Kind eines Waldweibleins stillt,⁶⁸² in anderen Sagen benötigen die Waldweiblein von den Menschen die Ressourcen, um ihren Kindern Brei kochen zu können.⁶⁸³ In einer ebenfalls von Schönwerth überlieferten Sage erscheint ein Waldmännlein verzweifelt bei dem Haus, in dem sich das Waldweiblein befindet und erklärt, dass das Kind verhungern werde, woraufhin das Weiblein versprach, einen Brei zu kochen. Die Menschen, die dieses Gespräch verfolgten, stellten daraufhin Mehl und Milch bereit, mit dem der kleine Geist den Brei kochen konnte. Wie so oft bei den Waldweiblein, blieb diese gute Tat nicht unbelohnt:

⁶⁷³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 394.

⁶⁷⁴ Siehe hierzu Seite 151-152: Lohn und Gaben an Kobolde

⁶⁷⁵ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. p. 81.

⁶⁷⁶ Siehe hierzu Seiten 153: Lohn und Gaben an Kobolde

⁶⁷⁷ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 358.

⁶⁷⁸ Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 68.

⁶⁷⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 395.

⁶⁸⁰ Mannhardt: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. p. 82.

⁶⁸¹ Röhrich: Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und Werk, p. 64/88.

⁶⁸² Siehe hierzu Seite 147: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

⁶⁸³ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 397.

*„Als die Hausleute aufstanden, stand statt dem Schüsserl voll Mehl, ein Schüsserl voll grünen Mies (Moos) dort. Sie nahmen den Mies und hoben ihn gut auf und als sie sich dernach umsahen, fanden sie lauter Geldstücke.“*⁶⁸⁴

Wie oben bereits erwähnt, kann es auch geschehen, dass die Waldweiblein Essen stehlen“: *meist sind es Brote oder Klöße die direkt aus dem Backofen oder dem Topf entwendet werden“.*⁶⁸⁵ Vermutlich handelt es sich dabei ebenfalls um den Lohn, den die kleinen Geister für ihre Arbeit in diesem Falle ungefragt einfordern. In vielen Sagen wird dazu aufgefordert, dass die Brote und Klöße nicht gezählt werden dürfen, damit sich die Waldweiblein ungestört und unbemerkt ihren Teil nehmen können.⁶⁸⁶ Wo dies doch geschieht, wird den Waldweiblein die Lebensgrundlage genommen, ähnlich wie wir es auch schon von den drei Kreuzen kennen, die nicht mehr in Stümpfe geschnitzt werden, wie in einer Sage angedeutet wird. Hier sitzt das Waldweiblein seufzend auf dem Ofen und als sie gefragt wird, warum sie den so seufze, antwortet sie:

„Ach Gott, warum soll ich nicht seufzen? Wir können ja nicht mehr leben. Die jungen Frauen zählen alle Knödel im Topf und so haben wir nichts zu essen.“

Somit scheinen beide oben genannten Motive für das Verschwinden der Waldweiblein sowohl aus Wald als auch Haus verantwortlich zu sein. Wo beides nicht mehr von den Menschen gemacht wird, entweder weil nicht mehr an die Geister geglaubt oder sich nicht mehr um sie geschert wird, sterben die Waldweiblein schlicht aus, wie es in der oben bereits erwähnten Sage von Schönwerth der Fall ist.⁶⁸⁷

Der letzte Punkt, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden soll, ist das schon bekannte Motiv des Belohnens durch Kleidung. Eine Tat, die auf die Waldweiblein dieselbe Wirkung hat wie auf andere Hausgeister auch: sie müssen das Haus unter Wehklagen verlassen.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 86.

⁶⁸⁵ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 394.

⁶⁸⁶ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 360.

⁶⁸⁷ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 377-378.

⁶⁸⁸ Panzer: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II, p. 68.

16.15 Vertreiben und Verschwinden von Kobolden

Nach dem bereits erwähnten unbeabsichtigten Fortjagen der kleinen Hausgeister durch Kleidung oder auch, wie gelegentlich überliefert, durch Fluchen⁶⁸⁹ führt direkt zu ihrem beabsichtigten Vertreiben. Nicht selten versuchen die Hofeigentümer sich der Kobolde zu entledigen, was sich häufig als nicht besonders einfach herausstellt. Ein Beispiel hierfür liefert der Burgherr von Hudemühlen, der diverse Male versuchte, seinen übernatürlichen Helfer loszuwerden.⁶⁹⁰ Der Kobold war ihm trotz dessen Beteuerungen, ein „*guter Gesell*“ zu sein, alles andere als geheuer. So verließ er seinen Sitz in Hudemühlen für eine Weile, um dem Geist zu entkommen, dieser macht jedoch die Reise in Form einer fliegenden weißen Feder mit. Nachdem der Kobold dem Hausherrn erklärte, er könne und würde ihm überallhin folgen, kehrte er resigniert nach Hause zurück.⁶⁹¹ Zwei weitere Male versuchte man den Hinzelmann zu vertreiben, einmal durch einen Tötungsversuch, bei dem die Kammer, in der sich der Kobold befand, verschlossen wurde, während Bewaffnete dort eindringen und begannen blindlings, um sich zu stechen in der Hoffnung, den Hausgeist zu treffen, was ihnen allerdings gründlich misslang. Schließlich wurde es einem Teufelsbanner überlassen, sich um den Kobold zu kümmern, doch auch er scheiterte: *„Wie jener (der Teufelsbanner) nun die kräftigsten Sprüche gegen ihn abzulesen wollte, riss er ihm das Buch aus den Händen, zerstückelte es, dass die Blätter in Zimmer herumflogen, packte den Banner dann selbst und drückte und kratzte ihn, das er voll Angst davon lief.“*⁶⁹²

Beim Hinzelmann werden verschiedene, für das Austreiben typische Erzählmuster erwähnt. Zum einen, dass der Burgherr die Anwesenheit des Geistes als beunruhigend empfindet, obwohl es sich um einen freundlich gesinnten und hilfreichen Geist handelt, was mit der Omnipräsenz und der Ambivalenz, die mit dem unberechenbaren Verhalten der Kobolde zusammenhängt. Diese wird von den Menschen nicht selten als belastend empfunden, sodass sie trotz der großen Vorzüge, die die Anwesenheit eines Koboldes

⁶⁸⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 195.

⁶⁹⁰ Siehe hierzu Seite 181: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden

⁶⁹¹ Grimm: Deutsche Sagen, p. 104, Nr. 76.

⁶⁹² Grimm: Deutsche Sagen, p. 104-109, Nr. 76.

mit sich bringt, sich des Hausgeistes entledigen wollen.⁶⁹³ Schließlich werden drei typische Methoden genannt das zu bewerkstelligen: einmal das Verlassen des Hauseigentümers (Umzug), die Tötung des Geistes und dessen Bannung. Diese Methoden sollen zusammen mit den Weiteren am häufigsten auftretenden Los-werde-Motiven nun näher erläutert werden.

Die erste Methode, der Umzug bzw. Abbruch oder auch das Niederbrennen eines Hauses wird aus einer nicht unerheblichen Menge der Sagen überliefert, dessen ungeachtet bleibt das gewünschte Ergebnis fast immer aus.⁶⁹⁴ Eine der wohl bekanntesten Sagen ist die des Bauern, der seine eigene Scheune anzündete, um diese mit dem Kobold drin abbrennen zu lassen. Als der Bauer dann den Ort des Geschehens verlassen wollte, saß der kleine Geist hinter ihm auf dem Fuhrwerk und sagte „*Es war Zeit das wir herauskamen.*“⁶⁹⁵ Da das Anzünden von Gebäuden im keinem überlieferten Fall zum Erfolg geführt hat, ist es anzunehmen, dass in solchen Erzählungen die Bindung der Geister weniger über die Gebäude läuft, sondern vielmehr über die Bindung an die unwilligen Personen.⁶⁹⁶ Anders sieht es beim Umzug bzw. Abbruch des Hauses aus, nicht selten geht eins mit dem anderen einher, auch hier kommen die Kobolde fast immer mit in das neue Haus,⁶⁹⁷ was wie bereits erwähnt daran liegt, dass die noch brauchbaren Teile des alten Hauses recycelt, also im neuen Gebäude mit verbaut wurden. In Fällen wie diesen liegt die Bindung über die Gebäude oder über bestimmte Teile davon vor, in denen sich der Sitz des Koboldes befindet, wie das Gebälk oder auch die Türschwelle.⁶⁹⁸ Es kann somit davon ausgegangen werden, dass die Kobolde ursprünglich über das Bauholz in das Haus kamen,⁶⁹⁹ entweder als Waldgeister oder als in Bäumen verweilende Seelen.⁷⁰⁰ Will man sich des Koboldes entledigen, ist es wichtig, dass die entsprechenden Gebäudeteile oder auch

⁶⁹³ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 138.

⁶⁹⁴ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

⁶⁹⁵ Grimm: Deutsche Sagen, p. 96-97, Nr. 73.

⁶⁹⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 200.

⁶⁹⁷ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 145.

⁶⁹⁸ Siehe hierzu Seite 133-134: Aufenthaltsorte von Kobolden

⁶⁹⁹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 201.

⁷⁰⁰ Siehe hierzu Seite 65: Von Menschen- und Baumseelen

Gegenstände, an die die Kobolde gebunden sind, am alten Bauplatz liegen zu lassen,⁷⁰¹ tut man dies nicht, sitzt der Hausgeist auf dem letzten Karren, der abfährt, und treibt auch im Neubau weiterhin sein (Un)Wesen.⁷⁰² Dieses spezielle Motiv des Nichtloswerden-Könnens zeigt, wie eng diese einseitig unerwünschte Verbindung zwischen Hausgeist und Mensch sein konnte. Nur indem der Mensch auf etwas für ihn Wertvolles verzichtete, konnte den unerwünschten Geist loszuwerden.⁷⁰³

In den Sagen, in denen es zum Tod des Koboldes kommt, geht es nicht selten um das Auffinden und Beerdigen von Gebeinen.⁷⁰⁴ Hinter dem vermeintlichen Tod des Hausgeistes verbergen sich aus dem Totenglauben übernommene Erlösungsvorstellungen, die mit dem ordnungsgemäßen Beisetzen des Leichnams gelegentlich auch mit dem Läuten der Beerdigungsglocken erfüllt wurden. Bisweilen versuchen Menschen auch den Tod des Koboldes bewusst herbeizuführen, wie im Falle des Hinzelmanns.⁷⁰⁵ Ebenso ist ein versehentlich durch den Menschen herbeigeführter Tod möglich, was jedoch noch seltener vorkommt als die Ermordung des Hausgeistes.⁷⁰⁶ Zu den eher häufigeren Motiven des Vertreibens zählen unter anderem Bannen oder Beten.⁷⁰⁷ Bei dem Loswerden durch Beten handelt es sich meist um die Beschwörung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Praxis wurde häufig bei Geistern angewendet, die besonders viel böswilligen Unfug trieben. Dies konnte durch die Hauseigentümer selbst geschehen oder auch durch einen geistlichen Teufelsbanner,⁷⁰⁸ wie z. B. einem Priester, der frei von jeder Sünde war.⁷⁰⁹ Es scheint zusätzlich besondere Personen- und Berufsgruppen gegeben zu haben, die die Geister erst bannten und dann forttrugen, dazu gehörten Schornsteinfeger, Feilhauer (denen der Ruf zu kam, besonders fromm und fleißig zu sein, was eine gute Voraussetzung für die Bannung war) oder einfach bestimmte Personen, die bereits

⁷⁰¹ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 145.

⁷⁰² Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p.111.

⁷⁰³ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p.145.

⁷⁰⁴ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 206.

⁷⁰⁵ Siehe hierzu Seite 156: Vertreiben und Verschwinden von Kobolden

⁷⁰⁶ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 206.

⁷⁰⁷ Harmening: Wörterbuch des Aberglaubens, p. 258.

⁷⁰⁸ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 187-188.

⁷⁰⁹ Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5, s.v. Kobold.

Erfahrung im Wegtragen von Geistern hatten. Beim Schornsteinfeger wird in der Forschung zusätzlich vermutet, dass ihr ständiger Aufenthalt in Schloten zu der Annahme führte, sie seien immun gegen die Kräfte der dort lebenden Geister.⁷¹⁰ In diesem Zusammenhang wurde nach aller Wahrscheinlichkeit ein Rückschluss auf den Herd oder Kamin als einen der favorisierten Aufenthaltsorte der Kobolde vorgenommen,⁷¹¹ da dieser gleichzeitig der Hauptwirkungsort der Schornsteinfeger war. Die Kobolde wurden nach ihrer Bannung in Gefäßen, Taschen, Säcken oder Kisten an bestimmte Orte z. B. Seen und Wälder getragen, wo sie versenkt oder auch in Bäume gebannt wurden.⁷¹² Interessant ist in Bezug auf die vorliegende Arbeit der sich schließende Kreis, da aus dem in den Baum gebannten Geist theoretisch wieder ein Hausgeist werden kann, so der Baum zum Bauholz für ein neues Haus verwendet wird.

Ein Blick in die Sagenwelt zeigt, dass das Bannen und Forttragen die zuverlässigsten Arten sind, einen Kobold loszuwerden. Auf diese Weise werden sowohl der Entwick,⁷¹³ als auch das Hildesheimer Hütchen gezwungen, das Haus zu verlassen.⁷¹⁴ Allerdings gibt es auch bei dieser Methode die obligatorischen Ausnahmen von der Regel, wie das Beispiel unseres Hinzelmanns nachdrücklich aufzeigt.⁷¹⁵ Generell leiden praktisch alle Arten, sich unerwünschter Hausgeister zu entledigen, an derselben methodischen Schwäche: Die Handlungen sind stark ritualisiert, weicht man nur minimal vom Ritual ab oder macht auch nur einen kleinen Fehler, bleibt der Kobold im Dienste der Familie.

Eine weitere effektive Methode ist das bereits erwähnte Auslösen durch Kleidung, das vorwiegend unabsichtlich geschieht.⁷¹⁶ Es kann allerdings auch bewusst eingesetzt werden, um die Geister aus dem Haus zu bekommen. So geschieht es in einer Sage aus Thiemendorf, hier wird von einem Bauern berichtet, der ein neues Haus, baute um seinen Kobold, genannt „das Futtermännchen“, loszuwerden, ohne dass das zum Erfolg führte. Schließlich bekam er den Ratschlag: *„Schafft ihm ein neues Röcklein und legt es auf den Futterkasten, als einen Lohn da muss es weichen. Das geschah auch. Das Futtermännel nahm seine unwillkommene Gabe, und sagte traurig: „Da hab ich meinen*

⁷¹⁰ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 193-194.

⁷¹¹ Siehe hierzu Seiten 134: Aufenthaltsorte von Kobolden

⁷¹² Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 191-193.

⁷¹³ Zimmersche Chronik Bd. III, p. 8.

⁷¹⁴ Grimm: Deutsche Sagen, p. 102, Nr. 76.

⁷¹⁵ Ebd., p. 104-109.

⁷¹⁶ Siehe hierzu Seiten 152-153: Lohn und Gaben an Kobolde

Lohn, jetzt muss ich auf und davon“, und mit dem Kobold verschwand, wie so oft in Sagen, auch der Wohlstand und das Glück des Bauern.⁷¹⁷ In Erzählungen wie diesen ist dem Menschen die Tradition des Auslohnens menschlicher Arbeitskräfte offensichtlich bekannt und wird gezielt verwendet, um den Geist zum Verlassen des Hauses zu bewegen.⁷¹⁸ In seltenen Fällen hat der geplagte Bauer „Glück“, und der Kobold verschwindet irgendwann von alleine, wie es auch beim Hinzelmann der Fall war.⁷¹⁹ Dieses freiwillige Ausscheiden des Hausgeistes hängt mit der Vorstellung des Erlösens aus dem Totenglauben zusammen, da diese speziellen Koboide zu den auf Erlösung hoffenden Seelen gehören, die nach dem Verstreichen eines bestimmten Zeitraumes ihre Buße abgeleistet haben und den Haushalt verlassen können.⁷²⁰

16.16 Vertreiben und Verschwinden von Waldweiblein

Wie bereits angedeutet, geschieht es eher selten, dass die Menschen bewusst versuchen, die Hausgeister zu vertreiben. Häufiger passiert es, dass die Waldweiblein versehentlich vertrieben werden, indem man ihnen die Speisegaben vorenthält,⁷²¹ flucht,⁷²² oder wie es auch bei den Kobolden der Fall ist, durch das Schenken von Kleidung.⁷²³ Wollen die Menschen die Anwesenheit des Geistes vorsätzlich beenden, hängt es meistens damit zusammen, dass sich die Hausgeister durch das Stehlen von Speisen ihre Belohnung eigenständig nehmen, was zum Unmut bei den Menschen führt.⁷²⁴ In der oben bereits zitierten Sage aus Thüringen, in der das Waldweiblein den Hof zum „*blühendsten Orte*“ machte,⁷²⁵ wird berichtet, dass die Bäuerin darüber so erbost war, dass sie sich einer List bediente: Das Waldweiblein gab gerne Ratschläge zum Besten, einer davon war, dem Brotteig niemals Kümmel hinzuzufügen. Als die Bäuerin eben genau dies tat,

⁷¹⁷ Bechstein: Thüringer Sagenbuch, Bd. 2, p. 142-144.

⁷¹⁸ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 142.

⁷¹⁹ Siehe hierzu Seite 124: Herkunft und Erwerb von Kobolden

⁷²⁰ Lindig: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung, p. 39.

⁷²¹ Linhart: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, p. 399.

⁷²² Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 369.

⁷²³ Siehe hierzu Seite 152: Lohn und Gaben an Koboide

⁷²⁴ Siehe hierzu Seite 149: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

⁷²⁵ Ebd., p. 148.

ganz bewusst in dem Wissen den Geist zu verärgern und damit zu vertreiben, wurde das Weiblein böse und rief: „*Hast du mir gebacken Kümmelbrod, buchst du dir selbst die schwere Noth.*“ Schließlich ging es, wie von dem Geist vorhergesagt, mit dem Wohlstand der Bäuerin zu Ende, nachdem es das Haus verlassen hatte.⁷²⁶

Der wohl interessanteste Beweggrund dafür, warum ein Waldweiblein die Menschen verlässt, ist, dass das Waldmännlein auftaucht und seine Frau mitnimmt,⁷²⁷ bzw. zum Mitkommen auffordert, da die Kinder sie brauchen würden.⁷²⁸ In einem Falle begleitet das Weiblein nach Jahren des Dienstes die Menschen mit in den Wald, „*dort stand das Männel mit dem Kind schon da und wartete. „So“ sagte das Holzweibl, „ich sag euch, Vergelt's Gott für meine Bewirtung. Ihr werdet ewig keine Not haben!“ Und so verschwanden alle drei.*“⁷²⁹ Der Ausgang der beiden Sagen könnte nicht unterschiedlicher sein: ein freiwillig scheidendes Waldweiblein, das den Menschen nach wie vor wohlgesonnen war, konnte offensichtlich dafür sorgen, dass das Glück der Familie auch nach dessen Verschwinden nicht verging. „Wie du mir so ich dir“ könnte demnach das Motto der kleinen Waldgeister lauten, unabhängig davon, in welchem der drei Räume sie sich befinden.

⁷²⁶ Bechstein: Thüringer Sagenbuch, Bd. 2, p. 190.

⁷²⁷ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 88.

⁷²⁸ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 362.

⁷²⁹ Winkler: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, p. 86.

16.17 Übersicht: Kobolde und Waldweiblein im Vergleich

	<u>Kobolde</u>	<u>Waldweiblein</u>
Geschlecht	<ul style="list-style-type: none"> Keine weibliche Version in den Quellen auszumachen 	<ul style="list-style-type: none"> Weibliche als auch männliche Version bekannt, weibliche Waldweiblein kommen jedoch deutlich häufiger vor als Waldmännlein
Mythische Deduktion	<ul style="list-style-type: none"> Erste Erwähnung des Begriffes aus dem Jahr 1250 Längere orale Tradition angenommen Ältere Forschung: Entstehung aus Hausgöttern Jüngere Forschung: geht von eigenständigen Glaubensvorstellungen aus 	<ul style="list-style-type: none"> Erste Erwähnung erst in den Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts Längere orale Tradition angenommen Ältere Forschung: Entstehung aus Göttinnen Holo/Bertha/Freya Jüngere Forschung: geht von eigenständigen Glaubensvorstellungen aus
Namen	<ul style="list-style-type: none"> Meist schlichte Bezeichnung als Kobold Einzelnamen nach Eigenschaften wie Verhältnis zum 	<ul style="list-style-type: none"> Meist schlicht Wald-Holz- Hulz- Busch-Moos- Puschel-Weiblein, Weibl, Frul, Frála oder

	<p>Menschen oder Aussehen</p> <ul style="list-style-type: none"> • Individualisierte lokale Eigennamen 	<p>Männlein, Mänl, Hárla</p> <ul style="list-style-type: none"> • In seltenen Fällen individuelle Eigennamen
Herkunft und Erwerb	<ul style="list-style-type: none"> • Einfach anwesend, ohne dass klar ist, woher sie kommen • Häufig Zuordnung zu Toten- und Ahnengeistern, die auf Erlösung hoffen • Gefallene Engel, die auf Erlösung hoffen • Herkunft über das Bauholz (ehemalige Waldgeister oder Menschenseelen, die in Bäumen leben) • Gebrauchtes Baumaterial • Einladen von Kobolden nach lettischem Vorbild • Suchen aus eigenem Antrieb Haus auf und unterziehen Menschen einem Test • Gegenstand oder Tier werden gefunden und mit ins Haus genommen, das sich als Kobold entpuppt 	<ul style="list-style-type: none"> • Herkunft aus dem Wald • Einfach anwesend, ohne dass klar ist, woher sie kommen • Kommen auf der Flucht vor dem wilden Jäger ins Haus • Mensch nimmt das Waldweiblein mit aus dem Wald nachhause, um ihm Schutz anzubieten • Häufig Zuordnung zu Toten- und Ahnengeistern, die auf Erlösung hoffen (zählen trotzdem zu den Vegetationsgeistern)

	<ul style="list-style-type: none"> • Kaufen einer puppenartigen Gestalt 	
Aussehen	<ul style="list-style-type: none"> • Kleine anthropomorphe Gestalt • Tier- und Dinggestalten • Klassische Unsichtbarkeit • Kleines Kind mit einem Messer im Rücken • Feuriger Schweif 	<ul style="list-style-type: none"> • Kleine anthropomorphe Gestalt • Haarige nackte Körper • Verwittertes, graues, baumrindenähnliches Gesicht • In Moos oder Flachs gewickelt / bzw. mit Moos bewachsen • Grüne Kleidung
Aufenthaltsorte	<ul style="list-style-type: none"> • Wohnhäuser oder Wirtschaftsgebäude • Schlösser, Klöster, Pfarrhäuser, öffentliche Gebäude oder gewerbliche genutzte Häuser • Speziellen Aufenthaltsort innerhalb des Hauses wie Öfen, Herde, Dachstühle, Türschwelle Winkel, Stuben, Kaminen, unter Treppen, in Kellern 	<ul style="list-style-type: none"> • Wohnhäuser • Bäume oder Feuerholzstapel auf dem Gelände • Ofen oder Herd • Baumstümpfe mit drei eingeritzten Kreuzen, aber auch Ähren- und Flachshüttchen werden zum Schutz vor dem wilden Jäger aufgesucht
Tätigkeiten und Wesenseigenschaften	<ul style="list-style-type: none"> • Reine Anwesenheit bringt Glück • Übernatürliche Helfer: Hausarbeit, Vieh 	<ul style="list-style-type: none"> • Reine Anwesenheit bringt Glück, selbst dann, wenn Waldweiblein

	<p>versorgen und andere Tätigkeiten, die in Stall und Scheune anfallen, Beaufsichtigung von Gesinde und Familienmitgliedern</p> <ul style="list-style-type: none"> • Als Schutzgeister die alles Übel fernhalten • Reichtumsmehrer • Harmloser Schabernack • Boshaflichkeiten und schädigendes Verhalten 	<p>Häuser nur gelegentlich besuchen</p> <ul style="list-style-type: none"> • Übernatürliche Helfer: Hausarbeit, Vieh versorgen und andere Tätigkeiten die, in Stall und Scheune anfallen • Als Schutzgeister bewahren sie vor Krankheiten • Reichtumsmehrer (direktes beschenken) häufiger für das „Außen“ oder „Dazwischen“ belegt als für das „Innen“.
Lohn und Gabe	<ul style="list-style-type: none"> • Speisen, wollen bekocht werden • Seltener Kleidung 	<ul style="list-style-type: none"> • Speisen, sind oft mit Resten zufrieden • Stehlen Brote und Klöße aus den Töpfen, weshalb diese nicht gezählt werden dürfen • Benötigen Nahrung für ihre Kinder • Seltener Kleidung
Vertreiben	<ul style="list-style-type: none"> • Unbeabsichtigtes Auslohn durch Kleidung • Bannen und Forttragen 	<ul style="list-style-type: none"> • Unbeabsichtigtes Auslohn durch Kleidung • Speisegaben

	des Geistes <ul style="list-style-type: none"> • Fluchen • Tötung des Geistes • Umzug, Haus abreißen oder Niederbrennen • Kobold wird erlöst • Beabsichtigtes Auslohnung durch Kleidung 	vorenthalten <ul style="list-style-type: none"> • Fluchen • Waldmännlein bittet sie der Kinder wegen zurück in den Wald zu kommen
--	--	---

Anhand der obigen Tabelle lassen sich sowohl deutlich identische als auch unterschiedliche Motive bei den Kobolden und Waldweiblein herauslesen, mit deren Hilfe es möglich ist die beiden Geisterarten deutlich auseinanderzuhalten. Nur bei sehr kurzen Sagen, in denen keine genaue Beschreibung der genannten Unterscheidungskriterien erfolgt, bleibt die Natur der Hausgeister im Unklaren. Oftmals existieren allerdings keine Unklarheiten dieser Art, da die Sagensammler nicht selten die übernatürlichen Protagonisten bereits durch Überschriften oder Kapitelaufteilungen akkurat zugeordnet haben. Gleichzeitig ist es anhand der in der Arbeit aufgestellten Kriterien auch möglich gewesen, die eine oder andere Falschzuordnung der Autoren aufdecken zu können, wie sich im Folgenden zeigen wird.

17. Die „Großen“ im „Innen“

Bei den „Großen“ im „Innen“ findet sich ein ähnliches Problem, wie wir es bereits von den „Großen“ im „Dazwischen“ kennengelernt haben, es begegnen einem schlicht keine wilden Leute als dienstbare Geister. Blicken wir kurz zurück zu der Beschreibung der wilden Leute aus dem Harz,⁷³⁰ hier wird deutlich, dass die dort dargestellten wilden Leute zu primitiv sind, um den Menschen als dienstbare Geister im Haushalt zu helfen oder eine segnende Wirkung zu haben. Umso interessanter ist es, dass im süddeutschen als auch Tiroler Raum die Fänggen als dienstbare Geister in Erscheinung treten. Ein

⁷³⁰ Siehe hierzu Seiten 88-89: Die „Großen“ im „Außen“

erster Hinweis darauf findet sich in einer pfälzischen Sage bei Schönwerth, hier wird von einer Waldfrau berichtet mit Größe und Aussehen eines Menschen, die den ganzen Winter über das Vieh füttert. Im Gegenzug für ihre Dienste stellten die Bauern ihr drei Mal pro Tag Speisen zu Verfügung. Fütterte sie nicht das Vieh, saß sie auf der Ofenmauer und sprach mit niemandem. Als das Frühjahr kam und die Tiere in den Wald getrieben wurden, übernahm sie die Rolle des Hirten, nach wie vor bekam sie ihre Speisen. Irgendwann gab ihr die Bäuerin ein neues Kleid, woraufhin die Waldfrau traurig erklärte, sie müsse nun so lange im Dienst der Menschen bleiben, bis das Kleid zerrissen sei. Sie selbst dürfe es nicht entzweireißen, um den Prozess zu beschleunigen, erwiderte die Waldfrau auf Nachfrage der Bäuerin weiter. Im darauffolgenden Winter verschwand der Geist schließlich. Schönwerth zählt diese Sage fälschlicherweise zu den Waldweiblein-Sagen,⁷³¹ ungeachtet dessen, dass sich der hier auftretende Waldgeist anhand der aufgestellten Kriterien definitiv nicht den Waldweiblein zuordnen lässt. Vielmehr entsprechen Erscheinungsform und Verhaltensweise, denen der Fänggen, da hier ein großer weiblicher Waldgeist als dienstbarer Geist in Erscheinung tritt, der sich ausschließlich um die Tiere sorgt, die Interaktion mit den Menschen meidet und keine weitere Segensbringung für die Menschen mit sich bringt.

Ausführlichere Zuordnungen dagegen kommen aus Tirol, hier treten die Fänggen bzw. Fänggentöchter in den Dienst der Menschen. Von Alpenburg vermutet hinter diesem Eintritt der Töchter den Wunsch der Fänggenmütter, ihren Nachwuchs vor den eigenen Vätern, den wilden Männern, zu schützen. Die Fänggentöchter werden von dem Menschen als Magd großgezogen und dienen ihnen als eben solche, jedoch meiden sie alles Christliche.⁷³²

In der Regel teilen die Fänggen die Eigenschaft der Waldweiblein, sich mit einem männlichen Pendant ihrer eigenen Art zu vermehren.⁷³³ Sie zeigen somit nicht das sonst charakteristische Verhalten anderer großer Waldfrauen, eine Verbindung mit menschlichen Männern einzugehen.⁷³⁴ Ein hingegen typisches Beispiel für die Fänggen als dienstbare Geister stammt ebenfalls von Von Alpenburg: Eine seiner Erzählungen berichtet von einer sehr großen Magd, die zehn Mal so viel Arbeit schafft wie das restliche Gesinde. Die Leute wussten weder, wie sie hieß, noch bekannte sie sich zum

⁷³¹ Schönwerth: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2, p. 379.

⁷³² Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 52.

⁷³³ Siehe hierzu Seite 78: Die „Kleinen“ im „Außen“, sowie Seite 85: Die „Großen“ im „Außen“

⁷³⁴ Siehe hierzu Seiten 89-90 Die „Großen“ im „Außen“

Christentum. Als nun der Bauer eines Tages vom Markt wiederkam, wo er Vieh verkauft hatte, rief eine Stimme aus dem Bannwald: *“Jochträger! Jochträger! Sag der stuzakatza d’hochrinta sei toad!”* Als er zuhause davon erzählte, sprang die Magd entsetzt auf und rief *„D’mouta, d’mouta!“*, danach rannte sie auf Nimmerwiedersehen in den Bannwald. Kurz darauf verbreitete sich das Gerücht, die Magd habe nach dem Tod ihrer Mutter deren Platz übernommen und würde nun *„das Geschäft der Alten, Kinder stehlen und fressen, fleißig fortsetzen.“*⁷³⁵ Warum die Mutter gestorben ist, bleibt in dieser Erzählung unklar. Eine andere Sage, die ebenfalls von von Alpeuburg festgehalten wurde, liefert eine mögliche Antwort auf die Frage nach dem Ableben der Mutterfängge. Inhaltlich unterscheidet sie sich hauptsächlich darin, dass die Magd von dem Bauern als Kind im Wald gefunden und mit nach Hause genommen wurde. Als Grund für den Tod der Mutterfängge wird angegeben, dass ihr Baum für den Bau einer Straße gefällt wurde, woraufhin diese verschied.⁷³⁶ Es kann somit von einer Baumbindung der Fänggen ausgegangen werden: Stirbt der Baum, stirbt der Waldgeist mit ihm.

Auffällig ist hier, dass im Gegensatz zu den Hausgeistern wie Kobolden oder Waldweiblein die Fänggen nur bedingt als übernatürlicher Helfer wahrgenommen werden. Sie wirken wie menschliche Mägde, denen eine gewisse Eigentümlichkeit anhaftet und bei denen eine supranaturale Herkunft bestenfalls erahnt, aber nicht thematisiert wird. Erst mit dem mysteriösen Zurufen aus dem Wald und dem anschließenden plötzlichen Verschwinden der Magd wird bewusst wahrgenommen, dass es sich bei ihr nicht um einen Menschen, sondern um eine Fänggentochter handelt. Wenn es um die Tätigkeiten der dienstbaren Geister geht, fällt auf, dass konkrete Beschreibungen der Aufgaben, die von den Fänggen übernommen werden, wie wir sie aus Kobold- und Waldweiblein-Sagen kennen, komplett fehlen. Ein weiterer Unterschied zu den kleinen Hausgeistern findet sich im indirekten Handeln der dienstbaren Geister, während von Kobolden und Waldweiblein fast immer durch ihre reine Anwesenheit eine Segenswirkung auf Haushalt und Familie ausgeht,⁷³⁷ wird das von Fänggen, die als dienstbare Geister dienen, nur selten berichtet. Ein einziges solches Beispiel liefert Mannhardt, in dieser Sage wird explizit darauf hingewiesen, dass unter dem Wirken der Magd *„sein (des Bauers) ganzes Hauswesen, besonders der*

⁷³⁵ Ritter von Alpeuburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 67.

⁷³⁶ Ebd., p. 68.

⁷³⁷ Siehe hierzu Seite 147: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

Viehstand, wie mit einer Fülle von Segen überschüttet gedieh.“ Des Weiteren weiß Mannhardt außerdem von wilden Männern zu erzählen, die sich dienstbar gegenüber den Menschen zeigten. Dieser Dienst wurde allerdings nicht im Haus geleistet, sondern die wilden Männer hüteten lediglich das Vieh auf der Weide, das wiederum durch deren Pflege besonders viel und gute Milch gab.⁷³⁸ In Bezug auf die Tätigkeiten der süddeutschen und Tiroler „Großen“ lässt sich somit festhalten, dass bei ihnen weniger die Hausarbeit in Vordergrund steht, sondern vielmehr die Pflege des Viehs. Zwar kennen wir dieses Motiv bereits von den Waldweiblein und Kobolden,⁷³⁹ jedoch ist die Viehpflege bei ihnen nur eine von vielen Aufgaben, die von ihnen im Haushalt übernommen wird. In dieser Konzentration auf das Vieh mag sich das Verhältnis zu den Menschen widerspiegeln, während Kobolde und Waldweiblein auf den Menschen fokussiert arbeiten, scheint das bei den Fänggen nicht der Fall zu sein. Generell wissen die Sagen viel weniger über das Wesen der Fänggentöchter zu berichten, als wir es von den Hausgeistern kennen. Solange sie sich im Dienst der Menschen befinden, geht interessanterweise keinerlei schadhafte Verhalten von ihnen aus. Erst in dem Moment, wo die Geister sich wieder in das „Außen“ begeben, ändert sich dies, und sie zeigten die typischen schädigenden Verhaltensmuster. In dieser Erzählung begegnen wir erneut Peuckerts Ambivalenz der „Großen“ gegenüber dem Menschen,⁷⁴⁰ ihr Verhalten gegenüber dem Menschen bleibt positiv, solange daraus ein Nutzen gezogen wird, wie der Schutz vor dem eigenen Vater oder bis die „Stelle“ der Mutter wegen deren Tod übernommen werden kann.

Die Fänggentöchter sind nicht die einzigen großen Waldgeister, die als dienstbare Geister in Erscheinung treten, auch unsere schwer zuzuordnenden seligen Fräulein übernehmen Aufgaben in den Häusern der Menschen. In der oben bereits angesprochenen Sage, in der die Seligen den Hirten etwas vorsangen,⁷⁴¹ wird ebenfalls davon berichtet, dass einem seligen Fräulein ihr einsames Leben mit ihren Schwestern nicht mehr zusagte und sie zu einem der Bauern in sein Haus ging. Mit ihrer Anwesenheit *„hob sie das Familienglück“*, das mit ihr zusammen verschwand, als

⁷³⁸ Mannhardt: Wald und Feldkulte zweiter Teil: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung. Mythologische Untersuchungen, p. 149-150.

⁷³⁹ Siehe hierzu Seite 138: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden, sowie Seite 148: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Waldweiblein

⁷⁴⁰ Siehe hierzu Seiten 73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

⁷⁴¹ Siehe hierzu Seite 101: Die „Großen“ im „Dazwischen“

jemand ihren Namen nannte und sie daraufhin weichen musste.⁷⁴² Welche Tätigkeiten das Fräulein übernahm, bleibt unklar, nur die Segenswirkung auf den Haushalt wird erwähnt. Ähnliches weiß auch von Alpenburg zu berichten, er schreibt, dass die seligen Fräulein Segen in die Häuser der Menschen brachten, aber auch Wissen bezüglich des Anbaus von Flachs und dessen Verarbeitung weitergaben. Zwischen Weihnachten und dem Dreikönigstag belohnten sie fleißige Spinnerinnen, indem sie deren Spinnräder segneten oder ihnen ein selbstgesponnenes Hemd schenkten, das dem Träger stets Glück brachte. Gaben oder Belohnungen verlangten sie nicht, gab man sie ihnen, dennoch mussten sie die Häuser verlassen. Des Weiteren verließen die Fräulein die Häuser, in denen die Frömmigkeit verloren ging. Wenn aber auch nur noch ein guter Mensch in dem Haushalt war, schickten sie diesem ein Zeichen in Form einer Taube, eines Schneehuhnes oder eines vierblättrigen Kleeblattes. Diese Gegenstände waren gleichzeitig der Schlüssel in das Reich der Seligen, dorthin konnten sich diese Leute begeben und sich dort aufhalten, bis sie eine neue, anständige Anstellung gefunden hatten.⁷⁴³ In der alpenburgischen Sage findet sich erneut das bereits bekannte Motiv des Flachses, als dessen Patroninnen die Seligen zusammen mit der Hulda auftreten. Ihr Wirken im Hause fokussiert sich auf dessen Verarbeitung sowie Wissensvermittlung, die mit dessen Anbau zusammenhängt. Interessant ist die Aussage, dass jegliche Belohnung, egal in welcher Form dazu führt, dass die Seligen die Häuser verlassen müssen, damit unterscheiden sie sich deutlich von den Kobolden und Waldweiblein, die generell Speisen für ihre Arbeit verlangen.⁷⁴⁴

In der oben bereits erwähnten Sage von von Alpenburg, in der das selige Fräulein von der Fänge und dem wilden Mann gefangen gehalten wird,⁷⁴⁵ schafft diese es zu fliehen und sich in den Dienst und damit gleichzeitig unter den Schutz eines frommen, aber armen Bauern zu stellen. Dieser freute sich seinerseits darüber, dass seine neue, stille und auffallend hübsche Magd wenig Lohn verlangte. Dank ihrer übernatürlichen Natur gingen ihr die Aufgaben außergewöhnlich leicht und schnell von der Hand, besonders in der Flachsverarbeitung tat sie sich hervor. Gleichzeitig brachte ihre Anwesenheit dem verarmten Hof einen Segen wie nie zuvor, weshalb sie den Namen Hitte Hatte bekam.

⁷⁴² Zingerle: Sagen aus Tirol, p. 164-165.

⁷⁴³ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 4-6.

⁷⁴⁴ Siehe hierzu Seiten 150-151: Lohn und Gaben an Kobolde, sowie Seite 154: Lohn und Gaben an Waldweiblein

⁷⁴⁵ Siehe hierzu Seite 87: Die „Großen“ im „Außen“

Selbst die kleine Katze, die ihr aus der Höhle des wilden Mannes und der Fängge gefolgt war, half dem Hof, indem sie lästige Mäuse fing. Schließlich kam eines Tages ein befreundeter Bauer vorbei, er berichtete, auf dem Weg zu Hofe habe er eine Stimme gehört: „*Ochsenjochtraga! Ochsenjochtraga! Sag zu da Hitte Hatte sie söll hoam gän. Der Jordan (wilde Mann) ist toad!*“ Daraufhin erklärte das selige Fräulein, dass es nun frei wäre und gehen könne, es bat den Bauern, sich gut um den „*hoarigen Hauswurm*“, womit die Katze gemeint war, zu kümmern, bedankte sich und wünschte dem Bauernpaar Glück. Sie schied mit den Worten: „*Hätt es mi moehr gefroagt, hätt i euch moehr gesagt.*“⁷⁴⁶

Ähnlich wie bei den Fänggen tritt die Hausarbeit, wie die Hausgeister sie verrichten, in den Hintergrund, dabei wird hier nicht das Vieh priorisiert, sondern die Flachsverarbeitung und der Segen werden in den Vordergrund gerückt. Ganz wie wir es aus den Fänggen-Erzählungen, aber auch anderen Sagen kennen, wird hier eine Nachricht überbracht, die das selige Fräulein zum Verlassen des Haushaltes veranlasst. Im Unterschied zu den Fänggen nimmt die Selige sich indes die Zeit, sich zu verabschieden. Eine weitere Übereinstimmung zu den Fänggen-Sagen wird hier durch den letzten Satz angedeutet, offensichtlich waren auch diese Bauern nicht über den übernatürlichen Charakter ihrer Magd informiert, allerdings wäre das selige Fräulein gerne bereit gewesen, die Informationen auf Nachfrage preiszugeben.⁷⁴⁷

Ein Vergleich zu anderen dienstbaren Genien, wie er bei den „Kleinen“ im „Innen“ vorgenommen wurde, wird es an dieser Stelle nicht geben, was der Tatsache geschuldet ist, dass es keine weiteren „Großen“ dienstbaren Geister zu geben scheint, deren Ursprung nicht im Wald liegt. Der Grund dafür mag der generelle Mangel an dienstbaren Geistern sein, diese treten in den Sagensammlungen deutlich weniger häufiger in Erscheinung als die kleinen Hausgeister.

⁷⁴⁶ Ritter von Alpenburg: *Mythen und Sagen Tirols*, p. 24-25.

⁷⁴⁷ Mannhardt: *Wald und Feldkulte zweiter Teil: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung. Mythologische Untersuchungen*, p. 149-150. Mannhardt berichtet in diesem Zusammenhang, dass derartige Erzählungen, in denen eine mysteriöse Stimme aus dem Wald die einem vorbeiziehenden Bauern eine Nachricht an einen Geist übermitteln lässt, von Tirol bis nach Norddeutschland verbreitet sind, wobei die angesprochenen Geisterarten stark variieren.

17.1 Übersicht: Fänggen und selige Fräulein im Vergleich

	<u>Fänggen</u>	<u>Selige Fräulein</u>
Geschlecht	<ul style="list-style-type: none"> • Generell weiblich, keine männliche Version bekannt • Pflanzen sich mit wilden Männern fort • Weibliche Nachkommen solcher Beziehungen werden ebenfalls als Fänggen bezeichnet, männliche finden keine Erwähnung 	<ul style="list-style-type: none"> • Generell weiblich, keine männliche Version bekannt
Mythische Deduktion	<ul style="list-style-type: none"> • Aufgrund mangelnder Informationen nicht möglich 	<ul style="list-style-type: none"> • Aufgrund mangelnder Informationen nicht möglich
Namen	<ul style="list-style-type: none"> • Fängge, Fängga, wilde Frau • Einzelnamen: Variationen von Hochrinde, Stuzakatzä oder Stutzforche 	<ul style="list-style-type: none"> • Selige Fräulein, Salige, Selige, weiße Fräulein, Schneefrauen, Bergfrauen • Einzelnamen wie Hitte Hatte selten überliefert
Herkunft und Erwerb	<ul style="list-style-type: none"> • Begeben sich in den Dienst der Menschen • Suchen dabei vermutlich Schutz vor eigenen Vätern 	<ul style="list-style-type: none"> • Begeben sich in den Dienst der Menschen • Suchen dabei gelegentlich Schutz vor Verfolgern
Aussehen	<ul style="list-style-type: none"> • Im „Außen“, Behaart, in Tierfelle gekleidet, 	<ul style="list-style-type: none"> • Flachsblaue Augen • In weiß gekleidet

	<p>von schrecklicher Gestalt, mit schwarzen oder glühenden Augen. Im „Innen“ jedoch unauffällig, dem Menschen angepasst.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Schön anzusehen⁷⁴⁸
Aufenthaltsorte	<ul style="list-style-type: none"> • Im „Außen“ der Wald • Im „Innen“ nicht bekannt, da sie jedoch für Menschen gehalten werden, wahrscheinlich entsprechende Unterbringung 	<ul style="list-style-type: none"> • Im „Außen“ in Gebirgswäldern, Höhlen bzw. Grotten, die evtl. Durchgänge in ein geheimes Reich sein können. • Baumstümpfe mit drei eingeritzten Kreuzen werden zum Schutz vor dem wilden Mann aufgesucht • Im „Innen“ nicht bekannt, da sie jedoch für Menschen gehalten werden, wahrscheinlich entsprechende Unterbringung
Tätigkeiten und Wesenseigenschaften	<ul style="list-style-type: none"> • Kümmern sich um das Vieh • Segen für das Haus (selten überliefert) • Nur angedeutet: Sonstige Aufgaben im Haushalt • Solang sie sich im Haus 	<ul style="list-style-type: none"> • Flachsverarbeitung • Segen für das Haus • Nur angedeutet: Sonstige Aufgaben im Haushalt • Zeigen im Haus nur positives Verhalten gegenüber den

⁷⁴⁸ Ebd., p.8.

	befinden, zeigen sie kein schädigendes Verhalten. Im „Außen“ dagegen schadhaftes Benehmen	Menschen. Im „Außen“ zeigen sie schadhaftes Verhalten nur dann, wenn die Menschen unter ihrem Schutz stehende Tiere verletzen.
Lohn und Gabe	<ul style="list-style-type: none"> • Nicht genannt 	<ul style="list-style-type: none"> • Nicht genannt, Verlassen das Haus, wenn Gabe erfolgt
Vertreiben	<ul style="list-style-type: none"> • Verlassen das Haus von sich aus, um den Platz der Mutter einzunehmen 	<ul style="list-style-type: none"> • Vertreiben durch Belohnung • Verlassen von sich aus das Haus, weil dessen Bewohner nicht mehr fromm sind oder weil sie wieder sicher heimkehren können

Vergleicht man die beiden vorangegangenen Übersichtstabellen der „Kleinen“ und der „Großen“ im „Innen“ miteinander, wird deutlich, dass die seligen Fräulein motivisch den Fänggen in vieler Hinsicht näherstehen als den Waldweiblein. Während es im „Außen“ und „Dazwischen“ deutlichere Überschneidungen zwischen den Seligen und den kleinen Waldgeistern gibt. Sie sind somit die einzige Ausnahme der sonst als zutreffend anzusehenden peuckertschen Zuordnung, nach der die „Großen“ ein ambivalentes Verhältnis zu dem Menschen pflegen, wohingegen die „Kleinen“ ihnen wohlgesonnen sind.⁷⁴⁹

⁷⁴⁹ Siehe hierzu Seite 73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

18. Fazit: Räume, Welten und Realitäten

Resümee

In der vorangegangenen Arbeit wurde ein großer Bogen von der alltäglichen und ökonomischen Bedeutung und Nutzung der Wälder bis hin zu den Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung geschlagen. Den Anfang machte hierbei das Neolithikum mit dem Beginn der Sesshaftigkeit und der sich damit verändernden Beziehung zwischen Mensch und Wald. Diese Veränderung begann allerdings nicht erst, wie in der Sekundärliteratur oft behauptet, mit dem Hochmittelalter, sondern ist bereits Jahrtausende früher anzusiedeln. Dementsprechend findet sich in der paläobotanischen Literatur von dem Zeitpunkt der Sesshaftigkeit bis hin in das Mittelalter und darüber hinaus der Begriff „Natur aus zweiter Hand“, der die Anfänge der Beziehung zwischen Mensch und Wald in ein neues Licht rückt.⁷⁵⁰ Im Laufe des Mittelalters intensivierte sich die Nutzung der Wälder, was erste deutliche Veränderungen am Erscheinungsbild des Waldkleides nach sich zog. Zum ersten Mal wurde durch die vermehrten Rodungen und der damit verbundenen Kultivierung des Landes der Unterschied zwischen Wildnis und bebautem Land wahrgenommen. Das „Innen“ und „Außen“ entstand und findet sich unter unterschiedlichen Begriffen in allen mittelalterlichen Quellengattungen wieder. Was hier allerdings nicht erwähnt wird, ist die Bezeichnung des Bereichs, der zwischen diesen beiden Räumen liegt. Anhand des Wunderglaubens ist eine solche Zone deutlich nachzuweisen, da Glaubensvorstellungen wie Feldgeister, die weder dem „Innen“ noch dem „Außen“ zugeordnet werden können, sich in einem eigenen unabhängigen Bereich befinden. Dieser Raum tauscht sich wiederum mit den anderen Räumen aus, somit bildet er zusätzlich eine Transitzone, in der neben den eigenständigen Glaubensvorstellungen auch Geister auftreten, die diesen Bereich lediglich durchqueren oder dabei sind, in ihn überzugehen. In diesem Zusammenhang wird dieser Zwischenraum in der vorliegenden Arbeit schlicht aber treffend als das „Dazwischen“ bezeichnet.⁷⁵¹ Diese drei Zuordnungen, das „Innen“, das „Außen“ und das „Dazwischen“ ziehen sich wie ein roter Faden durch die gesamte Arbeit und treten immer wieder in Erscheinung. So auch im Hauptteil der Arbeit, bei dem es um den Wunderglauben der Landbevölkerung gehen soll. Der Schwerpunkt liegt

⁷⁵⁰ Siehe hierzu Seiten 21-24: Die Geschichte des Waldes

⁷⁵¹ Siehe hierzu Seiten 29-30: Begriffsbestimmungen und Rechtslagen

dabei auf den Erscheinungsformen der Waldgenien in den verschiedenen Räumen sowie deren Verhalten gegenüber den Menschen.⁷⁵² Um dies zu bewerkstelligen, muss eine Arbeitsdämonologie entworfen werden, deren Grundlage bildet eine etwas abgewandelten Definition von Peuckert, der die Waldgeister seinerseits in die „Kleinen und Huscheligen“ und die „dämonisch Wilden“ einteilte. Hierbei charakterisiert er die „Kleinen und Huscheligen“ den Menschen gegenüber als größtenteils wohlgesonnen, während er den „dämonisch Wilden“ ein zwiespältiges Verhältnis attestiert.⁷⁵³ Die peuckertsche Grundidee wird aufgegriffen und kleineren Änderungen unterzogen, so werden aus den „kleinen und huscheligen“ die „Kleinen“ und aus den „dämonisch wilden“ die „Großen“. Sowohl die „Kleinen“ als auch die „Großen“ bilden jeweils eine Gattung für sich, in der sich bestimmte Wesensmerkmale wiederfinden lassen, die wiederum spezifisch einer der beiden Familien zugeordnet werden können. Den Anfang macht hierbei die namensgebende Größenordnung, fast immer lässt sich anhand der Sagen feststellen, ob es sich um einen kleinen oder großen Geist handelt.⁷⁵⁴ So werden Waldweiblein und Kobolde immer als klein beschrieben bzw. sind per Definition klein,⁷⁵⁵ während wilde Leute oder Fängen als menschengroß oder größer beschrieben werden.⁷⁵⁶ Daher erscheint eine Zuordnung nach Größe sinnvoller als eine Unterscheidung nach „guten“ und „bösen“ Geistern, da „gute“ Geister plötzlich schädigende Verhaltensweisen an den Tag legen können, während „böse“ Geister auch unvermittelt mit positiven Eigenschaften versehen werden.⁷⁵⁷ Ebenso ist es möglich, dass Geister, die als „böse“ wahrgenommen werden, eigentlich eine positive Wirkung auf Leben und Wirtschaft der Menschen ausüben, die allerdings von den Betroffenen nicht unbedingt als solche erkannt wird.⁷⁵⁸ Wie oben bereits erwähnt, werden die typischen Wesensmerkmale in allen drei Räumen untersucht, da sich die Waldgeister nicht ausschließlich im „Außen“ aufhalten, sondern häufig „wandern“ und sowohl im „Dazwischen“ als auch im „Innen“ in Erscheinung treten. Bei diesem Prozess kommt es häufig zu einer Annäherung an die Menschen. Aufgrund dessen begleitet die Arbeit die „Wanderung“ der Genien, um das volle Spektrum ihrer Beziehung zu den Menschen

⁷⁵² Siehe hierzu Seite 53-54: Die Geschichte des „begeisterten“ Waldes

⁷⁵³ Siehe hierzu Seite 73: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger

⁷⁵⁴ Siehe hierzu Seite 73-74: Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie

⁷⁵⁵ Siehe hierzu Seite 127: Das Aussehen von Kobolden und 119: Namen bei Kobolden, sowie Seite 77: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁷⁵⁶ Siehe hierzu Seite 88: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁵⁷ Siehe hierzu Seite 73: Die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie

⁷⁵⁸ Siehe hierzu Seite 118: Namen bei Kobolden

abbilden zu können. Das Ziel dieser Arbeitsdämonologie ist es, eine Systematisierung zu schaffen, die möglichst genau an die überlieferten Glaubensvorstellungen herankommt und auf diese angewendet werden kann. Anhand der mittelalterlichen und auch neuzeitlichen Dämonologien ist dies aufgrund ihrer Grobmaschigkeit nicht durchführbar.⁷⁵⁹ Ebenso sollte es anhand der Kriterien möglich sein, Genien zuzuordnen, deren Zugehörigkeit anhand des überlieferten Sagenstoffes bisher nicht eindeutig festzustellen war. Zwar wurden derartige Zuordnungen fast immer von den Verfassern der Sagensammlungen vorgenommen, jedoch lassen sich auf diese Weise auch Sagen einordnen, bei denen dies unterlassen wurde oder bei denen es zu einer falschen Zuordnung durch die Schreiber gekommen ist. Weiterhin können dank der aufgestellten Kriterien sich vermischende Glaubensvorstellungen konkret ausgemacht und benannt werden. Um dies zu bewerkstelligen, werden nicht nur die Waldgeister allein betrachtet, sondern auch mit Geistern verglichen, die von vornherein im „Dazwischen“ und „Innen“ zugeordnet sind. In diesem Zusammenhang wird, nachdem deren erste Erwähnung der Gattungen in mittelalterlichen Quellen geklärt wurde,⁷⁶⁰ jeweils ein Vertreter der „Kleinen“ und der „Großen“ ausgewählt. Bei den „Kleinen“ handelt es sich dabei um die Waldweiblein,⁷⁶¹ während für die „Großen“ die wilden Leute und deren alpine Verwandte, die Fänggen und die seligen Fräulein ausgesucht wurden.⁷⁶² Beide werden in der Literatur gerne als wilde Leute im alpinen Lokalkolorit betrachtet. Diese nicht unkritische Gleichsetzung wird im Verlauf der Arbeit ebenfalls einer genaueren Untersuchung unterzogen.⁷⁶³ Den Anfang der folgenden Analyse beginnt sowohl bei den „Kleinen“ als auch bei den „Großen“ im „Außen“, dem Ursprungsgebiet der Waldgeister. Hier werden die am häufigsten auftretenden Merkmale herausgearbeitet und analysiert. Die peuckertsche Einschätzung, dass die „Kleinen“ ein eher positives Verhältnis zu den Menschen pflegen, während die „Großen“ eine viel mehr ambivalente bis negative Beziehung zu den Menschen haben, kann anhand der Analyse bestätigt werden. Das positive Verhältnis der Waldweiblein zu den Menschen lässt sich durch das Schutzbedürfnis der kleinen Geister erklären: Sie können dem wilden Jäger nur dann entkommen, wenn die Menschen drei Kreuze in

⁷⁵⁹ Siehe hierzu Seite 72: Mittelalterliche Dämonologien: Antike Wurzeln und neuzeitliche Nachfolger sowie die Lehre der anthropomorphen Waldgeister - Eine Arbeitsdämonologie

⁷⁶⁰ Siehe hierzu Seiten 74-76: Die „Kleinen“ im „Außen“, sowie Seiten 83-84: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁶¹ Siehe hierzu Seite 77: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁷⁶² Siehe hierzu Seite 84-86: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁶³ Ebd., p. 87-88

Baumstümpfe ritzen. Des Weiteren wird den Waldweiblein stets eine besondere Nähe zu den Menschen attestiert, da sie über einen ähnlichen Lebens- und Fortpflanzungszyklus wie die Menschen verfügen. Es verwundert daher nicht, dass die Waldweiblein nur selten aggressives oder böses Verhalten gegenüber den Menschen zeigen, ist dies doch der Fall, sind die Menschen in der selbst dafür verantwortlich, indem diese ihnen die überlebenswichtige Hilfe verweigern. In Fällen wie diesen, in denen die Tat des Menschen dem Geist schadet und auf die eine oder andere Weise dessen Tod verursacht, ist es möglich, dass Waldweiblein zu Aufhockern werden und den Menschen Unheil bringen.⁷⁶⁴ Zieht man nun den Rückschluss zu der Wesensgleichheit von Mensch und Baum, wie sie in dem Kapitel „Von Menschen- und Baumseelen“ beschrieben wird, stellt sich die Frage, ob es sich hierbei eventuell um eine nicht mehr ganz verständliche und verschwommene Erinnerung an die Schöpfungsmythen handelt, in denen die Menschen aus Holz geschaffen wurden.⁷⁶⁵ Das Töten des Baumes bzw. das Unterlassen der Hilfsmaßnahmen verursacht das Sterben der Waldweiblein und schädigt auch gleichzeitig den ausführenden Menschen. Die sich daraus ableitende Theorie wäre somit, dass in Sagen wie diesen die Aufforderung versteckt ist, der eigenen Art nicht zu schaden. Hierbei wird aus der Wesensgleichheit von Mensch und Baum eine Wesensgleichheit von Mensch und dem vom Baum abhängigen Geist.⁷⁶⁶ Unterstützt wird diese Hypothese davon, dass die auf vorgeschichtlichen Erzählstoffen basierenden Sagen nicht selten über einen solchen belehrenden Tonfall verfügen.⁷⁶⁷ Nach der Einführung der kleinen Waldgeister im „Außen“ folgt anschließend das Auffinden von ihnen im „Dazwischen“, das sich wiederum als deutlich schwieriger herausstellt, als es im „Außen“ und „Innen“ der Fall ist. Diese Schwierigkeiten treten allerdings nicht deshalb auf, weil die Waldgeister dort nicht erscheinen, vielmehr hängt es damit zusammen, dass die Forschung kaum Interesse an den im „Dazwischen“ in Erscheinung tretenden Waldweiblein gezeigt hat. Die Interesselosigkeit der Forschung lässt sich nur damit erklären, dass sie undifferenziert mit den klassischen Feldgeistern gleichgesetzt wurden. Umso überraschender ist die Feststellung, dass bei einer genaueren Untersuchung der Glaubensvorstellungen eine solche Verwechslung kaum möglich ist, da es neben der

⁷⁶⁴ Siehe hierzu Seiten 81-82: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁷⁶⁵ Siehe hierzu Seiten 66-68: Von Menschen- und Baumseelen

⁷⁶⁶ Siehe hierzu Seite 82: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁷⁶⁷ Siehe hierzu Seite 61: Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus?

Roggenmuhme, die den „Großen“ angehört, schlicht keine weiteren weiblich-anthropomorphen Feldgeister existieren. Der deutlichste Unterscheidungspunkt zwischen Waldweiblein und klassischen Feldgeistern, der in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet wurde, ist der, dass die Letzteren kein enges Verhältnis zu den Menschen pflegen, ihre Beziehung zu den Menschen ist weitaus dunkler und zwiespältiger als die der Waldweiblein.⁷⁶⁸

Treten die Waldweiblein im „Dazwischen“ auf, gibt es verschiedene Möglichkeiten, in welcher Form sie das tun. Zum einen können die Felder eine Transitzone für sie darstellen, welche die Geister durchqueren, um in das „Innen“ und damit in die Häuser der Menschen zu gelangen. Dieses Durchqueren des Raumes wird in den Sagen nicht erwähnt, die Waldweiblein erscheinen einfach in den Häusern der Menschen. Zum anderen ist ein Übergehen auf die Felder möglich, dass durch das Stehenlassen von Getreide- oder Flachsbuscheln erreicht wird. Theoretisch kann der Übergang auf die Felder aber auch eine spätere Transformation zum Hausgeist nach sich ziehen. Es gehen allerdings nicht alle Waldweiblein auf die Felder über, obwohl durch die Büschel, denen dieselbe Funktion zukommt wie im Wald die drei Kreuze, die Möglichkeit dazu vorhanden ist. In diesen Fällen verschwinden die stehengelassenen Büschel über Nacht, was darauf hindeutet, dass die Geister keine Umwandlung zu einem Feld- oder Hausgeist anstreben, sondern stattdessen das Stehenlassen der Getreide- oder Flachsbuschel belohnen, indem sie segnend auf die Felder einwirken. Geschieht das, halten sich die Waldweiblein offensichtlich eher an den lichten Waldrändern auf ein Verhalten, das durchaus sinnvoll ist, da Waldweiblein den Kontakt zu den Menschen suchen und die Waldränder von eben diesen häufiger aufgesucht wurden als der tiefe Wald.⁷⁶⁹ Kommt es indes zum Übergang in das „Dazwischen“ und schließlich auch in das „Innen“, nehmen die Waldweiblein die typischen Aufgaben von Feld- und Hausgeistern wahr, wie z. B. das segnende Einwirken auf die Pflanzen oder den Haushalt. In diesem Zusammenhang muss jedoch geklärt werden, was unter einem Hausgeist zu verstehen ist, da dieser Terminus im modernen Sprachgebrauch als auch in der Fachliteratur sehr undifferenziert Verwendung findet. In der vormodernen Zeit galt das Haus als Sammelplatz unterschiedlichster Geister, die es im Zuge der Arbeit systematisieren wurden. Diese Typisierung baut auf der Lindigs auf, in der der Begriff

⁷⁶⁸ Siehe hierzu Seite 95: „Die Kleinen“ im „Dazwischen“

⁷⁶⁹ Ebd., p. 99

„Hausgeist“ an sich ausschließlich auf Einzelwesen angewendet wird, die in allen Häusern vorhanden waren. Als weitere Geistformen nennt sie Kollektivgeister, personengebundene Dienstgeister, Raumgeister als auch Geister, die Tier- und Dinggestalten annehmen. Will man nun Lindigs Einordnung auf die „Kleinen“ und die „Großen“ anwenden, bedarf es einiger Modifikationen. So wird der Terminus „Hausgeist“ den „Kleinen“ zugeordnet, da es sich bei ihnen um Einzelgeister mit einer Gebäude- oder Raumbindung handelt, vereinzelt ist auch eine Personenbindung möglich. Der Begriff „dienstbarer Geist“ wird dagegen den „Großen“ zugedacht, ihre Beziehung zu den Menschen weicht erheblich von denen der „Kleinen“ ab. Somit wird der Terminus Hausgeist spezifisch neu festgelegt, weshalb nun ein allgemeiner Oberbegriff fehlt, der alle Geister, die im Haus schalten und walten, umfasst. Die Lösung zu diesem vermeintlichen Problem wird bereits in dessen Formulierung geklärt: Anstelle des Terminus „Hausgeist“ treten hier „die im Haus waltenden Geister“. Eine exaktere Beschreibung für die Gesamtheit, der sich im Haus befindlichen Geister ist kaum möglich.⁷⁷⁰ Nachdem durch die Termini festgelegt und geklärt wurde, wo die Waldweiblein im Pantheon der im Haus waltenden Geister einzuordnen sind, werden diese in ihrer Erscheinungsform als Hausgeister einer genaueren Untersuchung unterzogen. Um dem Auftreten der Waldweiblein im Haus eine bessere Kontextualisierung geben zu können, wird eine identische Analyse bei den Kobolden vorgenommen. Diese zählen ebenfalls zu den „Kleinen“ und damit wohl zu dem am häufigsten vorkommende Hausgeisterart in den Sagen. In Bezug darauf gibt es allerdings ein nicht zu ignorierendes Problem: Der Terminus „Kobold“ wird häufig undifferenziert verwendet, sodass sich hinter der Bezeichnung „Kobold“ alle Möglichen im Haus waltenden Geister verbergen können. Aus diesem Grund wurde darauf geachtet, dass es sich bei den verwendeten Sagen tatsächlich um Kobold-Erzählungen handelt. Im Folgenden wird eine genaue Abgrenzung zwischen den als Hausgeistern tätigen Waldweiblein und Kobolden vorgenommen. Dabei handelt es sich um ein Novum, da eine solche vergleichende und gleichzeitig abgrenzende Untersuchung in der Forschung in diesem Umfang noch nicht angegangen wurde.⁷⁷¹

Um eine derartige Analyse vornehmen zu können, ist es sinnvoll, genau definierte Unterscheidungsmerkmale aufzustellen und diese systematisch abzuarbeiten. Hierfür

⁷⁷⁰ Siehe hierzu Seite 111: Als die Geister den Wald verließen Teil II: Die „Kleinen“ und die „Großen“ als Haus- und dienstbare Geister

⁷⁷¹ Siehe hierzu Seite 112: Die „Kleinen“ im „Innen“

bietet ein anderes Standardwerk zum Thema Hausgeister einen wertvollen Ansatzpunkt, so stellt Linhart in ihrer Abhandlung über die Hausgeister in Franken verschiedene Kriterien auf, die in einer etwas abgewandelten Form für diese Aufgabe geeignet sind.⁷⁷² Die daraus entstandenen Unterscheidungskriterien beginnen mit der mythischen Deduktion der beiden Hausgeisterarten. Es folgen die Kriterien Namen, Herkunft und Erwerb, Aussehen, Aufenthaltsorte, Tätigkeiten und Wesenseigenschaften, Lohn und Gabe und Vertreibung. In einer folgenden Übersichtstabelle wird zusätzlich das Merkmal Geschlecht aufgeführt. Eine derartige Tabelle mit identischen Kriterien ist auch bei den dienstbaren Geistern zu finden,⁷⁷³ da auf diese Weise auch weiterführende direkte Vergleiche z. B. zwischen seligen Fräulein und Waldweiblein möglich sind, zwischen denen es gewisse inhaltliche Überschneidungen gibt. In den seltenen Fällen, in denen anhand einer Sage nicht genau ausgemacht werden kann, ob man es mit einem Kobold oder Waldweiblein bzw. Waldmännlein zu tun hat, aber auch bei Unsicherheiten bezüglich der Unterscheidung von Hausgeistern und dienstbaren Geistern im Allgemeinen können die aufgestellten Merkmale als ein Leitfaden zur Aufklärung besagten Problems herangezogen werden.

Wie oben bereits erwähnt, werden auch die „Großen“ in den drei Räumen einer genaueren Untersuchung unterzogen. Hierbei werden die wilden Leute, die Fänggen sowie die seligen Fräulein näher betrachtet. Die Auswahl dieser drei Arten von „Großen“ erfolgt aufgrund der in der Forschung oft undifferenzierten Gleichsetzung dieser Geister. Wohingegen aus den Sagensammlungen, auf die sich besagte Literatur bezieht, eigentlich deutlich hervorgeht, dass eine solche Gleichsetzung unzutreffend ist. In der vorliegenden Arbeit wird diesem Widerspruch auf den Grund gegangen. In den Tiroler und süddeutschen Sagensammlungen sind seltsamerweise lediglich wilde Männer anzutreffen. Erzählungen über wilde Frauen, wie sie aus anderen Teilen Deutschlands bekannt sind, können hier nicht ausgemacht werden. Stattdessen werden als große weibliche Waldgeister ausschließlich die Fänggen erwähnt, die wiederum mit den wilden Männern Paare bilden. Die weiblichen Nachkommen dieser Paare können als Fänggen bezeichnet werden, während männliche Nachkommen komplett unerwähnt bleiben. Folglich werden die Fänggen als alpine und süddeutsche Version der wilden

⁷⁷² Siehe hierzu Seiten 112-113: Koblode und Waldweiblein im Vergleich

⁷⁷³ Siehe hierzu Seiten 162-166 und 272-274: Übersicht: Koblode und Waldweiblein im Vergleich, sowie Übersicht: Fänggen und selige Fräulein im Vergleich

Frauen angesehen, auch wenn dies in der alpenburgischen Sagensammlung explizit verneint wird.

Schwieriger hingegen ist die Einordnung der seligen Fräulein, die zwar vom Erscheinungsbild her den „Großen“ angehören, sich jedoch in ihrem generellen Verhalten und ihrem Verhältnis gegenüber dem Menschen so stark von anderen „Großen“ unterscheiden, dass eine Zuordnung zu den wilden Leuten unangemessen erscheint. Auf der anderen Seite teilen die Seligen hingegen etliche, wenn auch nicht alle Wesensmerkmale und Motive mit den Waldweiblein, wozu unter anderem das Schutzsuchen auf einem Baumstumpf mit eingeritzten Kreuzen gezählt werden kann. Eine weiterreichende Bindung an Bäume oder den Wald kann bei den Seligen, die sich ansonsten in Höhlen, Grotten oder einem eigenen Reich aufhalten, hingegen nicht ausgemacht werden. Die Funktion, die die seligen Fräulein im „Außen“ übernehmen, unterscheidet sie indes deutlich denen der Waldweiblein: Sie übernehmen die Rolle des Wildhüters. Greifen Menschen die unter ihrem Schutz stehenden Tiere an, zahlen diese nicht selten mit ihrem Leben für diese frevelhafte Tat. Abgesehen von derartigen Vorfällen, die ausschließlich auf einen Regelverstoß der Menschen zurückzuführen sind, zeigen die Seligen gegenüber den Menschen keinerlei schädigendes Verhalten. Ein weiterer Punkt, der gegen die Gleichsetzung von seligen Fräulein und wilden Leuten spricht, ist die Tatsache, dass die Fräulein von den wilden Männern gejagt und getötet werden. Die Ausnahme von dieser Regel wird nur ein einziges Mal erwähnt, in besagter Sage wird die Selige stattdessen vom wilden Mann und seiner Fänge gefangen genommen und versklavt.⁷⁷⁴ Wirft man bei den „Großen“ erneut einen Blick auf die von Peuckert vorgenommene Zuordnung bezüglich der Beziehung gegenüber den Menschen, kann festgehalten werden, dass besagte Ambivalenzen bei den Fängen und den wilden Leuten nicht selten in ein komplett negatives Verhältnis zwischen Geist und Mensch umschlägt, bis sie schließlich zu reinen Schreckensgestalten stilisiert wurden. Eine Entwicklung, die nicht verwunderlich ist, stehen die wilden Leute und die Fängen doch für gefährliche Elemente außerhalb der Gesellschaft, die allen voran für die menschlichen Frauen und Kinder eine Gefahr darstellen.⁷⁷⁵ Es ist nicht selten, eine Sexualisierung des Verhältnisses der „Großen“ gegenüber den Menschen zu beobachten, eine Tendenz, die bei den „Kleinen“ nur in Ausnahmefällen zu beobachten

⁷⁷⁴ Siehe hierzu Seite 87: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁷⁵ Ebd., p. 88

ist. Bei der erotischen Komponente zwischen „Großen“ und Menschen lassen sich zwei verschiedene Topoi ausmachen, zum einen jener der wunderschönen wilden Frau, die entweder eine rein sexuelle Beziehung oder eine Ehe mit einem menschlichen Mann anstrebt. Eine solche Annäherung wird anhand der mittelalterlichen Dämonologien durch den Wunsch der Geister erklärt, dass der auf diese Weise entstehende Nachwuchs ganz wie die Väter über eine menschliche Seele verfügt. Entweder wurde dieses Bedürfnis der Geister nach einer Seele aus den Dämonologien in den Wunderglauben übernommen oder was wahrscheinlicher ist, es verbergen sich hinter derartigen Erzählungen schlicht erotische Vorstellungen und Wünsche von einsamen Hirten und Waldarbeiten. Der zweite Topos ist das Annähern der wilden Männer an menschliche Frauen. Ein Prozess, der in der Regel mit Gewalt und einer Entführung einhergeht, da die Frauen die sexuellen Avancen im Gegensatz zu den Männern nicht wünschen.⁷⁷⁶

Als letzter Punkt wird die Bindung der „Großen“ Geister an den Wald zusammengefasst, wie oben bereits erwähnt, ist die Bindung der seligen Fräulein an die Wälder oder an einzelne Bäume nicht übermäßig stark ausgeprägt. Allerdings dient der Wald auch ihnen als Lebensgrundlage, da er wie bei den Waldweiblein durch menschliche Mithilfe den Schutz vor dem wilden Jäger bietet. Bei den wilden Leuten und den Fänggen hingegen tritt die Bindung an den Wald und die Bäume deutlicher hervor. Während es sich bei den wilden Leuten um eine generelle Bindung an ihren Heimatwald zu handeln scheint, kann für die Fänggen eine Abhängigkeit von bestimmten Bäumen ausgemacht werden, wird der Baum, an den sie gebunden sind, gefällt, verlieren sie ihr Leben.⁷⁷⁷ Folgt man den „Großen“ nun in das „Dazwischen“ auf die Felder, wird deutlich, dass weder die wilden Leute noch die Fänggen dort häufig in Erscheinung treten. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass die Funktion als hilfreiche Feldgeister ihrem eher negativen Verhältnis zum Menschen entgegensteht. Wenn in der Forschungsliteratur davon die Rede ist, dass diese Geister dort als feldgeistähnliche Genien zu finden seien, liegt das hauptsächlich daran, dass die verschiedenen Waldgeistfamilien nicht ausreichend voneinander differenziert werden. In den Quellen dagegen sind segnende Einwirkungen auf die Feldfrüchte überhaupt nicht auszumachen, während hilfreiche Tätigkeiten auf den Feldern in den wenigsten Fällen dokumentiert sind. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit war nur ein einziges

⁷⁷⁶ Siehe hierzu Seiten 90-91: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁷⁷ Ebd., p. 91-91

Beispiel für derartige Hilfstätigkeiten auffindbar. In dieser von den Gebrüdern Grimm festgehaltenen Erzählung werden wilde Frauen erwähnt, die aus dem Wald treten, um bei der Ährenschnidung zu helfen. Allerdings dient dieses Verhalten einem anderen Zweck: Es geht den Waldgeistern nicht darum, den Menschen zu helfen, sondern wird als Strategie angewendet, um ein Kind zu stehlen, wobei es sich wiederum um ein klassisches Motiv der wilden Leute handelt. Anders sieht es dagegen bei den seligen Fräulein aus, diese erscheinen auf den Feldern, um mit den Arbeitern zu essen und ihnen danach tanzend etwas vorzusingen. Weiterhin wird ihnen eine segnende Wirkung auf die Natur zugeschrieben: Ihr Verschwinden löst einen frühzeitigen Winter aus und zieht ein generelles Dahinschwinden der Natur nach sich. Zusätzlich zu dem Segenswirken treten die Fräulein auch als Erntehelfer beim Heuen auf, allerdings helfen sie ausschließlich den sittlichen Mähern. Ein weiterer interessanter Punkt in Bezug auf die seligen Fräulein ist ihre Verbindung zum Flachs, die sie mit den Waldweiblein teilen. Mannhardt erwähnt in diesem Zusammenhang die Hulda als die Königin der Seligen, die mit den Geistern zusammen über die Felder wandelt und ihren Segen auf die Felder wirken lässt. Hier begegnet uns erneut dieselbe Ungenauigkeit, die wir bereits von Mannhardts Interpretation der alpenburgischen Sagensammlung kennen. So erwähnt Mannhardt mit keinem Wort, dass die Hulda laut von Alpenburg als die Patronin des Flachsbaus gilt. Des Weiteren wird in der Sagensammlung berichtet, dass die Hulda allein über die Felder läuft, die seligen Fräulein werden hierbei indes nicht genannt. Dennoch sind ihre flachsblauen Augen ein Hinweis darauf, dass eine Verbindung zwischen den Seligen und den Flachfeldern existiert.⁷⁷⁸ Unterstützt wird diese Verknüpfung durch die Tätigkeiten der Fräulein im „Innen“, dort tritt das Flachs-Motiv deutlicher zutage, indem die Geister den Menschen das Wissen über Anbau und Verarbeitungstechniken von Flachs lehren.⁷⁷⁹

Sucht man die „Großen“ im „Innen“, wird man schneller fündig, zwar treten die wilden Leute auch hier nicht als dienstbare Geister in Erscheinung, das gilt jedoch nicht für die Fänggen und die seligen Fräulein. Sowohl die Fänggen als auch die Seligen übernehmen die Rolle als Mägde, von ihren Dienstherrn werden sie nicht als Waldgeister, sondern als menschliche Frauen wahrgenommen, die sich etwas eigenwillig verhalten und denen die Arbeit besonders gut von der Hand geht. Somit

⁷⁷⁸ Siehe hierzu Seiten 101: Die „Großen“ im „Dazwischen“

⁷⁷⁹ Siehe hierzu Seiten 170: Die „Großen“ im „Innen“

verfügen die „Großen“, die sich im „Innen“ aufhalten, über eine andere Art von Menschenähnlichkeit als die „Kleinen“, bei denen wiederum immer klar ist, dass es sich bei ihnen um einen übernatürlichen Helfer handelt. Während die Fänggentöchter auf der Flucht vor dem eigenen Vater in den Dienst der Menschen gelangen, wird von den seligen Fräulein berichtet, dass sie sich nach Gesellschaft sehnen oder auf der Flucht vor dem wilden Mann in den Häusern der Menschen erscheinen. Über die genauen Tätigkeiten der dienstbaren Geister schweigen sich die Sagen nicht selten aus, generell werden nicht ansatzweise so viele Informationen, über die in Häusern waltenden „Großen“ preisgeben, wie es bei den Hausgeistern der Fall ist. Des Weiteren scheint es, dass anders als bei den „Kleinen“ nicht jeder Haushalt über einen dienstbaren Geist verfügt, vielmehr handelt es sich bei ihnen um Ausnahmerecheinungen, die hauptsächlich im süddeutschen und alpinen Bereich auftreten. Weder Fänggen noch selige Fräulein zeigen während ihrer Zeit als dienstbare Geister schadhafte Verhalten gegenüber den Menschen. Im Falle der Fänggen ändert sich das allerdings, wenn sie die Häuser verlassen und im „Außen“ den Platz ihrer verstorbenen Mutter einnehmen, das typisch-schädigende Verhalten wird während des Aufenthaltes bei den Menschen lediglich ausgesetzt.⁷⁸⁰

19. Ökonomie und Wunderglauben - Eine Zusammenführung zweier gegensätzlicher Welten

In der vorliegenden Arbeit wurden diverse Spannungsfelder aufgezeigt, wie die Rolle des Waldes als unheimlicher Ort und gleichzeitige Lebensgrundlage des Menschen.⁷⁸¹ Hinzu kommen Auseinandersetzungen, die sich zwischen den verschiedenen Nutzern entwickelten, die ihre Interessen in Gefahr sahen, wie z. B. jene zwischen der Herrschaft und der Landbevölkerung.⁷⁸² Ein Spannungsfeld, das bis zu diesem Punkt jedoch weitestgehend außen vor gelassen wurde und zum Abschluss der Arbeit thematisiert werden soll, ist die Frage, wie der Glaube an Waldgeister und deren Bindung an die Bäume oder den Wald mit einer stets wachsenden Nutzung der Wälder

⁷⁸⁰ Siehe hierzu Seiten 168: Die „Großen“ im „Innen“

⁷⁸¹ Siehe hierzu Seiten 53-55: Warum wurde der Wald „begeistert“?

⁷⁸² Siehe hierzu Seiten 30-31: Begriffsbestimmungen und Rechtslagen

vereinbar war. Schließlich artete diese vielerorts in Raubbau und die Zerstörung des Waldes aus,⁷⁸³ bei der die Geister, die den Menschen nicht selten nützlich und wohlgesonnen waren,⁷⁸⁴ ja die sogar als menschenähnlich bzw. wesensgleich wahrgenommen wurden,⁷⁸⁵ unweigerlich Schaden nahmen, starben und am Ende komplett verschwanden.⁷⁸⁶ In der Forschung wird diese Frage häufig damit beantwortet, dass es sich bei dem von mythischen Wesen bevölkerten Wald generell um eine Gegenwelt zum „realen“, ökonomisch genutzten Wald handelt.⁷⁸⁷ Entsprechend etabliert Allmann eine zweite Ebene der Realität, in der der Wald eine autonome Welt für sich darstellte, die jedoch mit der ersten Realitätsebene verwachsen war.⁷⁸⁸ Diese Theorie wirft indes das Problem auf, dass das Prinzip der erlebten Realität hier zwar als Voraussetzung für die Glaubensvorstellungen genannt,⁷⁸⁹ allerdings nicht vollständig bis zu Ende gedacht wird. Eine Gegenwelt würde nämlich eine eigenständige Realität für sich darstellen, die zwar einen wichtigen Platz im Leben der Menschen innegehabt hätte, am Ende der ersten Realität untergeordnet gewesen wäre. Werfen wir noch einmal ein Blick zurück in den „begeisterten Wald“, oder besser gesagt, die „begeisterte Welt“ der Sagen. Hier wird deutlich, dass die Begegnungen mit den Geistern nicht in anderen einer Realität stattfanden, sondern in dem alltäglichen Leben der Menschen. Es wurden keine geheimen Türen durchschritten, die in unsichtbare Reiche führten.⁷⁹⁰ Die Geister zeigten sich in alltäglichen Situationen, sei es nun im „Innen“, „Dazwischen“ oder „Außen“ wie beim Holz sammeln, Heumachen oder bei der Hausarbeit. Rufen wir uns in diesem Zusammenhang noch einmal den Satz: *„iglich haus hab ein schretlein“*⁷⁹¹ ins Gedächtnis, die Zugehörigkeit der Geister zu der menschlichen Realität, zu ihrem alltäglichen Leben, lässt sich kaum besser auf den Punkt bringen als mit diesem Zitat. Die Ansicht, dass es sich um eine untergeordnete Gegenwelt handeln müsse, in der die Geister existieren, entspringt neuzeitlichen Denkmustern und war den Menschen in unserem Kulturkreis über einen langen Zeitraum unbekannt. Aufgrund dessen wird in der Soziologie, die dieses Problem ebenfalls erkannt hat, davon ausgegangen, dass es

⁷⁸³ Siehe hierzu Seiten 34-38: Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen

⁷⁸⁴ Siehe hierzu Seite 81: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁷⁸⁵ Ebd., p. 82-83

⁷⁸⁶ Siehe hierzu Seite 92: Die „Großen“ im „Außen“

⁷⁸⁷ Küster: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, p. 112.

⁷⁸⁸ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 289.

⁷⁸⁹ Siehe hierzu Seiten 53-54: Warum wurde der Wald „begeistert“?

⁷⁹⁰ Mit der Ausnahme der seligen Fräulein, von denen tatsächlich in einigen Sagen berichtet wird, dass sie in ihrem eigenen unsichtbaren Reich leben würden, siehe hierzu Seite 170: „Die Großen“ im „Innen“

⁷⁹¹ Die Gedichte des Michel Beheim, Bd. 2. (In: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 64), p. 326-330.

bis in die frühe Neuzeit hinein eine Vielzahl von semantischen Räumen gegeben hat, die aggregativ angeordnet waren. Somit existiert im Denken der Menschen nicht nur ein einziger regenerativer Raum, dessen Schichten sich gegenseitig ihrer Bedeutung berauben, sondern verschiedene einander gleichberechtigte Realitäten.⁷⁹² Beispiele für derartige Bedeutungsstrukturen lassen sich viele finden, so führt Termeer in seinem Werk über die Verkörperungen des Waldes die Existenz der frühneuzeitlichen „Hexenbäume“ an, bei denen es sich hauptsächlich um Erlen und Weiden handelte. So wurde geglaubt, dass diese Bäume an Orten wuchsen, an denen Hexen ihrem teuflischen Tagewerk nachgingen. Sie galten besonders in Verbindung mit sumpfigem Gelände als gefährliche Orte. Im Gegensatz dazu steht die wirtschaftliche Nützlichkeit der Bäume, speziell die Weide tut sich hier hervor, da ihre weichen Ruten vielfältige Verwendung fanden.⁷⁹³ Um an die benötigten Materialien zu kommen, mussten diese gefährlichen Orte von der Bevölkerung daher unweigerlich aufgesucht werden. Dies war nur deshalb möglich, weil diese Bedeutungsebenen einander gleichwertig waren, sie machten sich ihr soziales Recht nicht streitig. Demnach, erläutert Termeer, würde es sich nicht um eine Gegenwelt, sondern um eine Parallelwelt handeln, deren Grenzen durchlässig sind und die somit ein ständiges wechselseitiges Kommen und Gehen zuließe. Ebenso würde es erklären, warum das Fällen von Bäumen und das Plündern der Wälder nicht im Widerspruch zu dessen „Begeisterung“ stehen: Die Durchlässigkeit äquivalenter Räume bedeutet, dass deren Inhalte, seien es nun die Geister oder die wirtschaftliche Nutzung der Wälder, nicht unantastbar sind.⁷⁹⁴ Diese soziologische Theorie leidet allerdings ebenfalls an einigen Schwächen, hier sind zum einen die nebeneinanderstehenden Räume zu nennen, bei denen das Prinzip der gelebten Realität nicht vollständig umgesetzt wird. Die Durchlässigkeit der Räume reicht nicht aus, es wäre eine Überlappung der Räume nötig, damit die Geister den Platz im Leben der Menschen einnehmen, wie wir ihn aus den Sagen kennen. Zum anderen muss berücksichtigt werden, dass sich die Menschen der Existenz verschiedener semantischer Räume nicht bewusst sein konnten, Allmann spricht in diesem Zusammenhang von dem „kollektiven

⁷⁹² Czerwinski, Peter: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen und Regeneration und Genealogie im Mittelalter. = Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II., München 1993, p. 92.

⁷⁹³ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte, p. 90-107.

⁷⁹⁴ Ebd., p. 29.

Nicht-Bewussten“.⁷⁹⁵ Somit handelt es sich bei dieser Theorie nicht um zeitgenössische Gedanken, sondern um ein nachträgliches, neuzeitliches Konstrukt, mit dem versucht wird, zwei scheinbar unvereinbare Bedeutungsebenen in Einklang zu bringen. Betrachtet man die Bedeutungsebenen stattdessen als gleichberechtigte Nutzungsweisen anstelle von gleichberechtigten Realitäten, würde sich das Vorhandensein derartiger Widersprüche auflösen. Termeer erkennt mit dem Verweis auf Allmann auch an, dass die begeisterten Wälder⁷⁹⁶ „zum Überleben nicht weniger wichtig als die materielle Nutzbarkeit“ war.⁷⁹⁷ Beide beharren trotzdem auf ihrer Gegenwelt- bzw. Nebenwelt-Theorie, anstatt die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass hierin der Schlüssel dafür zu finden sein könnte, eine alternative Theorie aufzustellen, die ohne andere Realitäten oder Welten auskommt. Einen ersten Ansatz hierfür liefert Allmann innerhalb seiner Gegenwelt-Theorie. Völlig korrekt erkennt er, dass die übernatürlichen Bewohner des Waldes eine Schutzfunktion für diesen übernahmen, da die Kontrolle der Geister im Gegensatz jener, die von der Herrschaft ausgeübt wurde, omnipräsent war: Während die Gesetzgeber die Vergehen im Zweifel gar nicht mitbekamen, konnten sie den Waldgeistern dagegen nicht entgehen. Hinzukommt, dass die von den Genien verhängten Strafen nicht selten strenger waren als die der Obrigkeit.⁷⁹⁸ Beispiele hierfür finden sich auch in der vorliegenden Arbeit bei den seligen Fräulein und dem Hehmann:⁷⁹⁹ Die Seligen traten als Wildhüter in Erscheinung, die verletzte Tiere gesund pflegten und die Jäger von Klippen stürzen ließen.⁸⁰⁰ Der Hehmann dagegen übernimmt die klassische Rolle als Waldhüter, der Holzdieben aufhockte, den Atem nahm und in Angst und Schrecken versetzte, was zu psychischen oder physischen Gebrechen, ja sogar bis zum Tod führen konnte.⁸⁰¹ Wer sich drakonische Strafen wie diese ersparen wollte, muss sich an die „Regeln“ halten, die dafür sorgten, dass die Wälder in einem Zustand bleiben, dass auch nachfolgende Generationen von seinen Rohstoffen auf traditionelle Weise profitieren konnten.⁸⁰² Wichtig ist, dass es hier um die traditionelle

⁷⁹⁵ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 290

⁷⁹⁶ Termeer: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte, p.383.

⁷⁹⁷ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 290.

⁷⁹⁸ Ebd., p. 289-290.

⁷⁹⁹ Siehe hierzu Seite 87: Die „Großen“ im „Außen“

⁸⁰⁰ Ritter von Alpenburg: Mythen und Sagen Tirols, p. 8.

⁸⁰¹ Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, p. 27-28, 94.

⁸⁰² Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 290.

Nutzung der Wälder geht, nicht etwa die protoindustrielle und städtisch-betriebliche Nutzung, die, wie im Verlauf der Arbeit bereits herausgearbeitet wurde, der eigentliche Waldzerstörer war, und nicht wie oft dargestellt, die bäuerliche Bewirtschaftung.⁸⁰³

Ein weiteres Beispiel dafür, wie die Theorie der materiellen und übernatürlichen Nutzungsweisen umgesetzt werden kann, liefern unsere Waldweiblein. Bei ihnen werden beide Nutzungsarten miteinander verbunden, während es Erzählungen älterer Sagenschichten gibt, in denen die Waldweiblein beim Fällen oder dem Beschädigen der Bäume sterben, finden wir bei der jüngeren Sagenschicht die bereits oft erwähnten drei Kreuze, die in einen auf den Stock gesetzten Baum geritzt wurden.⁸⁰⁴ Wesentlich hierbei ist, dass der Baum auf den Stock gesetzt und somit gefällt wurde, auf diese Weise wurde der Baum einer materiellen Nutzung zugeführt und gleichzeitig die Voraussetzung für dessen übernatürliche Nutzung geschaffen. Dies bedeutete allerdings nicht zwangsläufig, dass die Pflanze verloren war, da viele Bäume das Auf-den-Stock-setzten Überleben und neu ausschlagen.⁸⁰⁵ Hier sind zwei interessante Entwicklungen zu beobachten, zum einen wird aus der Baumbindung des Waldweibleins eine allgemeine Waldbindung. Wo ursprünglich das Fällen der Bäume den Tod des Geistes nach sich zog, wird es in den jüngeren, vom Christentum beeinflussten Sagen zum Schlüssel des Überlebens. Ein Dienst, der den Menschen vonseiten der Weiblein wiederum mit Wohlwollen und Geschenken vergolten wird.⁸⁰⁶ Unter ähnlichen Aspekten ließe sich das Übergehen von Geistern unabhängig davon, ob es sich bei ihnen um Naturgenien oder Seelen handelt, durch das Bauholz in Häuser oder Schiffe interpretieren: Die Geister verweilen in ihrem „Körper“ und durchlaufen auf diese Weise eine Metamorphose zum Kobold oder Klabautermann.⁸⁰⁷ Somit findet die menschliche Vorstellungskraft auch hier eine Möglichkeit, die Geister trotz wirtschaftlicher Nutzung am Leben zu erhalten. Zusätzlich wird durch den Übergang zum Haus- bzw. Schiffsgeist auch hier ein persönlicher übernatürlicher Nutzen daraus gezogen. Nicht nur, dass bei solchen Glaubensmustern Mensch und Geist beinahe schon symbiotisch voneinander profitieren, auch wird hier die materielle Nutzung durch den übernatürlichen Nutzen legitimiert. Eine derartige Anpassung von Glaubensstrukturen

⁸⁰³ Siehe hierzu Seiten 34-43: Der Wald als Lebensgrundlage des Menschen

⁸⁰⁴ Siehe hierzu Seite 80: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁸⁰⁵ Siehe hierzu Seite 47: Wirtschaftsformen

⁸⁰⁶ Siehe hierzu Seite 81: Die „Kleinen“ im „Außen“

⁸⁰⁷ Siehe hierzu Seiten 65-66: Von Menschen- und Baumseelen

erklärt Allmann anhand der Theorie der „flexiblen Stabilität“. Bei dieser Hypothese wird davon ausgegangen, dass die Menschen vorsätzlich Umgestaltungen von Glaubensinhalten und Bräuchen vornahmen, wenn diese im Hinblick auf ihr eigenes Leben und das nachfolgender Generationen eine Verbesserung bedeuteten.⁸⁰⁸ Demnach wurde das Überleben und der dadurch entstehende Nutzen der Geister für den Menschen bewusst den Glaubensvorstellungen hinzugefügt, um den Schaden, der ihnen durch die materielle Nutzung beigebracht wurde, abzuschwächen und gleichzeitig positive Effekte für sich daraus zu gewinnen, die der wohlwollenden Art der Geister geschuldet war. Damit wäre die „flexible Stabilität“ der Motor, der zu einer Veränderung der Erzählstoffe führt, und ist somit gleichzeitig auch der Grund, weshalb von älteren und jüngeren Sagenschichten gesprochen werden kann. Der nicht ganz unwichtige Punkt, dass nicht alle Geister ausschließlich positive Beziehungen zu den Menschen unterhalten haben, hängt mit den psychologischen Faktoren zusammen, unter deren Einfluss sich die Glaubensvorstellungen entwickelten und veränderten. Schließlich diene der Wunderglaube dem grundlegenden menschlichen Bedürfnis, die geheimnisvolle und komplizierte Welt verständlicher zu gestalten. Gleichzeitig spiegelt sich in ihm die ambivalente Beziehung zwischen dem unheimlichen sowie gefährlichen Wald und dem Wald als Lebensgrundlage wider,⁸⁰⁹ während ihm gleichsam die beherrschende Funktion der moralischen Selbstreflexion zukommt.⁸¹⁰ Es lässt sich somit festhalten, dass bei der Erschaffung und der Veränderung derartiger Glaubensvorstellungen sowohl bewusste wie auch unbewusste Faktoren zusammenspielten. Was genau die Waldweiblein, Kobolde, seligen Fräulein, Fänggen und all die anderen Geister auch immer vor derartigen Veränderungen gewesen sein mögen, es kann davon ausgegangen werden, dass sie stets der vollen Bandbreite der aktuellen menschlichen Bedürfnisse gerecht wurden.

⁸⁰⁸ Allmann: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, p. 288-289.

⁸⁰⁹ Siehe hierzu Seiten 53-55: Warum wurde der Wald „begeistert“?

⁸¹⁰ Siehe hierzu Seite 143: Tätigkeiten und Wesenseigenschaften von Kobolden, sowie Seite 61: Definitorisches Problem: Was macht eine Sage aus? und die „Großen“ im „Außen“ Seite 86.

20. Literaturverzeichnis

21. Antike Quellen

Caesar: De bello Gallico 6,25.(Bibliothek der Antike), hrsg. u. übers. v.: Fuhrmann, Manfred. München 1991.

Lukrez: De rerum natura 4.570-590., über. und komm. v: Binder, Klaus, Berlin 2015.

P. Cornelius Tacitus: Germania, lat. – dt., hrsg. und übers. v.: Lund, Allan, Heidelberg 1988.

Platon: Symposion, übersetzt und herausgegeben von Zahnpfennig, Barbara, Hamburg 2000.

22. Mittelalterliche Quellen

Agrippa von Nettesheim: De occulta Philosophia. Die drei Bücher der Magie, Übersetzung nach Friedrich Barth 1855, mit angepasster Schreibweise, Nördlingen 1987.

Amelung, Arthur; Jänke, Oskar (hrsg.): Ornit und die Wolfdietriche (Fassung B) In: Deutsches Heldenbuch dritter Teil Hildesheim 2004 (Nachdruck der ersten Auflage Dublin/ Zürich 1968)

Bruder Rudolfus: Summa de confessionis discrecione (Katalog magii Rudolfa: hrsg. Karwot, Edward, Wroclaw 1955)

Die Chronik des Grafen von Zimmern Bd. I.: hrsg. Decker-Hauff, Hansmartin, Stuttgart 1964.

Die Gedichte des Michel Beheim, hrsg. Gille Hans; Spriewald, Ingeborg, Bd. 2. (In: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 64) Berlin 1971.

Grevasius von Tilbury: Kaiserliche Mußestunden - Otia imperialia, Erster Halbband, In: hrsg. Berschin, Walter: Bibliothek der mittelalterlichen Literatur, Bd.6, Stuttgart 2009.

Jeackle, Erwin (hrsg.): Paracelsus und der Exodus der Elementargeister, Lahnstein 1987

Ragnar Lodbroks Saga, In: Nordische Heldenromane, Bd.5, übersetzt von: Von der Hagen, Friedrich Heinrich, Breslau 1928.

Sturluson, Snorri: Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat. In: hrsg. Miedner, Felix Thule: Altnordische Dichtung und Prosa zweite Reihe, Bd. 20. Jena 1925.

Völuspá: hrsg. v. Nordal, Sigurdur In: Texte zur Forschung, Bd. 33, Darmstadt 1980.

Von Würzburg, Konrad: Kleinere Dichtungen. In: hrsg. Schröder, Edward. Die Klage der Kunst, Leiche, Lieder und Sprüche, Bd. 3, Berlin 1959.

Zimmersche Chronik Bd. III: hrsg. Barack, Karl August, Freiburg 1882 (zweite verbesserte Auflage

Zimmersche Chronik Bd. IV: hrsg. Barack, Karl August, Freiburg 1882 (zweite verbesserte Auflage

23. Sagensammlungen

Bechstein, Ludwig: Thüringer Sagenbuch, Bd.2, Leipzig 1885.

Benzel, Ulrich: Volkserzählungen aus dem Böhmerwald, Marburg 1957.

Diederichs, Ulf: Sagen aus Niedersachsen: Zwischen Harz, Heide und Meer, Düsseldorf/Köln 1977.

Griep, Hans-Günther: Mythologie Harz: Märchen und Sagen, Goslar 2002.

Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsche Sagen, Frankfurt am Main 1994 (Nachdruck der ersten Auflage Berlin 1816)

Müllenhoff, Karl: Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein, Hildesheim 1976. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 4 Sage.

Müller, Josef: Sagen aus Uri. Aus dem Volksmund gesammelt, Bd. 3. In: Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1945.

Peuckert, Will- Erich: Schlesische Sagen, Augsburg 1998.

Peuckert, Will-Erich: Deutsche Sagen, Bd. 2: Mittel- und Oberdeutschland, Berlin 1962.

Peuckert, Will-Erich: Niedersächsische Sagen 4a. (Denkmäler deutscher Volksdichtung, Bd. 6.4a) Göttingen 1957.

Ritter von Alpenburg, Johann Nepomuk: Mythen und Sagen Tirols, Zürich 1857.

Schönwerth, Franz Xaver: Aus der Oberpfalz Sitten und Sagen Bd. 2. In: Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Bd. 5 Sage, Hildesheim 1977.

Sieber, F.: Harzland-Sagen, Jena 1928.

Winkler, Karl: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke aus dem Nachlass von Franz Xaver von Schönwerth, Kallmünz 1960.

Württembergischen Volksbüchern: Sagen und Geschichten, Bd.2, Bremen 2011.

Zingerle, Ignaz Vinzenz: Sagen aus Tirol, Innsbruck 1850.

24. Sekundärliteratur

Allmann, Joachim: Der Wald in der Frühen Neuzeit. Eine mentalitäts- und sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel des Pfälzer Raumes 1500-1800. In: hrsg. Fischer, Wolfram: Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 36.

Beitl, Richard: Untersuchungen zur Mythologie des Kindes, hrsg. Rieken, Bernd; Simon, Michael, Münster/New York, 2017.

Blackbourn, David: Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der Deutschen Landschaft übersetzt von Udo Rennert (Eng. original Titel: The conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of modern Germany, London 2006) München 2007.

Borgemeister, Bettina: Niedersächsisches Waldwörterbuch. Eine Sammlung von Quellenbegriffen des 11. - 19. Jahrhundert, Melle 1993.

Czerwinski, Peter: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen und Regeneration und Genealogie im Mittelalter. = Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II., München 1993.

De Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 1: Einleitung - vorgeschichtliche Perioden, religiöse Grundlagen des Lebens, Seelen- und Geisterglaube - Macht und Kraft, das Heilige und die Kulturformen. In: hrsg. Betz, Werner; Grundriss der germanischen Philologie, 3. Aufl. Berlin 1970.

De Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 2: Die Götter - Vorstellungen über den Kosmos, der Untergang des Heidentums. In: hrsg. Betz, Werner Grundriss der germanischen Philologie, 3. Aufl. Berlin 1970.

Düring, Ingemar: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. In: Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, BD. 114. Heidelberg 1966.

Düwel, Klaus: Wilde Natur – Höfische Kultur. In: hgg. Schubert, Ernst, Von der Angst der Ausbeutung: Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit, Frankfurt am Main 1994.

Eckardt, Hans Wilhelm: Herrschaftliche Jagd, bäuerliche Not und bürgerliche Kritik. In: Veröffentlichungen des Max-Plancks-Institutes für Geschichte, Bd. 48, Göttingen 1976.

Ellenberg, Heinz: Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen in ökologischer, dynamischer und historischer Sicht, fünfte stark veränderte und verbesserte Auflage, Stuttgart 1996.

Erfurth, Fritz: Die „Deutschen Sagen“ der Gebrüder Grimm, Münster 1938.

Fischer Helmut: „Alte“ Sagen – „neue“ Sagen. Volksliteratur im neuen Kontext: Märchen- Sage-Legende-Schwenk. In: hrsg. Franz, Kurt: Schriftreihe der deutschen

Akademie für Kinder- und Jugendliteratur Baltmannsweiler Volkach e.V., Hohengehren 2004.

Fossier, Robert: Das Leben im Mittelalter, München 2008.

Ganzenmüller, Wilhelm: Das Naturgefühl im Mittelalter. In: hrsg. Goetz, Walter. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 18. Hildesheim 1974.

Gerndt, Helge: Fliegender Holländer und der Klabautermann. In: hrsg. Plath, Helmut, Ranke, Kurt Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde, Bd. 4, Göttingen 1971.

Golther, Wolfgang: Handbuch der germanischen Mythologie, Stuttgart 1908.

Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Bd. 2, Berlin 1876 (Nachdruck der ersten Auflage Göttingen 1835).

Günther, Ralf: Der Arnsberger Wald im Mittelalter, Forstgeschichte als Verfassungsgeschichte. In: Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Bd. 20. Münster 1994.

Habiger-Tuczay, Christa: Wilde Frau. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999.

Harmel, Siegfried: Grundlegendes zur Figur des Klabautermannes sowie die „beschreibenden Klabautermannsagen“. In: hrsg. Harmel, Siegfried: Kulturhistorische Betrachtungen des Klabautermannes, Bd.1, Norderstedt 2011.

Harmening, Dieter: Wörterbuch des Aberglaubens, Stuttgart 2009.

Harrison, Robert P: Wälder: Ursprung und Spiegel der Kultur, München 1992.

Hausrath, Hans: Geschichte des deutschen Waldbaus. Von seinen Anfängen bis 1850, Freiburg 1982.

Heine, Heinrich: Elementargeister, Leipzig 1920.

Herrmann, Paul: Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung, Leipzig 1898.

Hintz, Ernst Ralf: Der wilde Mann - ein Mythos vom Andersartigen. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999.

Horst, Thomas: Augenscheinkarten – eine Quelle für die Kulturgeschichte. In: Akademie Aktuell. 1/2010 Heft 32.

Hutten, Ronald: Triumph of the Moon, Oxford/New York 1999.

Iba, Michael Eberhard: Der Klabautermann und andere Sagen und Geschichten in und um Bremerhaven, Göttingen 2010.

Jeitler, Markus Friedrich: Wald und Waldnutzung im frühen Mittelalter, In hgg.: Huber-Rebenich, Gerlinde. Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes Bd. 13, Heft 2: hgg. Vavra, Elisabeth. Der Wald im Mittelalter, Funktion-Nutzung-Deutung, München 2008.

Keel, Othmar: Der Wald als Menschenfresser, Baumgarten und Teil der Schöpfung in der Bibel und im alten Orient. In: hgg. Daphinoff, Dimiter: Der Wald: Beiträge zum interdisziplinären Gespräch. In: Interdisziplinäre Seminare der Universität Freiburg Schweiz, Bd. 13, Freiburg Schweiz 1993.

Küster, Hansjörg: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, München 1996.

Küster, Hansjörg: Geschichte des Waldes: Von der Urzeit bis in die Gegenwart, München 1998.

Lecouteux, Claude: Das Reich der Nachtdämonen: Angst und Aberglaube im Mittelalter, Zürich 2001.

Le Goff, Jaques: Phantasie und Realität des Mittelalters, Stuttgart 1990.

Lichtblau, Katrin: Kobold. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) 1999 St. Gallen.

Lindig, Erika: Hausgeister: Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung. In: Artes Populares Studia ethnographica et folkloristica Bd. 14., 1987 Frankfurt am Main.

Linhart, Dagmar: Hausgeister in Franken. Zur Phänomenologie, Überlieferungsgeschichte und gelehrten Deutung bestimmter hilfreicher und schädlicher Sagengestalten, Dettelbach 1995.

MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M., 1987.

Mannhardt, Wilhelm: Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, 2000 Langen, unveränderte Ausgabe von 1868.

Mannhardt, Wilhelm: Mythologische Forschungen, hrsg. Patzig, Hermann, aus dem Nachlass veröffentlicht 1834, 1998 Hildesheim/New York.

Mannhardt, Wilhelm: Wald und Feldkulte erster Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen, Hildesheim/ New York/ Zürich 2002 (Nachdruck der ersten Auflage Berlin 1875).

Mannhardt, Wilhelm: Wald-Feldkulte zweiter Teil: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung, Hildesheim 2002 (Nachdruck der Ausgabe von 1877)

Mantel, Kurt: Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Forstordnungen von Noe Meurers. In: Schriftreihe der forstwissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, Hamburg 1980.

Meyer, Richard M.: Altgeramische Religionsgeschichte, Stuttgart 1986.

Mink, O. Louis, History and and fiction as modes of comprehension. In: New literary History 1, 1970

Panzer, Friedrich: Beiträge zur deutschen Mythologie: Bayrische Sagen und Bräuche Teil. II. In: hrsg. Peuckert, Will-Erich: Denkmäler deutscher Volksdichtung Bd. II, Göttingen 1956.

Petzoldt, Leander: Das Universum der Dämonen und die Welt des ausgehenden Mittelalters. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999.

Petzoldt, Leander: Dämonenfurcht und Gottvertrauen: Zur Geschichte der Erforschung unserer Volkssagen, Darmstadt 1989.

- Petzoldt, Leander: Einführung in die Sagenforschung, Konstanz 1999.
- Petzoldt, Leander: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. In: Beck'sche Reihe, 427. München 1990.
- Peuckert, Will-Erich: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter, Hildesheim 1978.^
- Pott, Richard: Farbatlas Waldlandschaften, Ulm 1993.
- Prutz, Hans: Geschichte der Völkerwanderung, Wolfenbüttel 2008 (Nachdruck der Originalausgabe von 1920)
- Radkau, Joachim: Natur und die Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, München 2000.
- Ranke, Kurt: Einfache Formen. In: Die Welt der einfachen Formen. Berlin, New York 1978.
- Reinhold Tüxen: Die heutige potenzielle natürliche Vegetation als Gegenstand der Vegetationskartierung. Angewandte Pflanzensoziologie. Bd. 13, Stolzenau 1956.
- Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung, Band 1: Zeit und historische Erzählung, München 2007.
- Sander-Berke, Antje: Spätmittelalterliche Holznutzung für den Baustoff, dargestellt am Beispiel norddeutscher Städte. In: hgg. Jockenhövel, Albrecht. Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt Bd. 121, Stuttgart 1996.
- Saupe, Achim; Wiedemann, Felix: Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft, Potsdam 2015.
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt a. M., 2012.
- Schiefer, Erhard: „Aberglaube“ und „Volksglaube“ identisch? In: hgg. Moser, Dietz-Rüdiger: Glaube im Abseits - Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens, Darmstadt 1992.

Schubert, Ernst: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt 2002.

Schubert, Ernst: Scheu vor der Natur - Ausbeutung der Natur: Formen und Wandlungen des Umwelteinflusses im Mittelalter. In: hgg. Schubert: Von der Angst der Ausbeutung: Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit, Frankfurt am Main 1994.

Schubert, Ernst: Der Wald: wirtschaftliche Grundlage der Stadt. In: hrsg. Hermann, Bernd; Mensch und Umwelt im Mittelalter, Stuttgart 1986.

Schwab, Dieter: Eigentum. In: hrsg. Brunner, Otto; Conze, Werner, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2. Stuttgart 1975.

Schwupp, Volker: „Wollzeilergesellschaft“ und „Kette. Impulse der frühen Volkskunde und Germanistik, Marburg 1983.

Simonsuuri, Lauri: Über die Klassifizierung der finnischen Sagentradition. In: Acta Enthographica Acad. Scient. Hungar. XIII, Budapest 1964.

Sip, Michael: Urwald und Naturwald: Urwald und sein Erscheinungsbild, Oldenburg 2005.

Speier, Martin; Hoppe, Ansgar: Waldnutzungen und Waldzustand mittelalterlicher und neuzeitlicher Allmenden und Marken in Mitteleuropa. In: hgg. Meiners, Uwe, Rösener, Werner, Allmenden und Marken von Mittelalter bis zu Neuzeit, Cloppenburg 2004.

Stroh, Wilfred: Vom Faunus zum Faun: theologische Beiträge von Horaz und Ovid (Erscheinungsort- und Jahr unbekannt).

Termeer, Marcus: Verkörperungen des Waldes: Eine Körper-, Geschlechter-, und Herrschaftsgeschichte, Bielefeld 2005.

Van der Sanden, Wijnand; Capelle, Torsten: Götter, Götzen, Holzmenschen, Oldenburg 2002.

Van Haver, Jozef: Volksglaube und Aberglaube. In: hgg. Moser, Dietz-Rüdiger: Glaube im Abseits - Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens, Darmstadt 1992.

Volk, Otto: Waldnutzung in Hessen im späten Mittelalter. In: hgg. Hedwig, Andreas. „Weil Holz eine köstliche Ware...“Wald und Forst zwischen Mittelalter und Moderne. Beiträge zu Geschichte Marburgs und Hessens, Bd. 2. Marburg 2006.

Von Below, Stefan; Breit, Stefan: Wald – von der Gottesgabe zu Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherren und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit. In hrsg. Brickle, Peter, Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Stuttgart 1998.

Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Eine kleine Einführung in die Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe. In: hgg. Müller, Ulrich; Wunderlich Werner: Dämonen, Monster, Fabelwesen, (Mittelalter Mythen, Bd. 2) St. Gallen 1999.

25. Lexika und Handwörterbücher

Beitl, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias, s.v. Korndämon, 1987.

Heckscher: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.2: C.M.B.-Frautragen, s.v. Ernte, 1987.

Kummer, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3: Free–Hexenschuss, s.v. Geburtsbaum, 1987.

Lurker, Manfred: Lexikon der Götter und Dämonen: Namen, Funktionen, Symbole/Attribute, Stuttgart 1989.

Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 6: Erdeessen-Franzén s.v. Ernte 1906 (Sechste Auflage).

Schultz-Klinken, Lexikon des Mittelalters, Bd. 3: Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen, s.v. Erntegeräte, 1986.

Singer, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3: Freen-Hexenschuss, s.v. Hausgeist.

Tinnefeld: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9: Werla bis Zypresse;
Anhang, s.v. Wunder 1987.

Webinger, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7: Pflüge –Signatur, s.v.
Puppe, 1987

Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5: Knoblauch-Matthias,
s.v. Kobold, 1987.