

IV Reviews

Brill, Tony: *Tipologia legendei populare românești 1. Legenda etiologică.* (Prefață Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Opreșan.) București: Editura Saeculum I.O., 2005. 655 pp.; *Tipologia legendei populare românești 2. Legenda mitologică. Legenda religioasă. Legenda istorică.* (Ediție îngrijită și prefață de I. Opreșan.) București: Editura Saeculum I.O., 2006. 575 pp.

Reviewed by **Zoltán Magyar**: senior research member of the Hungarian Academy of Sciences/ Research Centre for the Humanities, Budapest, Hungary. E-mail: magyar.zoltan@abtk.hu

<https://doi.org/10.1515/fabula-2023-0011>

The interest in European folk epics was largely by narratives that provide a folkloric explanation of the origin of the world and the creation of the human and natural environment that surrounds us. With a few exceptions, these legends and religious tales related to legends are apocryphal traditions that, although for the most part reflecting certain passages of the Bible, are not part of it. The German Oskar Dähnhardt's four-volume handbook *Natursagen*,¹ in which he summarized the knowledge material of myths and legends about the origin of the world, followed in the footsteps of the Ukrainian Dragomanov,² who can be considered one of the pioneers of European mythology research. Dähnhardt's work had a crucial impact on the collection of aetiological legends, and even on the cataloguing work of the Finnish historic-geographic school. The same year the fourth volume of *Natursagen* was published (1912) – and almost at the same time as his catalogue of folktales – Antti Aarne's catalogue of Finnish aetiological legends was published,³ at times serving as a model, and in most cases inspiring the systematization of national aetiological legends published in the first decades of the twentieth century.

To be fair, almost all of these publications experienced the growing pains of the scientific systematization of folklore texts, since they were based on an extremely limited text base, and inconsistencies can be found even in the organization of the discussed folklore material. Nevertheless, these publications and book chap-

1 Dähnhardt, Oskar: *Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden I–IV.* Leipzig/Berlin 1907–1912, B. G. Teubner.

2 Cf. Dragomanov, Mihailo P.: Zabeležki v' rhu slavjanskite religiozni i etičeski legendi. Čast' 1. Sbornik za narodnij umotvorenija. VIII (1892) 257–314; Zabeležki v' rhu slavjanskite religiozni i etičeski legendi. Čast' 2: Dualističeskoto mirotvorenie. Sbornik (...). X (1894) 1–68. In English: Dragomanov, Mihailo Petrovic: Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World. (Indiana University Publications, Russian and East European Series 23). Bloomington/The Hague 1961.

3 Aarne, Antti: Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihren Varianten. (=Folklore Fellows Communications 8). Helsinki 1912.

ters – merely booklet-length in most cases – can be considered the main engine of twentieth-century mythology research. After all, it wasn't until 1943 that the first schematic systematization of historical legends, for example, was implemented,⁴ and European folklorists embarked on a large-scale review of belief legends only at the turn of the 1960s.⁵

The main reason for the period's interest in aetiological legends was that researchers believed that these stories could relate to the sought-after national mythologies and tales. At the turn of the millennium, in her handbook summarizing folklore catalogues, Heda Jason listed six works that attempted to scientifically systematize the national redactions of this textual tradition;⁶ however, their actual number is about twice of what she mentioned. As indicated, in many respects the model and starting point of all subsequent origin myth systematizations – just as in the case of fairy tale catalogues – was a work by Antti Aarne, specifically the type index of Finnish origin myths and their variants,⁷ which also saw the development of the main thematic groups – in a logical and timeless way. The 132 types published by Aarne are divided according to the following main topics: the creation of the world, cosmological traditions, the origin of man and various human characteristics, the origin of various peoples, animals, and plants. This division, with minor corrections, was also preserved in later works systematizing myths, and the relevant Hungarian folklore traditions can also be systematized according to this logic.⁸

Tony Brill (1910–1986) is credited with the most comprehensive implementation of the systematization of aetiological legends – also utilizing the appendix of Schullerus' catalogue of Romanian tales.⁹ The primary reason for its importance is the Romanian folklore itself, which in terms of the discussed subgenre most likely

4 Sinninghe, Jaques R. W.: *Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten*. (= Folklore Fellows Communications 132). Helsinki 1943, 52–110.

5 Christiansen, Reidar Thoralf: *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. (= Folklore Fellows Communications 175). Helsinki 1958; Simonsuuri, Lauri: *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. (= Folklore Fellows Communications 182). Helsinki 1961.

6 Jason, Heda: *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*, 240. (= Folklore Fellows Communications 273). Helsinki 2000.

7 Cf. Ilona, Nagy: *Eredetmagyarázó monda [The Aetiological Legend]*. In: *Magyar néprajz*, 106–110. Ed. Vargyas Lajos. Budapest 1988.

8 As part of the national fairy tale catalogues, but in a separate chapter, is a type index of Flemish, Walloon, Lapp, Livonian, Romanian, Lithuanian, Dutch, and Polish origin myths: Magyar, Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa. Típus- és motívumindex I–XI [A Catalogue of Hungarian Historical Legends. Type and Motif Index I–XI]*. Budapest 2018, 27–28.

9 Schullerus, Adolf: *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten. Nach dem System der Märchentypen Antti Aarnes*. (= Folklore Fellows Communications 78). Helsinki 1928, 84–94. (128 types).

represents the richest and most varied textual tradition in the European cultural area – just like Hungarian folklore does in terms of historical legends. The first volume of Brill's posthumously published two-volume catalogue of Romanian legends, edited by Sabina Ispas and I. Oprea, summarizes almost the entire material of Romanian origin myths in the form of a type index. Since Brill's catalogue has the largest number of interethnic folkloristic parallels and typological kinship with Chango (Csango/Csángó) legends that derives from a shared state framework and geographical proximity, it is worth presenting and reflecting on it in more detail, even if merely with regard to the volume of the work (1,330 pages).

Admittedly, the ostensible grandiosity of Brill's catalogue of Romanian legends is overshadowed by the fact that the majority of the types in the two volumes are represented by a single text, and that the descriptions of the *sujets* are quite lengthy, at times even the descriptions of additional variants, which is why this work is a kind of transition between a type index edited according to the methodology of modern folkloristics and a large-scale genre anthology. This is indicated by the fact that, although this handbook contains truly colorful and varied folklore material, describing a total of 3,358 types, the text base of the catalogue consists of only 4,863 legends; in comparison, the Moldavian Chango (Hungarian) legend corpus, limited to barely half a hundred settlements, is almost twice as large. By the way, Brill has done extensive research to create his database: the publication's bibliography mentions 216 publications by various authors/collectors that contained legends (1, 47–59), and another 278 periodicals (newspapers, calendars) (1, 59–77) in which the folk legend referenced in the catalogue could be identified. And even though the bibliography mentions only sixteen major manuscript collections, their number must be higher, because during the data collection the author reviewed the manuscript archives of the Ethnographic and Folklore Institute in Bucharest and the Folklore Institute (AFAR) in Cluj-Napoca (or at least a portion of them) (1, 78). However, with regard to Brill's research career, there is no mention of a larger-scale, systematic collection to expand and clarify the text base of the catalogue.

The main virtue of the publication is its first volume, as it is the largest-scale and thematically and typologically most diverse folklore catalogue of origin myths in international folkloristics to date. The 1,016 types (and subtypes) published by Brill are a lot more than any origin myth systematization published so far, although the database (1,780 texts) does not seem to be particularly voluminous in this sub-genre either. As for the latter number, we can point out that in the 1990s, a text corpus of the same size (consisting of about 1,700 legends) was held in the archive of Hungarian aetiological legends,¹⁰ and in the light of recent folklore publications,

¹⁰ Nagy, Ilona. *The Catalogue of Hungarian Aetiological Legends*. *Artes Populares* 16–17 (1995) 595. Ilona Nagy, who has been working on compiling the catalogue of Hungarian origin myths for

as well as the intensive collection of legends in the last three decades, this number may be even double of the database indicated by Ilona Nagy.

The table of contents clearly indicates that the most elaborated part of Tony Brill's legend catalogue addresses aetiological legends. Indeed, it can almost be used as a biology textbook. We can refer here to the subgroups of various animals elaborated in great detail – and perhaps even too meticulously (see vertebrates, birds, etc.). Following the previous methodology, the part of the catalogue covering aetiological legends is divided into six main groups: creators; cosmogonic and cosmological traditions (the creation of the world, the origin of the earth, the origin of meteorological phenomena, etc.); the origin of flora; the origin of fauna; the origin of man and various human qualities and goods; the origin of peoples and ethnic characteristics (1, 81–486). In the volume on aetiological legends, Brill lists – as a separate thematic unit – the aetiological legends of Romanian topographical elements, geographical formations, and specific geographical places (watercourses, lakes, mountains, caves, etc.) (1, 487–652); in the Hungarian systematization of legends, this thematic group, which is transitional in terms of genre, was included in the historical and cultural-historical legend groups due to its numerous historical and emphatically local implications.¹¹

The numbering system of the Romanian catalogue is unique, and it does not seem to be the most desirable method, as it starts with an excessively high number (10001) and includes the numbers 10001–16103. Here, too, the model was obviously the numbering of the international tale catalogue; however, the gap in AaTh/ATU 1–2400 thus remained empty. On the other hand, Brill probably did not take into account the fact that the genre of legend is much more diverse and complex from a typological point of view than the tale, and that most folklore texts are not of a single type but constructed of a sometimes systematic, other times random chain of various motifs. Therefore, it is worthwhile, and in most cases even necessary, to convey the content and logic levels of legend formation. In this numbering system created by Brill, origin myths were numbered between 10001–13035, and occasionally the text variants of each type that can be considered a subtype were distinguished with the letters A, B, C, and D attached to the numbers. The disadvantage of this method is that, in the absence of a number with these additional elements, there is no description of the common, essential elements of the type, leaving the catalogue user

decades, indicates in her above-mentioned studies exactly 1,190 folklore texts, as well as another 400–500 texts that are waiting to be arranged as part of the collection. According to the data she processed up to the early 1990s, 310 etiological types can be identified in the Hungarian material, but more than half of them (184 types) – just like in the case of the Romanian catalogue – are represented by a single text.

11 Magyar 2018: 9–41.

somewhat to their own devices in this respect. In other respects, however, the descriptions of the types are uniform and transparent: the type title corresponding to the type number is followed by a general geographical localization (based on three large geographical regions: Transylvania, Muntenia, Moldavia), then the indication of the legend's place of origin, when possible, along with the exact point of collection, and finally a detailed discussion of the sujet, dividing the episodes and content units into separate paragraphs. If there are several occurrences of a type, additional text variants within a type title are also indicated with Arabic numbers or briefly discussed, and at the end of the description of the type, there are sometimes internal references to the textual parallels of the type in the handbook.

Since the Romanian legend classification, like the Moldavian Chango (Hungarian) material, is a comprehensive genre systematization, it is worth providing a brief description of the second volume of Brill's catalogue as well. This similarly hefty volume, although less robust than the first, includes belief legends (389 types based on 528 texts) (2, 9–16), legends with a religious theme (398 types based on 673 texts) (2, 127–272), as well as historical legends (1,060 types based on 1,265 texts) (2, 273–558). Knowing the rich Romanian belief material that was alive even in the second half of the twentieth century, the part of the handbook that represents belief legends seems somewhat sparse, as these slightly more than half a hundred texts are equivalent to the material of a comprehensive collection of regional folklore. The low number is probably due to the cultural policy of the time, since it was ideologically undesirable in the decades of the communist era to collect superstitions and “superstitious stories” that were difficult to reconcile with the socialist man. This is also one of the explanations for the fact that even in the otherwise excellent Hungarian folklore publications in Romania from this period, belief stories showed up only sporadically. Nevertheless, Brill's systematization of belief legends provides a profound impression of the Romanian national folk belief material, since it includes the well-known thematic groups and figures of Romanian folklore – in line with the classification criteria laid down by the working committee of the International Society for Folk Narrative Research in 1963: fate; death and the dead; demons and guardians of nature; transformed people; devil and *strigoi*; humans with supernatural power; mythical peoples; treasures. To gain more in-depth knowledge of the Romanian belief material, one can find detailed information in this work, in addition to the encyclopedias of Romanian folklore¹² published in recent decades. For example, there is a particularly rich material on the devil, which, according to this catalogue, is the central figure of the supernatural beings of Romanian folklore,

12 For example: Bîrlea, Ovidiu: *Mica enciclopedia a poveștilor românești*. București, 1976; Coman, Mihai: *Bestiarul mitologic românesc*. București 1996.

whereas the figure of the witch illustrates most vividly the differences in Eastern cultures, even just in Moldavian Chango folklore, since its functions and roles are mixed with those of other figures of belief legends (e.g., *strigoî*) (2, 50–65).

The ideological ban obviously also affected the next unit of the Romanian legend catalogue, which is a type index of non-etiological legends with a religious theme. Since Romanian folk tradition is completely interlaced with customs and beliefs related to the saints, this handbook could not omit the relevant narrative traditions, and the lack of recent collections was made up for by the more numerous relevant publications of the earlier period. These pages contain traditional material related to the main biblical characters and the saints of the Orthodox Church, mixed with apocryphal stories and legends with roots in the medieval era.

The systematization of historical legends, which form the last major unit of the handbook, presents a mixed picture: although it contains surprisingly rich material, it seems structurally disorganized. This chapter of around two and a half hundred pages is for the most part a register of historical figures in Romanian folklore, with events of long-ago wars merely signaled. Brill's account of these historical traditions is primarily dissonant because a significant part of them is not even a Romanian tradition, but the folklore heritage of the Transylvanian Saxons. For example, the second edition of Friedrich Müller's *Siebenbürgische Sagen*,¹³ published in Hermannstadt [Nagyszeben/Sibiu], was completely assimilated into the catalogue of legends of *Romanians* (and not from Romania), a fact that is emphasized in its title, and this can also be said of several other German source publications in Romania, and through Müller's work, even Hungarian folk traditions from Szeklerland were occasionally included – without justification – in the discussed handbook. All of this is particularly perplexing with regard to historical and local legends – if only because of their volume – but to a certain extent, it also distorts the image of the other subgenres, for in reading a particular type, the literary references make it obvious that the folklore tradition included in the volume is clearly not Romanian, and in most cases, not even from Romania, since the given text was recorded in Transylvania before 1920. Or from Hungarian-speaking Catholics in Moldavia, as illustrated by the early twentieth-century Romanian-language record of a legend, which is one of the earliest occurrences of the legend of *Voivode István Nagy* [Ștefan cel Mare] and the girl from Forrófalva, and in which both the legend's title (*Domnița unguroaică*) and geographical location (Valea Mare/Nagypatak) indirectly indicate that it was actually a Moldavian Chango folk tradition that was recorded (see also: 2, 383).¹⁴

¹³ Müller, Friedrich: *Siebenbürgische Sagen*. Wien/Hermannstadt 1885.

¹⁴ Tedoroscu-Kirileanu, S.: *Amintiri ale poporului despre Ștefan cel Mare*. București 1904, 106.

Of course, the majority of the referenced legends among the historical legends are from the Romanian tradition. Such a narrative tradition can be found in the volume about Alexander the Great, known as Alexandru Machedon, about Roman and Byzantine emperors, Dacian kings, Moldavian and Walachian voivodes, among which the story of the Moldavian prince Ștefan cel Mare stands out (2, 377–414), as well as the story of Alexandru Cuza, the prince who united the two principalities and abolished serfdom, a figure in many respects reminiscent of the Hungarian King Matthias (2, 330–359). And – just like in Hungarian (and Moldavian Hungarian) folklore – the Tatar-Turkish legendry,¹⁵ in which the demonization of the enemy plays just as much a part as the various founding traditions. Though the latter is more limited in number than in the traditions of the Carpathian Basin, there are prominent legend types – such as the fairy tale-like story of a Tatar mother who got roasted, the story of a girl visited by her mother, kidnapped by the Tatars, and becoming a cannibal herself, or the stories of adventurous returns from a Tatar/Turkish captivity – that are part of the folk historical memory of both neighboring nations.

It is unfortunate that the catalogue of Romanian legends was written entirely in Romanian, without a table of contents or abstract in English, and that the reader is not assisted in their use of the type index by a concordance list or motif index. However, despite all its faults and shortcomings, Tony Brill's work is a handbook that, in addition to the catalogues of Swedish¹⁶ and Hungarian¹⁷ legends, is a comprehensive presentation of almost the entire legend tradition of a European nation, and whose genre classification contains the largest number of parallel examples and related traditions with regard to the research of the legend tradition of the Moldavian Chango.

¹⁵ Legendry of “Tatars”: Mongol invasion, thirteenth century, Crimean Tatars, seventeenth–eighteenth century; legendry of “Turkish” era: Ottoman Empire, fifteenth–seventeenth century.

¹⁶ Klintberg, Bengt af: *The Types of the Swedish Folk Legend*. (= Folklore Fellows Communications 300.) Helsinki 2010.

¹⁷ Magyar 2018, I–XI.; Magyar, Zoltán: *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus. Típus- és motívumindex I–IV*. [Catalogue of Hungarian Belief Legends in Transylvania. Type and Motif Index I–IV]. Budapest 2021.

Corcoran, Miranda: *Teen Witches. Witchcraft and Adolescence in American Popular Culture* (Horror Studies). Cardiff: University of Wales Press, 2022. 247 S.

Reviewed by **Dr. Meret Fehlmann:** Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft und Co-Leitung des Bereichs Sozialwissenschaften der Bibliothek der Universität Zürich. E-Mail: meret.fehlmann@ub.uzh.ch

Miranda Corcoran beginnt ihre *Introduction* zur Darstellung der Teen-Hexen in der US-amerikanischen Populärkultur mit einem Artikel aus dem *Life Magazine* von 1941. Dieser Artikel verbindet vom Vokabular und den evozierten Bildern her weibliche Teenager mit Hexen, beide schwärmen aus und versammeln sich, um Feste zu feiern. Corcoran geht es um die Verbindung von jungen Frauen und Hexen, die sich spätestens ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts als wirkmächtig zeigt.

Das zwanzigste Jahrhundert ist auch das Jahrhundert der Jugend und der zunehmenden Zelebration des Teenagers als Schrittmacher der Setzung von Trends.¹ Wobei sich insbesondere an der weiblichen Jugend Diskussionen um die Herausforderung der bestehenden Ordnung entzündeten oder wie Corcoran schreibt: „witchcraft iconography and supernatural imagery provided a means for American culture to conceptualise and understand the figure of the teen girl“ (4). In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich diese Verbindung mehr und mehr verfestigt. Die Teen-Hexe ermöglicht es, sich über Veränderungen der Vorstellungen und damit verbundene Hoffnungen und Sorgen über den weiblichen Körper, Sexualität und Gruppendynamik auszutauschen. Die Hexe fungiert spätestens seit dem Zeitalter der Hexenverfolgung als fast unerschöpfliche Negativfolie für das Bild der (idealen) Frau, wobei in späteren Schritten die Hexen auch als Vorbild und Modell für Frauen entdeckt wurden.

Kapitel 1 *Towards a Teratology of the Teenage Witch* eröffnet mit der Frage, wie das Teenage-Mädchen definiert werden soll. Teenager*innen bzw. ihr Habitus wurden oftmals als Produkt von Kultur, Gesellschaft und Trends aufgefasst. Sich auf die Arbeiten von Michel Foucault und Felix Guattari & Gilles Deleuze stützend, geht es Corcoran darum, das binäre Denken zu überwinden, das gerade auch in der Unterscheidung Objekt und Subjekt zum Tragen kommt. Laut Corcoran bleibt festzuhalten, dass in Bezug auf Weiblichkeit biokulturelle Marker zum Tragen kommen, also die Körperlichkeit mitverhandelt wird. Wichtig ist für die Figur der Hexe auch das Konzept des Abjekten nach Julia Kristeva (*1941). Corcoran sucht nach Vorläuferinnen der Teen-Hexen und wird im Mittelalter fündig. Die Ungewissheit und Gefahren der Adoleszenz, wie sie sich in der Reaktion/Verweigerung als

¹ Vgl. Hobsbawm, Eric: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München 1995.

Anorexie zeigt, ist kein Phänomen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts. Zwischen 1200 und 1500 gab es junge Frauen und Nonnen, die das Essen verweigerten und aus spirituellen Gründen fasteten: „The starving saint may seem like an unlikely foremother of the teen witch: however, these pious women were regularly conceptualised in terms of the diabolic.“ (43)

Mit dem Beginn der Reformation wurden die sog. *Anorexia Mirabilis* nicht mehr so sehr als göttliches Wunder, sondern als Zeichen der dämonischen Besessenheit verstanden. Besessenheit kann als vorübergehende Ermächtigung machtloser Individuen verstanden werden, darum auch die in der Populärkultur wieder und wieder bediente Figur der dämonisch besessenen jungen Frau. Klar ist dennoch, dass der Ritus des Exorzismus letztlich dazu dient, diese wieder in ihre subalterne Position zu verweisen.²

Solche fastenden und hungernde junge Frauen gab es auch später noch, die einen „increasingly complex discourses about youth, femininity, modernity and nervous exhaustion“ (43) einläuteten, in dieser Verbindung zeigt sich die Nähe zur Teen-Hexe des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Verwandte findet sich im neunzehnten Jahrhundert ebenfalls im Medium, das als eine Figur der weiblichen Ermächtigung gelesen wurde (wobei unklar ist, ob diese Deutung auch von den als Medien tätigen Frauen und den Zeitgenoss*innen gemacht wurde oder ob es sich nicht eher um eine retrospektive Bedeutungsaufladung von Forscher*innen handelt).³

Kapitel 2 *A Pack of Bobby-Soxer*⁴ befasst sich mit der Entstehung des Teenage-Hexenbildes in der Nachkriegszeit, es geht um die stärker sichtbar gewordenen weiblichen Teenager und die damit verbundenen Ängste, aber auch Ermächtigungen der jungen Frauen selbst, die sich in dem Bild manifestieren. Dabei stützt sich Corcoran auf die historische Untersuchung *The Devil in Massachusetts* (1949) von Marion L. Starkey (1901–1991), Arthur Millers (1915–2005) *The Crucibles* (1953) und einige Kurzgeschichten von Ray Bradbury (1920–2012).

Im Falle von Salem wurden bereits im ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts die weiblichen Teenager als die treibenden Kräfte hinter den dramatischen

2 Vgl. Young, Francis: *A History of Anglican Exorcism. Deliverance and Demonology in Church Ritual*. London: Tauris 2018; oder Levack, Brian P.: *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven, 2013; oder Caciola, Nancy: *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca 2003.

3 Owen, Alex: *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago/London 2004; vgl. kritisch Evrard, Renaud: *Parapsychology and Women's Emancipation. A Historical Cliché?* In: *Zeitschrift für Anomalistik* 2,22 (2022) 316–323. <http://dx.doi.org/10.23793/zfa.2022.316>.

4 Ein *bobby-soxer* ist ein enthusiastischer weiblicher Fan der Swingmusik, charakterisiert durch das Tragen kurzer Socken.

Ereignissen erkannt, aber erst Starkey behandelt sie als „fundamentally modern teenagers“ (57), sie spricht auch regelmäßig von den *bobby-soxer*. Ihre Studie ist Ausdruck der verbreiteten Sorgen um die gegenwärtige Jugend. Starkeys Beitrag ist die Vermischung der Salem-Hexenmädchen mit den zeitgenössischen Teenagerinnen, so dass eine „transhistorical amalgamation“ (60) entsteht. Nach Starkey sind die Hexenmädchen durch ihren peripheren Status charakterisiert. Weder sind sie Kinder noch Erwachsene, die aus dem Grund als allfällig für Langeweile und Sehnsüchte gelten. Sie werden als Vertreterinnen einer rebellischen Jugend inszeniert, die nicht mehr schweigen, sondern sich ermächtigen, ohne aber das Wohl der Gemeinschaft im Auge zu haben.

Starkey und Miller teilen das Interesse für Hysterie als Auslöser des Hexenwahns. Auch die Entdeckung des sog. Prämenstruellen Syndroms in den 1950er Jahren führte zur Vertiefung der Vorstellung der Verletzlichkeit und Anfälligkeit des weiblichen Körpers. Auch einige von Ray Bradburys Kurzgeschichten der 1940er und 1950er Jahre zeigen mit Cecy eine junge Hexe, die gekennzeichnet ist von einer „unruly, leaky vitality“ (79). Cecys Fähigkeiten, deren Einschätzung positiver ausfällt als bei den obigen Beispielen, scheinen eine Verkörperung jugendlicher Unbeschwertheit und Neigung zur Fantasie zu sein, die von ihr als befreiende Kraft verstanden wird.

In *A Guide to Life* steht das Hexenbild der langen 1960er Jahre im Zentrum, was für den US-amerikanischen Kontext die Jahre 1955 bis 1973 umfasst. Die Vorstellungen über Teenager veränderten sich in dem Zeitraum, hinzu kamen oftmals alarmistische Töne in Bezug auf jugendliche Sexualität und Drogensucht. Wie das Bild der Teenager bedrohlicher wurde, nahm auch die Hexe in den 1960er Jahren mehr sinistere Züge an. Dieses Jahrzehnt sah auch ein Aufblühen von *Occulture* durch die Entstehung neuer Religionen darunter auch Anton Szandor LaVey (1930–1997) und seine *Church of Satan*. Das Okkulte übte gemäß allgemeiner Auffassung einen deutlichen Reiz auf junge Frauen aus, „the connection [...] between girls and the occult is one that captured the cultural imagination of the period“ (94).

Elizabeth G. Speares (1908–1994) *The Witch of Blackbird Pond* (1958) zeigt mit dem Charakter Kit Tylor die Hexe als moderne Erscheinung, die sich für Bildung für Mädchen/Frauen und den Abbau von Vorurteilen stark macht. Damit nimmt sie eine bereits seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts durch Jules Michelets (1798–1874) viel gelesenes und breit rezipiertes Buch *La Sorcière* (1862) verbreitete Deutung der Hexe als progressive Denkerin auf. Was Kit den jugendlichen Leserinnen aufzeigt, ist, dass es eine Diskrepanz gibt zwischen den sozial erwarteten und der selbst gewählten Rolle, die es zu versöhnen gilt.

Ebenfalls in den 1960er Jahren hat Sabrina Spellman ihren ersten Auftritt in den *Archie Comics*. Sie fungiert als Verkörperung des normalen Teenagers, der zufällig Hexe ist, sie steht für einen „ethos of fashionable adolescent conformity“

(101), obwohl sie sich (in der Hexenwelt) als rebellisch präsentiert mit ihrem Interesse an Jungs und Liebe (viele US-amerikanische Medien des zwanzigsten Jahrhunderts zeigen die Hexen als unfähig selbst Liebe zu empfinden).

Shirley Jacksons (1916–1965) *We have always lived in the castle* (1962) und Stephen Kings (*1947) *Carrie* (1974) zeigen andere, düstere Hexenbilder, was wenig verwundert, da beide besprochene Titel dem Horrorgenre angehören. Corcoran schlägt für diese Romane eine „perverse Lesart“ vor, indem sie auch andere als die intendierte Lesart ermöglicht. Was sie damit präsentiert, deckt sich mit Stuart Halls Modell der Vorzugs-, ausgehandelten und oppositionellen Lesart. So betont Corcoran, dass gerade Kings *Carrie* gerne von queerem Publikum konsumiert wird, da Mechanismen des ausgeschlossen Werdens und des Zurückschlagens in Szene gesetzt werden und so eine Identifikationsmöglichkeit bieten. Abschließend lässt sich zu dem Kapitel festhalten, dass Teenage-Hexen auf mehrfacher Ebene Identifikationspotential für die Leser*innen bieten.

Das 4. Kapitel *Becoming-Witch* befasst sich mit Hexenbildern von den 1980er bis in die frühen 2000er Jahre. Hexen wurden lange schon mit den Kräften der Verwandlung gedacht, so zeigt sich, dass das „magical makeover“ (128) in den Hexendarstellungen dieser Zeit mehrfach in Szene gesetzt wird. Wichtig ist auch der Hinweis, dass ab der Mitte der 1990er Jahren junge Frauen von der Filmindustrie zunehmend als wichtiger Markt entdeckt und bespielt worden sind.

Die Inszenierung eines solchen *Makeovers* findet sich erstmals 1989 im Film *Teen Witch*, der das Aufwachsen eines Mädchens zeigt, dessen Menarche anders als bei *Carrie & Co.* nicht in einem unkontrollierbaren Körper endet, sondern die Anpassung an das herrschende Schönheitsideal feiert.

Als typisches Produkt des damit verbundenen Hexengeistes kann die Serie *Sabrina the Teenage Witch* (1996–2003) gelten, die das Makeover-Moment in der Eröffnungsszene präsentiert. Während Rachel Moseley in einem Beitrag 2003 dieses Makeover-Moment noch als Zeichen der Festigung hegemonialer Vorstellungen von Weiblichkeit betont,⁵ sieht Corcoran darin eher ein Zeichen des spielerischen Umgangs mit Anforderungen an Weiblichkeit. Ebenfalls 1996 erschien der Film *The Craft*, der eine Gruppe von jungen Außenseiterinnen zeigt, die sich wegen ihres gemeinsamen Interesses an Hexerei finden und die dank Hexerei erstmals Ermächtigung erleben. Teilweise wird angenommen, dass der Film nicht unerheblichen Anteil am Aufblühen der Anzahl der jugendlichen Wicca-Anhänger*innen in den späten 1990er Jahren hatte. Das Styling der jungen Frauen verändert sich im Lauf der Filmhandlung immer mehr, besonders anhand von Nancy, deren Grundstyling

5 Moseley, Rachel: Glamorous Witchcraft: Gender and Magic in Teen Film and Television. In: Screen 43,4 (2002) 403–422.

immer *goth* bleibt, manifestiert sich eine deutliche Abgrenzung von transgressiver und erwünschter vestimentärer Ausdrucksformen von Weiblichkeit.

Auch der Charakter Willow in *Buffy the Vampire Slayer* (1997–2003), der sich und seine Kräfte als Hexe im Laufe der Serie entwickelt, wird mehrfach einem solchen Makeover unterzogen. Letztlich sind diese Makeovers spielerisch, sie tendieren zunehmend nicht mehr auf eine fixierte Identität, sondern erlauben, Facetten des Ichs zu erleben. Dennoch zeigen sich die Veränderungen der jungen Hexen als teilweise destruktiv (v. a. im Falle von Nancy in *The Craft*), die kanalisiert werden müssen.

Das letzte Kapitel *How could there not be a choice?* befasst sich mit der Entwicklung der Teen-Hexen in den letzten beiden Jahrzehnten. Viele dieser Produkte sind in ihrer Darstellung der Hexen wieder düsterer, indem der Teufelspakt vorkommt, und lassen das spielerische Moment des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts vermissen. Als Material bezieht sich Corcoran auf *Coven* (2013), die dritte Saison der Serie *American Horror Story*, auf *The Chilling Adventures of Sabrina* (2018–2020) sowie den Film *The VVitch* (2015). Diese setzen in unterschiedlichem Maß den Teufelspakt in Szene, der im Laufe der Handlung abgelehnt oder angenommen wird. Zudem spielt auch hier wieder die Verbindung der Körper der jungen Frauen mit Blut und Menarche. Nach dem Jahrtausendwechsel werden Themen der vierten Welle des Feminismus wie „consent, agency and empowerment“ (183) in der Darstellung der jugendlichen Hexen verhandelt, wobei diese Werte meist mit hellhäutigen, weißen Hexen verbunden werden. Insgesamt wird farbigen und diversen Hexen wenig Raum zugebilligt, respektive finden sich oftmals als problematisch zu bezeichnende Darstellungen. Gerade der Körper der Schwarzen Frau ist ein Mittel, um das Andere zu verkörpern. Schwarze Hexen sind rar in Teenwitch-Medien des begonnenen einundzwanzigsten Jahrhunderts. Die von Corcoran untersuchten Medien etablieren „a clear rift between the intellectual, European magic of white witches and the more ecstatic, corporeal magic of Voodoo“ (188), mit dem dunkelhäutige, Schwarze Hexen oft genug verbunden werden.

Die *Conclusion* betont, dass es nicht die *Teenwitch* gibt, sondern sich verschiedene Varianten zeigen, die „multivalent, complex and contradictory“ (197) sind.

Die Studie von Miranda Corcoran zeichnet wichtige Stationen der seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in der US-amerikanischen Populärkultur vorherrschenden Bilder der Teen-Hexe nach. Sie zeigt auf, wie sich diese Bilder entwickelt haben, wie sie mit ihrer jeweiligen Entstehungszeit korrespondieren und sich immer wieder aufeinander beziehen. Jedoch hat Corcoran nur ein schmales Untersuchungssample berücksichtigt. Einerseits lässt sich das damit erklären, dass es um die Teen-Hexen geht, es also Produkte sein müssen, die sich an ein Lesepublikum in der Altersklasse richten, andererseits, dass die dargestellten Protagonist*innen sich in der Altersgruppe befinden. Das engt die Auswahl wohl etwas ein, dennoch

scheint mir, hätte das Augenmerk mit Gewinn auf mehr Medienprodukte auch abseits der wohlbekannten Beispiele gerichtet werden sollen.

Ebenso ist die Bibliografie etwas schmal geraten, sie umfasst gerade einmal neun Seiten. Gerade was die Beliebtheit der Teen-Hexe unter Teenagern in den späten 1990er Jahren angeht, fehlen wichtige Werke wie die Studien von Berger und Ezzy.⁶ Das fällt doch etwas auf, da die Verfasserin ja bemüht ist zu zeigen, dass die betrachteten Medienprodukte stets mit ihrer sozialen und kulturellen Entstehungszeit in einen Austausch treten.

Wer einen Einstieg in jugendlicher Hexenbilder in der Populärkultur sucht oder erste Infos, wie sich das Bild der jungen Hexe seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verändert hat, dem sei die Lektüre empfohlen.

Cowan, Douglas E.: *The Forbidden Body. Sex, Horror, and the Religious Imagination.*

New York: New York University Press, 2022. 314 S., Ill.

Reviewed by **Dr. Meret Fehlmann:** Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft und Co-Leitung des Bereichs Sozialwissenschaften der Bibliothek der Universität Zürich. E-Mail: meret.fehlmann@ub.uzh.ch

Der Religionswissenschaftler Douglas Cowan befasst sich in seinem neuen Buch mit „the forbidden body“. Es geht um die weit verbreitete Verquickung von Sexualität, Religion bzw. religiöser Imagination und Horror. In acht Kapiteln stellt er verschiedene Arten dieses Zusammenspiels vor.

Zum Einstieg versucht er, den Reiz, der vom Horror in seinen verschiedenen Spielarten ausgeht, bzw. die zahlreichen Erklärungen, die dafür vorgebracht wurden, zu sammeln. Die Deutungsmuster reichen von evolutionspsychologischen Ansätzen, die darin ein Training des Nervensystems sehen, zu Freud'schen Erklärungen, die auf die Wirkmacht des Es zielen, zur Interpretation der bei vielen Menschen verbreiteten Freude am Erkennen von Mustern und Lösen von Rätseln (2 f.). Gewiss ist aber, dass der Reiz des Horrors zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus der damit verbundenen Ambiguität und Unsicherheit resultiert. Als Religionswissenschaftler macht Cowan dahinter auch religiöse Fragen aus, die von dem Genre gestellt werden, wobei er Religion und Horror nicht als Gegensatzpaar verstanden wissen will, sondern als kulturelle Zwillinge.

⁶ Berger, Helen A./Ezzy, Douglas: *Teenage Witches. Magical Youth and the Search for the Self.* New Brunswick 2007; Berger, Helen A./Ezzy, Douglas: *The Internet as Virtual Spiritual Community: Teen Witches in the United States and Australia.* In: Religion Online. Finding Faith in the Internet. Hg. Lorne L. Dawson/Douglas E. Cowan. London 2004, 175–188.

Restriktive christliche Kreise sehen alle Sexualität außerhalb der Ehe als Akte der Apostasie, womit deutlich wird, dass Religion eine ausschließende Macht hat. Hier liegt nach Cowan auch eine Nähe zu Horror vor, der vielfach als konservativ verstanden wird, indem es um unmissverständliche Warnungen geht, was passiert, wenn geltende soziale Normen nicht eingehalten werden. Aber dank der Ambiguität bieten sich solche Produkte auch für ausgehandelte und oppositionelle Lesarten an.

Für seine Analyse der Verbindung von Sex, Religion und Horror bezieht sich Cowan auf popkulturelle Filme, Erzählungen und Romane, die reichhaltiges Material liefern. Die berühmt-berüchtigten Masturbationsszene mit Kruzifix im Film *The Exorcist* (William Friedkin, USA, 1973) dient ihm als Einstiegspunkt ins Thema, weil sich darin auch der weite Raum der divergierenden Interpretationen zeigt, die die Vermischung von Sexualität und Religion gebiert. Ist hier die Verknüpfung von Sexualität und Religion eher auf der Seite des Erschreckenden, ja vielleicht gar Schockierenden angesetzt, findet sich in vielen popkulturellen Horrostoffen eine Darstellung der Sexualität als zu gleichen Teilen befriedigend wie angstbesetzt.

Insbesondere B-Movies setzen stark auf sexualisierte Reize, man denke nur an die zahlreichen spärlich bekleideten Frauen, die in Situationen der Bedrohung gezeigt werden, um so die Aufmerksamkeit zu gewinnen und die Grenzen des *Hays Codes* oder *Production Codes* auszureizen, der keine kriminellen Handlungen, keine außereheliche Sexualität und keine alternativen Genderrollen toleriert. Auch bei den B-Movies findet ein Rückbezug auf Elemente der religiösen Imagination statt. Es geht oft genug um das Andeuten bzw. Erkennen und Verhandeln von geltenden Tabus. Thema ist oft genug die Erotisierung des gefährlichen Anderen.

Weiter zeigt Cowan auf, dass die religiöse Imagination sich sehr oft um den Themenkomplex Menschenopfer dreht, der in Verbindung steht mit „arcane, peasant myths“ (82). Geschichten von Menschenopfern stammen aus Berichten der klassischen Antike, im Horrormodus wird immer auf diese Quellen zurückverwiesen. Das Menschenopfer bildet das Zentrum der europäischen, sich als aufgeklärt verstehenden Vorstellung des sog. „Primitiven“ (84). Es geht um ein willen- und wissentliches *othering* des Fremden.

Beide Themen kommen in *King Kong* (in seinen verschiedenen Verfilmungen) zusammen: Die spärlich bekleidete weiße Frau, die dem Riesenaffen als besonders wertvolles Opfer dargebracht werden soll, während der Affe als ebenso Fremdes wie bedrohliches Anderes erscheint. Sexualität, Bedrohung und „sacrificial aesthetic“ (99) verbinden sich ebenfalls auf zahlreichen Titelseiten der *Weird Tales*. Eine große Anzahl dieser von Erotik und offener Bedrohung durchzogenen Bilder wurde von Margaret Brundage (1900–1976) geschaffen, die damit ihren Lebensunterhalt und den ihres Sohnes bestritt.

Weiter existiert viel sexuell aufgeladener Horror rund um Nonnen und Mönche. Diese Darstellungsweisen gehen auf alte Topoi zurück (vgl. entsprechende

Darstellungen bereits bei Chaucer oder auch Boccaccio), die sich im Laufe der Zeit mit anti-katholischer Agitation vermischt haben. Die antikatholische Agitation war vor allem in den USA des neunzehnten Jahrhunderts als Folge von katholischer Immigration aus europäischen Ländern mit katholischer Mehrheit aufgetreten und ein anti-katholischer Reflex war weit verbreitet. Ein typisches Beispiel für diese Zusammenkunft sind die vermeintlichen Aufzeichnungen der Maria Monk (1816–1849) über ihre Zeit als Nonne im kanadischen Kloster inklusive sexuellen Missbrauchs und rituellen Kindsmords, 1836 als *Awful Disclosures of Maria Monk, or, The Hidden Secrets of a Nun's Life in a Convent Exposed* veröffentlicht. Sie traf damit den Geschmack bzw. die Erwartungen des Publikums der damaligen Zeit.

Sind Nonnen doch recht oft als Opfer dargestellt, gibt es auch die Variante, die sie als ruchlose und unersättliche Verführerinnen zeigt. Damit weisen sie gewissermaßen auf sexualisierte Darstellungen von Hexen, die ebenfalls weit verbreitet sind und auch frühneuzeitliche Vorläufer haben. Man denke nur an Albrecht Dürers (1471–1528) und noch viel mehr an Hans Baldung Griens (1484/5–1545) Hexendarstellungen. Hexen wurden und werden gerne nackt abgebildet, auch weil damit eine soziale und sexuelle Transgression verbunden ist, die sie überhaupt in ihrem ganzen Wesen tragen: „[M]ore than any other literary character, the witch blurs the boundaries between fiction and reality, in terms of both belief in her existence and fear of the sexualized power she allegedly wields.“ (143)

Durchgängig und stereotyp ist die Horrorhexe entweder die hässliche Alte (*crone*) oder die sexy Verführerin, diese Darstellungswiese hält sich hartnäckig bis heute. Neopaganismus mit seiner eher bejahenden und permissiven Haltung gegenüber Sexualität wird von christlich-evangelikalen Kreisen und solchen, die zu moralischer Panik neigen, als Gefahr betrachtet.

Was sich hinter den genannten Beispielen sehr oft verbirgt, ist die imaginierte Gefahr, die von der Frau „out of control“ (169) ausgehen soll, die den ihr zugewiesenen Platz verlassen hat und so zur Bedrohung der natürlichen Ordnung wird. Das patriarchale Umfeld weiß darauf nur eine Antwort in Form von Kontrolle und Regulation.

Douglas Cowan ist ein interessantes Buch zur Verbindung und gegenseitigen Beeinflussung von Sexualität, Horror und religiöser Imagination gelungen. Er sucht und findet sein Thema in einer Vielzahl an Genres und Quellen, das ist einerseits eine Stärke des Buches, dass sich unerwartete Ausblicke öffnen, zugleich aber auch etwas eine Schwachstelle, da einem die Auswahl nicht sehr konzise und manchmal auch etwas beliebig vorkommt. Es zeigt sich aber deutlich, dass man dieser kulturellen und sozialen Trias von Sexualität, Horror und Religiösem überall und in den unterschiedlichsten Kontexten begegnen kann.

Dvořák, Karel (unter Mitarbeit von **Kamil Boldan**): *Verzeichnis der altböhmischen Exempel/Index exemplorum paleobohemicorum*. Ed. **Jan Luffer** (FF Communications 319). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2019. 307 S.

Reviewed by **Apl. Prof. Dr. Hans-Jörg Uther**, Göttingen. E-Mail: huth@gwgdg.de

Der 1978 erstmals in der Tschechoslowakei erschienene Exempelkatalog basierte auf dem numerischen System, das Frederic C. Tubach für seinen *Index Exemplorum*¹ entwickelt hatte.² Der tschechische Erzählforscher und Literaturhistoriker Karel Dvořák³ sorgte für Richtigstellungen doppelt ausgegebener Tubach-Nummern, für präzisere Inhaltszusammenfassungen, weitere Hinweise auf internationale Erzähltypen und Sprichwörter sowie für eine Erweiterung der aufgenommenen Exempla. Im Katalog dokumentiert sind alttschechische und lateinische Texte bis zum Ende der vorhussitischen Zeit (um 1400). Sein großes Verdienst bestand in der Berücksichtigung literarischer Quellen aus der griechisch-römischen Antike, konnte doch so gezeigt werden, dass viele Exempla bereits in dieser Zeit bekannt waren. Dass der Katalog überhaupt in jenen Jahren erscheinen konnte, war schon ein Wunder an sich. Denn aus ideologischen Gründen waren in den kommunistischen Ländern historisch-vergleichende Arbeiten weitgehend verpönt und wurden als Ausläufer von Kosmopolitismus betrachtet. Viele Erzählforscher und Folkloristen sahen sich gezwungen, andere Forschungsaufgaben zu übernehmen und sich etwa mit Arbeiterfolklore zu beschäftigen. In meiner Besprechung für *Fabula*⁴ hob ich hervor, dass Dvořáks in jahrelanger Arbeit erstellter Katalog der historischen und vergleichenden Erzählforschung viel Neues bietet, und es ist zu wünschen, dass wir aus anderen ost- und westeuropäischen Regionen noch weitere solcher Kataloge erhalten.

Dieser Wunsch ist leider nur bedingt in Erfüllung gegangen. Bis heute scheint der tschechische Exempelkatalog der einzige zu sein, der Tubachs nützliche Anordnungsprinzipien aufgegriffen hat und die altböhmische Literatur mit Angaben zu Quellen und Sekundärliteratur in historisch-vergleichenden Dimensionen zusammenfasste. Unter vergleichbaren Katalogen ragt nur der Katalog ungarischer protestantischer Exempla⁵ hervor, wobei sich Ákos Dömötör am thematischen Ordnungs-

1 Tubach, Frederic C.: *Exemplorum*. (= FF Communications 204). Helsinki, 1969.

2 Die Besprechung lag der Redaktion bereits im Sommer 2020 vor. Wir entschuldigen uns für die verspätete Veröffentlichung.

3 Zur Biografie siehe: *Enzyklopädie des Märchens* 14. Hgg. Rolf Wilhelm Brednich u. a. Berlin/New York 2014, 1629–1631.

4 Uther, Hans-Jörg: Dvořák, Karel: *Soupis staročeských exemplů. Index exemplorum paleobohemicorum*. Praha 1978. In: *Fabula* 22 (1981) 327 sq.

5 *A magyar protestáns exemplumok katalógusa*. Budapest 1992.

prinzip Jean Théobald Welters orientierte.⁶ Dömötör wählte für seine Analyse von rund 450 protestantischen Exempla eine alphabetische Anordnung nach Gruppen, die er anhand von Herkunftsbereichen, Erzählgattungen und Handlungsträgern aufschlüsselte und ergänzend internationale Erzähltypen, die Nummern des Tubach-Katalogs sowie des internationalen *Motif-Index of Folk Literature* von Stith Thompson (21955 ff.) aufführte. Gerd Dicke und Klaus Grubmüller⁷ wiederum entschieden sich bei dem verwandten Genre Fabel für eine alphabetische Anordnung nach den Namen der Tier-Handlungsträger und ordneten in ihrem mustergültigen Katalog den Fabeln Varianten, Sekundärliteratur sowie internationale Typen- und Motivkataloge zu.⁸

Die Neuausgabe des Katalogs weist eine wechselvolle Geschichte auf, wie der Herausgeber Jan Luffer in seinem Vorwort beschreibt: Dvořák arbeitete bis zu seinem Tode im Jahre 1989 an einer erweiterten Fassung des Katalogs mit dem Ziel, das Verzeichnis der altböhmischen Exempla auch in der internationalen Reihe der *Folklore Fellows Communications* herausbringen zu können. Er stellte eine Übersetzung ins Deutsche her und erweiterte die Quellenbasis mit Hilfe des Buchdruckhistorikers Kamil Boldan um 400 weitere Exempelbeispiele. Doch blieb das Werk unvollendet. Um das Jahr 2000 herum sorgte die Folkloristin Dagmar Klímová (1926–2012) für eine Korrektur des Registers und stellte das Register fertig. Die Mediävistin Anežka Vidmanová (1929–2010) konnte für ein neues Vorwort gewonnen werden, das die Geschichte der altböhmischen Exempla nachzeichnet (12–20), gefolgt von Dvořáks übersetztem Vorwort von 1978 (21–29). Das Manuskript wurde nach Helsinki geschickt, blieb aber unveröffentlicht.

Ein neuer Anlauf zur Veröffentlichung wurde 2015 unternommen, als sich Kamil Boldan, Jiří Král, der Schwiegersohn Dvořáks, und Jan Luffer in der Nationalbibliothek darauf verständigten, die beiden existierenden, aber voneinander abweichenden Manuskripte zusammenzuführen und zum Druck vorzubereiten. Diese Aufgabe übernahm der tschechische Folklorist Jan Luffer, der unter anderem bereits einen Katalog tschechischer dämonologischer Sagen⁹ herausgebracht hatte. Während die Neuausgabe des Exempelkatalogs in tschechischer Sprache (*Soupis staročeských exempel. Index exemplorum paleobohemicorum*) bereits 2016 erschien, konnte die hier vorliegende Fassung erst im Dezember 2019 erscheinen.

In einer editorischen Notiz (306 sq.) beschreibt Luffer seine gewiss mühevollen Arbeit am Manuskript. Er sorgte teilweise für eine bessere Lesbarkeit der oftmals

⁶ Vgl. die Rezension von C. Daxelmüller. In: *Fabula* 35 (1994) 142–145.

⁷ Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus: *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*. München 1987.

⁸ Vgl. meine Rezension in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 23, Jg 1988 (1991) 275–278.

⁹ Luffer, Jan: *Katalog českých démonologických pověstí*. Prag 2014.

gewöhnungsbedürftigen Abkürzungen von Quellen und Literaturhinweisen, die nunmehr je nach Art der Quelle getrennt sind, überführte die ursprünglich eigenständigen Beilage von 250 neuen Exempeltypen in den Katalogtext, korrigierte fehlerhafte Zuweisungen und glied die Nummern des internationalen Typenkatalogs von Antti Aarne und Stith Thompson (AT) an die neuen ATU-Nummern an – insgesamt eine gewiss zeitaufwendige Arbeit.

Einerseits ist es lobenswert, dass der wichtige Katalog Dvořák in der erweiterten Fassung nun einem internationalen Benutzerkreis zugänglich gemacht wurde. Andererseits erscheint es mir wenig verständlich, warum die Möglichkeit ungenutzt blieb, mittlerweile vorliegende nützliche Informationen einzuarbeiten, zumal seit Erscheinen der Erstausgabe mehr als vierzig Jahre vergangen sind. Dann könnte man wirklich von einem „Handbuch von internationaler Bedeutung“ (Buchrückseite) und von großem Gewinn für die historisch-vergleichende Erzählforschung sprechen.

Schon Dvořák hatte die *Enzyklopädie des Märchens* lediglich bis Band III auswerten können, aber dies auch nur im Hinblick auf Quellen und Literaturhinweise, weniger als Information für Handlungsträger und Motive wie etwa Atalante (Dvořák 405), Antaios (267), Arsenius (353, 355), Ave Maria auf Lilien (427, 432). Auch hätten aus den Nachbarländern die Kataloge von Dömötör, Hans-Jörg Uther¹⁰ und vor allem von Dicke/Grubmüller mit ungemein vielen Hinweisen auf historisches europäisches Erzählgut eingearbeitet oder wenigstens als zusätzliche Informationsmittel angegeben werden sollen. Dies gilt ferner für die fehlende Nennung der betreffenden Motivnummern des Thompsonschen *Motif-Index*, der wie die anderen genannten Werke in der Tschechischen Nationalbibliothek vorhanden ist; viele der Motivnummern hatte schon Tubach ergänzend in seinem Katalog berücksichtigt. Darüber hinaus sind Dvořák-Nummern bereits im ATU-Katalog aufgeführt, noch dazu beträchtlich über die Angaben bei Dvořák hinaus. Die folgende Aufstellung macht, wie nicht anders zu erwarten, deutlich, dass viele altböhmische Exempla europäisches Gemeingut sind. Weitere zu ergänzende internationale Erzähltypen (und stillschweigende Berichtigungen unrichtiger Zuweisungen) sind in der folgenden Auswahl notiert:

Dvořák, Nr. 153 = ATU 756A*: *Penance for a Single Sin*. – 223 = ATU 759: *Angel and Hermit*. – 371* [i.e. Tubach, Nr. 2615] = ATU 214*: *The Donkey Envis the Horse in its Fine Trappings*. – 458 = Dicke/Grubmüller 152: *Fliege und Kahlkopf*. – 666 = ATU 922B: *The King's Face on the Coin*. – 714* = Dicke/Grubmüller 102: *Esel und Eber*. – 894* = Dicke/Grubmüller 143: *Fischer und kleiner Fisch*. – 1695* = Dicke/Grubmüller

10 Uther, Hans-Jörg: *Deutscher Märchenkatalog*. Münster u. a. 2015.

295: *Hund und Dieb*. – 2031* = Dicke/Grubmüller 550: *Tanne und Dorn*. – 2087 = ATU 910L: *Do Not Drive the Insects Away*. – 2093* = DMK/Uther *847: *Wintergarten*. – 2096 = Dicke/Grubmüller 150: *Fliege und Ameise*. – 2158: *Fortuneteller advises wife* (ist mit ATU 1405 klassifiziert; ATU 1380A*: *The Petitioner Fooled* passte meines Erachtens besser). – 2181 = Dicke/Grubmüller 171: *Fuchs und Adler* (= DMK/Uther *56E). – 2344* = ATU 219E**: *The Hen that Laid the Golden Eggs*. B 2840 = ATU 318: *The Faithless Wife*. – 2846 = vgl. ATU 931A: *Parricide*. – 2879 = ATU 931A: *Parricide*. – 2980* = ATU 93: *The Master Taken Seriously*. – 3051* = ATU 159C: *The Lion and the Statue*. – 3053 [und Tubach 397] = DMK/Uther *61C: *Fuchs, Wolf und Esel beichten* (auch DG 225, 558). – 3065 = ATU 50C: *The Donkey Boasts of Having Kicked the Sick Lion*. – 3068 = ATU 51: *The Lion's Share*. – 3422* = ATU 299: *The Mountain gives Birth to a Mouse*. – 3510 = ATU 186: *The Monkey and the Nut*. – 3559* = Dicke/Grubmüller 328: *Kalb und Ochse*. – 3633* = Dicke/Grubmüller 362: *Kranich und Pfau*. – 3635 = ATU 219H*: *The Rooster and the Pearl*. – 3663 = ATU 1804E: *Confession in Advance*. – 3750 = ATU 1871A: *Star Gazer Falls into Well*. – 3776 [recte 3778] = ATU 231**: *The Falcon and the Doves*. – 3866* = ATU 296: *The Clay Pot and the Brass Pot in the River*. – 3969 = ATU 985*: *The Suckled Prisoner*. – 3973* = Dicke/Grubmüller 277: *Hirsch, Schaf und Wolf*. – 4015 = 899A: *Pyramus and Thisbe*. – 4025 = ATU 921: *The King and the Farmer's Son*. – 4106 = ATU 921E: *The Three Rings*. – 4256 = ATU 155: *The Ungrateful Snake Returned to Captivity*. – 4307* = Dicke/Grubmüller 305: *Hund verklagt Schaf*. – 4311* [recte Tubach, Nr. 5357] = ATU 62A: *Peace between Wolves and Sheep*. – 4486* = ATU 935: *The Prodigal's Return*. – 4778 = ATU 1341D: *The Thief and the Moonlight*. – 4891* = ATU 507: *The Monster's Bride* (Introduction). – 4978 = ATU 1369: *The Woman's Tree*. – 4986 = ATU 682: *Meditation on the Trinity*. – 4994 = cf. ATU 981A*: *Life by a Silk Thread*. – 5022 = ATU 934F: *The Man in the Well*. – 5228 = Dicke/Grubmüller 588: *Gefangenes Wiesel*. – 5269 = ATU 1381D*: *Secret Senate*. – 5338* [i.e. Tubach, Nr. 5342] = ATU 201F*: *Hostile Dogs are Made Friendly*. – 5338** = Dicke/Grubmüller 220: *Fuchs und Wolf I*.

Gerndt, Helge: *Sagen – Fakt, Fiktion oder Fake? Eine kurze Reise durch zweifelhafte Geschichten vom Mittelalter bis heute*. Münster, New York: Waxmann, 2020. 244 S.

Reviewed by **Prof. Dr. Katarzyna Grzywka-Kolago:** Leiterin der Abteilung für Kultur- und Literaturkomparatistik am Germanistischen Institut der Universität Warschau, Polen.
E-Mail: k.grzywka@uw.edu.pl

Das 2020 herausgegebene, „[d]em Kuratorium und Vorstand der Märchen-Stiftung Walter Kahn zum Dank“ (4) gewidmete, hier zu rezensierende Buch von Helge Gerndt ist ein sehr leserfreundlicher Band, denn er lässt sich auf dreierlei Art und Weise studieren. Erstens: Man kann ihn ganz herkömmlich lesen, also seine

13 Kapitel und den am Ende angebrachten Epilog der Reihe nach durcharbeiten. Zweitens: Man kann die Reihenfolge der Kapitel beliebig, das heißt je nach dem persönlichen Interesse des Lesers, bestimmen, da sie zwar einerseits zusammen eine gründlich überlegt konzipierte Einheit ergeben, aber sich andererseits als im Großen und Ganzen selbständige Module interpretieren lassen. Drittens: Man kann aber auch mit dem Epilog beginnen und dann die einzelnen Kapitel entweder in der vom Leser gewählten oder in der im Buch vorgeschlagenen Anordnung, also systematisch genießen. Persönlich würde ich den letztgenannten Weg empfehlen, besonders denjenigen Leserinnen und Lesern, die zuerst etwas mehr über den Autor dieser wertvollen Publikation erfahren und sich in den persönlichen Hintergrund ihrer Entstehung vertiefen möchten, zumal dieser Epilog mit dem kurzen, aber vielsagenden Satz: „Erzählungen sind Schlüssel für unser Leben“ (215) und somit – so lässt sich mindestens vermuten – auch für das Leben von Helge Gerndt, beginnt. Dieser ca. vierseitige Teil des Buches führt in die wichtigsten Stationen des beruflichen Werdegangs des Verfassers und bringt relevante Personen näher, die ihn auf diesem Weg begleitet, beeinflusst und inspiriert haben: Wissenschaftler, besonders Erzählforscher, auch Freunde und Familienmitglieder. Obwohl der Epilog in der dritten Person geschrieben wurde und somit einen Hang zur Objektivierung offenbart, bleibt er voll subjektiver Reflexe. Wie könnte es anders sein, wenn man über seine eigene Vita schreibt? Eine reiche Vita voller Begegnungen, Dialoge und nicht zuletzt Dankbarkeit:

Im Rückblick erkennt Hans ein faszinierendes, geradezu ‚sagenhaftes‘ Lebensmosaik, das – allein aus der Erzählforschungsperspektive – von einem letztlich undurchschaubaren Netz aus erzählthematischen und persönlichen Verbindungsfäden zusammengehalten wird. Er hat die Sentenz von Martin Buber, dass Leben Begegnung bedeutet, zutiefst erfahren dürfen und zugleich, in den Spuren von Hans-Georg Gadamer, die Tugend und die Unentbehrlichkeit des offenen Gesprächs.

Hans bleibt allen von Herzen dankbar, denen er begegnet ist, die ihn begleitet und gefördert haben und ihm oft zu wirklichen Freunden geworden sind. (218)

Wovon erzählt also das Buch eines Wissenschaftlers, der Erzählungen als Lebensschlüssel *par excellence* betrachtet? Von Erzählungen natürlich, aber von Erzählungen besonderer Art, nämlich den Sagen, die er einleitend folgendermaßen definiert:

eine relativ kurze Geschichte über vergangene Geschehnisse, denen *zugleich* Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit zukommt. [...] Sagen konstituieren sich als spezifische Erzählgebilde erst mit der Doppelheit von Wahrheit *und* Zweifel. Das erscheint paradox. Das Rätsel löst sich aber – fürs Erste – dadurch, dass Wahrheitsanspruch und Zweifel in Bezug auf die Realität des Geschehens nicht von ein und derselben Person vertreten werden: Ein Erzähler hält die Geschichte für wahr, ein Zuhörer zweifelt daran oder umgekehrt (9–10),

schiebt Gerndt im Kapitel *Zwischen Wahrheitsanspruch und Zweifel* und spricht damit die bereits im Titel des Bandes angedeutete, ihm zugrunde liegende Idee oder – besser gesagt – Frage an: „Sagen – Fakt, Fiktion oder Fake?“ (Umschlag). Denn um dem Sage-Phänomen auf die Spur zu kommen, es in seiner Vielfalt und zugleich Kompliziertheit zu begreifen, ist das Verständnis dieses Spannungsverhältnisses zwischen Fakt und Fiktion von besonderer Relevanz, was die weiteren zwölf Kapitel der Veröffentlichung plausibel veranschaulichen.

Der Autor schaut in ihnen auf den Gegenstand seiner Untersuchungen aus einer breiten Perspektive, was ihm seine vieljährige wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Sagenstoffen erlaubt. Er geht dabei auf methodologische Probleme dieses Forschungsfeldes ein und beleuchtet Wege und Umwege der Sagenforschung: ihre Grundzüge und Schwerpunkte, wie auch konkrete Beispiele der Sekundärliteratur, die er in einzelnen Kapiteln seiner Publikation bespricht und deren Schwächen aufs Korn nimmt. Dass es mit dem Forschungsstand auf diesem Gebiet nicht zum Besten steht, lässt sich schon aus dem ersten Kapitel des Buches herauslesen:

Da es [...] – insgesamt gesehen – zu den Sagen entschieden weniger grundlegende Studien gibt als zu den Märchen, stellt sich die Frage, warum die Sage, die bezüglich der Sammlung von Volkserzählungen gewiss kein Stiefkind war, unter dem Gattungaspekt interpretativ so stiefmütterlich behandelt wurde. Und wo man sich ihr theoretisch genähert hat, erschienen die Ergebnisse aus heutiger Sicht oft unbefriedigend. (13)

Daher auch die Notwendigkeit eines neuen, erfrischenden Blicks auf die Sagen als Erzählungen, die lebten und nach wie vor leben, weil sie auf die Veränderungen in der Welt, auch in der modernen Welt reagieren und antworten. Deswegen liefert Gerndts Buch eine facettenreiche und multiperspektivische Einsicht sowohl in die Vergangenheit als auch in die Gegenwart und Zukunft der Sage und visiert punktuell interessante Motive und Stationen ihrer Entwicklung an. Wenn der Verfasser seine Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit richtet, so räumt er besonders viel Platz dem Fliegenden Holländer (Kapitel 2), den Auerberg-Sagen (Kapitel 4), Heinrich dem Löwen (Kapitel 6) und dem Klabautermann (Kapitel 8) ein. Schaut er auf die Gegenwart, stehen im Fokus seiner Ausführungen „moderne Sagen“ (154), also nach Rolf Wilhelm Brednich „sagenhafte Geschichten von heute“ (163). Dieser Terminus verweist Gerndts Meinung nach auf „einen Auflösungsprozess“ (163), denn die sogenannten modernen Sagen

stellen [...] – vor dem Hintergrund der romantischen Sagentradition – eine sehr spezifische Nachrichtenauswahl der Moderne dar, in der die Trivialisierung unseres wissenschaftlichen Zugriffs auf die Alltagswirklichkeit erschreckend plastisch wirkt. [...] Sagenhafte Geschichten drücken Befürchtungen über Erscheinungen und Ereignisse aus, die unsere Sicherheit bedrohen könnten. Ob dann die Informationen objektiv wahr sind, bleibt relativ gleichgültig gegenüber der Frage, ob wir an deren Wahrheit glauben. Sicherheit ist so gesehen ein sozial-

psychologisches Konstrukt; die Suche nach Sicherheit aber scheint ein typisches Problem der Moderne, das übrigens besonders eng mit der Entwicklung der Wissenschaft verknüpft ist (163–164).

Ein separates Kapitel widmet der Autor in diesem Kontext den Geschichten um die *Milzbrand-Attacke 9/11*. Die Analyse der Zeitungsartikel zu diesem Thema führt ihn zur Formulierung von sieben Thesen bezüglich der modernen Sagen und der modernen Sagenforschung. Gerndts Beobachtungen zeigen unter anderem, dass moderne Sagen ihrem Leser helfen können, die ihn umgebende Welt besser zu verstehen, und deshalb ist ihr „Erkenntnisgewinn“ viel wichtiger als der „Unterhaltungswert“ (188). Sie erscheinen als Elemente einer „Kommunikationssituation“ (188) und gelangen zum Rezipienten dank „durch Massenmedien gestützten Kommunikationswege[n]“ (188). So werden sie gleichzeitig zu Bestandteilen „transkultureller Vermittlungs- und Wandlungsprozesse“ (189), zumal sie „in einer weltweit vernetzten Gesellschaft“ (189) entstehen und tradiert werden. Für Gerndt sind sie „keine ergiebigen Indikatoren mehr“ (195), sondern „Symptome“ (195) des Zustandes einer Gesellschaft, die sie produziert und rezipiert, denn: „Sie geben keinen Hinweis auf konkrete gesellschaftliche Probleme, sondern sind selbst ein (oft bescheidener) Ausdruck des Problems“ (195) – ein „Zeichen der Zeit“ (139) im vollsten Sinne des Wortes.

Der Forscher schließt seine im Buch präsentierten Überlegungen mit der Rückkehr zu terminologischen Fragen im Kapitel 13 ab und definiert hier die Sage als „ein[en] relativ kurze[n] Erzählbericht über ein ungewöhnliches, oft unheimliches Ereignis (oder Erlebnis), das tatsächlich geschehen sein soll und im Kommunikationsprozess zwischen Wahrheitsanspruch und Zweifel oszilliert“ (206). Er erarbeitet ferner ein theoretisches Modell, in dem er eine überschaubare Unterteilung der sagenhaften Erzählungen anbietet. Unter die Sagen lassen sich seiner Meinung nach sieben Textsorten subsumieren: Mythen, Ätiologien, Historien, Legenden, „moderne Sagen“, Memorate und Prophezeiungen (vgl. 209–211), deren Verhältnis zur Wirklichkeit „drei Koordinaten“ (211) charakterisieren:

Dem Sagenewebe liegen drei Koordinaten zugrunde, die das Wirklichkeitsverhältnis der Geschichtenarten in dreierlei Hinsicht kennzeichnen: (1) horizontal vom Fiktionalen (in Mythen und Ätiologien) zum Faktischen (in Historien und Legenden); (2) vertikal vom Profanen (in Ätiologien und Historien) zum Sakralen (in Mythen und Legenden); (3) in der Radialen: vom Subjektiven (in den Memoraten) zum Verallgemeinernd-Objektivierten (in Mythen, Ätiologien, Historien und Legenden). Wahre Momente gibt es überall. Der einzelne Mensch mit seiner Erlebniswahrheit bildet in diesem Modell die Mitte (211–212).

Die meisten der in dem Band *Sagen – Fakt, Fiktion oder Fake? Eine kurze Reise durch zweifelhafte Geschichten vom Mittelalter bis heute* veröffentlichten Kapitel gehen

auf Studien zurück, die in den Jahren 1966–2002 publiziert worden sind und nun in einer ergänzten und aktualisierten Version den Leserinnen und Lesern zur Verfügung gestellt werden. So erlauben sie nicht nur, Schlüsse bezüglich der Entwicklung der Erzählforschung in dieser Zeitspanne zu ziehen, sondern dokumentieren auch die Entfaltung der Interessenbereiche des Buchverfassers selbst. Da dieses aufschlussreiche und inspirierende Werk ein vielschichtiges Problemspektrum um das Thema „Sage“ umfasst, verdient es, an einen breiten Rezipientenkreis zu gelangen: Literatur-, Kulturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, Volkskundlerinnen und Volkskundler, aber auch all die Volkskulturinteressierten, die von dieser „riesige[n] kollektive[n] Bildgalerie (innerer Vorstellungen) zwischen Fakt und Fiktion“ (213), die „Sagen“ heißen, angesprochen werden.

Neumann, Siegfried: *Migration und Kulturkontakt. Ein Abend in einem Mecklenburg-Strelitzer Bauernhaus* (Kleine Schriften 25/26). Rostock: Wossidlo-Archiv, 2017. 194 S.

Reviewed by **Dr. Kathrin Pöge-Alder:** freiberufliche Erzählforscherin; Pädagogin; Lehrbeauftragte u. a. an der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur (HTWK) Leipzig. Mitglied der Landesjury Immaterielles Kulturerbe für Thüringen. Vorstandsmitglied Förderverein des Schulmuseums Leipzig. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der Europäischen Märchengesellschaft und im Rat der Stiftung Mitteldeutscher Kulturrat. E-Mail: kathrin.poegel-alder@gmx.net

Die Reihe *Kleine Schriften aus dem Wossidlo-Archiv*, herausgegeben von der Universität Rostock, Institut für Volkskunde und Wossidlo-Archiv, portraitiert regionale Zeugnisse der besonderen Art. Regionalspezifische Sammelbestände werden vorgestellt und dabei mit aktuellen Themen der Erzählforschung als Teil der Empirischen Kulturwissenschaft/Volkskunde in Verbindung gebracht. Damit sind die Bände über die Region hinaus wesentlich: anhand von regional eingebetteten Beispielen beschäftigen sie sich mit Wissenschaftsgeschichte, Erzählformen wie Sagen, Märchen, Schwänken, lebensgeschichtlichem Erzählen am Beispiel eines Handwerkers, Erzählerpersönlichkeiten, der plattdeutschen Rezeption von Grimm-Märchen sowie Sprichwortforschung. Mit solchen Beiträgen bleibt gerade diese Fachrichtung im wissenschaftlichen Zentrum.

Siegfried Neumann legte hier ein Buch vor, das in mehrfacher Weise eine Besonderheit darstellt. Inmitten von Publikationen, die die schriftliche Überlieferung von Erzähltem hervorheben, beschreibt diese Darstellung eine Welt der Mündlichkeit. Dieses Buch ist zugleich ein sehr persönliches, beginnt es doch mit einem Familienportrait von 1939, der Vater des Autors schon in Uniform.

Migration als dauernder Wechsel des Lebensmittelpunktes von Menschen prägt heutige Diskussionen mehr als der dazu gehörende Kulturkontakt, der das Aufnehmen anderer, unbekannter oder fremder kultureller Elemente beschreibt. Hier

spielen sich Austauschprozesse ab, die unsere Welt heute prägen. Am Beispiel des kleinen Duodezfürstentums Mecklenburg-Strelitz wird das Thema nun beispielhaft abgehandelt. Dazu beginnt Neumann den Band mit der Darstellung der Geschichte der Region (11–41). Wanderarbeiter und Auswanderung von Einheimischen sind über die Jahrhunderte typisch. Der egoistisch regierte, unentwickelte und rückständig gebliebene Landstrich besitzt eine landwirtschaftliche Prägung. Die Landarbeit erfolgte überwiegend auf großen Gütern, auf denen bäuerlich abhängig gewirtschaftet wurde. Der örtlichen Ritterschaft gehörte also die arbeitende Person, ihre Arbeitskraft und deren Vieh, Haus und Ackergerät. Die Menschen lebten in völliger Rechtlosigkeit (15). Mitte des achtzehnten Jahrhunderts lebten mehrere hundert jüdische Familien in diesem Fürstentum (14). Die Bewohner der kleinen Städte allerdings waren persönlich frei. Ein Teil der Bürgerschaft schickte seine Söhne auf „private Klippschulen“ (15). Die herzogliche Bautätigkeit nach Versailler Muster, der Siebenjährige Krieg, die kalten Winter, Missernten und Rinderpest verstärkten die Armut und Bevölkerungswanderung in der Region. Um 1790 wurde im großen Stil der Kartoffelanbau eingeführt (18). Die Besatzung des neutralen Mecklenburg-Strelitz durch Napoleonische Truppen nach 1806 erließ die Beherbergung und Verpflegung der französischen Truppen. Das militärische Engagement in den Befreiungskriegen brachte die Ernennung der Region zu Großherzogtümern nach 1815. Es kam unter der Herrschaft von Großherzog Georg (1816–1860) zu Ostern 1821 zur Aufhebung der Leibeigenschaft (21). Zur Jahrhundertmitte investierte man in Chausseen und führte eine allgemeine Schulpflicht ein. Das Land musste dem Norddeutschen Bund und dem Zollverein beitreten. Eisenbahnlinien führten durch das zentral gelegene Gebiet. Die spätfeudalen Verhältnisse hielten an und führten zur Abwanderung in die Städte und nach Übersee.

Neumann folgerte aus den ärmlichen Verhältnissen des allgemeinen Lebens und der Bildung: „So blieb die geistige Kultur im Wesentlichen auf die mündlich-gedächtnismäßige Tradierung des im Alltag erworbenen Wissens, der gängigen Glaubensinhalte und des im eigenen Lebensumkreis überlieferten Erzähl-, Lied- und Spruchguts beschränkt.“ (23) Diese Gedächtnisleistung wurde von den Interessierten auch anerkannt und aufgezeichnet. Genannt werden dazu der Pastor Mussäus und Fritz Reuter oder Fromm sowie herausragend Richard Wossidlo. Für das Erzählrepertoire wichtig war weiter die Arbeitsmigration: ein Teil der Bevölkerung wanderte aus, Fremdarbeiter zogen nach und so kamen z. B. polnische Schnitter, um auf den Gütern zu arbeiten (25). Der deutsch-französische Krieg 1870–1871 und die dazu eingeführte allgemeine Wehrpflicht führten zu großen Personallücken. Mit der Weimarer Verfassung erhielten die Bewohner erstmals bürgerliche Rechte wie persönliche Freiheit und Achtung der Persönlichkeit, Glaubens- und Gewissensfreiheit, freie Meinungsäußerung, Versammlungs- und Koalitionsfreiheit, Anspruch auf Schutz von Person und Eigentum sowie politische Mitbestimmung (29). Hier

bewirkte die NS-Herrschaft ein Ende; allerdings wahrgenommen als Beseitigung der Massenarbeitslosigkeit der Ende 1920er Jahre.

In den 1920er und 1930er Jahren entstanden im Norden Mecklenburgs Zentren der Schiffs- und Flugzeugindustrie, Flugplätze und Fliegerhorste, die Luftwaffenerprobungsstelle in Rechlin, wie insgesamt umfangreiche Rüstungsindustrie (33). Hier wurden zahlreiche Arbeitskräfte gebraucht, was zu einem Zuzug von Menschen führte. Gerade Witze spielen im Austausch von Erfahrungen, etwa über die in dieser Region bisher unbekannten Bombardements eine große Rolle. Das Mitteilen solcher Kleinst erzählungen konnte allerdings gefährliche Folgen haben (34, 40–41).

Zustrom erhielt das kleine Mecklenburg-Strelitz im Zweiten Weltkrieg durch die Evakuierten aus den bombardierten Städten, polnische Kriegsgefangene, Zwangsarbeiter, später französische, belgische und holländische Kriegsgefangene, sowjetische Kriegsgefangene, Flüchtlinge aus dem Baltikum und Ostpreußen, der jeweiligen Frontlinie entsprechend (39–41).

Die Aufnahme der zahllosen Flüchtlinge und der Soldaten der Roten Armee ist eine Geschichte des Leidens und der Not. Hier nutzte Neumann viele nach 1990 erschienene Erinnerungen und historische Studien (42–56).

Die Bodenreform erst brachte vielen Landlosen eigene Flächen, die jedoch nicht zur Wirtschaftlichkeit ausreichten. Sie trug eher zur Vergrößerung der Ungleichheit zwischen Altbauern, einheimischen Tagelöhnern und Neusiedlern bei (71). Auch Flüchtlinge und Aussiedler versuchten sich mit Hilfe dieser Böden zu einem auskömmlichen Leben hochzuarbeiten. In dieser Situation befanden sich auch die Eltern des Autors (67). Mutter und die beiden Kinder waren aus dem mittleren Ostpreußen überstürzt und spät aus dem Kampfgeschehen geflohen, durch Kugelhagel, um über schwankendes Eis des Haffs und nach langer Wartezeit in Pillau auf einem Frachtschiff nach Dänemark zu kommen. Aus dem dänischen Lager durften sie 1947 zum in Mecklenburg-Strelitz aus sowjetischer Kriegsgefangenschaft gelangten Vater ausreisen, der „in dem idyllisch an einem kleinen See gelegenen Gutsdorf Cammin bei Burg Stargard“ hängen geblieben war (58). Der Vater hatte Unterschlupf im Schuppen bei einem Fischereipächter gefunden und konnte dort in seinem Beruf arbeiten und dem Pächter bei der Erfüllung seines vorgeschriebenen Ablieferungssolls gegen Naturallohn helfen. Der etwas auswärts wohnende Altbauer Ernst Rochow bot ihm ein Zimmer, so dass Frau und Kinder aus Dänemark über einen 14-tätigen Aufenthalt in einem Lager zum Vater ziehen durften. Neumann erzählt nun anhand des Familienschicksals das Einleben im Dorf nach, jeweils eingebunden in die Zeitläufte und doch am Selbstbiografischen orientiert.

Eindrücklich ist der erste Abend der Ankunft Siegfried Neumann in Erinnerung. Die Kinder stellten erstmals fest, dass die Einheimischen miteinander Plattdeutsch sprachen, wovon sie nichts verstanden (60). Um sich Gehör zu verschaffen,

lernte der Autor die ersten plattdeutschen Sätze (63) und damit Durchsetzungskraft und vor allem zuzuhören und die landläufige Sprache. In der Schule überwogen die Flüchtlingskinder und sie hatten meist auch besseren Unterricht genossen (64). Ausgewogen wirkt auch der Blick des Autors auf die Arbeiten der Kinder, der Väter und Mütter. Letztere hätten die größten Lasten zu tragen gehabt, denn es fehlte an den einfachsten alltäglichen Dingen (65).

Je näher die Darstellung dem Hauptereignis des Buches kommt, desto persönlicher wird es. So prüfte Neumann Gerüchte durch Nachfragen bei anderen Personen (62, 68). Er berichtet über die Erzählungen zwischen Alteingesessenen und Flüchtlingen bzw. Vertriebenen über die Rückständigkeit der Region, in die sie gekommen waren. So hatte er auch ein Gespräch zwischen älteren mecklenburgischen Bauern über Waldgeister mitangehört und als „Aberglauben“ bezeichnet. Wenig später geschah ein Missgeschick und alle Umstehenden glaubten die Wirkung dieser Bezeichnung zu erleben. Neumann kommentierte: „Es war tatsächlich unheimlich, und mir kam zum ersten Mal eine Ahnung, dass auch Erwachsene nicht ohne Grund an Überwirkliches glaubten.“ (69)

Erzählgelegenheiten ergaben sich während der Bauphase der Wohnstallhäuser der Neusiedler oder beim stundenlangen Warten auf das Dreschen, Mahlen, Häckseln, bei der Pflichtsollablieferung. Dann wurden nicht nur Alltagsprobleme und Lebenserfahrungen besprochen, sondern vor allem Geschichten der Gutsherrschaften, die Neumann in den Sagen bei Grudde 1931, Schneidewind und Lehmann ähnlich beschrieben fand (72). Andere Erzählräume entstanden bei Hochzeiten, wo auch konfessionelle Mischehen und Ehen zwischen Einheimischen und Zugezogenen nicht mehr selten waren (74).

Für seine Dissertation *Soziale Konflikte im mecklenburgischen Volksschwank* (2 Bde., Berlin 1961 als Manuskript) hatte Siegfried Neumann seine Gewährsleute bisher einzeln befragt und das Erzählte sofort mitgeschrieben. Dafür hatten die Erzählenden entsprechend langsam gesprochen, bis das Erzählte aufgezeichnet war. Beim Zusammentreffen der Erzählenden war aber deutlich geworden, wie sie sich gegenseitig anstachelten und neue Erzählungen, Histörchen, Schwänke und Witze vortrugen. Als ein Tonbandgerät im Rostocker Institut aus zweiter Hand erworben werden konnte, schleppte der Autor alles in seinen Heimatort. Zuerst staunte jeder über die technische Neuerung und erzählte auch bereits mitgeteilte Stückchen nochmals auf Band. Dann luden die Eltern des Autors, die selbst gute Erzähler waren, eine Männergruppe zu sich nach Hause und dieser Männerkreis war der erste Erzählkreis Neumanns vor dem Mikrophon (108).

Damit beginnt der zentrale Abschnitt des Buches: die Aufnahme einer abendlichen Erzählung im Hause von Neumanns Eltern im Mai 1959 in Cammin. Dazu stellt der Autor die Geschichte des Ortes dar und dass sich die historischen Fakten noch „ungefähr im kollektiven Gedächtnis der Camminer“ erhalten haben (80). Im

Dorf wohnten Erzählerpersönlichkeiten, die über ein umfangreiches Repertoire verfügten. Ein bereits Verstorbener galt allgemein als Vorbild, doch auch die Jüngeren gaben historische Begebenheiten, Schwänke, Geschichten von Ulenspiegel oder dem Alten Fritz zum Besten. Sie taten sich nicht als Erzähler hervor, gaben aber bei entsprechenden Themen und Gelegenheiten wieder, was sie wussten. Neumann gibt die Erzählungen zum Teil nach seinen Mitschriften im Dialekt an. Somit ist das Buch ein spannend zu lesendes Dokument, das Erzählung und Kommentar sowie Einordnung des Erzähltyps bietet. Im Anhang findet sich auch ein Wörterverzeichnis.

Ein Sujet führte Neumann mehrfach an. Es berichtet davon, dass und wie sich ein Gutsbesitzer in Cammin ertränkte. Die ältere, an wunderbaren Geschichten orientierte Erzählerin wusste mehr Details zu erzählen, als ein Erzähler, der etwa zehn Jahr jünger war.

Diese Erzählerrunde bewertet Neumann als ein Schlüsselerlebnis: Er erkannte daran das ursprüngliche dörfliche Erzählen. Menschen in Armut, größtenteils analphabetisch, fanden darin „die nahezu einzige Möglichkeit geistigen Austauschs und geselliger Unterhaltung“ (163). Es handelte sich „zwar um mehr oder weniger sozialkritische, aber letztlich unverfängliche Schwänke oder Alltagsgeschichten, die man gerne hört oder liest“ (164). Ebenso wurden „derb-komische Fäkal- und Sexualschwänke“ (164) erzählt, die aus dem sechzehnten Jahrhundert bis ins zwanzigste tradiert worden waren. Auch Erzählertypen zeigen sich in diesem Text: während Neumann seinen Vater als impulsiven, die anderen als typische Gelegenheitserzähler bezeichnet, ist August Rust hier schon als routinierter Erzähler angesprochen, von dem der Autor seit 1968 eine Erzählerbiografie mit seinem Repertoire in fünf Auflagen veröffentlichte. Auch sprachlich zeigt die Aufzeichnung die lokale Sprachvarietät und dabei die Angleichung des ehemaligen Ostpreußen, der gelegentlich ins Hochdeutsche glitt (165).

Es gibt nur eine Stelle, an der er das Lesen einer Gewährsperson herausgehoben hat. August Rust hatte Rudolf Tarnows (1867–1933) Reimschwänke *Burrkäwers* gelesen,¹ um sein Repertoire zu pflegen. Neumann wertete dies als Bemühen Rusts, seine Gabe des Memorierens und Erzählens bewusst zu nutzen und sich Geschichten anderer anzueignen.

Wünschbar wäre auch ein Blick auf die Mutter des Autors, auch sie hat ihm erzählt. Ableiten kann man auch, dass alle Beteiligten von hohem Intellekt waren, was bei der Schilderung der Biografie deutlich wurde. Die Schule hatte nie ihr Potential genutzt, aber für das Memorieren von Erzählungen war es Voraussetzung. Ähnliche Tonbandmitschnitte veröffentlichte Margaret Read MacDonald in *Scipio*

1 Rudolf Tarnow 1911–1914, in: Tarnow, Rudolf: Anthologie. 11. Auflage. Rostock, 2019.

Storytelling.² Leider finden sich heutige Aufzeichnungen solcher Erzählrunden selten. Aus eigener Erfahrung ist dieses Erzählen nicht abgerissen und kann noch immer gefunden werden. Der wissenschaftliche Fokus hat sich aber deutlich verschoben.

Dieser empfehlenswerte Band birgt einzigartiges Material, dargestellt von einem Kenner der Erzählforschung.

2 MacDonald, Margaret Read: *Scipio Storytelling: Talk in a Southern Indiana Community*. Lanham/New York/London, 1996. Rezension in: *Fabula* 38,3/4 (1997) 342–345.