IRIS
ISSN : 2779-2005
Publisher : UGA Éditions

40 | 2020
L'installation artistique : une expérience de soi dans l'espace et dans le temps

L'Arbre du Bœuf

Mythenmotive in einem pyrenäischen Volksmärchen

L'Arbre du Bœuf. *Motifs mythiques dans un conte folklorique pyrénéen*
L'Arbre du Bœuf. *Myth Motifs in a Pyrenean Folk Tale*

Gerald Unterberger

https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=1303

DOI : 10.35562/iris.1303

Electronic reference
Gerald Unterberger, « *L'Arbre du Bœuf* », *IRIS* [Online], 40 | 2020, Online since 15 décembre 2020, connection on 21 novembre 2023. URL : https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=1303

Copyright
CC BY-SA 4.0

L'Arbre du Bœuf

Mythenmotive in einem pyrenäischen Volksmärchen

L'Arbre du Bœuf. *Motifs mythiques dans un conte folklorique pyrénéen*
L'Arbre du Bœuf. *Myth Motifs in a Pyrenean Folk Tale*

Gerald Unterberger

OUTLINE

L'Arbre du Bœuf – Das Märchen
Die Stellung von *L'Arbre du Bœuf* im Märchenkanon
  Pierres Reise
Der Weg zur göttlichen Sonne, die Reise ins segensvolle Lichtreich
L'Arbre du Bœuf – Der Ochsenbaum
  Aus der toten Gottheit wächst ein Baum
  Das Tierhorn als Weltbaum
Die Brücke zur anderen Welt

TEXT

1 Im Jahr 1950 hat Gaston Maugard ein Märchen aus den französischen Pyrenäen aufgenommen und fünf Jahre später in seinen *Contes des Pyrénées* veröffentlicht: *L'Arbre du Bœuf* (‚Der Ochsenbaum')[1]. Zwar fügt sich die pyrenäische Geschichte generell in den Märchenkomplex von Ein-, Zwei-, Dreiäuglein [ATU 511; AT 511 A: Roter Ochse, 511 A*: Hilfreiche Kuh][2], doch zeigt sich *L'Arbre du Bœuf* mit seiner Motivwahl und Themenabfolge gewissermaßen am Rande dieser Erzählfamilie stehend. Wie der pointierte Titel des pyrenäischen Märchens verrät, spielen darin — sowie verschieden stark gewichtet im ganzen Erzählzyklus von ATU 511 — zwei Gestalten eine zentrale Rolle: *L'Arbre Merveilleux*, der Wunder bietende Baum, und *Le Taureau*, der Hilfe und Weisung leistende Stier.

2 Der Fokus wird in dieser Arbeit darauf gerichtet sein, einige der relevanten Märchenmotive mit Motiven aus Überlieferungen des weiteren geistesgeschichtlichen Umfeldes zu vergleichen, woraus sich im Hinblick auf deren ideelle Dimensionen tiefere Einblicke ergeben können. Dabei ist freilich schon an dieser Stelle zu erwähnen, dass jene Motive, die zuletzt aus archaischem Glaubensgut

stammen, im Rahmen der Literaturgattung Märchen zu Erzählstoffen umgeformt und in einen epischen Kontext eingepasst wurden. Ihre ursprünglich religiös-glaubensweltliche Bedeutung ist dabei weitgehend verloren gegangen.

L'Arbre du Bœuf – Das Märchen

3 Auf einem Hof lebte ein Bauer mit seiner Frau. Sie hatten einen leiblichen Sohn und einen jungen Knecht namens Pierre. Obwohl Pierre an den Mahlzeiten der Bauersleute nicht teilhaben durfte, strotzte er vor Gesundheit und war von blendendem Aussehen. Umso mehr verwunderte es die Gutsbesitzer, dass ihr eigener Sohn trotz aller Zuvorkommnisse immer kränklich war und mager blieb. Die Bauersfrau wollte der Sache auf den Grund gehen. Pierre ging jede Nacht in den Stall zu einem besonderen Ochsen, setzte sich auf seinen Rücken und trank ein wenig Blut aus dem Horn des Tieres, was ihm seine Gesundheit und Kraft verlieh. Die Frau konnte das Geheimnis Pierres lüften und erzählte es ihrem Ehemann. Nun beschloss man, das Tier zu schlachten. Durch wundersame Weise wusste der Ochse jedoch vom Vorhaben der Bauersleute Bescheid und tags darauf floh Pierre rittlings auf seinem Lebensfreund Ochse in den Wald. Einige Tage waren die beiden Unzertrennlichen in Sicherheit, doch schon bald gestand das Tier seinem Protegé, dass es sterben müsse und zum Hof zurückkehren wolle. Dort solle es Pierre nach seinem Tod an einem bestimmten Ort begraben. Auf dem Grab wüchse — so die Prophezeiung des Ochsen — ein besonderer Baum, der zu allen Jahreszeiten Obst trüge: der wundersame „Tausend-Früchte der Schöpfung-Baum". Der Ochse riet dem Jungen weiters, er solle hinsichtlich dieses Wunderbaumes eine Wette mit dem Bauern abschließen, um so seine Frau zu gewinnen. So geschah es denn auch: Der Ochse starb, Pierre begrub ihn im Gehöft und nach zwei Monaten war ein riesiger Baum aus dem Grab des Tieres gewachsen. Der Bauer war ob dieses Wunders sehr verblüfft, und Pierre kündigte seinem Herrn weiters an, dass dieser Baum zu allen Jahreszeiten Früchte tragen werde. Wetten, dass …?

4 Der ungläubige Bauer verlor die Wette und als Pfand seine Frau. Nächtens ging Pierre zum Grab, um sich mit dem Ochsen zu unterhalten. Dieser riet ihm nun, eine Reise zur Sonne zu machen und das

Gestirn zu bitten, am nächsten Tag nicht im Osten sondern am westlichen Himmelshorizont aufzugehen.

5 Pierre begann seinen langen Wanderweg[3] und kam zu einer sprechenden Brücke, die ihn bat, bei der Sonne um Rat zu fragen, wie viel Zollgeld sie von Passanten für deren Überquerung verlangen dürfe. Pierre setzte seinen Weg fort und traf die zwei hässlichen Töchter des Teufels. Auch sie erbaten durch die Vermittlung Pierres einen Rat von der Sonne und wollten wissen, wie sie es anstellen sollten, um zu einem Ehemann zu kommen. Pierre ging weiter voran und gelangte endlich zum Palast der Sonne. Der Bursche bat das Gestirn, am Morgen des nächsten Tages anders als gewohnt im Westen zu erscheinen und holte Rat ein, welche Antworten er den Teufelstöchtern und der dämonischen Brücke bei seiner Heimreise geben solle. Die Sonne versprach Pierre, seinem ersten Wunsch zu folgen. Den teuflischen Schwestern gegenüber müsse er sich vorerst stotternd dumm stellen, sodann schnell davonlaufen und ihnen aus sicherer Entfernung hinterherrufen, sie sollen den Erstbesten schnappen und ehelichen, der an diesem Ort vorbeikommt. Auch vor der Brücke solle er den Stotternarren spielen, sie dann schnell überqueren und erst auf der sicheren Uferseite den Ratschlag erteilen, kein Weggeld fordern zu dürfen, sondern einfach alle künftigen Passanten in den Fluss zu werfen. Pierre trat nun den Heimweg an und bestand die gefährlichen Passagen so, wie ihm die Sonne es geraten hatte. Am Grab seines Ochsen wieder angekommen, hielt Pierre dort Nachtwache und das Tier (bzw. der Baum) forderte ihn auf, mit dem Gutsherrn schnell eine neuerliche Wette abzuschließen, auf dass die Sonne morgen Früh nicht im Osten sondern am westlichen Horizont aufgehen werde. Sich seiner Sache sicher und Pierre einen dummen Witzbold scheltend, schlug der Bauer auf die Wette ein und setzte dafür all sein Hab und Gut samt seiner selbst. Und siehe da: Am nächsten Morgen erschien die Sonne tatsächlich im Westen. Erstaunen und Jubel setzten unter den Dorfbewohnern ein und Pierre war der gefeierte Held. Sein ehemaliger Herr hatte die sicher scheinende Wette verloren, musste nun sein ganzes Gut an Pierre übergeben und sich ihm von diesem Tage an als Knecht verdingen.

Die Stellung von *L'Arbre du Bœuf* im Märchenkanon

6 Paul Delarue und Marie-Louise Tenèze erkennen 28 in Frankreich aufgenommene Varianten zum Typ AT 511[4], während sie *L'Arbre du Bœuf* als einziges französisches Märchen in die Gruppe AT 511 A[5] typisieren, indem sie argumentieren:

> Ce conte-type est caractérisé, tout comme le type 511, par les deux motifs de l'animal nourricier, et de l'arbre merveilleux qui pousse à l'endroit où l'animal (ou une de ses parties) a été enterré. Sa particularité essentielle dans le cycle de *Cendrillon* est d'avoir un héros masculin[6].

7 *L'Arbre du Bœuf* stimmt, abgesehen vom männlichen Geschlecht des Helden, mit der Gruppe AT/U 511/A bis zum Ereignis der Flucht in den Wald grundsätzlich überein[7]. Charakteristische Motive dieses Typs, wie der Ritt durch die drei anderweltlichen Metallwälder aus Kupfer, Silber und Gold sowie der dreimalige Kampf gegen die Bestien, fehlen jedoch im Pyrenäenmärchen. Dumpf klingt zwar auch noch in *L'Arbre du Bœuf* das Motiv vom Ritt in den Wald an, doch schildert das Märchen die eigentliche Jenseitsreise des Helden erst nach dem Tod seines Ochsen, auf dessen Unterweisung hin er alleine über eine Brücke und in die himmlische Sonnenwelt wandert. Vor allem Pierres Rückweg gestaltet sich dabei gefährlich, und die sichere Heimkehr bewältigt er aufgrund der Ratschläge des Sonnengottes. Gerade in dieser letzten Motivabfolge unterscheidet sich *L'Arbre du Bœuf* von typischen Versionen des 511-er Kreises und zeigt dagegen Parallelen zu anderen Märchengruppen:

- Für Versionen des Typs ATU 460 A–B [Die Reise zu Gott/zum Glück/zur Sonne] ist ein Motiv charakteristisch, welches sich just in *L'Arbre du Bœuf* wiederfindet: Gegenstände, Menschen oder Tiere stellen besondere Fragen an den Jenseits-Wanderer. Am Ziel erhält der Reisende von Gott oder der Sonne die Antworten auf seine ihm auferlegten Erkundigungen und gibt sie bei seiner Rückreise den Fragestellern weiter, wofür er meist reich belohnt wird. Ein wiederkehrender Fragentyp in den Varianten der Gattung 460 ist die Erkundigung des

Mädchens, warum es keinen Bräutigam findet — eine Frage, die auch die Teufelstöchter an Pierre auf seinem Weg zur Sonne stellen. Aber noch eine andere Erzählgruppe, die in einzelnen Passagen auch Ähnlichkeiten zu ATU 460 A–B aufweist, scheint auf *L'Arbre du Bœuf* eingewirkt zu haben:

- Der Märchentyp ATU 471 [Brücke zur anderen Welt] hat ebenso die Jenseitsreise eines jungen Burschen zum Thema. Meist von einem heiligen Wesen aufgefordert – in *L'Arbre du Bœuf* ist dies der Ochse –, soll der Bursche in die Anderwelt reisen, um knifflige Rätselfragen zu beantworten, wofür er zuletzt belohnt wird. Namengebend für diesen Märchentyp ist das Motiv der Brücke, die der Bursche nun überquert, um ins Jenseits zu gelangen – auch Pyrenäen-Pierre wandert über die Brücke, wo er dem Frage-Antwort-Spiel ausgesetzt ist. In ATU 471 treten dem Märchenhelden jenseits der Brücke rätselhaft-widersprüchliche Bilder vor Augen: etwa magere Kühe, die auf üppigen Wiesen weiden sowie fette Rinder, die auf dürrer Weide sind; Steine, die sich gegenseitig stoßen; auf- und abfliegende Vögel, usw. Der Wanderer bekommt nun vom jenseitigen Auftraggeber die Erklärungen der geschauten Bilder: Die mageren Rinder auf den fetten Wiesen symbolisieren die reichen, habsüchtigen und trotzdem unzufriedenen Menschen auf Erden, während die gut genährten Tiere auf dem dürren Feld die armen, aber glücklichen Menschen sind, usw. Nachdem der Held alle Antworten erhalten hat, wird er reich belohnt. Das Frage-Antwort-Spiel mit dem Belohnungs-Happy End ist auch für den vorhin genannten Typ 460 charakteristisch und bildet ebenso den glücklichen Ausgang in *L'Arbre du Bœuf*

.

Vor allem mit Bezug auf den Typ 471 und im Weiteren auch hinsichtlich des Pyrenäenmärchens ist nun aber von Interesse, dass sich Motiv-Parallelen im Jenseits- und Seelenwanderungs-Glauben der Osseten im Kaukasus finden. Im früheren Verständnis dieses Volkes mit iranischer Sprache gelangt die Seele des Verstorbenen zu einem Fluss, über den ein Balken führt. Diesseits des Wassers wartet ein Seelenrichter und lässt den Toten erst nach Prüfung seiner Rechtschaffenheit passieren, in welchem Falle der Balken über den Fluss zu einer breiten Brücke wird (ist es die Seele eines Lügners, so wirft ihn der Richter mit einem blutgetränkten Besen in das reißende Wasser). Deutlich liegt hier das Abbild der Činvat-Brücke vor, die in der altiranischen Eschatologie eine bedeutende Rolle spielt: In den Pahlavi-Texten verbindet sie Dies- mit

Jenseits, spannt sich entlang des Weltberges von der Erde zum Himmel und zur Hölle und wird für den Gerechten beim Überschreiten vom Hier ins Dort neun Speerlängen breit, während sie für den Gottlosen schmal ist wie das Blatt eines Rasiermessers (Dēnkard 9, 20, 3; Dādistān ī dēnīg 21, 3). Wenn die Seele des Osseten am anderen Ufer angelangt ist, stößt sie auf zahlreiche Bilder, die ganz ähnlich wie in den Märchenfassungen von ATU 471 verwirrend-gegensätzlicher, aber auch moralisierender und belehrender Art sind. Nachdem die Seele durch diese Aphorismen geläutert wurde, kann sie ins selige Totenreich gelangen [8].

- Der Eingangsteil der 511-er Varianten, und auch hier wieder besonders jener von *L'Arbre du Bœuf*, weist in seiner Motivabfolge eine deutliche Wesensverwandtschaft zu einem noch anderen Märchenkomplex auf: Im Erzählkreis vom hilfreichen Pferd [AT 532~AT/ATU 314: Goldener] besteht eine innig-mystische Beziehung zwischen einem Burschen und seinem Zauberfohlen, das in einigen Versionen auch durch ein Öchslein [!→ 511 A] ersetzt sein kann. Die eifersüchtige Stiefmutter will den Buben und/oder das Tier töten lassen, um unter Vortäuschung einer Krankheit damit zu einer heilenden Medizin in Form eines inneren Organs des Schlachtopfers zu gelangen. Um dem schlimmen Ende zu entkommen, schwingt sich der Held auf den Rücken seines Tiervetters und beide fliehen, indem sie durch die Luft in eine rettende Anderwelt fliegen. Auch im Märchen ATU 450 [Brüderchen und Schwesterchen] fliehen die beiden Kinder vor der bösen Stiefmutter in den Wald, wobei sich der Junge in ein Reh- oder Ziegenböcklein verwandelt. Ein Vorfahre zu diesem Motiv ist in der altgriechischen Erzählung von „Brüderchen" Phríxos und „Schwesterchen" Hélle zu erkennen: Die beiden Kinder werden von der bösen Stiefmutter Ino gehasst; sie will Phríxos töten lassen, woraufhin die leibliche Mutter Nephéle den goldenen Widder zu den Kindern schickt, der sie durch die Lüfte in das rettende Land Kolchis trägt.

8 Die Jenseitsfahrt ist ein Thema, das in mehreren Märchentypen begegnet. Die Art dieser Reise aber — der Held rittlings auf seinem Helfertier, das als Ross oder Rind galoppierend und fliegend in die Anderwelten entführt — verbindet die Versionen der 511-er Märchen mit jenen des Typs vom hilfreichen Pferd. Just mit Bezug auf diese Motivik weist AT/ATU 532/314 darüber hinaus aber auch eine ideelle Nähe zu einem Thema auf, das in einem anderen Märchenkomplex bzw. als Motiv in einer Reihe weiterer Märchen prominent in Erscheinung tritt: Das alter ego-hafte, symbiotische Verhältnis zwis-

chen dem Helden und seinem Zauberross tritt einerseits in der spezifisch ungarischen Vorstellung rund um das „Táltos"-Pferd im Rahmen des Märchentyps vom himmelhohen Baum [ATU 317; AT 317, 468] und andrerseits in Gestalt des Glasberg-Reiters in Erscheinung[9]. Auch in diesen Fällen führt der Weg des Helden in jenseitige Gefilde — hier jedoch deutlich vertikal geschildert, entlang einer *Axis Mundi* in Gestalt des Baumes oder Berges in ein Himmelsreich, wofür in den Märchenerzählungen häufig das Bild des goldenen, gläsernen oder kristallenen Schlosses eintritt [auch der Held des Pyrenäenmärchens erreicht nach seiner langen Reise den goldenen Sonnenpalast].

Pierres Reise

9 Im Folgenden werden drei Themenkreise in *L'Arbre du Bœuf* behandelt, die im Ursprung vermutlich aus archaisch Weltbildhaftem bzw. schamanistischem Verständnis stammen und ihren Platz im Märchen vom Ochsenbaum gefunden haben. Diese Elemente korrespondieren mit Märchentypen, deren Einwirkung auf *L'Arbre du Bœuf* zum Teil schon aufgezeigt, hinsichtlich ihres mythologischen Tiefgangs jedoch noch nicht erschöpfend behandelt wurden. Besonders sind hier die beiden Typen ATU 471 [Brücke zur anderen Welt] und ATU 460 A–B [Reise zu Gott/zum Glück/zur Sonne] zu nennen.

10 Der dritte Kreis, dessen Grundthema vermutlich bestimmend für die Formung des pyrenäischen Märchentitels „Ochsenbaum" (*L'Arbre du Bœuf*) gewesen ist, findet motivische Parallelen in den von den Märchenkatalogen unter „Anecdotes and Jokes" gestellten Erzählungen ATU 1889 C, D, E und P, in denen auf dem Kopf eines Hirsches oder aus/auf einem (zusammengenähten) Pferd ein Apfel-, Birken- oder Weidenzweig bis in den Himmel wächst. Ines Köhler hat diese Varianten zu Recht zum Märchenkreis vom himmelhohen Baum gestellt[10], eine in die Märchenwelt transferierte Gestalt der dendromorphen *Axis Mundi* des Mythos. Dieser Weltbaum stellt eine Verbindung zwischen der Erde und dem Himmel dar, entlang derer Auserwählte in die himmlischen Gefilde klettern.

Der Weg zur göttlichen Sonne, die Reise ins segens-volle Lichtreich

11 Das zentrale dramaturgische Element von *L'Arbre du Bœuf* stellt die Sonnenreise des Helden dar. Der Weltenwanderer gelangt zum segensreichen Endziel, zum Sonnenpalast, wo ihm das Gestirn die richtigen Antworten für die zwei Teufelstöchter und die sprechende Brücke gibt, was Pierre die glückliche Rückreise zur Erde sichert. Aber nicht nur das; die Sonne erfüllt dem armen Stallburschen auch seinen sehnlichsten Wunsch: am nächsten Morgen nicht wie üblich im Osten sondern ausnahmsweise einmal im Westen aufzugehen. Das gelungene Abenteuer ist für den Märchenhelden heilbringend, wird ihm zuletzt aus der daraus gewonnenen Wette doch alles irdisches Glück zuteil. Vermutlich liegt dem Motiv von Pierres Lichtreise, das in der vorliegenden Fassung des pyrenäischen Märchens auf einen platten Unterhaltungswert geschrumpft ist, ein tief mythologisches Thema zugrunde. Die Gestirne, und unter ihnen besonders Sonne und Mond, sind oft Bestandteile des Welt- und Schamanenbaums, wo sie sich in seinem Geäst befinden bzw. am Wipfel (~ im obersten Himmel, der höchsten Weltschicht) glühen. Vilmos Diószegi hat diesbezüglich festgestellt:

> Diese Himmelskörper sind Bestandteile der Weltbäume von Völkern des Schamanenglaubens; somit ist diese Weltbaumvorstellung die spezifisch schamanische Variante des aus der Glaubenswelt indoeuropäischer Völker entliehenen Weltbaumes. Der ungarische Weltbaum knüpft eng an diese Vorstellung an, denn Mond und Sonne sind dessen unausbleibliches Zubehör [11].

12 Sonnen- und Mondbäume, an denen Menschen zuweilen hochklettern, erscheinen in Überlieferungen öfters: In einem Märchen der Roma Siebenbürgens waren die Blätter des Sonnenbaums kleine Sterne und die Blüten Sonnen und Monde. Nicht unähnlich zu Pyrenäen-Pierre reist der Held auch hier ins Reich des Sonnenkönigs, um vom riesigen Sonnenbaum ein Reis zu brechen, das er seinem

irdischen König überbringt, der ihm zur Belohnung die Hand seiner Tochter gibt [12].

13 In einem japanischen Märchen wird der heilige Sakaki-Baum zum Träger der „Edelsteine des Himmels" und eines runden Metallspiegels in Gestalt der Sonnenscheibe [13].

14 Im finnischen Nationalepos *Kalevala* erscheint die „goldbezweigte Nordlandfichte" als Weltbaum, in deren Wipfel der Mond und das Sternbild des Großen Bären strahlen. Ilmarinen, der Weltenschmied, will den Baum erklimmen und die Gestirne abnehmen [14], wird jedoch vom sprechenden Weltbaum von dieser Hybris abgehalten (10. Gesang).

15 Sonnenträger und Weltbaum war auch der „Stützende Maulbeerbaum" Fu-sang in der chinesischen Mythologie [15], und das Konzept einer *solis columna* als Weltsäule war innerhalb wie außerhalb der Indogermania verbreitet [16]. Der indische *Rigveda* beschreibt den Sonnengott Sūrya an verschiedenen Stellen als Himmelsstütze (vgl. 4,13,5; 8,72,15; 10,85,1), und im altindischen Ritual war der knaufförmige Aufsatz des Opferpfostens, der Abbild der Himmelsstütze ist, ein Symbol für die Sonne [17].

16 Wenn der Weltbaum Träger der Gestirne ist, wird es auch verständlich, wenn etwa der Schamane bei einigen Altai-Völkern (z. B. den Telëuten) beim Aufstieg in den Himmel dem Mond im sechsten und der Sonne im höchsten, siebten Himmel begegnet [18].

17 Auch wenn der damals 24 Jahre junge Märchenerzähler nicht explizit davon berichtet, so wird der binnen kurzer Zeit in Himmelshöhe sprießende Baum in *L'Arbre du Bœuf* ebenso als Weltbaum mit den Gestirnen darin („*mille fruits de la création*") zu erkennen sein, den der Held als Aufstiegshilfe zum Sonnengott benutzt. Wie zuvor bereits angedeutet, verbirgt sich hinter der profan gefassten Pointe der irdischen Glücksfindung des Helden durch seine erfolgreiche Lichtreise eine wohl uralte religiöse Anschauung, wonach der Magier, der Scheintote und vielleicht auch die Seele manch Verstorbener ihre heilige Reise in ein lichtes Elysion antreten, um dort die Glückseligkeit zu erfahren. Dabei ist etwa an die Seelenreise des altiranischen Ekstatikers Ardā Wīrāz zu denken, der nach Durchquerung der drei Himmelsschichten (Sternen-, Mond- und

Sonnensphäre) schließlich den letzten Schritt ins elysische Lichtreich macht, um dort alle Wonne zu erleben (Ardā Wīrāz-nāmag).

18 In den vedischen Texten Indiens ist mehrfach vom Weg des Weisen in die strahlende Licht- und Sonnenwelt die Rede; wie etwa in den folgenden Passagen des Atharvaveda beschrieben:

> Von dem Rücken der Erde bin ich zum Luftraum aufgestiegen;
> vom Luftraum bin ich zum Himmel aufgestiegen;
> vom Himmel, vom Rücken des Firmaments
> bin ich zur Sonne, zum Licht gegangen (4,14,2–3).

19 Michael Janda schreibt hinsichtlich des zentralen Begriffs *svargá-* in den besagten Texten:

> Svargá- ist seinem Benennungsmotiv nach also so etwas wie das ‚zur Sonne Gelangen', der ‚Ort, wo man zur Sonne gelangt'. Seine indogermanische Ausgangsform *s}olgÁh$_2$o- ist gleichzeitig die Vorform von ólbos, einem Schlüsselbegriff der frühgriechischen Religionsgeschichte, der jedoch teilweise einer Säkularisierung unterlag: ólbos bedeutet ‚Segen, Fülle, Glück, Wohlstand, Wohlergehen, Gedeihen', die Ableitung ólbios ‚gesegnet, begütert, glücklich'. Die Wandlung der ursprünglichen Bedeutung wird nachvollziehbar, wenn wir an unseren Ausdruck ‚Sonnenseite des Lebens' denken. Neben der säkularen Geltung werden ólbos und ólbios aber auch für die Seligkeit der Verstorbenen und der in Mysterien Eingeweihten gebraucht, wie sich aus berühmten Textstellen ergibt.

20 Im Anschluss an die besagten griechischen Textstellen folgert Janda:

> Es ist die etymologische Gleichung der beiden Lexeme ólbos und svargá- (beide aus *s}olgÁh$_2$o-), die den einen ‚Weg zur Sonne' für die Religion der Indogermanen garantiert [19].

21 Herman Lommel hat anhand zweier altindischer Rituale den symbolischen Aufstieg entlang der Weltsäule bis zum heiligen Licht beschrieben. In beiden Fällen wird im Rahmen der Zeremonie sorgsam ein Baum auserwählt, der nach genauen Vorschriften zugehauen und aufgestellt wird und der den heiligen Aśvattha-Welt- und Lebensbaum (*Ficus religiosa*) symbolisiert. Dieser Pfosten hatte traditionell einen knopfförmigen Aufsatz, den die Ritualteilnehmer als

solares Symbol erkannten. Beim Errichten des Opferpfeilers wurde gesungen:

> Wir wünschen in den Himmel zu kommen, zur Sonne zu gelangen.

22 Dieser Vers bezieht sich auf die im *Rigveda* erwähnte „Kosmogonie der drei Schritte" ViSnus (1,22,17–21; 1,154). Der Gott gab durch seinen dreischrittigen Weg nach oben dem Kosmos seine dreifaltige Gestalt; seine dritte, oberste Fußspur ist die Sonne, wohin man gelangen möchte: in ViSnus Reich.

23 Das zweite Beispiel bezieht sich auf das sog. Vājapeya-Ritual, das ein König oder Brahmane abhielt, um zu höchsten Würden zu gelangen. In der Maitrāya›ī Saµhitā (1,11,3; 1,11,8) wird der Verlauf dieser vedischen Zeremonie geschildert. Wenn der König mit seiner Frau entlang einer Leiter den Opferpfosten Yūpāroha›a, Abbild des Aśvattha-Weltbaumes, besteigt, spricht er dreimal zu seiner Gattin:

> Zur Sonne/zum lichten Himmel wollen wir beide
> aufsteigen, komm [20].

24 An der Spitze dieser Weltsäule *en miniature* befand sich ein radförmiges Backwerk oder ein rundliches Gefäß (erneut ein Sonnensymbol), das der Ersteiger berührte und dabei sprach:

> Wir haben den Himmel erreicht, wir sind unsterblich geworden [21].

25 Eine tiefe Verwandtschaft zu diesem altindischen Ritual des königlichen Ehepaares ist womöglich noch ansatzweise im norwegischen „Klotztanz" (*stabbdansen*) zu erkennen, der aus dem 19. Jahrhundert überliefert ist. Dabei musste das Brautpaar am dritten Tag des Hochzeitsfestes einen großen Fichtenstumpf besteigen, darauf einander zutrinken und den Klotz danach dreimal umtanzen [22].

26 Ein Reflex dieses ursprünglich heiligen Aufstiegs entlang des Weltbaumes ist vermutlich auch in dem alten Brauch zu sehen, wo Burschen den Maibaum erklimmen mussten, um in schwindelnder Höhe einen Gegenstand für das geliebte Mädchen zu erhaschen.

L'Arbre du Bœuf – Der Ochsenbaum

27 Das titelgebende Motiv des Pyrenäenmärchens ist der Baum, der auf dem Grab des Ochsen bzw. auf oder aus dem Körper des Tieres erwächst. Mit Bezug darauf ist dieser Baum auch als integraler Bestandteil des Ochsen oder eine Art umgewandelte Lebensgestalt des Tieres anzusehen [23]. Allein das macht das Gewächs schon besonders, doch ist *l'arbre du bœuf* auch mit Eigenschaften ausgestattet, die ihn in die mythische Sphäre der Welt- und Lebensbäume stellt. Er wächst in kürzester Zeit riesig, trägt „*tous les fruits de la création*", wohl eine Metapher für die Gestirne, und ist „*l'arbre aux mille fruits*" zu allen Jahreszeiten.

28 Einige Fassungen aus dem Märchenkreis ATU 1889 (D, E, P) berichten von einem Pferd, aus dem ebenso ein Himmelsbaum wächst. Das Tier hat sich in Teile aufgespalten und der Besitzer näht es wieder zusammen oder bindet es mit Weidenruten, aus denen nun der Weltbaum wächst, an dem der Reiter in den Himmel klettert. Damit liegt man im nächsten Dunstkreis des Ochsenbaum-Motivs sowie des Themas vom himmelhohen Baum in ATU 317, an dem der Held in die Oberwelt aufsteigt.

29 Mit Bezug darauf, dass es sich in *L'Arbre du Bœuf* um einen Grabbaum handelt, der auf dem besonderen Nährboden des toten/(geopferten) Rindes wächst, ist auch an den aus dem Körper oder Teilen des Körpers bzw. auf dem Grab wachsenden Baum der Märchentypen ATU 510–511 zu denken, was die sinntiefe Komposition „Baum auf dem Grabhügel" evoziert. Dies vielleicht sogar deshalb noch umso mehr, weil auch der Grabbaum in verschiedenen *Cinderella*-Versionen mit seinen drei Weltgeweben — in episch geformter Weise: dem Silber-, Gold- und Sternenkleid — deutliche Reminiszenzen an den Weltbaum mit seinen drei Schichten hat, welche in den Fassungen des Ein-, Zwei-, Dreiäuglein-Kreises als die drei Metallhaine in Erscheinung treten: Hier sind es die Kupfer-, Silber- und Goldwälder, die in der ungarischen Fassung des Weltbaum-Märchens *Die Pappel, die in den Himmel reicht* [ATU 317] vertikal entlang des himmelhohen Baumes geschichtet liegen [24].

30 Das Motiv der Grabpflanze ist auch in Sagen und christlichen Legenden relativ weit verbreitet[25]: Als Zeichen von Erwähltheit wächst aus dem Leib, Mund oder Herz des verstorbenen Heiligen oder reuigen Sünders eine bestimmte Blume (eine rote Rose oder weiße Lilie). Es handelt sich bei diesen Pflanzen aber um reine Symbole der Sühne, Unschuld oder Heiligkeit der betreffenden Person, ohne dass den Gewächsen eine weitere Bedeutung oder Funktion zukäme. Insofern könnte man auch geneigt sein, dieses Grabpflanzen-Motiv vom Ochsenbaum zu trennen und keinerlei genuine Verwandtschaft erkennen zu wollen. Wenn aber, so wie Gertraud Meinel mit Bezug auf die Grabpflanzen-Motivik meint, viele diesbezügliche Erzählungen ihr Vorbild in der Kreuzholz-Legende haben[26], so wäre — eine wenngleich gewiss nicht direkte, sondern vielmehr weit entfernte — ideelle Verwandtschaft zum Ochsenbaum-Motiv anzunehmen. Die aus dem Mund des Heiligen wachsende Blütenpflanze christlicher Legendenart hätte in diesem Falle nämlich jenen Weltbaum zum Vorbild, dessen Samen oder Zweig Seth in den Mund seines Vaters Adam pflanzte, woraus der dreifaltige Weltbaum/das Kreuzholz aus bzw. auf dem Haupte Adams wuchs[27]. Dieses Kreuzholz-/Golgotha-Motiv wiederum ist hoch archaisch und hat einen religionshistorisch weit zurückliegenden Ursprung.

Aus der toten Gottheit wächst ein Baum

31 Ein sehr alter, vermutlich im indoeuropäischen Kulturbereich zu verortender Schöpfungsmythos kennt eine Urgottheit, die geopfert wird und aus deren Körperteilen die Bausteine einer neuen, den Menschen lebenswerten Welt werden (Erde, Gewässer, Pflanzen, Himmel, Gestirne usw.). Aus diesem Weltgott kann auch der Himmelsbaum wachsen oder er kann in seiner Gesamtheit das Gerüst des Universums bilden, etwa nach dem Muster: Kopf/Hirnschale = Himmel, Wirbelsäule = *Axis Mundi*, Gesäß oder Füße = Erde). Die bekannte indoeuropäische Trias dieser Weltgötter: altnordisch Ymir : vedisch Yama : iranisch Yima, wird durch eine Reihe anderer Göttergestalten mit ähnlichem Charakter ergänzt. So kennen die indischen Veden vor allem Prajāpati (‚Herr der Geschöpfe') und PuruSa (‚Mensch') als kosmische Gestalten, mit deren

Körperteilen nach der rituellen Opferung das Universum gebaut wurde (siehe dazu etwa das *Lied von PuruSa* in *Rigveda* 10,90). PuruSa verkörpert darüber hinaus den durch das Weltall ragenden Weltbaum in persona (*Śvetāśvatara-UpaniSad* 3,9). Er wird auch mit (drei) nach oben gen Himmel gewandten Füßen bzw. Wurzeln beschrieben und stellt damit auch die inverse *Axis Mundi* in anthropomorpher wie dendromorpher Gestalt dar (*Rigveda* 10,72,3; 10,90,4a; *Maitrāya ̄ıya-UpaniSad* 6,4)[28].

32 Mit Bezug auf die indoeuropäischen Weltmensch- und Weltbaum-Gestalten schreibt Michael Janda:

> Wenn man in Indien den Indra-Baum aufstellt, ‚stellt man Indra auf'. Im geopferten PuruSa und später in Buddha nimmt die Weltsäule ebenfalls anthropomorphe Züge an. Im Fall Odins hört man nichts von einer Identität mit dem Baum. Odin findet zusammen mit seinen Brüdern oder anderen Begleitern am Strand zwei Baumstämme, aus denen sie die ersten Menschen machen: Es ist kaum ein Zufall, daß der erste Mann Askr ‚Esche' heißt. Der mit dem Weltbaum identische Mensch ‚Esche' steht neben Odin wie der ‚Mensch' PuruSa neben Indra[29].

33 Die iranische Überlieferung kennt Gayōmart, den ‚sterblichen Urmenschen', und seinen alter ego-haften Rindergefährten Ēwagdāt, das ‚alleingeschaffene Rind'. Beide gehören zu den primordialen Schöpfungen des Gottes Ōhrmazd, der sie in die Mitte der Erde stellte. Ihr Leben verlief parallel und sie regierten einen Äon lang, bis sie von Ahriman getötet wurden. Aus dem Körper des heiligen Rindes erwuchsen aufgrund seiner „Pflanzennatur", wie es im Großen Bundahišn heißt, die Getreidearten und Medizinpflanzen; aus seinem im Mond geläuterten Samen entstand das erste Rinderpaar (Stier und Kuh), die Vorfahren aller weiteren Tierrassen. Der Samen des getöteten Gayōmart fiel in die Erde, wurde von der Sonne geläutert, woraus die Reivas-Staude spross, deren Stamm zum ersten Menschenpaar Mašīa (♂) und Mašīānag (♀) wurde[30].

34 Urmensch wie Urrind stellen in diesem indoeuropäischen Mythos die Quelle für alles Vegetabilische dar; aus ihnen wachsen sowohl Nutzpflanzen als auch ein oder mehrere Weltenbäume. Ableger dieses Schöpfungsmythos sind vermutlich in der europäischen Zaubermär-

chenlandschaft weitergediehen und haben sich wohl auch im Ochsenbaum-Motiv des pyrenäischen Märchens manifestiert.

35 Der angesprochene indoeuropäische Mythos findet sich verschieden gestaltet auch im insular-südostasiatischen Raum, wohin er entweder über eine nördliche Route entlang der asiatischen Steppen oder via Südasien gelangte: Aus dem Norden der Insel Nias ist ein Schöpfungsgedicht überliefert, worin von einem göttlichen Wesen namens Tuha Sihei die Rede ist, dem nach seinem Tod drei Bäume aus dem Körper wuchsen: der Feuer- und Rauchbaum aus seinem Mund, der Goldbaum aus dem Kehlkopf und aus seinem Herz der Baum Tora'a, von dem die Menschen kamen [31] [vgl. die drei Bäume bzw. den dreifaltigen Baum aus dem Körper Adams in der christlichen Legendenbildung sowie das Motiv der „Menschen-welt-bäume" im indoeuropäischen Mythenkontext].

36 In der Mythologie der Dayak Nord-Borneos spielt der Weltriese Gua eine bedeutende Rolle: Als er beerdigt wurde, trat aus seinem gespaltenen Kopf ein Bananenschößling heraus, der binnen kurzem zu einem riesigen Weltenbaum wuchs [32].

Das Tierhorn als Weltbaum

37 Auch wenn das Horn des Ochsen in *L'Arbre du Bœuf* nicht zum Weltbaum wurde, so soll dieses interessante Motiv deshalb hier noch etwas näher besprochen werden, weil es in einer ideell verwandten Form auch im Rahmen des Märchentyps AT/U 511/A erscheint, wonach aus der Hornsubstanz des geschlachteten Rindes ein Lebens- bzw. Weltbaum wächst, wie dies etwa im Märchen vom Erdkühlein schön vorgeführt wird, wo aus dem in den Boden gepflanzten Schwanz, Huf und Horn des Opferrindes der herrliche Baum mit den schönsten Äpfeln sprießt, die sommers wie winters in den Zweigen hängen.

38 Das archaische Motiv des kosmischen Tieres, dessen Gehörn in den Himmel reicht und die Weltsäule darstellt, findet sich vereinzelt in verschiedenen Märchen eingesprengt, die sich mehr oder weniger in die Gesellschaft von *L'Arbre du Bœuf* stellen. Das aus dem Kreis Paderborn stammende Grimm-Märchen KHM 112 [*Der Dreschflegel vom Himmel*] lässt das Motiv vom Ochsenweltbaum etwa noch inso-

fern anklingen, als darin die Hörner von Pflugochsen auf einmal so weit in den Himmel wuchsen, dass der Bauer die Tiere schlachten ließ. Was unter dem Auspiz der Weltbaum-Motivik nun eigentlich nahe läge, dass aus einem der toten Ochsen der himmelhohe Baum ersprießt oder dass der Himmelskletterer eins der Hörner als Aufstiegshilfe benutzt, wird in eine andere, motivisch aber verwandte Episode geleitet, die dem „Beanstalk to Heaven"-Motiv [ATU 328 A; 804 A] nahe steht: Aus einem Sack Rübsamen, der für den Metzger bestimmt war, ging ein Korn verloren, aus dem in kürzester Zeit der himmelhohe Baum wuchs, an dem der Bauer jetzt emporklomm. Im Himmel angekommen, bemerkte er, dass der Baum zu wackeln begann, weil ihn auf der Erde jemand fällen wollte. Der Bauer fiel auf Erden durch den heftigen Aufprall in ein tiefes Loch, woraus er sich mit der Hacke und dem Dreschflegel, die er vom Himmel mitnahm, wieder an die Oberfläche schlug.

39 Der Weltbaum hat in diesem Grimm-Märchen ähnlich wie in *L'Arbre du Bœuf* einen Bezug zum Rind. Heißt es doch, dass den beiden Ochsen himmelhohe Hörner gewachsen sind, auf dass sie der Bauer schlachten ließ [vgl. das Motiv der Opferung des (heiligen) Rindes — in *L'Arbre du Bœuf* wächst aus bzw. auf dem toten Ochsen der Wunderbaum]. Auch wenn im Grimm-Märchen das anschließende Wachsen des Weltbaumes unter dem Einfluss eines anderen Märchenmotivs erzählt wird, bleibt es doch im Geschehenskreis rund um die Ochsenschlachtung. In einer ursprünglicheren Version ist eins dieser himmelhohen Hörner, deren weiterer Verbleib in der westfälischen Fassung keine Erwähnung mehr findet, vermutlich zum Weltbaum geworden, an dem der Bauer in den Himmel steigt — ähnlich wie Pierre aus den Pyrenäen seine Sonnenreise wohl entlang des *L'Arbre du Bœuf* unternimmt.

40 In einer georgischen Variante des Märchentyps 460 A–B, welcher, wie schon festgehalten wurde, auf *L'Arbre du Bœuf* eingewirkt hat, erscheint ebenso das Motiv der Weltbaum-Hörner, die hier jedoch einem Hirsch gehören. In dieser Erzählung ist es ausnahmsweise ein Mädchen, das die Reise ins Reich der Sonne unternimmt. Wie Pyrenäen-Pierre begegnen auf dem Weg auch ihr drei heiratsfähige Frauen, die wissen wollen, was zu tun sei, um einen Ehemann zu finden. Später trifft das Mädchen auf einen Hirsch, dessen Riesengeweih bis in den Himmel ragt. Das Tier neigt den Kopf und wirft die

Wanderin mit seiner Geweihstange in den Himmel, zur Mutter der Sonne [33].

41 Eine gewisse Affinität der Erzählstoffe in diesem georgischen Märchen und *L'Arbre du Bœuf* ist unverkennbar, was auch eine inhaltliche Nähe zwischen dem Ochsenbaum und den himmelhohen Geweihstangen nahelegt. Apropos: Auch die Orotschonen, eine kleine Ethnie mit mandschu-tungusischer Sprache im äußersten Nordosten der Inneren Mongolei, kennen das kosmische Hirschgeweih, an dem der Aufstieg in den Himmel möglich ist, in mehreren Erzählungen [34]: In einer ätiologischen Landschaftssage wird erzählt, wie ein Mann auf dem Geweih des göttlichen Hirsches, welches „aufrecht die neun Himmel trug", zum Himmelspalast kletterte, wo er um Regen flehen wollte. Knapp vor dem Ziel brach die Geweihstange, die samt dem Jungen in die Tiefe stürzte und dabei viele Gräben und tiefe Löcher aufriss, die zu Schluchten und Flussläufen wurden [35] [vgl. im Grimm'schen *Dreschflegel*-Märchen den Sturz des Bauern vom fallenden Weltbaum, der am Boden ein tiefes Loch aufreißt]. Das Motiv der Regenbitte weist auf die Handlung eines Schamanen, zumal dieser im Dienste der Gemeinschaft auch als Wolkenschieber und Regenmacher fungieren kann. Ein wenig erinnert diese wettermagische Handlung aber auch an Pierres Sonnendressur in *L'Arbre du Bœuf*, wenngleich der pyrenäische Stallbursche keine atmosphärischen Umstände manipuliert, sondern sich solare Gegebenheiten gefügig macht.

42 Im *Lied vom Hirsch*, einem orotschonischen Morsukun-Text, wird vom kosmischen Riesenhirsch mit seinem siebenendigen Geweih erzählt, das bis in den Himmel reicht. Sein von ihm vorerst unerkanntes Hirsch-Söhnchen erklomm trotz Warnung vor dem scheiternden Stürzen, so wie es vor ihm schon vielen ergangen wäre, die Geweihsprossen und gelangte in die höchste Sphäre [36].

43 Der Hirsch mit dem kosmischen Geweih war auch im ungarischen Volksglauben verhaftet, wo er als *Csodafiuszarvas* ‚Hirsch mit dem wundersamen Kopf' als Regős-Sänger auftrat. Die Regős waren in Westungarn und im Szeklerland als Zaubersänger bekannt, wo sie, meist als Stier und Hirsch verkleidet, ab dem 26. Dezember von Haus zu Haus zogen und ihre Lieder und Reime vortrugen, die Bruchstücke archaischer Mythen und Glaubensvorstellungen enthielten. Aus dem

Ort Dozmat sind alte Texte überliefert, in denen der Wunderhirsch spricht:

> Ich habe ein Geweih, hab' tausend Hörner;
> hunderttausend Lichter sind auf meinem Geweih:
> sie leuchten, ohne entzündete zu werden,
> verlöschen, ohne gelöscht zu werden [37].

44 Im Rahmen dessen ist noch einmal an den Märchentyp ATU 1889 in seiner Subklasse C [Fruchtbaum, der aus/auf dem Kopf eines Hirsches wächst] zu denken: Ein Jäger benutzt einen Kirschkern, um auf einen Hirsch zu schießen. Als er das Tier später wiedersieht, ist diesem ein Kirschbaum auf seinem Kopf zwischen den Geweihstangen gewachsen. Diese Münchhausiade hat einen durchaus tieferen Kern, aus dem freilich nicht immer ein Kirschbaum wächst. Denn das „dritte Baum-Horn" erscheint in bildlichen wie mythischen Überlieferungen und bäuerlichen Brauchtümern mehrfach. Selbst die christliche Legende hat sich dieses Motivs in Gestalt des Eustachius-Hirsches angenommen, der ein langstieliges Kreuz zwischen seinen Stangen trägt, das gerne strahlend oder flammend in *solis columna*-Manier oder auch als Baumkreuz dargestellt wurde — recht unzweifelhaft ein Reflex des mythischen Welt- und Lebensbaumes [38].

45 Wir sehen hier einem tief mythologischen Thema entgegen, das ein Tier zum kosmischen Gegenstand macht. Es beruht ursprünglich wohl auf der Vorstellung, dass die Erde der Körper eines Tieres ist und dessen Hörner bzw. ein besonderes, drittes Horn die *Axis Mundi* darstellt. Dieses dritte Horn/*Axis Mundi* kann auf dem Tier unterschiedliche Gestalten annehmen: dendromorph als Baumhorn, als Pfeiler oder sogar als Berg, wie ein Beleg aus der türkischen Mythologie zeigt: Hier ist es der legendäre „gelbe Stier", der mit seinen 70.000 Füßen ein kosmisches Ausmaß besitzt und mit seinen Hörnern die Erde trägt. Der Weltberg *Karn ül-Bakar* heißt ‚Stierberg', was sich wahrscheinlich auf die Hörner oder ein besonderes (drittes) Horn des gelben Riesenstieres bezieht [39]. Ähnlich mag es sich mit dem altiranischen Gōkirn-Baum (< avest. Gao-kərəna) verhalten, der mitten im Weltozean stehend geschildert und auch mit dem heiligen Unsterblichkeitskraut Haoma identifiziert wird. Sofern das Wort *Gao-kərəna* mit ‚Ochsenhorn' richtig übersetzt ist [40], verhielte sich dies insofern mit der auch im iranischen Umfeld weit verbreiteten

Vorstellung des im Urmeer stehenden und Welt tragenden Riesenstiers füglich [41], als man sich den Gōkirn-Welt- und Lebensbaum in Form jenes Stierhorns vorzustellen hätte, das die Erde trägt. Die Figur des Stieres als Erd- oder Weltträger war auch mehreren südslawischen Völkern, den Albanern und einigen finno-ugrischen Ethnien eigen. Dieser Stier befindet sich immer in unterirdischen Gefilden und balanciert die Erdkalotte oder das kosmische Gerüst entweder auf den Hörnern oder auf Säulen, die er auf seinem Kopf oder Nacken trägt [42].

46 Einer von vielen Abkömmlingen dieser Mythenvorbilder mag auch im begrabenen bzw. unterirdischen Rind des Märchens zu erkennen sein, aus dessen Grab/Grabhügel bzw. Körper ein himmelhoher Baum wächst, der mit Qualitäten des mythischen Lebens- und Weltbaumes ausgestattet ist: *L'Arbre du Bœuf*.

Die Brücke zur anderen Welt

47 Das Motiv der Brücke tritt in *L'Arbre du Bœuf* im Rahmen der Sonnenreise Pierres deutlich in Erscheinung. Es wurde schon zuvor erwogen, dass der Typ ATU 471 [Brücke zur anderen Welt], welcher seinerseits — wie es Günter Petschel formuliert — „[...] auffällige Parallelen zu schamanistischen Jenseitsreisen aufweist" [43], auf *L'Arbre du Bœuf* eingewirkt hat. Damit will aber nicht gesagt werden, dass das Brücken-Motiv in *L'Arbre du Bœuf* unmittelbar auf ein schamanistisches Element zurückführen muss. Denn es ist klar, dass die Symbolik der Jenseits- oder Seelenbrücke über die schamanistische Ideologie und Mythologie hinausgeht.

48 *Brücke* ist ein altes germanisches Wort (*brugjō<*b^h®w-) mit der primären Bedeutung ‚Stamm/Balken/Bohle/Prügel/Holzscheit'. Mit diesem Begriff wurde ursprünglich ein primitives Werk aus einem oder mehreren Baumstämmen über ein schmales Fließgewässer oder eine Wegbefestigung über ein Gelände bezeichnet, das keinen festen Untergrund besitzt. Das Wort Brücke gehört ursprünglich also zum Wortschatz des allgemeinen Wegbaus und ist erst sekundär nur für jene Sonderfälle einer Wegerrichtung verwendet worden, welche kompliziertere Bauwerke bezeichnen, die Flüsse oder Schluchten überspannen [44]. In diesem Sinne ist die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes sehr weitgreifend, und auch im heutigen

Sprachschatz wird das Wort Brücke in vielen verschiedenen Wort- und Sinnzusammenhängen verwendet. Übrig bleibt wohl in allem die Bedeutung des „Verbindenden" — in die Welt des Mythos oder Märchens transferiert: eine Verbindung zwischen dem Hier und dem Dort, dem Diesseits und dem Jenseits. Vor allem mit Bezug auf Mythos, Sage und Märchen muss hinsichtlich des heutigen Begriffsverständnisses aber bedacht werden, dass das Wort *Brücke* nicht allein im bautümlichen Sinn verstanden werden darf, welcher zudem suggeriert, dass Brücken ausschließlich horizontal gelagert zu denken seien. Denn das glaubensweltliche Jenseits befindet sich oft ober- oder unterhalb der Erdenwelt, weshalb jene mythischen Verbindungen vertikale Übergangshilfen sein müssen. Die Möglichkeiten sind vielzählig; neben den bekannten *Axis Mundi*-Gestalten: Baum, Berg, Säule, Pfeiler, Turm, können auch das Seil, eine Leiter oder Treppe Brückenfunktion haben. Selbst der Regenbogen kann als schräg aufwärts führende Brücke geschaut werden — so etwa die altnordische Bilröst/Bifröst, die von den Göttern kunstvoll erbaute Brücke, die von der Erde in den Himmel reicht und bei Himinbjörg endet.

49 Aber natürlich kann die Brücke auch horizontal gedacht werden; gleich wie das Jenseits auf der gleichen Ebene zum Diesseits liegen kann und auch der Weg dorthin ein flacher ist. Das griechische Elysion liegt zumindest seit Homer[45] nicht im Oben oder Unten sondern in den äußersten Gestaden der Welt, am Rande des Okeanos (*Odyssee* 4,563 ff.). In der älteren Version der Argonauten-Sage rudert Iason mit seinen Mannen auf ‚der Schnellen' Argo durch die todbringenden Klappfelsen (Symplegaden) in das an den Ufern des Okeanos gelegene Jenseits-Land Aiaía. Es war das mythische Land des Sonnengottes Hélios/Aiétes, „in dem die Sonnenstrahlen schliefen und wieder erwachten"[46].

50 So gedacht, könnte man auch die Sonnenreise Pierres in *L'Arbre du Bœuf* entlang einer flachen Bahn verstehen; ein Stück weit vielleicht auf der Brücke zwischen dem Hier und Dort, wenngleich davon nichts Genaueres zu erfahren ist. Das pyrenäische Märchen beschreibt lediglich zwei Eigenschaften der Brücke: Sie kann erstens sprechen, was wohl die Interpretation zulässt, dass sie von einem Dämon besetzt oder beseelt ist[47]. Zweitens wird ihre Überschreitung insofern als schwierig oder gefahrvoll geschildert, als sie ihre Quer-

enden abzuwerfen trachtet. Entfernt klingt hier noch das Charakteristikum jener Gefahren- und Scheidebrücken an, die nur den begabten Schamanen bzw. die guten Seelen der Verstorbenen auf ihrer Reise in die jenseitige Welt schadlos passieren lassen, während sie die Bösen in den düsteren Abgrund schleudern. Im Jenseitsglauben der Osseten, der sich überdies stark mit Motiven aus dem Märchentyp 471 gedeckt hat, werden die Seelen eben an einer solchen Brücke geschieden: Der Richter lässt die Gerechten passieren und für sie die Brücke breit werden, während er die Lügner mit dem Blutbesen in den Fluss stößt. Die iranisch-sprachigen Osseten haben hier Vorstellungen der Činvat-Brücke ihrer alten Mutterkultur rezipiert.

51 Schon in der altindischen Literatur erscheint die Idee der schwierigen, weil sehr schmalen (Brücken-) Passage, die zuletzt jedoch zum Heil führt. Im *Sāmaveda* etwa heißt es:

> Über die Brücke streben wir, die schwer zugängliche des Heils[48].

52 Und in der *Kaṭha-UpaniSad* 3,14 steht:

> Schwierig ist der Weg über die dünne Klinge des Rasiermessers,
> sagen die Dichter,
> und meinen die Schwierigkeit des Weges, der zur höchsten
> Erkenntnis führt.

53 Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben arabische Schriftsteller und Mystiker die Vorstellungen um die Činvat-Brücke auch in die muslimische Welt gebracht, wo diese Seelenbrücke aS-Sirāṭ heißt. Sie ist schmäler wie ein Haar, schneidend scharf, rutschig und mit dornigen Sträuchern besetzt. Die Brücke verbindet die Erde mit dem himmlischen Paradies. Engel geleiten die Frommen sicher und stoßen die Sünder in den Abgrund[49].

54 Das alte mythische Bild von der schmalen Brücke, deren Überquerung sehr gefährlich ist und die das Diesseits mit dem Jenseits verbindet, ist auch in die europäisch-christliche Jenseitsvorstellung eingeschmolzen worden, wo es ab dem 6. Jahrhundert in der Visionsliteratur aufscheint. In Gregor von Tours *Historien* wird eine schmale Brücke geschildert, die über den Feuerfluss führt, in den

hinein schon viele Menschen gestürzt wurden (4,34). Ähnlich berichtete Papst Gregor I. von einer Brücke, die über einen von Dämonen besiedelten Fluss führt (Dialoge 4,36) — eine Schilderung, die auf die *Visio Pauli* einwirkte, wo von der haardünnen Brücke die Rede ist, die über einen Fluss mit diabolischen Bestien hochbogig spannt. Sehr ähnlich der persischen Činvat bietet die irische Tradition im *Fis Adamnáin* (9./10 Jahrhundert) eine Brücke, die sich entsprechend des moralischen Status ihrer Passanten entweder erweitert oder verengt. Für die *mali valde* wird die Brücke so schmal, dass diese in die feurigen Rachen der darunter lauernden Schlangen stürzen müssen. Diese motivische Quintessenz hat in der bekanntesten und am weitesten verbreiteten Vision des Mittelalters, der *Visio Tnugdali* (1148), Eingang gefunden: Der irische Ritter Tundal unternahm in seiner Vision eine Reise durch die Unterwelt, in der er von einem Engel geleitet wurde. Dort waren zwei Brücken, von denen eine nur eine Hand breit war, aber sehr lang über einen unwirtlichen Sumpf mit wildem Getier führte. Die Balken der Brücke waren mit spitzen Eisennägeln gespickt, die die Füße aller Querenden durchbohrten. Die Seelen der Sünder fielen in den Sumpf, wo sie zum Futter der Bestien wurden; nur ein Presbyter stürzte nicht. Auch Tundal blieb dieser Schmerzensweg nicht erspart, noch dazu, wie es heißt, zusammen mit einer Kuh, die er einst gestohlen hatte[50]. Die Nagelbrücke des Tundal hat neben ihrer Aussonderungsfunktion im Sinne göttlicher Gerechtigkeit auch den Zweck, im Rahmen einer Purifikationsideologie als Marterinstrument die sündigen Seelen zu quälen und damit zu läutern. Die Konzeption der Seelenbrücke und des *pons periculosus* (‚gefährliche Brücke') ist in die mittelalterliche Visions- und Romanliteratur eingegangen. Meist überspannt sie den Höllenfluss und führt in den Himmel oder zeigt sich, wie im *Lancelot* des Chrétien de Troyes, als schmale Unterwasserbrücke, die mit Schwertern besetzt ist[51].

55 Die haardünnen Gefahrenbrücken erscheinen auch im schamanistischen Kontext. Der Altai-Schamane überschreitet während seiner Reise zum Unterweltsgott Ärlik traditionell eine Brücke, die über ein Meer führt und nur Haaresbreite hat. Die Brücke schwankt und der Schamane droht ins Wasser zu fallen. Am Grunde des Meeres sieht er unzählige Gebeine von Schamanen, die den Übergang nicht geschafft haben. Hier werden auch die Sünder gefoltert und gepeinigt. Danach

kommt der Schamane zu Ärlik Khans Wohnung, wo er dem Gott einen vorher geschlachteten Ochsen darbringt [52].

56 Das Motiv der (schwankenden) Brücke ist im Zuge der schamanistischen Séance aber nicht spezifisch auf die Unterwelt bezogen. Bei der Himmelfahrtszeremonie des burjatischen Schamanen wurde eine Birke im Zelt des Ekstatikers aufgestellt, die mit ihrem Wipfel aus dem Rauchloch ragte. Dieser Baum symbolisierte die Weltachse, an welcher der Schamane während des Rituals emporkletterte. Außerhalb der Jurte wurden neun Birken in einer Reihe aufgestellt, die mit einem Seil verbunden waren, das auch zum Weltbaum im Zelt führte. Dieses aufsteigende Seil nannten die Burjaten „Brücke", an welcher der Schamane zu den Göttern stieg. An einem der Bäume außerhalb des Zeltes war auch das Opfertier gebunden, welches der Schamane dem höchsten Gott darbot. Ein ähnlicher Ritus findet sich bei den Jakuten (Sachalar), wo vor der Schamanenjurte neun Bäume mit belassenem Wipfelbusch der Größe nach in eine Reihe gestellt und mit einem dünnen Haarseil in aufsteigender Richtung verbunden wurden. An einen eigenen Pfahl davor band man einen Stier, der dem Opfer diente. In diesen Pfahl wurden neun Kerben geschnitten, welche so wie die neun anderen Bäume die einzelnen Weltschichten symbolisieren sollten. Das dünne Seil war dem jakutischen Schamanen die Aufstiegsbrücke zu den Göttern. Interessant ist auch hier die Notiz, dass er das Opfertier im Rahmen seiner ekstatischen Reise entlang des Seiles vor sich hertrieb, um es im Himmel dem Gott zu liefern [53] [vgl. die schmale Nagelbrücke, die der irische Ritter Tundal mit seiner Kuh zu überqueren hatte — vielleicht eine entfernte Reminiszenz an die Jenseitsreise des Helden mit dem Rind in den Märchentypen 511?].

57 In diesem Zusammenhang ist auch eine altaische Zeichnung interessant, die die Himmelsreise des Schamanen zum obersten Gott Ulgen illustriert [54]: Das Bild zeigt im ersten Bereich die Jurte des Schamanen mit dem Feuer davor. Auf dem Weg zum Weltbaum befindet sich das an einen Pfahl gebundene Opfertier (im optimalen Fall ein helles Pferd). Vor bzw. beim Himmelsbaum sieht man einen schräg in die Erde gerammten Pfahl, an dem der Balg des Opfertieres hängt, welches der Schamane auf seiner Himmelsreise für Ulgen mitführt. Der eigentliche Aufstieg beginnt an dem neunkerbigen Weltbaum, worüber sich die Wohnung zweier mythischer Wesen

befindet. Eine schräg nach oben führende Linie, die von neun Querstrichen gekreuzt wird, gilt als „schwankender Weg" und stellt jene von den neun Weltbäumen/Weltschichten unterbrochene Zitterbrücke dar, wie sie Burjaten und Jakuten in Form ihres aufsteigenden Haarseiles entlang der neun Weltbäume realisiert haben. Am Ende dieses gefährlichen Weges begegnet der Schamane einem mythischen Wächterwesen und passiert drei kreisförmige Stellen, von denen die zuletzt dargestellte die Wolkengrenze versinnbildlicht, ehe er dem Adjutanten des Himmelsgottes und dahinter dem „weißen Ulgen" selbst vors Antlitz tritt, der als Lichtgott in Sonnenstrahlen gekleidet erscheint.

58 Wir erinnern uns hier ein letztes Mal an das pyrenäische Märchen und an Pierres mystische Reise, die ihn vielleicht nicht unähnlich zum eben geschilderten Weg des Altai-Schamanen über den Ochsenweltbaum und eine gefährliche Wackelbrücke ins Jenseits zu seinem Sonnengott führte.

NOTES

1 Maugard, Gaston: *Contes des Pyrénées*. Paris 1955, 40–49 (Nr. 6). Vom damals 24-jährigen Marcel Ferrier aus Campbonnaure (Pyrénées Orientales) erzählt. Später hat Gaston Maugard das Märchen in geraffter Form publiziert und Motive daraus mit solchen aus der keltischen Mythologie verglichen (Maugard, Gaston: „Tarvos Trigaranus. Du taureau primordial et de l'arbre de vie". In: *Ogam. Tradition Celtique* 11/1, 1959, 427–433).

2 AT-Index nach: Aarne, Antti/Thompson, Stith: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* (FF Communications 184). Helsinki (^{2}1961) ^{3}1973. ATU-Index nach: Uther, Hans-Jörg: *The Types of international Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (FF Communications 284–286, Bd. 1–3). Helsinki 2004.

3 Der Erzähler schildert nicht genau, auf welchem Weg der Held zur Sonne gelangt. Er lässt Pierre zwar danach fragen, der Ochse gibt aber schlicht zur Antwort: „Chemine dans cette direction".

4 Delarue, Paul/Tenèze, Marie-Louise: *Le Conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'Outremer*. Paris 1957–1985; Bd. 1–4, hier Bd. 2, 273–277.

5 Der ATU-Index subsumiert die AT-Typen 511 A [The Little Red Ox] und 511 A* [The Helpful Cow] unter ATU 511: One-Eye, Two-Eyes, Three-Eyes.

6 Delarue/Tenèze (wie Anm. 4) 281.

7 Im Unterschied zur Ein-, Zwei-, Dreiäuglein-Gruppe, wo stets das Mädchen mit der Kuh (oder einem anderen weiblichen Tier) auftritt (**a**nthropo-♀: **t**heriomorph ♀), erscheint im 511 A-Typus zumindest einer der beiden — menschen- oder tiergestaltigen — Protagonisten männlich (a♂: t♀ oder a♀: t♂ oder auch a♂: t♂).

8 Dumézil, Georges: „Mythologie der kaukasischen Völker". In: *Wörterbuch der Mythologie* 4. Hg. Hans Wilhelm Haussig/Egidius Schmalzried. Stuttgart 1986, 1–58, hier 27 f.

9 Wie mit Bezug auf das Märchen vom hilfreichen Pferd auch Christine Goldberg schreibt: „Die Symbiose von Junge und Pferd weist Ähnlichkeiten zu der ungarischen Vorstellung vom táltos-Pferd auf: Das Pferd ist eine Art Schamanenhelfer, der dem Helden Kraft verleiht" (Goldberg, Christine: „Pferd: Das hilfreiche P.". In: *Enzyklopädie des Märchens* 10. Hg. Rolf Wilhelm Brednich u. a. Berlin/New York 2002, 932–936, hier 934).

10 Köhler, Ines: „Bohnenranke". In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Hg. Kurt Ranke u. a. Berlin/New York 1979, 586–592, hier 588.

11 Diószegi, Vilmos: „A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk") kutatásának módszertani kérdései (Methodological problems of research concerned with the religious beliefs of the first magyar settlers of Hungary)". In: *Ethnographia* 65 (1954) 20–68, hier 50; in: Kovács, Ágnes: *Das Märchen vom himmelhohen Baum. Die ungarischen Redaktionen und ihre schamanistischen Motive*. In: *Die Welt im Märchen* [*Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft* 7]. Hg. Jürgen Janning/Heino Gehrts. Kassel 1984, 74–84, hier 80.

12 von Wlislocki, Heinrich: *Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner*. Berlin 1886, 11–13 (Nr. 8).

13 Brauns, David: *Japanische Märchen und Sagen*. Leipzig 1885, 105–111. Der Sakaki (*Cleyera japonica*) gilt als heiliger Baum in der Shintō-Religion und stellt die weltverbindende, dendromorphe *Axis Mundi* dar.

14 In KHM 175 [Der Mond] klettert einer von vier Brüdern auf den himmelhohen Eichenbaum im Nachbarreich, um von dort oben den Mond für sein eigenes Land zu stehlen, das bis dahin ohne sein Licht auskommen musste.

15 Münke, Wolfgang: *Die klassische chinesische Mythologie*. Stuttgart 1976, 311, 337.

16 Unterberger, Gerald: *Der Stier mit der Weltsäule. Ein archaisches Mythenbild vom Bau der Welt*. Wien 2011, 167, 237, 341, 559 f., 644.

17 Lommel, Herman: „Baumsymbolik beim altindischen Opfer". In: *Paideuma* 6/8 (1958), 490–499, hier 495 ff.

18 Harva, Uno: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki 1938, 55.

19 Janda, Michael: *Die Musik nach dem Chaos. Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit*. Innsbruck 2010, 230 ff.

20 Steiner, Karin: *Texte zum Vājapeya-Ritual. Maitrāya›īsaμhitā 1.11 und Taittirīyabrāma›a 1.3.2-9 mit Bemerkungen zu Kā † hakasaμhitā 13.14 und 14.1-10*. Marburg 2004, 66.

21 Lommel (wie Anm. 17) 490–499.

22 Böhme, Franz: *Geschichte des Tanzes in Deutschland 1: Darstellender Theil*. Leipzig 1886, 183.

23 Vergleichbar mit einem Motiv im Ägyptischen Brüdermärchen [ATU 318: The Faithless Wife], dem ältesten, vollständig erhaltenen Zaubermärchen der Welt (19. Dynastie, 13. Jahrhundert v. Chr.), wo sich der jüngere von zwei Brüdern (Bata) in einen herrlichen Stier verwandelt und daraufhin geschlachtet wird. Aus dem Blut des Tieres wächst ein prächtiger Baum (mit goldenen Äpfeln), aus dem der Geopferte wieder zu seiner Frau spricht.

24 Kovács, Ágnes: *Der Grüne Recke. Ungarische Volksmärchen*. Kassel 1986, 77–86 (Nr. 5).

25 Mot. V 229.2.7: *Flowers grow on graves from the mouths or hearts of holy persons*. Vgl. Geiger, Paul: „Grabblumen". In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 3. Hg. Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin/New York ^{2}1987, 1103–1106, hier 1105 f.

26 Meinel, Gertraud: „Grabpflanzen". In: *Enzyklopädie des Märchens* 6. Hg. Rolf Wilhelm Brednich u. a. Berlin/New York 1990, 72–78, hier 76.

27 Im christlichen Kontext gibt es dazu weitere Baum-Verwandte: Der Jesse-Baum wächst aus dem Mund oder Nabel des schlafend liegenden Jesse und trägt auf seiner Spitze Maria mit dem Kinde. In der christlichen Legendenbildung gibt es auch den Feigenbaum, der aus dem Blut von Märtyrern wächst und heilbringende Früchte trägt (Lebensbaum-Motiv).

28 Falk, Harry: „Die Kosmogonie von RV X 72". In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994), 1–22, hier 6, 10 f.

29 Janda (wie Anm. 19) 328.

30 Colpe, Carsten u.a.: „Altiranische und zoroastrische Mythologie". In: *Wörterbuch der Mythologie* 4. Hg. Hans Wilhelm Haussig/Egidius Schmalzried. Stuttgart 1986, 161–481, hier 352 ff. *Encyclopædia Iranica Online*
:
http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart-
(M. Shaki),
http://www.iranicaonline.org/articles/gayomard
(C. Cereti),
http://www.iranicaonline.org/articles/gaw-iewdad (W. Malandra). Zugriffe: 24.02.2017.

31 Baumann, Hermann: *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin ^{2}1980, 135.

32 Ling Roth, Henry: *The Natives of Sarawak and British-North-Borneo* 1. London 1896, 328–332. Baumann (wie Anm. 31) 290.

33 Fähnrich, Heinz: *Märchen aus Georgien*. München 1995, 101–106 (Nr. 20).

34 Bäcker, Jörg: „Weltenbaum". In: *Enzyklopädie des Märchens* 14. Hg. Kurt Ranke u. a. Berlin/New York 2014, 612–621, hier 616. Ich möchte mich an dieser Stelle bei Dr. Jörg Bäcker für seine Unterstützung herzlich bedanken. Er hat die wesentlichen Textpassagen in den relevanten Quellen aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt und mir auf meine Anfrage hin in zwei Email-Nachrichten vom 16. und 27. Juli 2014 zukommen lassen.

35 Xu, Changhan/Sui, Shujin/Pang, Yutian: *Elunchunzu wenxue (Die Literatur der Orotschonen)*. Harbin, 1993, 98 f.

36 Meng, Shuzhen: „Lu de ge (Das Lied vom Hirsch)". In: *Yingxiong Gepaqian (Der Held Gorpaqen)*. Harbin 1993, 303–359.

37 de Ferdinandy, Michael: „Die Mythologie der Ungarn". In: *Wörterbuch der Mythologie* 2. Hg. Hans Wilhelm Haussig. Stuttgart 1973, 209–259, hier 241 ff., 226.

38 Unterberger, Gerald: *Die Gottheit und der Stier. Der Stier in Mythos, Märchen, Kult und Brauchtum. Beiträge zur Religionswissenschaft und vergleichenden Mythenforschung*. Wien 2018, s. im Sachindex unter „Baumhorn, solis columna, Sonnenbaum".

39 Boratav, Pertev: „Die türkische Mythologie". In: *Wörterbuch der Mythologie* 7.1. Hg. Hans Wilhelm Haussig/Egidius Schmalzried. Stuttgart 1999, 279–368, hier 339, 360.

40 Carnoy, Albert: *Iranian Mythology*. Boston 1917, 281.

41 Kreyenbroek, Philip/Rashow, Khalil: *God and Sheik Adi are perfekt. Sacred Poems and religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden 2005, 105, Nr. 11. Ananikian, Mardiros: *Armenian Mythology*. New York 1964, 93. Harva (wie Anm. 18) 31. Lasch, Richard: „Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch". In: *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902) 236–383, hier 376.

42 Unterberger (wie Anm. 16) 377 ff.

43 Petschel, Günter: „Brücke zur anderen Welt". In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Hg. Kurt Ranke u. a. Berlin/New York 1979, 835–838, hier 837.

44 Ebenbauer, Alfred/Neumann, Günter/Beck, Heinrich: „Brücke". In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 3. Hg. Heinrich Beck u.a. Berlin/New York 1978, 555–560, hier 555 f., 560.

45 Siehe dazu auch: Janda (wie Anm. 19) 236–240.

46 Kerényi, Karl: *Die Mythologie der Griechen 2: Die Heroen-Geschichten*. München ^{18}1999, 199 ff. Fauth, Wolfgang: „Argonauten". In: *Enzyklopädie des Märchens* 1. Hg. Kurt Ranke u. a. Berlin/New York 1977, 767–773, hier 768. Auch die Jenseitsreise des Schamanen kann im eigenen Erdkreis bleiben; etwa von Süden nach Norden, vom Quell des Weltflusses zu seiner Mündung, wo sich nach dem Weltbild der Chanten und Selkupen (am mittleren bis unteren Ob) das Totenreich befindet (Bäcker, Jörg: *Schamanismus*. In: *Enzyklopädie des Märchens* 11. Hg. Rolf Wilhelm Brednich u. a. Berlin/New York 2004, 1200–1230, hier 1202 f.).

47 Es gibt zahlreiche volkskundliche Belege, wo Brücken als Wohn- oder Aufenthaltsort von dämonischen Wesen ausgewiesen sind; siehe etwa: Bächtold-Stäubli, Hanns: „Brücke". In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 1. Hg. Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin/New York ^{2}1987, 1659–1665).

48 Benfey, Theodor: *Die Hymnen des Sâma-Veda*. Hildesheim/New York ^{2}1978, 251.

49 Ranke, Kurt: „Brücke". In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Hg. Kurt Ranke u. a. Berlin/New York 1979, 828–835, hier 829. Eliade, Mircea: *Schamanismus*

und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt/Main [8]1994, 447.

50 Dinzelbacher, Peter: „Die Messersäule". In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (1982) 41–54, hier 45. Dinzelbacher, Peter: „Der Himmelsaufstieg nach Bildern und Texten des Mittelalters". In: *Der Himmel über der Erde. Kosmossymbolik in mittelalterlicher Kunst*. Hg. Friedrich Möbius. Leipzig 1995, 78–97, hier 79 f.

51 Ebenbauer (wie Anm. 44) 556 f. Ranke (wie Anm. 49) 830 f.

52 Eliade (wie Anm. 49) 195 ff.

53 Sieroszewski, Waclaw: „The Yakut: An experiment in ethnographic research". St. Petersburg/Moskau 1896/1993 (Nachdruck in Englisch), 332 f. In: Eliade (wie Anm. 49) 224 f. Vgl. auch Harva (wie Anm. 18) 50, 547 ff. (dort mit Abb. 103). Holmberg, Uno: *Der Baum des Lebens*. Helsinki 1922/23, 142 ff. (mit Fig. 49).

54 Die Zeichnung ist abgebildet in: Holmberg (wie Anm. 53) 135 (Fig. 45). Vgl. dazu auch in: Eliade (wie Anm. 49) 185–192.

ABSTRACTS

Deutsch

Das Volksmärchen *L'Arbre du Bœuf* (‚Baum des Rindes/Ochsenbaum') vom Typ ATU 511 [Ein-, Zwei-, Dreiäuglein] ist nach P. Delarue und M.-L. Tenèze das einzige französische Märchen, welches dem Subtyp AT 511 A [Kleiner Roter Ochse] angehört. *L'Arbre du Bœuf* ist darüber hinaus aufgrund einiger Motive besonders interessant, weil sie vermutlich aus archaischen Glaubensvorstellungen stammen: So ist die mystische „Reise zur Sonne" ein bestimmendes Thema, welches seinen Ursprung im indoeuropäischen Mythos findet. Der Weltbaum als *Axis Mundi* und die Seelenbrücke sind Verbindungen zwischen dem Dies- und Jenseits, die der Märchenheld ebenso wie der Schamane bei seiner ekstatischen Reise in die lichte Himmelswelt benutzt. Magische Tier- und Helferwesen treten im Zaubermärchen auf und sind integrale Bestandteile schamanistischer Glaubenswelten. Wenn im Märchen *auf* oder *aus* dem geopferten Ochsen als heiliges Tier der Weltbaum sprießt, so findet dieses Sujet Entsprechungen in urtümlichen Kosmogonien. Damit ideell verwandt ist vielleicht das Motiv vom „Tierhorn als Weltbaum", welches sich in archaischen kosmologischen Vorstellungen findet und sich von da her womöglich ebenso in die Märchenwelten eingemischt hat.

Français

Le conte populaire *L'Arbre du Bœuf* du type ATU 511 [Un Œil, Deux Yeux, Trois Yeux] d'après P. Delarue et M.-L. Tenèze est le seul conte de fées fran

çais appartenant au sous-type AT 511 A [Petit Bœuf Rouge]. En outre, *L'Arbre du Bœuf* est particulièrement intéressant en raison de certains motifs probablement issus de croyances archaïques : Le « voyage mystique au soleil » est un thème déterminant qui tire son origine du mythe indo-européen. L'Arbre du Monde en tant qu'*Axis Mundi* et le pont d'autre monde sont des liens entre l'ici et l'au-delà, que le héros de conte et le chaman utilisent dans leur voyage extatique dans le ciel lumineux. Les animaux magiques et les êtres auxiliaires apparaissent dans le conte de fées et font partie intégrante du monde de croyances chamaniques. Tout comme dans le conte de fées, l'Arbre du Monde pousse *sur* ou bien *du* bœuf sacrifié et sacré, ce motif trouve des correspondances dans les anciennes cosmogonies. Le motif de la « corne animale en tant qu'Arbre du Monde » est peut-être associé à ce concept mythique. Il se trouve dans les conceptions cosmologiques archaïques et s'est mêlé de là au monde des contes de fées.

English

The folk tale *L'Arbre du Bœuf* ('The Ox-Tree') of the type ATU 511 [One Eye, Two Eyes, Three Eyes] is according to P. Delarue and M.-L. Tenèze the only French fairy tale that belongs to the subtype AT 511 A [Little Red Ox]. In addition, *L'Arbre du Bœuf* is particularly interesting due to some of the motifs that probably stem from archaic beliefs: The mystical "journey to the sun" is a determining theme, which finds its origin in the Indo-European myth. The World Tree as *Axis Mundi* and the Soul Bridge are connections between this world and the hereafter which are harnessed by the fairy tale hero as well as the shaman in his ecstatic journey into the bright world of heaven. Magical animals and helping entities appear in the fairy tale and are fundamental parts of shamanistic beliefs. The World Tree as it sprouts *on* or *out of* the sacrificed and sacred ox finds its equivalent in ancient cosmogonies. Perhaps ideally related to this is the motif of the "animal horn as the World Tree", which is present in archaic cosmological conceptions and has possibly interfered with the fairytale worlds as well.

INDEX

Mots-clés

l'Arbre du Bœuf, voyage au soleil, pont d'autre monde/pont d'âme, Axis Mundi, montagne de verre, forêt de cuivre, d'argent et d'or, Golgotha

Keywords

ox tree, journey to the sun, beyond bridge/soul bridge, Axis Mundi, glass mountain, copper-, silver-, gold forest, Golgatha

Schlagwortindex

Ochsenbaum, Reise zur Sonne, Jenseitsbrücke/Seelenbrücke, Axis Mundi, Glasberg, Kupfer-, Silber-, Goldwald, Golgotha

AUTHOR

Gerald Unterberger
Université de Vienne, Autriche