universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Spuren von Initiation im europäischen Märchen – Kritische Analyse des ritualistischen Interpretationsverfahrens aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie

Verfasser

Andreas Cappel

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 307 349
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Völkerkunde
Betreuerin:	O. Prof. Dr. Elke Mader

gewidmet
meiner Nichte Johanna und
meinem Neffen Fabian

Vorwort

Besonderen Dank schulde ich Frau O. Prof. Elke Mader, die seit Beginn meines Studiums im WS 1989 mein Interesse an ethnologischer Mythen- und Erzählforschung gefördert und die vorliegende Arbeit mit großem Interesse betreut hat, obwohl sich deren Fertigstellung aufgrund zahlreicher widriger Umstände länger hinausgezögert hat, als eigentlich geplant war. Zu danken habe ich auch Herrn Ao. Prof. Manfred Kremser, der mich seit zwanzig Jahren für die Religions- und Bewusstseinsforschung begeistert und mit vielen wertvollen Hinweisen auf interessante Gedanken gebracht hat. Zu aufrichtigem Dank verpflichtet bin ich Herrn Ao. Prof. Wolfgang Kraus, Herrn Ao. Prof. Manfred Kremser und Frau Dr. Jana Salat, ohne deren Entgegenkommen, Unterstützung und Engagement der Abschluss des Studiums nicht möglich gewesen wäre. Zu danken habe ich weiters allen anderen Professoren, von und bei denen ich im Rahmen meiner zahlreichen Studien lernen durfte, besonders hervorgehoben seien, weil sie die Genese der vorliegenden Arbeit, die an einer Schnittstelle zwischen den Fächern der Kultur- und Sozialanthropologie, der Religionswissenschaft und der Klassischen Philologie angesetzt ist, maßgeblich beeinflussten, die folgenden: Herr em. O. Prof. Hans Schwabl, Frau Ao. Prof. Christine Harrauer (Institut für Klassische Philologie); Herr O. Prof. Max Deeg, Herr PD Hans Gerald Hödl (Institut für Religionswissenschaft); Herr Ao. Prof. Gerhard Kubik (Institut für Musikwissenschaft) und Herr O. Prof. Michael Metzeltin (Institut für Romanistik).

Ich danke Herrn Ao. Prof. Erich Roth, der mich gelehrt hat im Leben nicht alles so ernst nehmen zu müssen und trotzdem das Glück finden zu können.

Ganz herzlich gedankt sei schließlich meinen Eltern, meinen Großeltern und allen anderen Familienmitgliedern, die mir dieses Studium durch ihre umfassende (moralische wie finanzielle) Unterstützung ermöglicht haben und über viele Jahre hinweg immer hilfreich an meiner Seite gestanden sind.

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung 1

1.1 Proömium: Initiation – ‚Gift' oder ‚gift' für die Menschen? 1

1.2 Genese und Begründung der Themenstellung 2

1.3 Verortung des Themas im Rahmen der Kultur- und Sozial-anthropologie 4

1.4 Relevanz des Themas für die ‚Anthropologie der Mythen' 4

1.5 Methodische Vorgehensweise, Forschungsfrage und Arbeitshypothese 5

1.6 Inhaltsüberblick 7

1.7 Diverses (Zitierweise, formale Kriterien, Zeichensetzung, etc.) 9

2 Allgemeine theoretische Grundlagen und Definitionen 10

2.1 Evolutionismus 10

2.2 Kulturkreise, Kulturschichten, Kulturhistorische Schule 13

2.3 Folk-Lore, Folklore, Folkloristik, Volkskunde 15

3 Textus – Der Textbereich 17

3.1 Textus (Abschnitt A): Das Märchen 17

3.1.1 Etymologie – Definitionsversuche – Subgattungen 17

3.1.2 Wesensmerkmale des europäischen Volksmärchens 18

3.1.3 Altersbestimmung des Märchens 20

3.2 Textus (Abschnitt B): Der Mythos 22

3.3 Mythos – Märchen 23

4 Ritus – Der Ritualbereich 27

4.1 Etymologie, Definition, Typen 27

4.2 Übergangsriten – Der Initiationskomplex 30

4.3 Theoretische Konzepte zu den ‚rites de passage' 32

4.3.1 Arnold van Gennep (1873-1957) 32

4.3.2 Victor Witter Turner (1920-1983) 39

5 Textus + Ritus – Die Verknüpfung von Text- und Ritualbereich im Rahmen der ritualistischen Theorie 44

5.1 Mythos – Ritus 44

5.1.1 William Robertson Smith (1846-1894) 47
5.1.2 James George Frazer (1854-1941) 50
5.1.3 Die britische Schule: Die ‚Cambridge Ritualists' und Studien zum Vorderen Orient 54
5.1.4 Die skandinavische oder Uppsala-Schule 59
5.1.5 Walter Burkert (* 1931) 63
5.2 Märchen – Ritus 66
5.2.1 Pierre Saintyves (= Émile Dominique Nourry) (1870-1937) 66
5.2.2 Vladimir Jakovlevič Propp (1895-1970) 73
5.2.3 Anselmo Calvetti 88
5.2.4 Michael Metzeltin/Margit Thir und Diplomarbeiten der Universität Wien 95
6 Interpretationswerkstatt: ‚Auf der Suche nach Initiation in Märchentexten' 107
6.1 ‚Hänsel und Gretel' – Textgeschichte und Varianten des Typs AaTh 327A 107
6.2 Hänsel, Gretel … und Propp 109
6.3 Hänsel, Gretel … und van Gennep/Turner 113
6.4 Kritische Anmerkungen 115
7 Synthese – Fazit – Ausblick 116
8 Abkürzungen 120
8.1 Varia 120
8.2 Literatursigla 120
9 Verzeichnis der Referenztexte 120
10 Literaturverzeichnis 121
11 Anhang 132
11.1 Referenztexte 132
11.2 Zusammenfassung 148
11.3 Lebenslauf 149

1 Einleitung

1.1 Proömium: Initiation – ‚Gift' oder ‚gift' für die Menschen?

Alles ist Initiation – nichts ist Initiation. Es ist alles nur eine Frage der Dosis. Dieser als Einstiegsmotto meiner Arbeit gewählte Satz stellt eine auf das vorliegende Thema bezogene, von mir vorgenommene Abwandlung des berühmten Ausspruchs „Alles ist Gift, nichts ist Gift. Nur die Dosis macht das Gift." („Omnia sunt venena, nihil est sine veneno. Sola dosis facit venenum.") des Arztes und Naturforschers Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) – besser bekannt unter dem Namen Paracelsus – dar. Setzt man die beiden Aussagen miteinander in Beziehung, ergibt sich folgendes paradoxe Bild: Wenn nämlich alles Initiation ist und gleichzeitig auch alles Gift ist, kann oder muss man daraus sogar schließen, dass Initiation Gift ist? – Aber was haben denn Initiation und Gift miteinander zu tun? Wie sich in der Folge herausstellen wird, mehr als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

2009 jährt sich das Erscheinen eines der einflussreichsten Publikationen im Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie und weit über deren Grenzen hinaus zum einhundertsten Mal, Arnold van Genneps ‚Übergangsriten' (cf. Kap. 4.3.1). Während viele Werke seiner Zeitgenossen in Bibliotheken verstauben, vermodern und bestenfalls wissenschaftsgeschichtlichen Wert besitzen, haben van Genneps Ansichten die Jahrzehnte hindurch nahezu unbeschadet überstanden und besitzen auch gegenwärtig noch unglaubliche Relevanz. Eine der in seinem Buch besprochenen Formen des Übergangs stellen Initiationsrituale – im weitesten Sinne sind damit Übergänge in eine neue Lebensphase gemeint – dar. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat es zu mehreren Zeitpunkten in unterschiedlichen Forschungszentren (vor allem in Europa) Schwerpunkte in der Initiationsforschung gegeben (innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie, aber auch in vielen anderen, mehr oder weniger verwandten Disziplinen, wie Religionswissenschaft, Altertumswissenschaften, Klassische Philologie, Soziologie, Psychologie, Literaturwissenschaft), was teilweise geradezu in einen modischen (oftmals allerdings nur eher kurzlebigen) Boom ausartete.

Das deutsche Wort ‚Gift' bezeichnet nach Pfeifer (1993: 449 [s.v. ‚Gift']) einen „Stoff, der an oder in einem lebenden Organismus schädliche Wirkungen, Krankheiten oder Tod hervorruft", ist etymologisch verwandt mit dem englischen Wort ‚gift' (‚Gabe', ‚Geschenk') und hat dem ursprünglich Wortsinn nach auch etwas mit dem Geben zu tun

(so etwa in der mittelhochdeutschen Form ‚gift', was noch ‚Geschenk' bedeutete; erhalten ist dieser positive Sinngehalt noch im Wort ‚Mitgift' als etwas der Braut bei der Hochzeit Mitgegebenes). Im Laufe der Jahrhunderte hat mhd. ‚gift' einen Bedeutungswandel, genauer gesagt eine Bedeutungsverengung durchgemacht: von ‚Gabe' hin zu ‚tödlicher Gabe'.

Mit diesem einleitenden Wortspiel sollen gleichsam die Grenzen der vorliegenden Arbeit ausgeleuchtet werden, im Verlauf derer ich mehrmals auf die Frage zurückkommen werde, ob Initiation eine für den Menschen typische Gabe (mit dem englischen Wort ausgedrückt: ‚a gift') ist, oder ob sich Initiation aufgrund von überzogenen Interpretationen scheinbar in jeglichem Handeln befindet, eben alles Initiation ist und somit zum ‚Gift' seriöser wissenschaftlicher Forschung wird.

1.2 Genese und Begründung der Themenstellung

Seit meinem 13. Lebensjahr habe ich mich mit zunehmendem Interesse für Oralliteratur, den kostbarsten und geheimnisvollsten Schatz, den die Species ‚Homo sapiens' hervorgebracht hat und besitzt, begeistert. Anfänglich war ich bloß auf Mythen fixiert (zunächst beschränkt auf die europäische Antike (Griechenland, Rom), dann stets meinen Horizont weiter ausdehnend auf alle sog. ‚Hochkulturen'). Meinen Wissensdurst stillte ich nach der Matura somit durch das Studium der ‚Klassischen Philologie (‚Altgriechisch') und einer Fächerkombination mit den Schwerpunkten ‚Vergleich von Religions-, Mythen- und Ritenkonzeptionen bei indigenen Bevölkerungen und so genannten ‚Hochkulturen' und ‚religiöse Phänomene' (Schamanismus, Trance, Ekstase, Initiation, etc.). Von Anfang an war mein Zustand ‚betwixt & between', hin- und hergerissen zwischen den Fächern der Klassischen Philologie und der Kultur- und Sozialanthropologie. In gewissem Maße lassen sich mein Lebensweg und meine Interessensschwerpunkte mit denen des großen Gelehrten Sir James George Frazer (cf. Kap. 5.1.2) vergleichen, der ebenfalls Klassischer Philologe war und den es mit den Jahren zunehmend zur Ethnologie zog. So wie er kann auch ich mich weniger für Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte begeistern als für kultur- und religionsgeschichtliche Bereiche.

Die Gattung ‚Märchen' wurde früher von mir völlig ignoriert (sogar bewusst vermieden, weil ich damals – so wie heute noch viele andere – der irrigen Meinung war, dass eine ernsthafte wissenschaftliche Beschäftigung nur mit den hehren Mythen, keinesfalls jedoch mit kindlichen Märchen möglich sei. Diese Haltung änderte sich erst im Laufe meines Studiums der ‚Italianistik' durch das Zusammentreffen mit Prof. Metzeltin

(ca. 1997), der Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts eine Professur für romanische Sprachwissenschaft am Institut für Romanistik der Universität Wien übernahm und im Lauf der Jahre immer mehr seine fächerübergreifenden, kulturwissenschaftlichen Interessen zum Thema der Lehre machte bzw. in diese einbrachte. Hier lernte ich erstmals die interessante Verknüpfung von Initiation und Märchen kennen und lieben. In den folgenden Jahren begann ich mich mehr und mehr mit dieser Problematik zu beschäftigen und erschloss mir ihm Rahmen weiterer Studien neue, unbekannte Räume (etwa die Gattung ‚Grimm' im Zuge des Germanistik-Studiums).

Ich hatte mir bald fest in den Kopf gesetzt den Bereich ‚Märchen und Initiation' zum Thema einer Diplomarbeit zu machen und deshalb entschloss ich mich im Jahr 2000 nun auch zum Vollstudium der Kultur- und Sozialanthropologie. Um meinen Wunsch verwirklichen zu können fand ich in Frau Prof. Elke Mader eine an diesem Thema höchst interessierte Betreuerin.

‚Schon wieder eine Arbeit zu Initiation im Märchen?' oder ‚Was haben europäische Märchen mit Initiation zu tun?'. Das sind Fragen, die vielleicht mancher Kritiker im Vorfeld aufwerfen könnte. Dazu sei folgendes zur Rechtfertigung gesagt: In den späten 90er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde durch Prof. Metzeltin am Wiener Romanistik-Institut tatsächlich ein Märchen-Boom ausgelöst, der sich in einer Fülle von Diplomarbeiten zu diesem Thema niederschlug. Je nach gewählter Sprache entstanden dann Studien zu französischen, spanischen, portugiesischen oder italienischen Märchen, die vielfach unterschiedliche und durchaus interessante Aspekte von Initiation behandelten, in der Regel aber auch die von Metzeltin selbst postulierte und genau genommen auf Propp zurückgehende Kodierung von Initiationsriten in Märchen als gegeben ansahen und einer kritischen Stellungnahme entbehrten. Weiters fehlt mir in diesen Studien in vielen Bereichen die Verarbeitung relevanter (vor allem ethnologischer) Literatur, was insofern zu entschuldigen ist, als dass die Arbeiten aus einer eindeutig linguistisch-literaturwissenschaftlich ausgerichteten Disziplin kommen.

Ich halte es somit durchaus für gerechtfertigt und erachte es angesichts der unbefriedigenden Faktenlage als Notwendigkeit, mich auch im neuen Jahrtausend dieses Themas nochmals, vielleicht in einem umfassenderen Rahmen anzunehmen und von einem neuen Blickwinkel zu beleuchten (eine Stellungnahme aus Kreisen der Kultur- und Sozialanthropologie ist nämlich noch ausständig); es liegt mir fern Initiation im Märchen weder mit aller Kraft nachweisen oder deren Existenz mit gleicher Vehemenz in Abrede

stellen zu wollen, ich bin lediglich darum bemüht diesen Problemkomplex kritisch zu hinterfragen.

1.3 Verortung des Themas im Rahmen der Kultur- und Sozial-anthropologie

Geschichten in unterschiedlichsten Ausformungen waren dem Menschen seit Urzeiten in allen Teilen der Welt ein ständiger Begleiter. Das Spektrum der Oralliteratur ist äußerst breit gefächert. Seit Alters her besteht die Vorstellung einer Differenzierung (Dihärese) in unterschiedliche Typen, wobei dem Mythos (im Vergleich zum Märchen) stets eine gehobene Sonderstellung zukam; im Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie ist dieser Teil einer eigenen Subdisziplin, der ‚Mythenforschung' (alias ‚Anthropologie der Mythen'); Annäherungsversuche aus unterschiedlichen Richtungen haben in den letzten hundert Jahren zu verschiedensten Deutungsansätzen geführt, die im Laufe der Zeit auch auf andere Gattungen (z.B. Märchen) übertragen und in anderen Disziplinen (z.B. Literaturwissenschaft) zum Einsatz kamen.

Dem Märchen kommt im Vergleich zum Mythos eine weitaus geringere Bedeutung zu; es wird generell eher abwertend betrachtet: Aufgrund seiner stilistischen Einfachheit könne es sich mit hochwertiger Literatur nicht messen – so eine weit verbreitete Ansicht – und wird somit von philologischen Fächern bestenfalls tangiert. Dort, wo es (als Volksmärchen) traditionell verortet ist, nämlich in der Volkskunde (alias Europäische Ethnologie), ist es – zumindest in Wien – in Forschung und Lehre so gut wie überhaupt nicht präsent. Als einziges Fach, wo breiter angelegte, überregionale Vergleichsstudien angestellt werden können, verbleibt somit nur die Kultur- und Sozialanthropologie, wo das Märchen, auch das europäische, im Rahmen der ethnologischen Erzählforschung seinen durchaus verdienten Platz erhält.

1.4 Relevanz des Themas für die ‚Anthropologie der Mythen'

- Das Märchen ist wie der Mythos eine Ausformung der Volksliteratur[1] und somit Teil der ethnologischen Erzählforschung.
- Märchen und Mythen sind eng miteinander verflochten, beide Gattungen stehen aber auch in einem gewissen konkurrierenden Beziehungsverhältnis: das Thema trägt unter anderem dazu bei, die Gründe für die ungleiche Prestigeverteilung

[1] Als Überbegriff dieser beider Gattungen, wozu noch andere ähnliche hinzuzuzählen sind wurden mehrere Begriffe vorgeschlagen, die in Fachkreisen mehr oder weniger Anerkennung genossen und genießen, z.B. ‚einfache Formen' von Jolles, ‚prose narratives' von Bascom.

beider Erzählformen aufzudecken; die Position des Märchens soll gestärkt und sein Stellenwert im Rahmen der ethnologischen Erzählforschung nachdrücklich verdeutlicht werden.

- Im Rahmen der Arbeit soll untersucht und überprüft werden, ob Erkenntnis, Ansätze und Theorien aus der Mythenforschung auch auf andere Formen von Oralliteratur übertragen werden können, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen und welche Probleme dabei auftreten können.
- Das Thema soll einen wichtigen Beitrag dazu liefern, wie die Erkenntnisse aus dem Bereich der Anthropologie der Mythen zweckmäßig in anderen Fachgebieten (im Konkreten hier die Literaturwissenschaft und Volkskunde) zum Einsatz gebracht werden können.

1.5 Methodische Vorgehensweise, Forschungsfrage und Arbeitshypothese

Die vorliegende Arbeit stellt im Wesentlichen eine wissenschaftstheoretische Analyse dar, die zur Gänze auf einem Literaturstudium beruht. Für die Behandlung der einzelnen Theorien habe ich in erster Linie die Originalwerke der Autoren (sei es in der Originalsprache – sofern ich dieser kundig bin, sei es andernfalls in einer Übersetzung) untersucht und die daraus gewonnenen Erkenntnisse mit entsprechender Sekundärliteratur ergänzt, in Verbindung gesetzt und kontrastiert. Die herangezogene und verarbeitete Literatur entstammt vier Sprachräumen, dem englischen, dem deutschen, dem französischen und dem russischen, wobei ich bei letzterem ausschließlich auf Übersetzungen zurückgreifen musste bzw. auf diese angewiesen war. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass leider nur ein verschwindend kleiner Teil der Schriften zu den themarelevanten Bereichen Erzählforschung, Märchen, Mythen etc. in eine westeuropäische Sprache übertragen wurde, wodurch die Rezeption zahlreicher russischer Gelehrter vielfach erst sehr spät und teilweise nur in bestimmten geographischen Räumen (je nach Erscheinen der Übersetzungen) erfolgte; ein nicht unwesentlicher Teil wartet noch auf die ‚Entdeckung'.

Die zentrale Forschungsfrage, die meiner Arbeit zugrunde liegt, ist die folgende: „Warum stellt die ritualistische Interpretationstheorie des Märchens (Kodifizierung von angeblichen Initiationsriten, konkretisiert: Pubertätsriten) aus Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie methodisch gesehen ein Problem dar?"

Des Weiteren möchte ich noch folgende periphere Fragen im Rahmen meiner Studie behandeln:

- In welchem Zusammenhang (Abhängigkeit) stehen Texte und Riten? Welche unterschiedlichen Ansätze wurden (in welchen Fachdisziplinen) in der Forschungsgeschichte entwickelt (= Geschichte der ritualistischen Interpretationstheorie)?
- Was ist Initiation und welche Arten lassen sich unterscheiden? Welche Ansätze zur Analyse von Übergangsriten gibt es?
- Was ist ein Märchen? Was unterschiedet es von anderen Erzählgattungen (vor allem dem Mythos) und inwieweit können Erkenntnisse zu einer Gattung auf eine andere übertragen werden?
- Inwiefern ist es problematisch in Märchen und Mythen die Existenz historischer Wurzeln anzunehmen oder gar dies zu postulieren?
- Inwiefern ist das untersuchte Thema heute noch relevant?

Meine Arbeitshypothese besagt, dass dem ritualistischen Ansatz (vor allem in der Proppschen Ausformung) Theorien und Konzepte (z.B. Evolutionismus, Ansichten der kulturhistorischen Schule) zugrunde liegen, die aus heutiger Sicht methodisch als überholt gelten. Die Gültigkeit einer Theorie könne nicht dadurch untermauert werden, indem diese anhand einer Fülle von Beispielen zur Anwendung gebracht wird. Während bei früheren Studien die Transferphase und die Exemplifizierung der Theorie den Großteil der Arbeit ausmachten, liegt mein Hauptaugenmerk auf einer profunden, wissenschafts-geschichtlichen Analyse der theoretischen Zugänge. Diese sind nämlich nicht unabhängig in völliger Abgeschiedenheit entstanden, sondern bei näherer, sorgfältiger Betrachtung wird ein komplexes Netz von gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten (expliziter und impliziter Natur) ersichtlich, was aufzudecken und zu entwirren eines meiner Hauptanliegen ist; es stellt sich immer die Frage: Wer hat was, wann, wo, warum in Bezug auf wen / abhängig von wem geschrieben? Dies ist auch der Grund, warum ich – obwohl der Hauptfokus der Untersuchung auf der Gattung ‚Märchen' liegt – zu Beginn etwas ausholen muss, weil die Anfänge der ritualisierenden Theorie in der Auseinandersetzung des Bezug Ritus-Mythos zu sehen sind.

Das Thema meiner Arbeit besteht aus zwei Teilen, einem Haupt- und einem Untertitel. Beide sind mit einem Gedankenstrich verbunden. Dadurch wird eine von mir beabsichtigte zweifache Lesart des Haupttitel ermöglicht, einerseits – mit fallendem Tonverlauf – als Feststellung mit Tendenz zum Postulat, wie es den Ansichten einiger

Gelehrter entspricht: Dass es Initiation in den Märchen gibt, stehe eindeutig fest. Andererseits – mit steigendem Tonverlauf – als Frage, womit zweifelnde Stimmen zum Ausdruck kommen sollen: Initiatation im Märchen? Ist das möglich? – Ich verwende den Begriff ‚Initiation' an Stelle des vielfach üblichen Wortes ‚Initiationsriten', weil dieser – wie ich im Verlauf der Studie noch ausführen werde – einen für die Interpretation nötigen, neutraleren Sinngehalt besitzt. Im Vergleich zu früheren Studien (cf. Kap. 5.2.4) ist der regionale Rahmen etwas weiter gesteckt, zumal mit Lüthis Stilanalyse (cf. 1997) eine überzeugende Arbeit über die relativ einheitliche Form und das Wesen des europäischen Volksmärchens vorliegt. Die Gattung Märchen habe ich gewählt, weil gerade zu diesem Bereich einige rezente Interpretationsansätze (vor allem im Rahmen der textanthropologischen Methode) vorliegen, auf die ich mich beziehen möchte und die letztlich wesentlich zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen haben. Während frühere Studien vornehmlich aus dem Bereich der Literaturwissenschaft stammen, soll die vorliegende Arbeit erstmals eine kritische Stellungnahme von Seiten der Kultur- und Sozialanthropologie darstellen.

1.6 Inhaltsüberblick

Meine Arbeit besteht – abgesehen vor einer einleitenden inhaltlichen und methodischen Annäherung an das Thema (Kap. 1), einigen für den weiteren Verlauf der Arbeit wichtigen theoretischen Grundlagen und Definitionen (z.B. Charakteristika einflussreicher Strömungen in der Wissenschaftsgeschichte der Kultur- und Sozialanthropologie, wie der ‚Evolutionismus', ‚Kulturkreislehre' und Begriffsabgrenzungen (‚Folklore'–‚Volkskunde' (Kap. 2))) und der Synthese (Kap. 7) aus vier größeren Abschnitten, von denen drei theoretischer und einer praktischer Natur sind. Ein grobes Gerüst bilden zwei Säulen, die zunächst getrennt voneinander behandelt und danach miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Im Zentrum der Betrachtungen des dritten Kapitels steht die erste Säule, der Textbereich (‚Textus'). Ich beschäftige mich darin mit Definition und Wesensmerkmalen von zwei Erzählgattungen, dem ‚Märchen', auf dem der eigentliche Schwerpunkt der Studie liegt, und dem ‚Mythos'. Des Weiteren werde ich auf unterschiedliche Ansichten bezüglich verbindender und trennender Elemente der beiden narrativen Formen eingehen.

In Kapitel vier widme ich mich der zweiten Säule, dem Ritualbereich (‚Ritus'). Von einer allgemeinen Perspektive ausgehend fokussiere ich meine Betrachtungen zunehmend auf die im Zentrum der Arbeit stehenden Initiationsriten. Ich versuche mich den Begriffen

‚Ritus' und ‚Ritual' zunächst über einen etymologischen Weg anzunähern, worauf eine Definition aus unterschiedlichen Blickwinkeln (Kultur- und Sozialanthropologie, Religionswissenschaft) gefolgt von einem Überblick über verschiedene Ritualtypen anschießt. Danach diskutiere ich zwei zentrale, im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte besonders einflussreiche theoretische Positionen zu Übergangsriten: das Dreiphasenmodell von van Gennep und das Konzept von ‚Liminalität – Comunitas' von Turner.

In Kapitel fünf werden die beiden Säulen schließlich zueinander in Beziehung gesetzt. Ich behandle darin die Verknüpfung von Text- und Ritualbereich im Rahmen der ritualistischen Theorie. Das Kapitel ist in zwei Unterabschnitte gegliedert und gibt einen forschungsgeschichtlichen Überblick von den Anfängen bis in die Gegenwart. Zunächst widme ich mich der Beziehung zwischen Mythos und Ritus. Ich spanne dabei den Bogen von den Vorläufern der ritualistischen Theorie (Robertson Smith, Frazer) über die ‚Myth and Ritual School' (in ihren Ausformungen in Großbritannien und in Skandinavien) bis hin zur ‚new myth-and ritual'- Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts; stellvertretend dafür behandle ich die einflussreichen Ansätze von Burkert. Im zweiten Teil beschäftige ich mich mit der Verbindung Märchen und Ritus und setzte mich mit den Theorien und Ansichten von Saintyves, Propp, der dabei eine ganz zentrale Position einnehmen wird, und dessen rezenter Rezeption bei Calvetti, vor allem aber innerhalb des textanthropologischen Ansatzes durch Metzeltin und Thir auseinander.

Kapitel sechs bildet die Transferphase, in der die theoretischen Konzepte anhand eines Beispiels (ich wähle hierfür das Grimmsche Märchen ‚Hänsel und Gretel') in die Praxis umgesetzt werden sollen. Nach einer kurzen Darstellung der Textgeschichte und Varianten des Typs AaTh 327(A) und der unterschiedlichen Fassungen in den einzelnen Ausgaben der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen versuche ich eine Interpretation des Märchens unter Anwendung von drei verschiedenen Theorien (Propp, Van Gennep, Turner) vorzunehmen und Initiationsriten bzw. Initiation im Text nachzuweisen und erörtere etwaige Probleme, die dabei auftreten können.

1.7 Diverses (Zitierweise, formale Kriterien, Zeichensetzung, etc.)

Alle Werke (einschließlich Artikel aus Lexika und Enzyklopädien[2]), auf die ich mich im Verlauf der Arbeit beziehe, werden – wenn nicht extra anders vermerkt – mit Kurzzitaten (Name bzw. Siglum, Erscheinungsjahr und Seitenangabe[3]) ausgewiesen. Verschlüsselte Literatur findet sich im Kapitel 8.2 (‚Literatursigla') aufgelöst. Die in Lexika häufig verwendeten Abkürzungen werden bei Zitaten stets ohne weitere Hinweise in vollständiger Form angeführt (z.B. „R." wird als „Religion", nicht als „R[eligion]" zitiert). Herkunftselemente als Bestandteile von Familiennamen (wie z.B. ‚de' oder ‚van') werden zwar in das Kurzzitat einbezogen, bleiben bei der alphabetischen Reihung im Literaturverzeichnis allerdings unberücksichtigt. Gegebenenfalls bei der Zählung von Zeitschriften vorkommende römische Ziffern werden durch arabische ersetzt.

In doppelten Anführungszeichen gesetzt werden alle Originalzitate. In einfachen Anführungszeichen gesetzt werden: Abschnitte, die im Original kursiv oder in doppelten Anführungszeichen gesetzt sind; Werktitel; Wörter und Begriffe, die besonders hervorgehoben werden sollen.

Die Schreibung von russischen Namen variieren in der Literatur aufgrund unterschiedlicher Transkriptionen kyrillischer Buchstaben, z.B. findet sich Afanas'ev neben Afanasjev. Ich beziehe mich auf die in EM vorgezogene Schreibweise.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und besseren Lesbarkeit des Textes verwende ich das generische Maskulinum.

[2] Darunter fallen etwa EM, ER[2], HrwG, RGG[4].

[3] Wird innerhalb eines Abschnitts bzw. Kapitels mehrmals auf dasselbe Werk referiert, beschränke ich mich nach einmaliger Anführung des kompletten Kurzzitats auf die Angabe von Erscheinungsjahr und Seitenangabe. Werden im Rahmen der Behandlung oder Analyse einer längeren Passage eines Originaltextes mehrere treffende Ausdrücke, sei es einzelne Wörter oder Wortgruppen, innerhalb eines überschaubaren Abschnitts zitiert, erfolgt dies ebenfalls nur durch einen einmaligen Verweis mittels vollständigen Kurzzitats, worauf dann alle (in der Folge angeführten) Zitate zu beziehen sind.

2 Allgemeine theoretische Grundlagen und Definitionen

2.1 Evolutionismus[4]

Die Anfänge des Evolutionismus[5] lassen sich schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts festmachen, als neue Erkenntnisse in der Geologie und Archäologie die vielerorts noch immer geltenden und tief verwurzelten biblischen Vorstellungen zunehmend ins Wanken brachten[6]. Einen markanten Einschnitt bildet Charles Lyells (1797-1875) in den Jahren 1830-1833 veröffentlichtes, dreibändiges Werk ‚Principles of Geology' in dem er mit der Aufstellung zweier Thesen für Aufsehen sorgte: dem Aktualismus (von beobachtbaren heutigen Phänomenen seien Rückschlüsse auf frühere Entstehungsprozesse möglich) und dem Gradualismus (geologische Wandel vollziehe sich langsam). In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts begann man die neuen Erkenntnisse auf die kulturelle Entwicklungsgeschichte des Menschen zu übertragen. Dieser kulturelle oder soziale Evolutionismus sollte für die Ethnologie maßgebend sein. Die Richtung[7] erreichte um 1870 ihren Höhepunkt, der in den folgenden Jahrzehnten anhielt; ihre Nachwirkungen reichten noch bis ins beginnende 20. Jahrhundert.[8] Nach Müller (1998: 32) seien für die Evolutionisten zwei Postulate charakteristisch[9]:

- „Alle Menschen sind hinsichtlich ihrer psychischen und intellektuellen Veranlagung gleich."
- „Insgesamt gesehen, verläuft alle Entwicklung grundsätzlich progressiv, d. h. schreitet von einfacheren zu immer differenzierteren und komplexeren Formen voran."

[4] Cf. Müller (1998: 31-34), Petermann (2004: 463-524)

[5] Die Bezeichnung ‚Evolutionisten' wurde erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den Diffusionisten in Umlauf gebracht, die sich gegen die kulturelle Evolution stellten (cf. Petermann (2004: 470)).

[6] Schon Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829) vertrat in seinem Werk ‚Philosophie zoologique' (1809) die Ansicht, dass die Artenvielfalt nicht auf eine Schöpfung zurückgehe, sondern in ständiger Weiterentwicklung beeinflusst durch unterschiedliche Umweltbedingungen begriffen sei. Barnard (2000: 28f.) fasst das Konzept des französischen Naturforschers folgendermaßen zusammen: „Lamarck believes that organs improve or decay according to wether they are used to their potential or not. […] Plainly, Lamarck had the idea of evolution, but he misunderstood its mechanism."

[7] Petermann (2004: 470) hält die weit verbreitete Bezeichnung ‚Schule' für „verfehlt", denn „[d]er Evolutionismus bestand aus einer Reihe von Einzelgängern, die z.T. miteinander in Kontakt standen, z.T. Kontroversen miteinander ausfochten […], sich aufeinander beriefen, in manchem wiederum entgegengesetzte Wege einschlugen […]".

[8] Gemeint ist hier der unilineare Evolutionismus, der die Auffassung vertritt, dass es eine dominante Evolutionslinie gibt und auf dessen Beschreibung ich mich hier beschränke (nach Barnard (2000: 27ff.) gibt es daneben noch drei weitere Stränge: den universalen und den multilinearen Evolutionismus und den Neo-Darvinismus).

[9] Petermann (2004: 472) warnt davor alle Vertreter voreilig über einen Kamm zu scheren, bei genauerer Betrachtung gebe es zahlreiche Unterschiede: „Vieles jedoch, was ihnen später vorgehalten wurde, entspricht einfach nicht den Tatsachen: so waren sie keineswegs durch die Bank überzeugte Anhänger einer ‚unilinearen' Evolution, noch standen sie dem Gedanken der Diffusion […] ablehnend gegenüber."

Das Fortschreiten der Entwicklung wurde nach ‚Stufen' oder ‚Stadien' gegliedert, wobei die westliche Welt (Europa, USA) am Höhepunkt steht, die ‚Wilden' hingegen am Anfang (‚Rohzustand'). Als Erklärung für diese unterschiedliche Entwicklung wurden mehrere Faktoren angeführt, darunter (cf. Müller (1998: 33)):

- die geographische Umwelt (Rohstoffe, Klima)
- unterschiedliche Wirtschaftsformen (Bodenbau als Voraussetzung zur Entstehung von Hochkulturen)
- humanbiologische Unterschiede trotz Postulats der Gleichheit aller Menschen (Trennung in ‚higher and lower races')
- Selektionsprinzip
- endogene (große Erfinder und Herrscherpersönlichkeiten) und exogene (Kriege) historische Faktoren

‚Primitive Gesellschaften' gerieten immer mehr in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses, da sie mögliche Aufschlüsse über Anfang und Entwicklung von Gerätschaften, Religion, Rechtssystemen etc. geben könnten. Aus der Kontrastierung ‚Wilde-Zivilisierte' entwickelte sich die für die evolutionistische Ethnologie typische, vergleichende Methode (‚comparative method'), deren Ziele Petermann (2004: 465f.) wie folgt charakterisiert:

> „Der auf breiter Materialbasis stattfindende Vergleich von kontemporären ethnographischen Daten, überwiegend aus Gesellschaften ‚niederer' Entwicklungsstufe, mit frühzeitlichen archäologischen Daten machte eine Rekonstruktion der Urzeit (bzw. der ‚Urgesellschaft' und der ‚Ursprünge der Zivilisation' - beides Buchtitel) möglich und sinnvoll."

Zu den wichtigsten Vertretern der älteren Generation dieser Richtung im Angelsächsischen Raum zählten (gereiht nach ihrem Geburtsjahr) Luis Henry Morgan (1818-1881)[10], Herbert Spencer (1829-1903)[11], Henry Sumner Maine (1822-1888), John Ferguson Mc Lennan

[10] In seinem Buch ‚Ancient Society' (1877) untersuchte er den Wandel von Wirtschafts- und Sozialformen und stellte das Entwicklungsschema Wildheit-Barbarei-Zivilisation auf.

[11] Mit seinem Namen ist der Begriff ‚Sozialdarvinismus' eng verbunden. Dieser gehe auf ein Missverständnis zurück, wonach Darwins biologischer Evolutionismus die Kultur- und Sozialanthropologie entscheidend mitgeprägt hätte und das sich bis in die rezente Literatur hartnäckig hält. Harris gebührt das Verdienst den genauen Sachverhalt bis ins Detail herausgearbeitet zu haben. Demnach sei Darwins Leistung zwar nicht zu schmälern (er führte als Erklärung für den Formenwandel das Kriterium des ‚Selektionsprinzips' ein: Innerhalb einer Gattung oder Art herrsche ein ‚Kampf ums Überleben' (‚struggle for life'); in diesem und durch ‚Zuchtwahl' (‚natural selection') würden sich die Überlebensfähigsten (‚the fittest') durchsetzen, jene, die am besten angepasst sind), aber es müsse bedacht werden, dass er bereits den Höhepunkt eines Denkprozesses darstellt, dessen Anfänge bis in das ausgehende 18. Jahrhundert zurückreichen (zu Robert Malthus' Einfluss auf Darwin und die Rolle von Alfred Wallace für die Veröffentlichung von ‚The Origin of Species' (1858) cf. Harris (2001: 122f.)). Ein direkter Einfluss Darwins auf die Kulturevolutionisten wie Tylor und Frazer könne nicht nachgewiesen werden, ebenso nicht auf Spencer, der schon 1850 in seinem Werk ‚Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness' den Gedanken geäußert hat, dass die

(1827-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917), John Lubbock (1834-1913) und James George Frazer (1854-1941).

Um von zeitgenössischen Gesellschaften auf frühere Entwicklungsstufen Rückschlüsse ziehen zu können, entwickelte Tylor in seinem 1871 erschienenen, zweibändigen Buch ‚Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Culture' das ‚Survival'-Konzept. Unter ‚Survival' versteht er ein Relikt, ein ‚Überbleibsel' einer früheren Stufe der Menschheitsentwicklung, das seine ursprüngliche Funktion verloren hätte:

> „These [survivals] are processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved." (1920: 26)

* * *

Die aufgestellten Thesen der evolutionistischen Strömung erwiesen sich bald als unhaltbar. Die Kritik setzte an unterschiedlichsten Punkten an:

- Das Postulat der Gleichheit der Menschen sei reine Deklaration, ein Erbe der Aufklärung, nicht zu beweisen. Zu den Entwicklungsreihen schreibt Müller (1998: 33):

  > „Hier wurde ‚unzulässig' vom technischen Perfektionsniveau auf Empfinden und Sozialverhalten ‚zurückgeschlossen' und entsprechend den ‚Wilden' eine ‚Steinzeitmoral' unterstellt, zwangsläufig ‚nach unten zu' gipfelnd in Spekulationen […]"

- Kulturrelativisten kritisierten die den Theorien des Evolutionismus zugrunde liegende ethnozentristische Sichtweise.

- Von Seiten des ahistorisch eingestellten Funktionalismus kamen Einwände gegen das ‚Survival'-Konzept. Malinowski unterzog dieses 1941 in seinem Werk ‚A Scientific Theory of Culture' (dt. ‚Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur') einer heftigen Kritik (2005: 69, 71):

  > „Der wirkliche Schaden, den die Vorstellung vom Überlebsel in der Anthropologie angerichtet hat, beruht einmal darin, daß sie als ungerechtfertigter Kunstgriff bei der Rekonstruktion von Entwicklungsserien diente, und was noch schlimmer wirkt, sie ist ein wirksames Mittel, um bei der Außenbeobachtung den Gesichtskreis einzuengen. […][12] Anstatt nach der gegenwärtigen Funktion

---

universale Entwicklung des Menschen nach bestimmten Gesetzen ablaufe: „Progress, therefore, is not an accident, but a necessity. Instead of civilisation being artifact, it is part of nature; all of a piece with development of the embryo or the unfolding of a flower. The modification mankind have undergone, and are still undergoing result from a law underlying the whole organic creation." (Spencer (1996: 65))

[12] Malinowski setzt sich in diesem Abschnitt beispielsweise mit Morgans Verwandtschaftsbenennungen und Mc Lennans Deutung von Hochzeitszeremonien als Relikte eines älteren Zustands auseinander.

einer Kulturtatsache zu suchen, gab sich der Beobachter völlig zufrieden, wenn er eine starre, in sich abgeschlossene Wesenheit gefaßt hatte."

2.2 Kulturkreise, Kulturschichten, Kulturhistorische Schule

Als Vater der ethnologischen Kulturkreislehre gilt allgemein Leo Frobenius (1873-1938), der diese Methode in seinem Werk ‚Der Ursprung der afrikanischen Kulturen' (1898) erstmals einführte, worin er den Versuch unternahm den Zusammenhang der westafrikanischen mit der malayo-negritischen Kultur nachzuweisen. Das Wort ‚Kulturkreis' findet sich darin seltsamerweise nur ein einziges Mal; Frobenius spricht stattdessen von ‚Kulturformen'. Fritz Graebner (1877-1934) und Bernhard Ankerman (1859-1943) hielten im November 1904 in Berlin zwei Vorträge[13], die das Wort ‚Kulturkreis' erstmals im Titel beinhalteten: ‚Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien' (Graebner), ‚Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika' (Ankerman). Graebner hatte zunächst Geschichte studiert, ehe er sich der Völkerkunde zuwandte, deren methodische Schwächen er kritisierte. Diese galt es zu beheben. Graebner sah die Lösung darin, dass man geschichtswissenschaftliche Methoden für die Ethnologie adaptierte. Seine Ansichten legte er in dem 1911 erschienenen Lehrbuch ‚Methode der Ethnologie' dar, ein bahnbrechendes Werk für die kulturhistorische Richtung. Der Kulturkreis ist für Graebner dabei nur ein Hilfsbegriff, den er folgendermaßen beschreibt (1911: 132f.):

> „Er bezeichnet zunächst jedes Gebiet einheitlicher Kultur, und in diesem Sinne sind die im Vorhergehenden besprochenen Kultureinheiten Kulturkreise. Aber der Begriff des Kulturkreises geht über den einer Kultureinheit im absoluteren Sinne hinaus: Wenn im Verlaufe der Kulturgeschichte eine Kultur sich ausbreitet und Gebiete mit ursprünglich anderer Kultur überflutet, wie etwa die römisch-griechische das übrige Europa, die hellenistisch-byzantinische den vorderen Orient, die hinduische das westliche Indonesien, so verdrängt sie ältere Kulturen kaum jemals vollständig; selbst die Überlagerung ist in der Regel nicht lückenlos, besonders nicht der Art, daß alle Elemente der neuen Kultur in allen Teilen der Verbreitungszone aufträten. Trotzdem sprechen wir in solchem Falle von einem römischen, hellenistischen, indischen Kulturkreise. Dessen Merkmal ist also nicht absolute Einheitlichkeit der Kulturverhältnisse […] noch weniger absolute Kontinuität in der Verbreitung aller Einzelelemente, sondern die einfache Tatsache, daß ein bestimmter Komplex von Kulturelementen für ein bestimmtes Gebiet charakteristisch und in der Hauptsache darauf beschränkt ist."

Koppers (1959: 114) weist darauf hin, dass die Bezeichnung ‚Kulturkreis' als geschlossene Einheit nur „cum grano salis" zu verstehen sei. Was im Einzelnen einem Kulturkreis angehöre, könne – von schriftlichen Quellen abgesehen – nur auf dem Weg des Vergleichs mit Hilfe von Beziehungskriterien herausgefunden werden.

Seine endgültige Gestalt erhielt der Begriff des ‚Kulturkreises' durch Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954), der gemeinsam mit Wilhelm Koppers (1886-1961) die ‚Wiener

[13] Beide wurden 1905 in der ‚Zeitschrift für Ethnologie' abgedruckt.

Schule der Völkerkunde'[14] begründete. Er lässt den von Graebner formulierten Kulturkreisbegriff als Hilfsbegriff gelten, ergänzt diesen aber mit dem Begriff des „Kulturkreises in der Seinsordnung" (cf. 1937: 163ff.).

Einer von Schmidts zentralen Forschungsschwerpunkten galt der ‚Urkultur', die durch Monogenese, Monogamie und Monotheismus gekennzeichnet war. Jene heute am Rande der Ökumene lebenden Völker, die ergologisch am einfachsten ausgestattet und sozial am wenigsten differenziert sind, stellen seiner Meinung nach moderne Repräsentanten dieser ‚Urkultur' dar und werden ‚Ur'- oder ‚Altvölker' genannt. Diese gliedert sich regional in drei Bereiche, eine zentrale (Pygmäen Zentralafrikas und der süd- und südostasiatischen Halbinsel), eine südliche (Tasmanier, Südostaustralier, Feuerlandindianer) und eine nördliche (Ostasien, Nordostamerika, Kalifornien) Urkultur.

Aus der ‚Urkultur' entwickelten sich drei Primärkulturkreise[15] ((1) der ‚exogam-vaterrechtliche' (oder) ‚totemistische Kulturkreis' der ‚höheren Jäger- und Fischerkulturen', (2) der ‚vaterrechtlich-großfamiliale Kulturkreis' der Hirtennomaden, (3) der ‚exogam-mutterrechtliche Kulturkreis' der frühen Pflanzer) und aus diesen wiederum nach gegenseitiger Vermischung drei ‚sekundäre Kulturkreise' (der ‚totemistisch-mutterrechtliche' ((1)+(3)), der ‚freimutterrechtliche' ((2)+(3)) und der ‚freivaterrechtliche Kulturkreis' (Überschichtung von Pflugbauernkulturen durch nomadische Hirtenkrieger) und so weiter bis zur Herausbildung der Hochkultur (cf. Petermann (2004: 603)).

Schmidt vertrat eine evolutionäre Geschichtsauffassung und einen entwicklungs-geschichtlichen Zeitbegriff. Im Vorwort seines ‚Handbuchs der Methode der kulturhistorischen Ethnologie' legte er auf eine Äußerung Lowies reagierend dar, dass er sich zur Evolution bekenne, den Evolutionismus aber ablehne (cf. 1937: VII).[16] Hischberg wandte sich heftig gegen dieses evolutionäre Schema und proklamierte mit der Lehrkanzelübernahme die neue exakt-historische Richtung als ‚Ethnohistorie'. Er war zwar auch bestrebt die erzielten Ergebnisse in einem größeren geschichtlichen Zusammenhang

[14] Die Richtung ist auch unter dem Namen ‚Kulturkreislehre' bekannt, eine Bezeichnung, gegen die sich Schmidt (1937: 163) heftig zur Wehr setzt, obwohl dem Konzept des ‚Kulturkreises' eine gewisse Bedeutung beikommt: „Der Kulturkreis spielt sicherlich in der Lehre der kulturhistorischen Schule eine wichtige Rolle, indes keine so wichtige, daß es gerechtfertigt wäre, sie einfach als ‚Kulturkreislehre' zu bezeichnen, wie das von einigen Autoren geschehen ist."

[15] Das prägende Schlagwort in diesem Zusammenhang heißt ‚Diffusion', womit die allmähliche Ausbreitung der Völker durch Wanderung verstanden wird.

[16] Nach Petermann (2004: 603) wirke diese Aussage etwas „fadenscheinig", denn „[a]uch die Übergänge von einer ‚Kulturstufe' zur nächsthöheren, die von revolutionären Neuerungen ausgehen, vollziehen sich noch ganz im Sinne der Meerstufentheorien des 18. und 19. Jahrhunderts (man denke etwa an die schottischen Aufklärer oder auch Lewis H. Morgan)."

zu sehen, aber eben nicht in einem kulturhistorischen, sondern in einem davon sich absetzenden, auf einem chronologisch exakten Zeitbegriff beruhenden kulturgeschichtlichen (cf. Wernhardt (1974:39)).

2.3 Folk-Lore, Folklore, Folkloristik, Volkskunde[17]

Das englische Wort ‚Folk-Lore' (vielfach auch ohne Bindestrich geschrieben) wurde zum ersten Mal vom Altertumsforscher William John Thombs (1803-1885) unter dem Pseudonym Ambrose Merton in einem Beitrag zur bekannten, wöchentlich erscheinenden Zeitschrift ‚The Athenaeum' vom 22. August 1846 geprägt. Der Autor hebt darin Jakob Grimms ‚Deutsche Mythologie' lobend hervor und ruft zu einer Sammeltätigkeit auf, damit im Raum Großbritannien Ähnliches geschaffen werde. Er wendet sich gegen die bisher verwendeten, aber unpassenden Ausdrücke ‚popular literature' und ‚popular antiquities' und schlägt stattdessen ein neues zusammengesetztes Wort vor: „[A] good Saxon compound, Folk-Lore – the Lore of the People" (Merton zitiert nach Kossina (1998: 190)). Das Wort verbreitete sich rasch und kam in aller Munde – 1877[18] wurde beispielsweise die Folk-Lore-Society gegründet –, doch variierten Bedeutung und Gebrauch: Einerseits wurden die ‚Volksüberlieferungen', das Wissen und die Erfahrung (‚lore') des Volkes (‚folk'), darunter verstanden, andererseits wurde ‚Folk-Lore' auch als Wissenschaftsbezeichnung gebraucht. Deutsche Forscher wandten sich in der Regel gegen die Benützung des Wortes, z.B. Kossina (1898: 191), der aufgrund der Fremdwörterflut in seinem Nationalstolz gekränkt seinem Unmut freien Lauf lässt und mit mahnendem Finger auf die unpräzise Vorgehensweise im Falle der Gleichsetzung von ‚Folklore' mit ‚Volkskunde' hinweist:

> „Wir besitzen ja fast für jedes einheimische Wort schon einige Fremdwörter als guten Ersatz; so kommt es uns oft genug gar nicht darauf an, die Fremdwörter in der Bedeutung zu gebrauchen, die ihnen nach ihrem Ursprunge allein zukommt, sondern wir legen ihnen eine beliebige mehr oder weniger verwandte bei […] So haben wir es auch mit dem Worte Folklore gemacht, das wir entgegen dem Gebrauch aller anderen Nationen stets in der Bedeutung unseres Wortes ‚Volkskunde', d. h. Wissenschaft vom Folklore, verwenden. Unsere gelehrten Fremdwörter-importeure haben eben vergessen, im geeigneten Augenblick das Taschenwörterbuch nachzuschlagen, haben engl. lore einfach mit ‚Lehre' übersetzt und ‚Lehre' wieder in der Bedeutung ‚Wissenschaft' […] gefasst. So erhielten sie dann die Gleichung ‚Folklore=Volkskunde'. Dass Folklore als Ersatz für unsere ‚Volkskunde' noch viel unerträglicher ist, als für ‚Volksüberlieferung(en)', kam dabei wohl nicht in Betracht."

[17] Cf. Kossina (1898), Bausinger (1984)
[18] Nach Kossina (1898: 191); ein Jahr später (1878) nach Bausinger (1984: 1398).

Kossinas Konzeption von ‚Volkskunde'[19] als Wissenschaftsbezeichnung, der Kunde über das Volk (nicht der Kunde des Volkes) findet sich im Wesentlichen so auch heute noch (abgesehen davon, dass für das Fach in den letzten Jahren die Bezeichnung ‚Europäische Ethnologie' immer gebräuchlicher wird).

Dem deutschen Wort ‚Folklore' haftet vielfach ein etwas negativer Beigeschmack an und es wird oft mit Folklorismus[20] in Verbindung gebracht oder auch damit gleichgesetzt.

Die Vertreter der Wissenschaft von der Folklore (im deutschsprachigen Raum als ‚Volkskundler' bekannt) werden im anglophonen Bereich im Ausgang des 19. Jahrhunderts häufig ‚Folkloristen' (‚folklorists') bezeichnet, wovon vermutlich die Wissenschafts-bezeichnung ‚Folkloristik' (‚folkloristics') abgeleitet wurde. Noch immer wird ‚Folklore' gern als Bezeichnung der Disziplin verwendet, vermutlich eine Abkürzung von ‚folklore studies'. Im deutschsprachigen Raum werden unter dem Dach der Volkskunde einzelne Subsparten (wie Erzählforschung, Liedforschung etc.) unterschieden, in vielen anderen Ländern jedoch herrscht eine Zweiteilung: In osteuropäischen Ländern wird in Ethnographie (Erforschung der materiellen Kultur) und Folkloristik (im Wesentlichen Volksliedforschung), in nordischen Ländern in Ethnologie und Folkloristik unterteilt (cf. Bausinger (1984: 1401f.)).

[19] Ich verwende in meiner Arbeit generell die Bezeichnungen ‚Volkskunde' (für die Wissenschaftsdisziplin) und ‚Volkskundler' (für die Vertreter der Fachrichtung).
[20] Voigt (1970: 401) definiert den Begriff als „das Ausstrahlen der Folklore in die Literatur und die Hochkunst überhaupt, mithin das Eindringen von Folkloreerscheinungen in den Kulturbereich der herrschenden Gesellschaftsklassen."

3 Textus – Der Textbereich

3.1 Textus (Abschnitt A): Das Märchen

3.1.1 Etymologie[21] – Definitionsversuche – Subgattungen

Die Wörter ‚Märchen' und ‚Märlein' sind Deminutivformen zu ‚Mär', was ursprünglich im späten Mittelalter eine ‚Nachricht' oder eine ‚Neuigkeit' bezeichnete, zunehmend aber einer Bedeutungsverschlechterung ausgesetzt war und in die Nähe des ‚Gerüchts' rückte; das bezeugen Kompositionen wie ‚lügenmaere', ‚entenmär', ‚gensmär' etc. Durch den Einfluss der französischen Feenmärchen im 18. Jahrhundert und durch den Erfolg der Sammlungen von Grimm und Bechstein setzte eine Gegenbewegung ein, die das Ansehen des Märchens wieder hob.

Karlinger macht in der Einleitung seines Buches ‚Geschichte des Märchens im deutschen Sprachraum' (1988: 1) auf die Schwierigkeiten einer Definition des Begriffs ‚Märchen' im Vergleich zu anderen literarischen Gattungen aufmerksam:

> „Die Problematik liegt einerseits in der Gegensätzlichkeit des Gebrauchs dieses Terminus innerhalb der Literaturwissenschaft und innerhalb der Volksliedforschung und andererseits im Fehlen eines Kerns der Gattung oder eines Prototyps. Weder formale noch inhaltliche Kriterien erlauben eine konkrete und präzise Beschreibung des ‚Märchens', das amöbenhaft seine Gestalt wechseln kann und als Terminus mehr durch ein Korsett am Zerfließen verhindert als zur festen Form gestaltet wird."

Aus der Vielzahl von Versuchen die Gattung zu umreißen, wähle ich jenen von Bascom aus[22], der folgende Definition vorschlägt:

> „‚Folktales[23] are prose narratives which are regarded as fiction.' They are not considered as dogma or history, they may or may not have happened, and they are not to be taken seriously. Nevertheless, although it is often said that they are told only for amusement, they have other important functions, as the class of moral folktales should have suggested. Folktales may be set in any time and any place, and in this sense they are almost timeless and placeless. They have been called ‚nursery tales' but in many societies they are not restricted to children. They have also been known as ‚fairy tales' but this is inappropriate both because narratives about fairies are usually regarded as true, and because fairies do not appear in most folktales. Fairies, ogres, and even deities may appear, but folktales usually recount the adventures of animal or human characters." (1965: 4)

Die wesentlichsten Charakteristika des Märchens für Bascom sind zusammenfassend gesagt sein fiktiver und imaginärer Charakter, der Unterhaltungsfaktor bei der Darbietung,

---

[21] Cf. Lüthi (1996:1)

[22] Dies hat mehrere Gründe: zum einen stimme ich selbst mit den Ausführungen weitestgehend überein, zum anderen stehen Bascoms Ansichten in diametralem Gegensatz zu den Auffassungen von Propp, auf den ich weiter unten noch ausführlich zu sprechen kommen (cf. Kap. 5.2.2).

[23] Bascom (1965:3) legt gleich zu Beginn seiner Definitionen klar, dass er den Begriff ‚folktale', der im anglophonen Bereich vielfach weiter gefasst wird und bei Übersetzungen meistens Probleme aufgibt, mit dem deutschen ‚Märchen' gleichsetzt: „Its adoption [gemeint ist die Verwendung des Begriffs ‚prose narrative'; Anm. A.C.] permits us to equate the English term folktale with the German term Märchen."

die gesellschaftliche und ethische Normen reflektierende implizite Moral, die Zeit- und Ortsungebundenheit. Nachvollziehbar sind auch Bascoms Vorbehalte gegenüber dem Begriff ‚fairy tales', mit dem gerne nicht bloß Märchen allgemein, sondern im speziellen Zaubermärchen (AaTh 300-749) bezeichnet werden. Auf diese wichtige, vielleicht bedeutendste Subsparte geht Bascom allerdings nicht ein, wodurch es neuerlich zu Begriffsunstimmigkeiten und Problemen (vor allem bei Verzicht auf das Wort ‚fairy tale') kommen kann bzw. zwangsläufig kommen muss. Dieses Terminologieproblem (unklare Begriffszuweisungen, Überschneidungen, unterschiedliche Bedeutungsinhalte in verschiedenen Sprachen etc.) zeigt deutlich, wie wichtig eine klare Definition der Begriffe bei (bzw. am Anfang) jeglicher Untersuchung dieser komplexen Materie ist.

Innerhalb des Märchens lassen sich zwei große Gruppen unterscheiden, das Volksmärchen, das über längere Zeit hindurch mündlich tradiert und durch das jeweilige soziale und politische Umfeld beeinflusst wurde, und das Kunstmärchen, das zur Individualliteratur gezählt wird, von einzelnen Dichtern geschaffen und fixiert wurde. Immer öfters findet sich auch die äußerst treffende Bezeichnung ‚Buchmärchen'. Diese taucht vor allem mit dem Verschwinden der mündlichen Überlieferung auf und wird auf Märchensammlungen bezogen, die keinen literarischen Anspruch erheben und somit nicht dem Kunstmärchen zuzuordnen sind. Die Grimmschen ‚Kinder- und Hausmärchen' sind demzufolge keine Volksmärchen, als die sie vielfach noch immer angesehen werden, sondern das Vorzeigemodel für Buchmärchen, deren Entstehungsprozess Bausinger (1979: 974) wie folgt charakterisiert: „In ihnen gerinnt die Überlieferung in eine verbindliche – historisierte und archaisierte – Gestalt."

3.1.2 Wesensmerkmale des europäischen Volksmärchens[24]

Trotz gewisser regionaler und epochenspezifischer Eigenheiten lässt sich ein Grundtypus des europäischen Volksmärchens erkennen, wobei die Herausarbeitung von dessen Charakteristika in erster Linie mit den Forschungen von Max Lüthi untrennbar verbunden ist. Seiner Ansicht nach kennzeichnet sich das europäische Volksmärchen vor allem „durch die Neigung zu einem bestimmten Personal, Requisitenbestand und Handlungsablauf und durch die Neigung zu einer bestimmten Darstellungsart" (Lüthi (1996: 25))[25] aus, weiters „verzichtet [es] auf räumliche, zeitliche, geistige und seelische Tiefengliederung" (Lüthi (1997: 23)).

[24] cf. Lüthi (1997)
[25] Für eine ausführliche Darstellung dieser Wesensmerkmale cf. Lüthi (1996: 25-32).

Die Handlung im Volksmärchen ist idealtypisch einsträngig, die Figuren eindimensional und flächig (gut oder böse, klug oder dumm) ohne psychologisierende Beschreibungen gekennzeichnet. Das Eigentümliche dieser Gattung zeigt sich unter anderem in der Haltung des Menschen gegenüber dem Wunderbaren. Er begegnet dem Jenseits ohne Verwunderung und Staunen. „Der Märchenheld ‚handelt' und hat weder Zeit noch Anlage, sich über Seltsames zu verwundern" (Lüthi 1997: 10). Märchenfiguren zeigen keine Angst vor dem Unheimlichen und es fehlt ihnen das numinose Grauen; auch bei den zahlreichen Verstümmelungen erscheint der Leib des Betroffenen nicht körperhaft; alles bleibt an der Oberfläche, weder körperlicher noch seelischer Schmerz wird zum Ausdruck gebracht. „Es ist, wie wenn die Märchengestalten Papierfiguren wären, bei denen man beliebig irgend etwas wegschneiden kann, ohne dass eine wesentliche Veränderung vor sich geht" (Lüthi (1997: 14)).

Vor allem weil das Märchen im postromantischen Zeitalter bis zur Gegenwart zur Kinderliteratur geworden ist, wurde mehrfach eine intensive Debatte um die Grausamkeit geführt, wobei didaktische und psychologische Gesichtspunkte behandelt wurden. Ein wesentlicher Aspekt dabei ist die mögliche Verarbeitung früher Kindheitskonflikte, „Prozesse, die für das Kind die Funktion haben, den Weg zu sich selbst freizumachen" (Röhrich (2002: 210)) .

Figuren wie Drache, Hexen oder Riesen stellen für die Psychoanalyse Personalisierungen für Kinderängste dar, für Probleme, die zu meistern sind. „Eine Erziehung, die ängstlich darauf bedacht ist, alles Furchterregende und Schlechte vom Kind fernzuhalten, führt nur zur Verdrängung, nicht zur Überwindung von Angst" (Röhrich (2002: 212)).

Grausamkeiten sind also als integraler Bestandteil des Märchens anzusehen. Entscheidend dafür, dass sie bei Kindern keine Furcht auslösen, ist die Performanz-Situation. Wichtig ist nämlich, dass die erzählende Person körperlich vorhanden ist; sie sorgt für die nötige Geborgenheit, „spürt, wo sie abfangen, mildern, wo sie nachfassen muss" (Scherf (1960: 510)) und kann durch nichts ersetzt werden, keinesfalls durch moderne Medien (Kassetten, CDs, Film). Diese „entlasten zwar die geplagte Hausfrau und Mutter, geben aber dem Kind nicht die Möglichkeit zu unterbrechen, Fragen zu stellen oder, wenn es spannend und gruselig wird, näher zu rücken." (Röhrich (2002: 212)). Im Heimeligen (im Schoß der Erzählerin, im Geborgenheit vermittelnden Haus, am Kamin etc.) wird das Grimmige somit entkräftet und verliert seine beängstigende Wirkung.

Volksmärchen werden oft mit den ‚Kinder- und Hausmärchen' gleichgesetzt; jedoch handelt es sich dabei um einem komplexen Sondertypus, denn es ist schwer die Gesamtheit aller in die Sammlung aufgenommenen Geschichten auf Grund ihrer Inhomogenität unter einen Hut zu bekommen und alle schlechthin als ‚Märchen' zu bezeichnen, findet sich neben den reinen Zaubermärchen eben auch Novellen-, Sagen- oder Schwankhaftes. Durch die schriftliche Fixierung und die zahlreichen Eingriffe in den Text haben die ‚Endprodukte' mit dem ursprünglichen Charakter des Volksmärchens oft nur mehr wenig zu tun.

3.1.3 Altersbestimmung des Märchens[26]

Ein ganz zentraler und wichtiger Punkt im Verlauf dieser Arbeit, wovon nämlich die Glaubhaftigkeit und Gültigkeit zahlreicher Theorien (vor allem Propp) abhängt, ist die Frage nach dem Alter des Märchens. Seriöse Forscher geben sich zu diesem Problem verständlicherweise bedeckt und vorsichtig:

> „Die Frage nach dem Alter von Märchen läßt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nur mit Zurückhaltung beantworten. Generelle Aussagen sind ohnehin nicht möglich, weil die Gattungsbeziehung ‚Märchen' Erzählungen verschiedenartiger Struktur und Genese betrifft, die auch nicht gleich alt sind." (Moser (1977: 407f.))

Es müsse streng unterschieden werden zwischen dem Märchen als Ganzem und einzelnen Motiven. Nach Lüthi (cf. 1996: 78) sei nur der Terminus ante quem mit einiger Sicherheit festzumachen, der für den europäischen Bereich ins Spätmittelalter anzusetzen sei, bei indischen Märchensammlungen hingegen etwa in das Jahr 1000 vor Christus. Nach wie vor umstritten sei die Entstehungszeit der Gattung ‚Märchen', vor allem des ‚Zaubermärchens'. Als Beispiele für äußerst langlebige Motive verweist Röhrich (cf. 2002: 377) auf das altägyptische Zwei-Brüder-Märchen, das mit dem Grimmschen Märchen ‚Die zwei Brüder' (KHM 60) in Verbindung steht, die Polyphem-Erzählung in der Odyssee, die dem im Europa verbreiteten Märchen von der Blendung eines Unholds (AaTh 1137) entspreche oder die bei Herodot berichtete Geschichte vom Schatzhaus des Rhampsinit, das große Ähnlichkeiten mit neuzeitlichen Meisterdieb-Geschichten besitzt (eine findet sich unter anderem auch in der Grimmschen Sammlung unter dem Titel ‚Der Meisterdieb' (KHM 192)), betont anschließend allerdings auch, dass es sich dabei nicht um ‚Volksdichtung' in unserem heutigen Sinn gehandelt habe; es seien keine eigenständigen Geschichten oder Märchen gewesen, sondern sie seien Teile anderer literarischer

[26] Cf. Moser (1977), Lüthi (1996: 77-79)

Gattungen gewesen (eingebettet in die Heldensage, die Geschichtsschreibung, die Dichtung oder mythische Überlieferungen).

Schon zu Beginn der Märchenforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging man von einem hohen Alter des Märchens aus, etwa im Rahmen der Mythologischen Theorie, zu deren Anhängern auch die Brüder Grimm gehörten, wo man die Auffassung vertrat, dass die Märchen auf noch ältere Mythen zurückgingen oder im Rahmen der Indischen Theorie, wo der Göttinger Sanskritforscher Theodor Benfey die Behauptung aufstellte, dass Indien die Heimat aller Märchen darstelle, von wo aus diese nach Westen gewandert wären.

Der schwedische Volkskundler Carl Wilhelm von Sydow war der Meinung, dass das Märchen (genauer gesagt das Wunder- oder Zaubermärchen), das nur bei indoeuropäischen Völkern bekannt sei (bei semitischen Völkern hingegen komme nur die Parabel, die Novelle und die Problemgeschichte vor) bis ins Neolithikum zurückreiche.

Auch Will-Erich Peuckert (‚Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel'. Berlin 1938) ging vom neolithischen Ursprung des Märchens aus und bezog es auf einstmals historische Ereignisse: „Die Welt des Märchens muß also da sein, wo sein uns Sinnloses sinnvoll war" (1938: 19). Die ersten vollkommeneren Märchengebilde seien im Ostmittelmeerraum, vor im kretisch-minoischen Raum greifbar. Die eigentliche Welt des Märchens sei die der Pflanzerkulturen gewesen: „Das Märchen, wenn es nicht sinnlos ist, entsproß einer Kultur, die das Mutterrecht, die Pubertätsweihe und Initiation und Heiratssitten der Pflanzer kannte" (1938: 26). Bei den darauf folgenden Bauernkulturen „gerann das Erlebnis zu ersten ‚Geschichten'" (1938: 42). Da die nordischen Völker gleich nach dem Sammlerstadium zu Bauern geworden seien und Pflanzerstufe somit übersprungen hätten, hätten sie die „Welt des Märchens" nicht „erlebt" (1938: 42) und die Gattung von außen übernommen.

Von Sydow und Peuckert stimmen zwar beide darin überein, dass sie den Ursprung des Märchens in der neolithischen Zeit ansetzen, doch erfolgt ihre Argumentation verschiedenartig, worauf de Vries (1954: 69) hinweist: „Von Sydow geht so weit zurück, weil das Märchen eine indogermanische Schöpfung sein soll, Peuckert, weil er es in die minoische Kultur hineinstellt. Die eine Hypothese schließt die andere völlig aus."

Der Historiker August Nitschke (‚Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen', 2 Bde., Stuttgart; Bad-Cannstadt 1976/1977) versuchte Märchen wie den

‚Machandelboom' (KHM 47) ins Jungpaläolithikum zu datieren zu und wies ‚Aschenputtel' (KHM 21), ‚Allerleirauh' (KHM 65) und ‚Brüderchen und Schwesterchen' (KHM 11) postglazialen Jäger- und Hirtenkulturen, ‚Hänsel und Gretel' (KHM 15) hingegen mesolithischen Bauern und Fischern zu (cf. Röhrich (2002: 379).

3.2 Textus (Abschnitt B): Der Mythos

Die Definition des Mythos, selbst eine vage Annäherung an diesen Begriff gestaltet sich zu einem sehr schwierigen Unterfangen, das Gelehrte über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte vor große Probleme stellte. Zinser (1992: 147) beschreibt die scheinbar hoffnungslose Situation zu Beginn seines Artikels ‚Theorien des Mythos' folgendermaßen:

> „Die Begriffe Mythos und Mythologie sind nach wie vor umstritten, obgleich es in der Ethnologie, der Religions- und Literaturwissenschaft kaum ein Sujet gibt, über das so viel geforscht worden ist wie über den Mythos. Keine der verschiedenen Theorien des Mythos kann bis heute Anspruch auf eine allgemeine Anerkennung erheben."

Suche man nach einem den vielen Erscheinungen des Mythos gemeinsamen Element, sei nach Ansicht des Religionswissenschaftlers bestenfalls feststellen, dass es sich um „sprachliche Texte oder Erzählungen" handle, was allerdings nicht sehr hilfreich sei, zumal viele andere Dinge, wie wissenschaftliche Arbeiten, Berichte oder alltägliche Unterhaltungen ebenfalls als sprachliche Texte auftauchen. Deshalb ergänze man bei der Bestimmung des Mythos, dass es sich um traditionelle Texte handle. Zinser präsentiert und diskutiert im Anschluss zehn verschiedene Theorien des Mythos und merkt danach an, dass sich die Ansätze bei genauer Betrachtung eigentlich nicht auf den gleichen Gegenstand beziehen und folgert daraus (1992: 158):

> „Ein allgemeiner Begriff des Mythos und folglich eine allgemeine Theorie des Mythos ist […] weder vertretbar noch aufrechtzuerhalten. Alle Theorien des Mythos vernachlässigen, daß sie an besonderen, in ihrer Zeit und Gesellschaft bestimmten Texten gewonnen sind, für diese auch Gültigkeit haben mögen, aber auf andere Texte aus anderen Gesellschaften und Zeiten nicht übertragbar sind. Mit einem allgemeinen Begriff des Mythos ist nichts anzufangen."

Die Komplexität der Sachlage ist mit diesen Ausführungen zur Genüge dargelegt. Für die vorliegende Arbeit beziehe ich mich erneut auf die Aussagen von Bascom, der Mythos wie folgt definiert:

> „Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past. They are accepted on faith; they are taught to be believed; and they can be cited as authority in answer to ignorance, doubt, or disbelief. Myths are the embodiment of dogma; they are usually sacred; and they are often associated with theology and ritual. Their main characters are not usually human beings, but they often have human attributes; they are animals, deities, or culture heroes, whose actions are set in an earlier world, when the earth was different from what it is today, or in another world such as the sky or underworld. Myths account for the origin of the world, of mankind, of death, or for characteristics of birds, animals, geographical features, and the phenomena of nature. They may recount the activities of the deities,

> their love affairs, their family relationships, their friendships and enmities, their victories and defeats. They may purport to ‚explain' details of ceremonial paraphernalia or ritual, or why tabus must be observed, but such etiological elements are not confined to myths." (1965: 4)

Wie schon beim Märchen seien auch hier wiederum die Hauptaussagen kurz zusammengefasst: Mythen haben dogmatischen Charakter und werden als wahr angesehen. Die Protagonisten sind in der Regel keine Menschen, sondern Götter oder Kulturheroen; Mythen stehen vielfach in Zusammenhang mit Riten; ihre Inhalte umfassen ein breites Spektrum (Kosmo- und Anthropogonie, Erlebnisse von Gottheiten etc.).

3.3 Mythos – Märchen

Im Verlauf dieses Kapiteln möchte ich einige ausgewählte Positionen von Gelehrten zum Verhältnis der beiden Gattungen Mythos und Märchen behandeln.

Den Anfang macht Wilhelm Grimm der 1856 in den Anmerkungen der Kinder- und Hausmärchen folgendes schrieb:

> „Gemeinsam allen Märchen sind die Überreste eines in die älteste Zeit hinaufreichenden Glaubens, der sich in bildlicher Auffassung übersinnlicher Dinge ausspricht. Dieses Mythische gleicht kleinen Stücken eines zersprungenen Edelsteins, die auf dem von Gras und Blumen überwachsenen Boden zerstreut liegen und nur von dem schärfer blickenden Auge entdeckt werden. Die Bedeutung davon ist längst verloren, aber sie wird noch empfunden, und gibt dem Märchen seinen Gehalt, während es zugleich die natürliche Lust an dem Wunderbaren befriedigt; Niemals sind sie bloßes Farbenspiel gehaltloser Phantasie. Das Mythische dehnt sich aus, je weiter wir zurückgehen, ja es scheint den einzigen Inhalt der älteren Dichtung ausgemacht zu haben." (Rölleke (1980: 421))

Für Grimm ist das Märchen ein Mosaikstein (ein Survival) eines in uralter Zeit zusammenhängenden Mythos.

Für Propp ist der Mythos eine Erscheinungsform der Religion. Er definiert ihn wie folgt: „Unter Mythos soll […] eine Erzählung von Gottheiten oder göttlichen Wesen verstanden werden, an deren tatsächliche Existenz ein Volk glaubt" (1987: 26). Die gesellschaftlichen Funktion des Mythos unterscheide sich abhängig von der „Kulturstufe eines Volkes" unterschieden: Zwei vollkommen verschiedene Bereiche seien beispielsweise „Mythen von Völkern, die in ihrer Entwicklung nicht bis zur Staatlichkeit gelangt sind" und „Mythen alter Kulturstaaten, die wir durch die Literatur dieser Völker kennen". Mythen und Märchen lassen sich nach Propp formal nicht abgrenzen, sondern unterscheiden sich nach ihrer gesellschaftlichen Funktion. Aufgrund der zahlreichen Übereinstimmungen würden Mythen gern als Märchen bezeichnet, blieben in der zeitgenössischen Forschung allerdings – Propp verweist auf das Handbuch von Bolte-Polívka – kaum berücksichtigt. Den Unterschied zwischen Mythen und Märchen formuliert Propp (1987: 26f.) folgendermaßen:

> „Mythen sind […] Produktionen früherer Stadien der ökonomischen Entwicklung, die den Zusammenhang mit ihrer Produktionsbasis noch nicht verloren haben. Das, was im modernen europäischen Märchen uminterpretiert worden ist, ist hier oft in seiner ursprünglichen Form bewahrt. So liefern diese Mythen häufig den Schlüssel zum Verständnis des Märchens."

Die gegenwärtige Forschung würde die eigentliche Bedeutung des Mythos, ihn als historische Erscheinung zu sehen, allerdings ignorieren.

Am wertvollsten seien nach Propp das amerikanische und Teile des ozeanischen und afrikanischen Materials, weil sich die Völker dort auf einer „sehr niedrigen Kulturstufe" befänden, Asien hingegen sei ein „Schmelztigel", wo „alle Kulturstadien" zu finden wären, das Moment der Beeinflussung müsse hier besonders berücksichtigt werden (Gleiches gelte auch für Europa) (cf. 1987: 28). Es lassen sich nach Propp (1987: 30) „Mythen aus Vorklassenformationen, die man als unmittelbare Quelle betrachten kann, und Mythen, die uns von den herrschenden Klassen der alten Kulturstaaten überliefert sind und die als indirektes Beweismaterial […] dienen können" unterscheiden; das Märchen müsse deshalb mit beiden Formen in Beziehung gesetzt werden.

Im letzten Kapitel seines Buches ‚Betrachtungen zum Märchen' (1954) unternahm de Vries den Versuch Märchen und Mythos wieder enger in Verbindung zu setzten und begab sich damit – wie es ihm selbst bewusst war – „in die Spuren des Großmeisters der germanischen Philologie, Jacob Grimm" (1961: 464). Wenige Jahre später nahm der dänische Gelehrte im Rahmen eines Kongresses der Volkserzähler in Kiel und Kopenhagen in einem Vortrag zum Thema ‚Märchen, Mythos und Mythenmärchen' nochmals darauf Bezug und fasste seine Ansichten zu der Problematik folgendermaßen zusammen (cf. de Vries (1961: 464-469)):

Das Märchen könne als weltliche Dichtung nur hinter dem Mythos stehen; unklar sei nur, ob es frei erfunden sei (auf Basis schon vorhandener mythischer Motive) oder einen desakralisierten Mythos darstelle. Aufgrund der großen Ähnlichkeit im Aufbau sei daraus zu schließen, „daß es der Mythos selbst sein muß, aber in einem anderen Geist erzählt, oder besser in einer anderen Funktion" (1961: 465). Märchen und Mythos gingen auf eine gemeinsame Wurzel zurück, die Traditionslinien von beiden Gattungen würden in einem „urzeitlichen Mythos" (1961: 466) zusammenfließen. De Vries verweist an diesem Punkt auf die Forschungen des klassischen Philologen Kerényi und des Tiefenpsychologen Jung, denen zufolge bei Mythos und Märchen dieselben Archetypen – ein Ausdruck des mythischen Denkens – aufträten. De Vries leitet daraus eine genetische Verwandtschaft der beiden Gattungen ab, wobei das Märchen aus dem Mythos entstanden sei. Dennoch

bestünde zwischen einer „religiös geglaubten und vollwertigen Nachricht von Urzeitbegebenheiten“ und einer „unverbindlichen Erzählung, die nur zum Zeitvertreib diente“ ein gewaltiger Unterschied. De Vries hegt den Verdacht, dass es eine Zwischenform gegeben haben müsse, eine Art ‚Mythenmärchen’[27]. Das Märchen beinhalte einerseits Motive einer „brüchig gewordenen Mythologie“ (1961: 467), andererseits könnten schon zur Blütezeit des Mythos parallel dazu „märchenhafte Kontrefakte“ existiert haben. Während in der indogermanischen Überlieferung eine solche Form nicht zu belegen ist, sei sie in anderen geographischen Räumen, wo die schriftliche Tradition weiter zurückreicht, durchaus anzutreffen. Besondere Aufmerksamkeit genieße die altägyptische Geschichte von Bata und Anupu, das bekannte Brüdermärchen, wobei dabei – wie de Vries betont – die Bezeichnung ‚Märchen’ unzutreffend sei, denn es träten mythische Figuren auf und die Handlung sei auch nur teilweise als typisch märchenhaft zu bezeichnen. Zu bedenken sei des Weiteren, dass die Geschichte in einem Papyrus auftauche, der sich in Besitz eines Prinzen befand, und der Schreiber wohl kein einfaches Volksmärchen für einen Adeligen aufgezeichnet habe. Auf der anderen Seite sei die Erzählung auch kein eigentlicher Mythos oder eine Kultlegende, sondern eben eine Zwischenform, „ein Literaturwerk, das mythische Motive zu einer phantasievollen Nacherzählung verwendete“ (de Vries (1961: 467)). De Vries ist sich der Problematik aus einem einzigen belegten Beispiel verallgemeinernde Schlüsse ziehen zu wollen durchaus bewusst, hält aber dennoch daran fest, die ägyptische Geschichte als Vorform des Märchens zu betrachten.

Eliade schließt an die Ausführungen von de Vries bezüglich einer Wesensverwandtschaft zwischen Mythen, Sagen und Märchen an. Bei Elementarvölkern sei der Abstand zwischen Mythos und Märchen viel geringer ausgeprägt als in stratifizierten Gesellschaften. Oft seien Märchen und Mythen miteinander verschmolzen oder das, was bei einem Volk als Mythos konzipiert werde, könne bei einem anderen (benachbarten) ein einfaches Märchen sein. Im Zentrum des Interesses der Religionshistoriker und Ethnologen stehe weniger die Entstehung, die ‚Geburt’, eines

[27] Der Begriff ‚Mythenmärchen’ wurde vom Leipziger Völkerpsychologen Wilhelm Wundt (1832-1920) geprägt, der darunter ein Naturmärchen mit lockerem Bau (ohne leitende Motive zu einem Ganzen zusammengefügt) verstand, in dem die Unterschiede zwischen Tier und Mensch ineinander fließen würden (cf. Wundt (1909: 61ff., besonders 62)). Aus dieser ursprünglichen Form (dem „primitiven Mythenmärchen“) seien die Verwandlungsmotive in die Zaubermärchen gelangt und allmählich habe sich eine weiter entwickelte Form herausgebildet, das „Mythenmärchen als geschlossene Erzählung“ (cf. Wundt (1909: 61-89)). Für de Vries (1961: 466) sei dies eine „haltlose Vorstellung, die nur beweist, dass der Psychologe Wundt eben kein Religionsforscher war.“ Wundts Konstruktionen könne man beruht vergessen, vielleicht sei es aber möglich nur die Bezeichnung weiterhin zu verwenden. Doch auch diesen Gedanken verwirft de Vries (1966: 466) sogleich, weil „der Wundtsche Begriff so schwer belastet ist, daß wir es [das Mythenmärchen, Anm. A.C.] wohl besser in den Tartarus der Missgeburten versenken lassen.“

Märchens oder Mythos, sondern vielmehr „das Verhalten des Menschen gegenüber dem Heiligen“ (1988b: 193). Es sei nicht immer zutreffend, dass das Märchen durch eine ‚Entsakralisierung’ der mythischen Welt gekennzeichnet wäre, besser sei es von einer „Vermummung der mythischen Motive und Personen“ und einem „Absinken des Heiligen“ zu sprechen.

4 Ritus – Der Ritualbereich

4.1 Etymologie, Definition, Typen[28]

Die Begriffe ‚Ritus' und ‚Ritual' gehen auf lateinische Wörter zurück, deren Etymologie ungewiss ist, nämlich das Substantiv ‚ritus' und das davon abgeleitete Adjektiv ‚ritualis' (zum ‚ritus' gehörig'). Es gibt zwei unterschiedliche Erklärungsansätze: Der eine stellt die Wörter mit Sanskrit ‚ṛta' (‚Recht', ‚Ordnung', ‚Wahrheit', ‚Brauch') in Verbindung, was „die auf Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit beruhende normale und deshalb richtige, natürliche und deshalb wiederum wahre Struktur des kosmischen, weltlichen, menschlichen, rituellen Geschehens" (Gonda (1978: 78)) bedeutet. Nach Hutter (2004: 547) könne demnach „der Ritus als ‚kleinster' Baustein eines Rituals angesehen werden, das man als komplexe Handlungssequenz nach einem (logischen) Funktionszusammenhang definieren kann". Der zweite Ansatz bezieht die Begriffe auf indogermanisch ‚ri-' (verwandt mit dem griechischen ‚ῥέω' (‚rheo' = ‚fließen'), womit die Abfolge oder der Verlauf von Handlungen beschrieben wird.

Hutter (cf. 2004: 547) weist darauf hin, dass Ritus und Ritual in der Alltagssprache und auch in der religionswissenschaftlichen Fachsprache oft synonym verwendet werden, was zu Unschärfen führe. Um den Komplex in seiner Gesamtheit zu beleuchten, müsse auch noch der Begriff ‚Kult' als dritter dazugehöriger Teil in Betracht gezogen werden, „indem Kult als Überbegriff für das gesamte rituelle Leben einer konkreten Religion verstanden wird, d.h. innerhalb des Kultes findet man sowohl einzelne Riten als auch komplexere Rituale nebeneinander" (2004: 547).

Lang (1993: 442f.) definiert ‚Ritual' aus religionswissenschaftlicher Sicht auf folgende Weise:

> „ ‚Ritual' ist Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ablauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen können […] Als Ritual bezeichnet man sowohl die wirklich stattfindende Handlung als auch die für sie maßgebenden Regeln."

Zu den wichtigsten Charakteristika von Ritualen zählen ihre „Stereotypie" (sie werden meistens nicht einmalig durchgeführt, sondern nach einer bereits festgelegten Weise wiederholt) und ihre „auffällige Ausgestaltung" (cf. Lang (1993: 448f.)).

[28] Cf. Lang (1993), Hutter (2004)

Im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie wird der Begriff ‚Ritual' weiter, über den rein religiösen Kontext hinausgehend gefasst. Im ‚Wörterbuch der Völkerkunde' findet sich folgende Definition:

> „Ritus, Ritual, oft gleichbedeutend mit Zeremonie gebrauchte Begriffe für eine Handlung bzw. einen Handlungskomplex, die in einem bestimmten (meist religiösen) Kontext auf vorgeschriebene Weise erfolgen müssen und sich in Form und Zielen von ähnlichen Alltagshandlungen unterscheiden." (Mischung/Koepping (1999: 316f.))

Die Vielzahl von unterschiedlichen Ritualen lässt sich nach mehreren Gesichtspunkten unterteilen. Die von Wallace im vierten Kapitel („The Functions of Religion: Relations among Cause, Intention, and Effect" (1966: 167-215)) seines Buches ‚Religion. An Anthropological View' (New York 1966) vorgenommene Klassifikation beruht auf den von den Kulthandlungen intendierten Zielen. Der Gelehrte geht von der Prämisse aus, dass zwischen menschlichem und rituellem Handeln eine Parallele herrscht: Beides ist auf ein Ziel gerichtet und zweckbezogen. Die Agierenden sind bestrebt durch das Ritual etwas zu bewirken oder eine Pflicht zu erfüllen. Es sei deshalb nahe liegend, dieses Faktum einer Einteilung zu Grunde zu legen. Wallace unterscheidet die folgenden fünf Klassen, die sich zumeist noch in Unterklassen gliedern:

1. Technologische Rituale (cf. 1966: 171-177): Dazu zählen all jene Rituale die auf die Beherrschung der Umwelt ausgerichtet sind, z.B. die Divination („divination"), bei der man ein übernatürliches Wesen um Rat befragt und sich ein relevantes Wissen erwirbt; Jagd- und Agrarriten zur Erfolgs- und Ertragssicherung („hunting, agricultural increase ceremonies") und apotropäische Riten („protective rites"), die Schutz vor negativen, schadenden oder widrigen Einflüssen bieten sollen.
2. Therapeutische und antitherapeutische Rituale (cf. 1966: 177-187): Therapeutische Rituale sollen den Gesundheitszustand eines Menschen wiederherstellen, durch antitherapeutische Rituale hingegen ist es möglich das Wohlbefinden von Personen zu beeinträchtigen und den Leuten zu schaden; gemeint ist das Phänomen der Hexerei; der Hexenglaube stellt nach Wallace innerhalb einer Gesellschaft ein regulatives Moment der sozialen Kontrolle dar: Einerseits wird vermieden mit anderen Personen in Konflikt zu geraten um nicht Gefahr zu laufen zum Opfer von Hexerei zu werden, andererseits ist man selbst bestrebt unauffällig zu bleiben um nicht dem Verdacht der Hexerei ausgesetzt zu sein.
3. Soziale (oder ideologische) Rituale (cf. 1966: 187-206): Dazu zählen soziale Verstärkungsrituale (diese werden in regelmäßigen Abständen abgehalten und

sollen die Gruppensolidarität und den Glauben festigen und stets erneuern, z.B. verschiedenste Formen von Gottesdiensten) und Rebellionsrituale (durch eine kurzzeitige Verkehrung der Ordnung wird die herrschende Gesellschaftsordnung aufrechterhalten und gefestigt; die Rituale besitzen eine Art Ventilfunktion, weil es den untergebenen oder unterdrückten Personen im Zuge deren Abhaltung ermöglicht wird sich im wahrsten Sinn des Wortes zu entladen, aufgestaute Aggressionen abzubauen, ohne dass sich ein realer Konflikt entwickelt; als Beispiele können der Karneval, die altrömischen Saturnalien oder rituelle Aufstände gegen den König in Afrika (etwa bei den Swasi) angeführt werden).

4. Erlösungsrituale („salvation rituals“) (cf. 1966: 206-209): Diese Form von Ritualen wird angewandt, wenn sich Personen in einer Identitätskrise befinden; sie dienen dazu die aufgetretenen Störungen zu beseitigen und fördern die Entwicklung einer neuen Identität; Wallace behandelt darunter die Besessenheit (mittels der Rituale werden die Krankheiten zwar nicht geheilt, aber sie finden in der Gesellschaft Akzeptanz), die Schamanenweihe oder die mystische Versenkung.
5. Revitalisierungsrituale (cf. 1966: 209-215): Während Erlösungsrituale individuell bezogen sind, richtet sich diese Form von Ritualen an das Kollektiv. Sie dienen zur Bewältigung der Identitätskrise der gesamten Gemeinschaft, die beispielsweise durch unterschiedlichste Formen der Unterdrückung (wie Kolonialismus) verursacht wurde.

Die von Wallace vorgeschlagene Kategorisierung zeigt eine unglaubliche Fülle und Bandbreite von unterschiedlichsten Ritualen für Individuen und Gruppen. Obwohl sich die Einteilung, die letztlich immer eine subjektive bleibt, als durchaus praktikabel erweist, sind trotzdem einige kritische Anmerkungen anzuführen: Wie bei jeglicher Form von Einteilung stößt auch dieser Vorschlag letztendlich auf Grenzen. Eine einfache Zuweisung zu bestimmten Typ innerhalb eines Gliederungsschemas wird der Komplexität verschiedenster Rituale nicht gerecht. Überschneidungen können auf diese Weise nicht zum Ausdruck gebracht werden. Zu bemängeln wäre auch die Zuschreibung von außen (etische Perspektive); wie die einzelnen Gesellschaften ihre Rituale selbst sehen (‚emic viewpoint’), bleibt hierbei vollkommen unberücksichtigt.

4.2 Übergangsriten – Der Initiationskomplex

Der Begriff ‚Übergangsriten' (‚rites de passage') wurde von Arnold van Gennep[29] geprägt und in die Ethnologie eingeführt. Er bezeichnet eine bestimmte Kategorie von Ritualen, die den Übergang des Menschen von einem Lebensabschnitt oder Zustand in einen anderen kennzeichnet und die die Personen in der krisenhaften Phase des Übertritts schützend begleiten sollen.

Der Terminus ‚Initiation' geht zurück auf das lateinische Wort ‚initium' (zum Verbum ‚inire' (‚hineingehen', ‚anfangen')), was ‚Anfang', ‚Beginn' oder ‚Eintritt' bedeutet. Er wurde zum ersten Mal 1724 vom französischen Jesuitenmissionar Joseph François Lafiteau (1681-1740) verwendet, der die Reifefeiern der Irokesen mit den Weihezeremonien antiker Mysterienkulte verglich, und bezeichnet die individuelle oder kollektive Einführung in eine neue Lebensphase (Erwachsensein, heiliges oder profanes Amt) oder Menschengruppe (Bund, Orden, Zunft). Solche Riten gibt es in irgendeiner Form bei so gut wie allen Gesellschaften auf der ganzen Welt, nicht nur bei den so genannten Elementarvölkern, sondern auch in unserem täglichen Alltag: Firmung, Konfirmation, Matura, die Aufnahme in studentische, berufliche oder militärische Gruppierungen.

Eliade definiert in seinem Buch ‚Birth and Rebirth' (New York 1958; dt. ‚Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen') Initiation wie folgt:

> „Im allgemeinen versteht man unter Initiation eine Gesamtheit von Riten und mündlichen Unterweisungen, die die grundlegende Änderung des religiösen und gesellschaftlichen Status des Einzuweihenden zum Ziel haben. Philosophisch gesagt entspricht die Initiation einer ontologischen Veränderung der existentiellen Ordnung. Am Ende seiner Prüfungen erfreut sich der Neophyt einer ganz anderen Seinweise als vor der Initiation: er ist ein ‚anderer' geworden." (1989:11)

Nach Eliade ist der tiefere Sinn der Initiation immer ein religiöser. Während der initiatischen Phase machen die Probanden eine religiöse Erfahrung; sie verändern sich und werden zu anderen Menschen, weil sie eine religiöse Offenbarung der Welt und der Existenz empfangen haben (cf. 1989: 23). Ist man sich dieses Aspekts bewusst, könne der Weg sich dem Komplex der Initiation zu nähern alleine ein religionsgeschichtlicher sein, denn nur der Religionshistoriker mache es sich zur Aufgabe „bis zu der existentiellen Situation vorzudringen, die der religiöse Mensch in der Erfahrung der Initiation auf sich nimmt" (1989: 24).[30]

[29] Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Person und den theoretischen Überlegungen des Gelehrten findet sich im anschließenden Kapitel (4.3.1).

[30] Eliade beschreibt an dieser Stelle, dass es bereits Zugänge von anderen Disziplinen gegeben habe, wie der Soziologie oder der Ethnologie, deren primäres Forschungsgebiet damals noch – zur Entstehungszeit des

Eiade unterscheidet drei in der Religionsgeschichte vorkommende Typen von Initiation (cf. 1989: 24)[31]:

- Riten in der Übergangsphase von der Kindheit oder Jugend ins Erwachsenenalter: Diese Pubertätsriten – betont Eliade – können, aber müssen nicht mit Beschneidung und Schwirrholz[32] verbunden sein. Daraus ließe sich die Schlussfolgerung ziehen, „daß die Initiation ein autonomes Phänomen ‚sui generis' bildet, das ohne die körperlichen Verstümmelungen und die dramatischen Riten, mit denen die Initiation gewöhnlich verbunden ist, existieren kann – und tatsächlich existiert" (1989: 231). Es gibt einen Unterschied zwischen den Pubertätsriten der Knaben und der Mädchen: Letztere sind weniger verbreitet, weniger ausgearbeitet, weniger dramatisch, werden individuell durchgeführt und stehen in engem Zusammenhang mit der Menstruation (cf. 1989: 83). Die untenstehende Abbildung soll einen groben Überblick über die wesentlichen Unterschiede zwischen den Initiationsriten bei Knaben und bei Mädchen geben:

Knabeninitiation	**Mädcheninitiation**
kollektiv	individuell
stark dramatisiert	weniger dramatisiert
Offenbarung eines Geschehens, das sich in der Urzeit („in illo tempore") ereignet hat (Offenbarung eines göttlichen Wesens, eines heiligen Gegenstandes, Ursprungsmythos)	_____
Beginn der Initiation ist variabel	Beginn bei Einsetzen der ersten Menstruation
Der Fokus liegt auf Proben und Prüfungen (Beschneidung)	Im Zentrum steht der erzieherische Charakter (Unterweisungen)

- Aufnahmeriten in eine Geheimgesellschaft oder Bruderschaft
- Mystische Berufung (Schamane, spiritueller Anführer etc.)

Buches (1958) außereuropäische Elementarkulturen (so genannte ‚primitive Gesellschaften') war, aber nur der Religionshistoriker beziehe die gesamte Religionsgeschichte der Menschheit von den Anfängen im Paläolithikum bis in die modernen Zeit mitein (cf. 1989: 23).

[31] Genau genommen sind es nur zwei große Kategorien: kollektive und individuelle Initiationen.

[32] Das Schwirrholz – eine Form der Offenbarung eines heiligen Gegenstandes – ist ein typisches Element der Initiationsriten bei indigenen Gruppen in Australien, denen sich Eliade sehr umfassend widmet (cf. 1989: 27-58).

Die Initiationsmotive mit der weitesten räumlichen Verbreitung und größten Häufigkeit sind (cf. 1989: 232f.):

- Trennung des Neophyten von seiner Mutter und dessen Einführung in des Heilige
- Symbolischer Tod mit anschließender Auferstehung begleitet von Prüfungen, Beschneidung und Torturen
- Szenerie mit neuer Schwangerschaft und Geburt (an Stelle des symbolischen Todes)
- Abstieg in die Unterwelt oder Aufstieg in den Himmel als zentrales Motiv der Initiation eines religiösen Spezialisten mit dem Hauptthema der Zerstückelung und nachfolgenden Erneuerung des Körper

Es können mehrere unterschiedliche Szenarien zur selben Zeit bei einer Gesellschaft nebeneinander auftreten.

4.3 Theoretische Konzepte zu den ‚rites de passage'

4.3.1 Arnold van Gennep (1873-1957)[33]

Arnold van Gennep wurde am 23. April 1873 in Ludwigsburg im damaligen Königreich Würtemberg geboren. Nach der Scheidung seiner Eltern zog seine Mutter mit ihm nach Frankreich. Nach Schulabschluss zog es den äußerst sprachenbegabten van Gennep, der nach dem Wunsch seines Stiefvaters eigentlich ein Medizinstudium hätte absolvieren sollen, nach Paris, wo er eine diplomatische Karriere anstrebte und zunächst unter anderem allgemeine Linguistik, orientalische Sprachen und Religionswissenschaft studierte. 1901 wurde er Leiter der Übersetzungsabteilung des Landwirtschaftsministeriums, wobei ihm seine umfangreichen Sprachkenntnisse sehr dienlich waren. Die Abschlussarbeiten an der ‚Ecole des hautes études' aus den Jahren 1904 und 1906 markieren den Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere, die 1909 mit dem Erscheinen von ‚Les rites de passage' einen ersten Höhepunkt erreichen sollte; ein Jahr zuvor quittierte er seine Stellung bei der Regierung, weil er von nun an als freiberuflicher Autor und Übersetzer seinen Lebensunterhalt bestreiten wollte. Nach Feldforschungsaufenthalten bei den Kabylen in Algerien richtete van Gennep den Fokus seiner Forschungen immer mehr auf die Ethnographie und Volkskunde Frankreichs. In den Jahren 1912-1915 hatte er an der Universität Neuchâtel in der Schweiz einen Lehrstuhl für Ethnographie inne – die einzige akademische Stellung während seines Lebens –, den er allerdings wegen seiner Kritik an

[33] Cf. Schomburg-Scherff (1997)

der deutschlandfreundlichen Politik der Schweiz während der Ersten Weltkriegs verlor. Wieder nach Frankreich zurückgekehrt war van Gennep mehrere Jahre im Informationsbüro des französischen Außenministeriums tätig. 1920 verfasste er eine Dissertation über den gegenwärtigen Forschungsstand des Totemismus (‚L'état actuel du problème totémique'). Nach einer längeren Vortragsreise durch Nordamerika, einer daran anschließenden schweren Erkrankung und dem daraus resultierenden Entschluss seine bisherige Tätigkeit aufzugeben, alles hinter sich zu lassen und sich von nun an nur mehr der Hühnerzucht zu widmen, zog es ihn nach kurzer Zeit doch wieder an den Schreibtisch seines Hauses in Bourg-la-Reine in der Nähe von Paris zurück. Dort forschte und publizierte er (in erster Linie sei hier auf das Monumentalwerk ‚Le manuel de folklore français contemporain' verwiesen) bis zum seinem Tod am 7. Mai 1957.

Van Gennep befasste sich Zeit seines Lebens im Wesentlichen mit zwei wissenschaftlichen Bereichen: einerseits mit der Ethnologie (in ihrem damaligen Verständnis als Lehre von den außereuropäischen, ‚exotischen' Völkern), besonders mit Fragen nach dem Ursprung sozialer Institutionen und allgemeinen Problemen der Ethnosoziologie, wie Totemismus, Tabu, Magie, Beziehungen zwischen Mythos und Ritus oder ursprünglichen Formen der Religion, andererseits mit der französischen Volkskunde. Sein umfangreiches Werk – eine von seiner Tochter Ketty zusammengestellte Bibliographie umfasst 437 Publikationen – lässt sich in zwei Phasen unterteilen, wobei in der ersten (bis 1924) Veröffentlichungen zu beiden Forschungsgebieten entstanden, in der zweiten hingegen eine Konzentration auf die französische Volkskunde festzustellen ist (cf. Schomburg-Scherff (1979: 225)).

Van Gennep lebte zu einer Zeit des wissenschaftlichen Paradigmenwechsels im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie. Als er seine ersten Publikationen vorlegte, war der Ausgang des 19. Jahrhunderts auf seinem Höhepunkt sich befindliche Evolutionismus bereits wieder im Niedergang, dennoch aber nicht völlig überwunden und in seinen Nachwirkungen noch spürbar. Während sich in Großbritannien eine funktionalistisch, zu Beginn noch sehr ahistorisch ausgerichtete Sozialanthropologie etablierte, bekam in Frankreich die Comtesche Soziologie durch Durkheim einen neuen Aufwind, der mit seinen Schülern („eine relativ exklusive und ziemlich doktrinäre Gruppe" (Schomburg-Scherff (1999: 235))) das wissenschaftliche Feld beherrschte. Van Gennep war stets bestrebt seinen eigenen Weg zu gehen; es gelang ihm von den herrschenden Zeitströmungen unabhängig zu bleiben. Einerseits richtete er sich gegen die

evolutionistische Konzeption – seiner Meinung nach gab es keinen intellektuellen Unterschied zwischen den Menschen auf der ganzen Welt –, wenngleich er dessen Begrifflichkeit – „in Ermangelung einer besseren“ (Schomburg-Scherff (1999: 237)) – weiterhin verwendete, andererseits kritisierte der die Überbetonung des Kollektiven bei Durkheim. Van Gennep war der Überzeugung, dass Elementarvölker (als Beispiel dienten ihm gerne australische Wildbeutergruppen) nicht homogen wären, sondern durchaus über komplexe soziale Strukturen verfügten (cf. Schomburg-Scherff (1999: 237f.)). Eine Auflehnung gegen Durkheim hatte allerdings unverzüglich und erbarmungslos eine Marginalisierung in Wissenschaftskreisen zufolge; van Gennep bekam deshalb in Frankreich niemals eine universitäre Anstellung.

Im folgenden Abschnitt möchte ich nun näher auf die Kerngedanken von van Genneps Buch ‚Übergangsriten’ eingehen und einen kurzen inhaltlichen Überblick über das Werk geben. Ausgangspunkt seiner Untersuchungen war die Beobachtung, dass jede Gesellschaft aus verschiedenen heterogenen Gruppen bestehe, wie Altersklassen, Status- und Berufsgruppen, Familien, politische und territoriale Einheiten etc. Grundsätzlich ließen sich nach van Gennep (1999: 181) in jeder Gesellschaft zwei große Trennungen feststellen: „die geschlechtliche Trennung zwischen Männern und Frauen und die magisch-religiöse Trennung zwischen dem Profanen und dem Sakralen.“ Die unterschiedlichen Gruppen vergleicht er mit den Zimmern eines Hauses, sie bilden den statischen Aspekt der sozialen Ordnung. Die Menschen verbleiben allerdings nicht die ganze Zeit in diesen Räumen, sondern sind in Bewegung und begeben sich vom einen in den anderen, das heißt sie ändern im Laufe ihres Lebens ihre Gruppenzugehörigkeit (Alter, Beruf) oder ihren Aufenthaltsort. Der Wechsel von Zustand, Raum oder Zeit stellt eine Grenzsituation dar, die als bedrohlich empfunden wird, weil die statische Ordnung des Soziallebens dadurch in Gefahr gerät. Um dem Individuum oder der Gruppe dabei Orientierung und Sicherheit zu geben werden die Grenzüberschreitungen[34] von Riten begleitet, die – wie van Gennep feststellte – immer die gleiche Funktion, nämlich die Kontrolle der Dynamik des sozialen Lebens, und die gleiche Form, eine Dreiphasenstruktur, haben und von ihm unter dem Begriff „Übergangsriten“ (‚rites de passages’) zusammengefasst werden (1999: 21).[35] Der

[34] Den Übergangsriten liegt ein räumliches Anschauungsmodell zugrunde: Bei der Geburt verlässt das Neugeborene die Welt der Ungeborenen und wird in die Welt der Lebenden aufgenommen; bei der Initiation werden die Jugendlichen von der Welt der Kinder getrennt und in die Erwachsenenwelt integriert.

[35] Van Gennep (cf. 1999: 182) erwähnt, dass schon früheren Forschern Ähnlichkeiten von Zeremonien aufgefallen seien (er verweist auf Studien von Frazer, Ciszewski, Diels, Dieterich etc.), aber mit Ausnahme von Hertz, der auf den „Übergangszustand“ zwischen Heirat und Geburt des ersten Kindes hinwies, hätten

Verlauf beinhaltet eine Trennungsphase, eine Schwellen- und Umwandlungsphase und zuletzt eine Angliederungsphase; dementsprechend gibt es ‚Trennungsriten' (‚rites de séparation'), ‚Schwellen'- bzw. ‚Umwandlungsriten' (‚rites de marge') und ‚Angliederungsriten' (‚rites d'agrégation'). Die drei Phasen[36] (manchmal können Zeremonien auch eine komplexere Struktur aufweisen[37]) sind nicht immer gleich stark ausgebildet, sondern ihre Gewichtung ist von den einzelnen Kulturen und dem Zeremonialkomplex abhängig: Bei Bestattung und Hochzeit wird die Trennung stärker fokussiert, bei Schwangerschaft und Initiation mehr die Umwandlung. Das aufgestellte Schema sollte eine ungefähre Richtlinie darstellen, eine Möglichkeit bieten das umfangreiche ethnographische Material zu strukturieren und nicht als starres, unumstößliches Dogma angesehen werden; dessen war sich van Gennep durchaus bewusst:

> „Ich versuche zwar, alle Riten so klar wie möglich zu ordnen, da ich es aber mit menschlichen Handlungen zu tun habe, mache ich mir keine Illusionen, eine ebenso exakte Klassifizierung wie z.B. die Botaniker erreichen zu können." (1999: 22)

Nach Darlegung der allgemeinen Grundlagen untersucht van Gennep in sechs Kapiteln unterschiedliche Formen von Übergangsriten („from the cradle to the crave, through all the stages and grades of live" (Hodson (1911: 30))), in den Kapiteln 4-6 zunächst jene, die mit individuellen Lebenskrisen in Zusammenhang stehen (dazu zählen ‚Schwangerschaft und Niederkunft', ‚Geburt und Kindheit', ‚Initiationsriten', ‚Verlobung und Heirat', ‚Bestattung'), danach (in Kapitel 9) andere Arten, vor allem saisonaler und kalendarischer Natur (z.B. Riten, die sich auf Haare, Schleier oder das Schlagen und Auspeitschen

---

die anderen nur Ähnlichkeiten im Detail beobachtet. Der erste große, zusammenfassende Überblick stamme allerdings von ihm: „Nicht den einzelnen Riten, sondern ihrer essentiellen Bedeutung sowie ihrer relativen Position innerhalb von Zeremonialkomplexen, d.h. ihrer ‚Abfolgeordnung' gilt unser Interesse" (1999: 183).

36 Auf die Dreigliederung eines Ritus machten zuvor schon das Autorenteam Henri Hubert und Marcel Mauss in ihrem Aufsatz ‚Essai sur la nature et la fonction du sacrifice' (in: L'Année Philologique 2 (1899): 29-138) aufmerksam. Sie beschreiben darin, wie dem profanen Menschen durch das Opfer die Möglichkeit gegeben werde mittels eines Opfertieres mit der sakralen Sphäre in Verbindung zu treten; im Verlauf des Rituals ändere sich der Zustand des Opferers dahingehend dass er auf eine höhere Ebene gehoben werde (cf. Thiel (1984: 124)). Zu Beginn seiner Rezension von ‚Les Rites de Passage' verweist Hodson (1911) auf dieses Werk und seinen möglichen Einfluss auf van Gennep. Das Opfer besteht aus drei Phasen: In der ersten trete die opfernde Person aus der profanen Welt (‚le monde profane') in die sakrale Welt ein (‚le monde sacré'). Dabei begebe sie sich in eine gefährliche Situation, weil die Kontaktaufnahme mit der Sphäre des Übernatürlichen immer mit gewissen Risiken verbunden sei. In der zweiten Phase sei die opfernde Person dann in engstem Kontakt mit ‚le monde sacré', werde Teil von ihr, und sei in der Lage das Ziel des Ritus herbeizuführen. Aufgabe der letzten Phase sei eine Desakralisierung des Opfernden und eine heile Rückführung in ‚le monde profane'; er werde von allen Spuren der Kontaktaufnahme mit dem Heiligen befreit und wieder in das alltägliche Leben eingeführt um unbeschwert mit seinen Mitmenschen Umgang pflegen zu können wie zuvor.

37 Hochzeitsriten enthalten Fruchtbarkeitsriten, Geburtszeremonien, Schutz- und Divinationsriten, Bestattungszeremonien, Abwehrriten etc. (cf. 1999: 22).

beziehen, Sexualriten, Riten, die den Jahres-, Jahreszeiten- und Monatswechsel begleiten oder herbeiführen sollen etc.).

Von den zahlreichen Formen von Übergangsriten greife ich nur die Initiationsriten heraus, weil sie im Zentrum der Betrachtungen meiner Arbeit stehen, und widme mich van Genneps Ausführungen dazu nun näher. Besondere Aufmerksamkeit und Anerkennung – dies sei gleich zu Beginn hier festgehalten – verdient seine Erkenntnis und Feststellung, dass soziale Übergänge und biologische Veränderungen zeitlich nicht zusammen fallen müssen; im konkreten Fall der Initiationsriten bedeutet das, dass diese nicht das Erreichen der physiologischen, sondern der ‚sozialen Pubertät' anzeigen. Bisher wurden unter dem Begriff ‚Initiationsriten' oft nur Riten im Zusammenhang mit dem Übergang von Altersklassen oder den Eintritt in Geheimbünde verstanden. Van Gennep verweist auf zwei Studien von Schurtz (‚Altersklassen und Männerbünde', Leipzig 1902) und Webster (‚Primitive Secret Societies', New York 1908). Beide hätten die Zeremonien „nicht genügend erforscht" und „[d]urchdrungen von der Vorstellung, daß Initiation und Pubertät zeitlich zusammenfallen […] unannehmbar allgemeine Theorien entwickelt", Webster habe sie „nur isoliert betrachtet" (1999: 70). Er selbst fasse den Begriff weiter und habe sich zum Ziel gesetzt verschiedenste Formen von Initiationszeremonien zu untersuchen, darunter fielen auch „die Ordination eines Priesters oder Magiers, die Inthronisation eines Königs, die Konsekration von Mönchen, Nonnen, Tempelprostituierten usw." (1999: 71).

Zunächst widmet sich van Gennep dem Unterschied zwischen physiologischer und ‚sozialer' Pubertät[38] und führt zahlreiche Beispiele für Altersschwankungen zwischen der Geschlechtsreife und dem tatsächlichen Heiratsalter an (in Rom etwa gehe die soziale Pubertät der physiologischen voraus, in Paris folge sie ihr nach); deshalb meldet er gegen die Bezeichnung ‚Pubertätsriten' Bedenken an. Die körperliche Pubertät könne auch kaum ausschlaggebend für die Zeremonien sein, da sie sich über einen langen Zeitraum von mehreren Jahren und verschiedenen Phasen erstrecke. Auch die Beschneidung sei, weil sie in unterschiedlichem Alter durchgeführt werde, ein deutliches Indiz dafür, dass es sich bei den Riten um soziale Pubertät handle. Sie dürfe nicht isoliert betrachtet werden, sondern gehöre zusammen mit Amputationen, Mutilationen oder Zerteilungen von Körperteilen zu jenen Praktiken, die die Persönlichkeit eines Individuums für alle anderen sichtbar verändere. Das Abtrennen der Vorhaut entspreche in anderen Regionen dem Ziehen eines

[38] Analog dazu wird auch zwischen physiologischer (Blutsverwandtschaft) und sozialer Verwandtschaft, zwischen physiologischer und sozialer Reife (Mündigkeit) unterschieden (cf. 1999: 73).

Zahnes (Australien), dem Abtrennen des letzten Glieds des kleinen Fingers (Südafrika), dem Abschneiden oder Durchbohren des Ohrläppchens, dem Durchbohren des Septums oder des Hymen, dem Tatauieren etc. (cf. 1999: 76). Van Gennep (1999: 76) beschreibt den Vorgang folgendermaßen:

> „Man löst das mutilierte Individuum mit Hilfe eines Trennungsritus aus der undifferenzierten Menge der Menschen aus (das ist die Vorstellung, die dem Abschneiden, Durchbohren usw. zugrunde liegt) und gliedert es gleichzeitig so an eine bestimmte Gruppe an, daß, da die Operation unauslöschliche Spuren hinterläßt, die Integration endgültig ist."

Neben der dauerhaften Differenzierung durch Mutilationen, gebe es noch vorübergehende Differenzierungen, die bei Übergangsriten eine wichtige Rolle spielten: Darunter falle etwa das Tragen einer speziellen Tracht, von Masken oder einer Körperbemalung (cf. 1999: 78).

Nach dieser allgemeinen Einführung bringt van Gennep eine unglaubliche Vielzahl von bis dato bekannten Initiationsriten aus der ganzen Welt, die Einblick in das breite Spektrum dessen geben, was der Gelehrte unter Initiation subsumiert: Dazu zählen die Einweihung in Totemklane, magisch-religiöse Bruderschaften, Geheimbünde, politische und kriegerische Vereinigungen, Altersgruppen, antike Mysterienkulte, religiöse Orden, Berufsgruppen, die Inthronisation eines Häuptlings und eines Königs etc.

Aus der nahezu unüberschaubaren Materialfülle greife ich die Beschreibung der Initiation in Totemgruppen (Dauer der Zeremonien vom 10. bis zum 30. Lebensjahr) heraus, weil sich auch Propp – wie sich später noch zeigen wird – auf diese Form bezog. Die wesentlichen Ablaufsequenzen sind (cf. 1999: 78)[39]:

- Trennung der Novizen aus ihrer früheren, gewohnten Umwelt (Welt der Frauen und Kinder)
- Isolation der Initianden an einem besonderen Ort, im Busch etc. (die Verbindung zu den Müttern hält teilweise noch eine Zeit an, aber es folgt immer ein Punkt, an dem die Trennung durch einen gewaltsamen oder gewaltsam erscheinenden Akt für endgültig betrachtet wird)
- Während der Seklusion Einhaltung gewisser Tabus (vorwiegend Nahrungstabus); manchmal werden die Novizen für tot betrachtet; die Jugendlichen werden während der relativ langen Dauer des Noviziats

[39] Van Gennep bezieht sich vor allem auf Arbeiten von Spencer und Gillen (‚Native Tribes of Central Australia', London 1899); ‚The Northern Tribes of Central Australia', London 1904), Howitt (‚The Native Tribes of South-East Australia, London 1904) und Matthews (zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften).

körperlich und geistig geschwächt, sodass ihre Erinnerung an die Phase der Kindheit verloren geht

- Lehrzeit: Unterweisungen in Fragen des Rechts, Aufbau und Funktion diverser Zeremonien, Rezitation von Mythen
- Feierlicher Schlussakt mit spezieller Mutilation (z.B. Ausschlagen eines Zahnes, Penisinzision[40] etc.), Wiedererweckung der ‚Toten'; Identifizierung der Jugendlichen als Erwachsene

Bei seinem Erscheinen fand das Werk zunächst wenig Anerkennung. Mauss, eine Neffe Durkheims, schrieb noch 1909 in der ‚L'Année sociologique' eine sehr negative Kritik, im Jahr darauf folgte ihm Lafitte, der das Werk noch mehr verriss, was aus den oben berichteten Spannungen zwischen van Gennep und dem französischen Altmeister der Soziologie nicht sonderlich verwunderlich ist. Schomburg-Scherff (1999: 237) fasst die Vorgehensweise der Gelehrten wie folgt zusammen:

> „Beide Autoren geben van Genneps Argumentation und Beweisführung (bewußt?) falsch wieder. So können sie ihn beschuldigen, überall nur Übergangsriten zu sehen, und behaupten, er beanspruche, daß sein ‚Gesetz' (van Gennep spricht vorsichtigerweise einfach von ‚Schema' oder ‚Abfolgeordnung') alle religiösen Vorstellungen und Riten regiere, ja den Rhythmus des Denkens selbst bestimme und den Ursprung aller Philosophie von den Griechen bis zu Nietsche bilde."

Der hier von Schomburg-Scherff geäußerten Vermutung einer absichtlichen Verzerrung möchte ich mich durchaus anschließen. Weiträumig angelegte, vergleichende und verallgemeinernde Studien stoßen in den wenigsten Fällen auf Anerkennung, schon gar nicht im Frankreich des beginnenden 20. Jahrhunderts, wo das methodische Prinzip herrschte, sich auf ein regionales Gebiet und nur auf wenige typische Fälle zu konzentrieren. Van Genneps Buch stelle aber nach Ansicht der Durkheimschen Soziologen genau das Gegenteil dar. Die ‚Übergangsriten' seien eine Sammelsurium „willkürlich aus ihrem Zusammenhang herausgelöster Beispiele aus allen Winkeln der Erde und allen historischen Epochen" (Schomburg-Scherff (1999: 241). Je umfangreicher das in die Untersuchung miteinbezogene Material, je größer ist auch eine mögliche Fehlerquote bei der Aufstellung von Theorien, umso nahe liegender die Wahrscheinlichkeit auf Bereiche zu stoßen, die bei der Eingliederung Schwierigkeiten bereiten. Dieses Problems war sich van Gennep in der Tat bewusst und er distanziert sich im letzten Kapitel seines Buches

[40] Nach Meinung von van Gennep sei die Beschneidung viel zu sehr überbetont worden. Die Vorhaut enthalte nicht mehr Vitalkraft einer Person als Haare, Nägel oder andere Körperteile, an denen Eingriffe vorgenommen werden (cf. 1999: 208 [Fußnote 216]).

eindeutig von einer übermäßigen Verallgemeinerung seiner These, eine Stelle, die den kritischen Rezensenten bei sorgfältiger Lektüre der Werkes ins Auge hätte stechen müssen:

> „Wie ich des öfteren gesagt habe, liegt es mir fern, behaupten zu wollen, daß alle Geburtsriten, Initiationsriten usw. Übergangsriten seien oder daß alle Völker für Geburt, Initiation usw. Übergangsriten der charakterisierten Art entwickelt hätten." (1999: 184)

Die vergleichende Methode verteidigt van Gennep mit der Aussage, dass jeder Wissenschaftler (sei er aus dem Bereich der Human- oder Naturwissenschaften) seinen Blickwinkel von räumlich und zeitlich beschränkten Gebieten auf allgemeine Vorstellungen auszuweiten habe.

Die vernichtenden Kritiken hatten – zumindest im französischen Raum – schwerwiegende Folgen, denn die Durkheimsche Soziologenschule blieb bis in die Gegenwart für die französische Ethnologie prägend. Im Bereich der britischen Sozialanthropologie sah die Lage weitaus besser aus, doch obwohl die Rezensionen beim Erscheinen des französischen Originals positiv waren (z.B.: „a very interesting book, which is a substantial and valuable contribution to anthropological literature" (Hodson (1911: 30)), „important and original work" (Starr (1910: 707))) , scheiterte eine umfassende Rezeption von van Genneps Ansichten – wie in so vielen Fällen – an der Sprachbarriere. Dies sollte sich erst radikal nach 1960 mit der in den USA erschienenen Übersetzung ins Englische (‚The Rites of Passage', Chicago 1960) ändern, womit eine starke Auseinandersetzung mit dem Werk innerhalb der US-amerikanischen Kulturanthropologie (vor allem durch den im folgenden Kapitel behandelten Victor Turner) einsetzte.

4.3.2 Victor Witter Turner (1920-1983)

Victor Witter Turner wurde am 28. Mai 1920 als Sohn einer Schauspielerin und eines Elektroingenieurs im schottischen Glasgow geboren. Schon seine Jugend war durch ein starkes Spannungsgefühl verursacht durch unterschiedlichste Interessen (von der Kunst angefangen, über Wissenschaft und Sport bis hin zur klassischen Philologie) gekennzeichnet; dieser Zustand des „betwixt & between", der ihn nahezu sein gesamtes Leben begleiten sollte, mag seinen späteren Weg zur Kultur- und Sozialanthropologie, „einer Disziplin, die selbst unsicher zwischen zwei Polen schwankt" (Bräunlein (1997: 324)), bereits im Voraus zu einem bestimmten Grad mitbestimmt haben. Von 1938 bis 1941 widmete er sich dem Studium der englischen Literatur. Nach einer frühen Heirat fasst Turner in den tristen Nachkriegsjahren gefesselt durch die Lektüre von

Radcliffe-Browns ‚The Andaman Islanders' den Entschluss Ethnologie zu studieren, zunächst in London, dann – von Max Gluckman angeworben – in Manchester, wo sich unter Gluckman die marxistisch orientierte ‚Manchester School' als eigene Schule der britischen Social Anthropology etablierte. 1951-1954 reiste er nach Sambia, das damalige britische Protektorat Nord-Rhodesia, wo er lange Zeit unter den Ndembu Feldforschungen betrieb, deren Ergebnisse er im Rahmen seiner Dissertation ‚Schism and Continuity in an African Society' veröffentlichte. Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts verließ Turner durch innere (Abkehr vom Kommunismus, Rückkehr zum Katholizismus) und äußere (Unzufriedenheit mit dem mechanistischen Funktionalismus) Umstände beeinflusst Manchester, ging in USA und beschäftigte sich mit politischer Ethnologie, weiterhin mit Ndembu-Ritualen und zunehmend mehr mit Symbolen. Er unterrichtete in Palo Alto, Chicago und zuletzt in Charlottesville, wo er bis zu seinem Tod eine Professur für ‚Anthropology and Religion' innehatte.

Um die Entstehung und Entwicklung von Turners Ritualtheorie besser erfassen zu können, ist es notwendig zunächst etwas weiter auszuholen. Die Anfänge dazu lassen sich schon bei seinen ersten Feldforschungen bei den Ndembu erkennen. Turner ging dabei ursprünglich von einem struktur-funktionalistischen Ansatz aus, musste sich aber bald von dem Gedanken befreien, dass die sozialen Systeme abgeschlossen und statisch seien. Bei den Ndembu wurden nämlich aus dem Gegensatz von matrilinearer Deszendenz und virilokaler Residenz ständig neue Konflikte geschürt. Für diese Spannungen, die sich beinahe täglich vor seinen Augen abspielten und ihn an Dramen von Shakespeare, Ibsen oder an die aristotelische Tragödientheorie erinnerten, prägte er den Begriff ‚soziale Dramen' („social drama"). Diese lassen sich in vier Phasen unterteilen: Bruch sozialer Normen, Krise, Bewältigung, Reintegration bzw. unüberwindbarer Bruch (cf. Bräunlein (1997: 329)). Das soziale Drama ist für Turner die ursprünglichste Form menschlicher Auseinandersetzung und stellt den Ursprung des Theaters dar.

In dem Werk ‚Chihamba the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu' beschreibt Turner das Chihamba-Ritual[41], dem er sich selbst zusammen mit seiner Frau unterzogen hat, und entwickelt ein symbolistisches, katholisch-theologisch geprägtes Ritualkonzept, bei dem jegliche soziale Funktion in den Hintergrund rückt. Bräunlein (1997: 332) bringt Turners Auffassung auf den Punkt: „[E]s geht letztendlich um

[41] Mittels des Chihamba-Rituals, eines ‚ritual of affliction', werden die durch Ahnengeister verursachten Leiden (z.B. Krankheit, Jagdpech, Empfängnisstörung) aufgehoben (cf. Bräunlein (1997: 330f.)).

das Wesen religiösen Erlebens, um Gotteserfahrung als grundmenschliches Bedürfnis, das sich im Ritual zu realisieren vermag. Ritual ist wesentlich Offenbarung."

Einen Wendepunkt in Turners Leben markiert das Jahr 1963, als er – selbst durch den Umzug in die USA schwer belastet und angesichts der Meldung von der Ermordung John F. Kennedys zutiefst schockiert – in seiner neuen Heimatstadt Hastings auf van Genneps Klassiker ‚Übergangsriten' stieß, der ihn ungeheuer faszinierte und maßgeblich beeinflusste. In dem kurz darauf entstandenen Artikel ‚Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passages'[42], sein „berühmteste[r] und wirkungsreichste[r] Aufsatz" (Bräunlein (1997: 333)), entwickelte er erstmals die Kategorie der ‚Liminalität'.

Ende der sechziger Jahre entstand sein Buch ‚The Ritual Process' (1969), in dem er nochmals auf den Begriff ‚Liminalität' zu sprechen kommt und ihn zur neu eingeführten Kategorie der ‚Communitas' in Beziehung setzt.[43] Das Werk ist in fünf Kapitel[44] geteilt und inhaltlich zwei ineinander fließenden Bereichen (‚Welten') gewidmet: einem regional begrenzten (traditionellen) ethnographischen Abschnitt (Rituale der Ndembu in Afrika) und der modernen Gesellschaft (Rest der Welt). Das dritte Kapitel bildet einen Wendepunkt im Werk, wo der Autor zunächst die regionale Beschreibung fortsetzt, dann aber mitten im Kapitel den bisher auf Afrika zentrierten Blickwinkel auf die ganze Welt ausdehnt.

Worin bestehen nun die Charakteristika der Liminalität? Turner setzt zunächst an van Genneps Dreiphasenmodel an und nimmt dieses zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Bei den drei Abschnitten, der Trennungs-, der Schwellen- und der Angliederungsphase richtet er seine besondere Aufmerksamkeit auf die mittlere, die liminale Phase (er setzt gleichsam „das ethnologische Vergrößerungsglas" (Bräunlein (1997: 333)) an und untersucht die darin stattfindenden Abläufe.

Der Schwellenzustand oder Liminalität (zu lateinisch ‚limen' (‚(Tür-)Schwelle')) ist durch Unbestimmtheit und Ambiguität gekennzeichnet, was durch eine Vielzahl von Symbolen zum Ausdruck gebracht wird. Häufig findet eine Gleichsetzung mit Tod, Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Bisexualität, dem Dasein im Mutterschoß oder mit der Wildnis statt. Neophyten werden in den Initiationsriten symbolisch als besitzlos dargestellt. Als Schwellenwesen besitzen sie weder Status noch Insignien, Rang, Kleidung (sie gehen

[42] Der Text wurde von Turner erstmals bei einem Jahrestreffen US-amerikanischer Ethnologen 1964 vorgetragen und später unter anderem in dem bekannten Sammelband ‚The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual', Itaca; New York 1967) aufgenommen (cf. Bräunlein (1997: 406 [Fußnote 7])).

[43] Die beiden Begriffe ‚Liminalität' und ‚Communitas' sollten sein weiteres Leben beherrschen und mit ihnen wird er auch heute noch in erster Linie assoziiert.

[44] Die ersten drei gehen auf Vorlesungen an der Universität Rochester aus dem Jahr 1966 zurück.

deshalb zumeist nackt) oder Position im Verwandtschaftssystem. Unter den Neophyten herrscht in der Regel absolute Gleichheit (es entwickelt sich vielfach eine intensive Kameradschaft untereinander), ein hierarchisches Verhältnis herrscht nur zu ihren Lehrern, gegenüber denen sie passiv und demütig sind (cf. Turner (1964/1987: 4-19); (2000: 95)).

Die Gruppe der Neophyten bildet eine unstrukturierte, relativ undifferenzierte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft gleicher die Turner (2000: 96) mit dem Begriff ‚Communitas' bezeichnet und die Wortwahl folgendermaßen begründet: „Ich ziehe das lateinische Wort ‚Communitas' dem Wort ‚Gemeinschaft' vor, weil ich diese Form der Sozialbeziehung vom ‚Bereich des Alltagslebens' unterscheiden möchte." Diese Communitas steht in Opposition zur strukturierten, differenzierten, oft hierarchisch gegliederten Gesellschaft. Communitas ist aber nicht nur Gegensatz, sondern auch gleichzeitig Ursprung jeglicher Struktur. Die Unterscheidung zwischen Struktur und Communitas entspreche aber nicht der vertrauten Trennung in ‚säkular' und ‚sakral' oder in Politik und Religion, denn er herrschten Beziehungen zwischen den beiden Bereichen, sie würden ineinander überfließen:

> „Der Schwellenzustand impliziert, daß es kein Oben ohne das Unten gibt und daß der, der oben ist, erfahren muß, was es bedeutet, unten zu sein […] Aus all dem schließe ich, daß für Individuen wie für Gruppen das Leben eine Art dialektischer Prozeß ist, der die sukzessive Erfahrung von Oben und Unten, Communitas und Struktur, Homogenität und Differenzierung, Gleichheit und Ungleichheit beinhaltet. Der Übergang von einem niedrigen zu einem höheren Status erfolgt durch das Zwischenstadium der Statuslosigkeit." (Turner (2000: 96f.))

Ohne die Dialektik von Struktur und Communitas könne keine Gesellschaft funktionieren. Turner (2000: 105) stellte zur besseren Übersicht die unterschiedlichen Eigenschaften des Schwellenzustands und des Statussystems in Form einer Reihe binärer Gegensatzpaare (analog zu Lévi-Strauss) zusammen; einige besonders repräsentative sind in untenstehender Tabelle angeführt:

Schwellenzustand	**Statussystem**
Übergang	Zustand
Homogenität	Heterogenität
Communitas	Struktur
Besitzlosigkeit	Besitz
Nacktheit /uniforme Kleidung	Kleidungsunterschiede
Besitzlosigkeit	Besitz
Sexuelle Enthaltsamkeit	Sexualität
Ranglosigkeit	Rangunterschiede

Schweigen	Sprechen

Die Liminalität sei aber nicht die einzige Erscheinungsform der Communitas, sondern es gebe viele andere Ausdrucksformen, die an den damit verbundenen Vorstellungen und Symbolen wie ‚die Macht des Schwachen' erkennbar seien, z.B. Hofnarren (diese waren an afrikanischen Höfen oft kleingewachsene Menschen). Solche am Rande der Gesellschaft stehende Personen (wie Arme und Deformierte) symbolisierten die moralischen Werte der Communitas im Gegensatz zur autoritären Macht des Herrschers. Auch in der Volksliteratur seien derartigen Figuren (strukturelle unterlegene oder marginale Typen) zu finden, wie ‚das kleine Schneiderlein', ‚der dritte Sohn', ‚der heilige Bettler' etc., die Ranghöhere ihres Hochmuts berauben und auf eine allgemeine menschliche Ebene herabsetzen (cf. Turner (2000: 107-109)).

Der Einfluss und die Bedeutung Turners für die Ethnologie und Religionswissenschaft sind unbestritten, trotzdem ging auch an ihm die Kritik nicht spurlos vorüber. Angefochten wurden seine weitläufigen Analogiebildungen, die viele seiner Konzepte und Theorien vage erscheinen ließen, seine Tendenz zur Idealisierung, seine ahistorischen Ableitungen und sein tiefes Bekenntnis zum Katholizismus, was zahlreiche Analysen ideologisch verformte. Es gelang ihm Zeit seines Lebens nie – wie er auch selbst mehrfach eingestand – sich des Strukturfunktionalismus völlig zu entledigen. Bemängelt wurde auch die Zentrierung auf die Ndembu beim Entwurf seiner Symbol- und Ritualtheorie. Schließlich gebe es auch ritualarme Gesellschaften, was eindeutig gegen den von Turner postulierten Universalismus ritueller Transformationsprozesse sprechen würde (cf. Bräunlein (1997: 339)).

5 Textus + Ritus – Die Verknüpfung von Text- und Ritualbereich im Rahmen der ritualistischen Theorie

5.1 Mythos – Ritus

In vielen Fällen gehen Ritual und Mythos miteinander eine Verbindung ein, sei es in fester oder in lockerer Form. Dies könne nach Lang (cf. 1993: 451) auf vier Arten erfolgen, als:

1. Dramatisierung: Das Ritual stellt den Mythos dramatisch dar.
2. Rezitation: Der Mythos wird im Rahmen des Rituals rezitiert.
3. Ätiologie: Der Mythos erklärt, warum eine bestimmte Kulthandlung begangen wird.
4. Exegese: Der Mythos legt ein Ritual aus.

Bei der Dramatisierung wird eine Handlung, die sich in mythischer Zeit ereignet hat, im Ritual nochmals szenisch nachgespielt. Dieses so genannte ‚Kultdrama' dient der Vergegenwärtigung des Mythos, der durch die Darstellung aufs Neue wirksam werden soll. Der dramatisierte Mythos kann dabei eine Göttergeschichte oder ein historisches Ereignis mit mythischer Qualität sein. Lang (cf. 1993: 451) führt hierzu die christliche Eucharistie als Vergegenwärtigung des letzten Abendmahls und altägyptische Kultdramen, in deren Zentrum der Streit zwischen Osiris und Seth im Mittelpunkt steht (besonders der Kampf um den Leichnam des ermordeten Osiris und dessen Auferstehung) als Beispiele an.

Eine Rezitation liegt dann vor, wenn der Mythos im Zuge des Rituals im Wortlaut vorgetragen wird und auf eine bestimmte Wirkung abzielt. Der Mythos wird dabei verbal vergegenwärtigt, er kann als ‚Kultlegende' dienen, beispielsweise beim jüdischen Paschamahl (hier wird die biblische Geschichte vom Auszug der Israeliten aus Ägypten vorgelesen) oder bei altägyptischen Heilungsritualen, wo auf den Mythos der Göttin Isis, die ihren Sohn Horus vor den Nachstellungen des Seth und bösen Tieren (Schlangen, Skorpionen) beschützt, zurückgegriffen wurde (cf. Lang (1993: 451f.)).

Im Fall der Ätiologie gibt der Mythos eine Erklärung, warum ein bestimmtes Ritual oder ein Teil davon stattfindet. Ätiologien sind in vielen Fällen Teil von Kultlegenden. Als Beispiel sei auf den während des Paschafestes durchgeführten Brauch, die Türpfosten der Wohnhäuser mit Blut zu beschmieren hingewiesen. Dies rührt daher, dass es während der ägyptischen Plagen das Schutzzeichen der israelitischen Häuser war (cf. Lang (1993: 452)).

Die Exegese schließlich stellt die nachträgliche Mythisierung einer kultischen Handlung dar. Bei der Pflege der Kultstatue durch die altägyptischen Priester beispielsweise wurden einzelne Handlungen mit Mythen in Beziehung gesetzt: So wurde etwa die Entriegelung des Schreins mit den Worten „der Finger des Seth ist aus dem Auge des Horus gezogen“ durchgeführt, was auf die Verletzung des Auges des Horus durch Seth anspielt (cf. Lang (1993: 452)).

* * *

Die unterschiedlichen theoretischen Positionen der Verbindung und gegensätzlichen Abhängigkeit zwischen Ritus und Mythos werden im deutschsprachigen Raum unter dem Begriff ‚ritualistische Theorie’ (cf. Korom (1999)), ‚ritualisierende Theorie’ oder ‚Mythoritualismus’ (cf. Hödl (2003: 578-581)) subsumiert, im anglophonen Sprachraum ist die Bezeichnung ‚ritualism’ vorherrschend. Ackerman (1975: 115) umreißt den Terminus knapp folgendermaßen:

> „ ‚Ritualism’ is the theory that derives myth, and in consequence literature and folklore influenced by myth, from antecedent ritual perform usually of the agricultural magical sort.”

Eine etwas breiter angelegte Sichtweise des Begriffs, die auch eine Binnendifferenzierung vornimmt, findet sich bei Csapo (2005: 145):

> „The label ‚ritualist’ can be applied to any theory of myth which puts myth as a general category into a significant relationship with ritual (either a specific ritual or ritual in general). In its more extreme forms ritualism insists that all myths are derived from or related to rituals. In a more moderate form a ritualist theory may characterize myth and ritual as parallel responses to an external stimulus. Normally, however, a ritualist theory will privilege ritual over myth, either as the origin of myth, or as lying somehow closer than myth to the point of their common origin. The distinguishing feature of a ritualist analysis is that it explains the meaning or function of a myth by relating it to a ritual.“

Nach Ansicht von Segal (cf. 1980: 173f.) sei die wissenschaftliche Sichtweise von Religion ein ausgezeichneter Ausgangspunkt zur Beschreibung der ‚ritualistischen Theorie’. Dieses Charakteristikum teilt sie mit einer weiteren Form, die größeren Bekanntheitsgrad besitzt, der ‚intellektualistischen Theorie’, zu deren Hauptvertreter Tylor zählt: Beide richten ihren Fokus auf elementare Religionen (die zeitgenössische Religion sei dagegen nur eine verblasste Ausformung davon) und sehen in der modernen Wissenschaft deren Nachfolger, weil sie die gleichen Funktionen wie die Religion ausübt: Religion ist ‚primitive’ Wissenschaft. Während Religion allerdings falsch ist, ist Wissenschaft wahr. Obwohl die zwei Theorien Religion und Wissenschaft für ähnlich

erachten, differieren ihre Vorstellungen von beiden Begriffen gravierend: Für die intellektualistische Sichtweise stellt Religion der modernen Wissenschaftstheorie entsprechend eine abstrakte, abgehobene Erscheinung dar, eine Erklärung der Welt; im Gegensatz dazu betrachten die Ritualisten Religion als praktisch und konkret; ihr würde in der heutigen Zeit die Technik entsprechen. Religion entsteht nach Meinung der Ritualisten aus einem Bedürfnis, aus der Notwendigkeit Nahrung konsumieren zu müssen um überleben zu können. Die Auswirkungen von Religion stehen im Mittelpunkt des Interesses, nicht so sehr die Inhalte und Aussagen.

Die Anfänge einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung betreffend die Verbindung zwischen den Bereichen Mythus und Ritus können in das ausgehende 19. Jahrhundert datiert werden. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten sich dann an zwei unterschiedlichen Punkten in Europa (Großbritannien und Skandinavien) Forschungszentren heraus, die sich intensiv dem Studium dieses Themas widmeten: Die britische Ausformung ist generell unter dem Namen ‚Myth and Ritual School'[45] bekannt, jene in Nordeuropa wird als ‚skandinavische' oder ‚Uppsala-Schule' bezeichnet[46], wobei die Bezeichnung ‚Schule' nur bedingt anwendbar ist (am ehesten noch auf die ‚Cambridge Ritualists', wie Hjelde (2001:1817) meint: „Von der kultgeschichtlichen Schule als einer singulären geschichtlichen Größe kann kaum die Rede sein, allenfalls von verschiedenen Forschungsmilieus oder Arbeitsgemeinschaften.").

Beide Richtungen werden von den Arbeiten des Deutschen Hermann Gunkel (1862-1932) (cf. Nicholson (2000)), eines der bedeutendsten Alttestamentler des 20. Jahrhunderts, geprägt und beeinflusst. Dieser rezipierte die damals vorherrschende literarkritische Analyse, setzte sie in seinem Werk ‚Schöpfung und Chaos' (1895) um und führte damit die traditionsgeschichtliche Methode in die alttestamentliche Bibelforschung ein. Er sah auch schon einen Zusammenhang zwischen Mythus und Ritual, vor allem in seinen Studien der Mythen und Legenden der ‚Genesis' (‚Genesis' (1901)), aber erst Mowinckel wandte die gewonnenen Erkenntnisse erstmals auf die ‚Psalmen' an (cf. Kap. 5.1.4).

[45] Cf. die einschlägige und umfassende Publikation von Ackermann (2002).

[46] Die Bezeichnungen differieren allerdings: Harrelson (2005: 6380) subsumiert beide Bewegungen unter dem Namen ‚Myth and Ritual School' („The term ‚Myth and Ritual school' refers to two movements, one in Great Britain […] and the other […] in Scandinavia"), Hjelde (2001) prägt die Bezeichnung ‚kultgeschichtliche Schule' als Oberbegriff beider Bewegungen.

Im folgenden Abschnitt möchte ich einen Überblick über die Geschichte der Bewegung geben, wobei zu Beginn wichtige Vorläufer, wie William Robertson Smith (Kap. 5.1.1) und James George Frazer (Kap. 5.1.2) behandelt werden, ehe die eigentliche Blütezeit der ‚Myth and Ritual School' im britischen Bereich unter den ‚Cambridge Ritualists' und deren Nachfolgern (Kap. 5.1.3) zur Sprache kommt; den Abschluss (Kap. 5.1.4) bildet eine knappe Skizzierung der Situation in Skandinavien.

5.1.1 William Robertson Smith (1846-1894)[47]

Als Begründer der ritualistischen Theorie darf der schottische Altorientalist und Bibelforscher William Robertson Smith (1846-1894) angesehen werden, der von der religiösen Praxis, dem Ritus als sozialer Tatsache, ausging und darauf aufbauend seine Theorien entwickelte. Ackerman (2002: 41) charakterisiert den Gelehrten wie folgt:

> „No armchair scholar, Smith began by traveling to the Near East, where he spent several years, mostly in Arabia. Of course others had travelled among the Arabs and studied their way of life. But Smith, a reader of Tylor and evolutionist, extrapolated backwards from contemporary Arab life in an effort to understand the life of the people of the Old Testament."

Robertson Smith wurde in seinen Anschauungen wesentlich von zwei Personen beeinflusst, die er während seiner Studienzeit in Edinburgh und Göttingen kennen gelernt hatte und die beide später zu namhaften Gelehrten werden sollten, dem Rechtsanwalt John Ferguson McLennan (1827-1881) und dem Alttestamentler Julius Wellhausen (1844-1918).

Während sich Tylor der Erforschung der Entwicklung von Kultur widmete, galt es die rechtlichen und sozialen Prinzipien, die bei indigenen Völkern für den Zusammenhalt und die Kontinuität der inneren Ordnung verantwortlich waren, noch zu ergründen. Diesem Thema widmete sich eine Gruppe britischer Juristen, darunter auch McLennan, der in einer in zwei Teilen 1869/1870 erschienenen Studie mit dem Titel ‚The Worship of Animals and Plants' den neuen Begriff ‚Totemismus' einführte, welcher die soziale Funktion elementarer Religionsformen auf präzise Weise beschreiben sollte. Der Begriff ‚totam' stammt von den nordamerikanischen Ojiba und bezeichnet ein heiliges Wesen, dem eine Gruppe von Menschen zugeteilt ist. McLennan verband diese Beobachtung mit der schon seit längerem bekannten Form des ‚Fetischismus' und schloss daraus, dass dieser

[47] Cf. Kippenberg (1997a); vermutlich aufgrund der weiten Verbreitung des Namens ‚Smith' (vgl. die Entsprechung ‚Schmidt' mit sämtlichen orthographischen Varianten im deutschsprachigen Raum) hat es sich in der Fachliteratur vielfach eingebürgert, den Gelehrten zusätzlich mit seinem zweiten Vornamen als ‚Robertson Smith' anzuführen, was auf den ersten Blick den Anschein eines Doppelnamens erweckt, aber nicht der Fall ist (im Literaturverzeichnis finden sich seine Werke unter dem Familiennamen).

die Sozialordnung der matrilinearen exogamen Gruppen regle. Dieses Konzept übernahm Robertson Smith um die soziale Praxis semitischer Religionen zu erklären.

Weitaus intensiver war Smiths Kontakt zu Wellhausen[48], der von einer lebenslangen Freundschaft geprägt und nicht zuletzt durch zahlreiche Gemeinsamkeiten[49] in der Biographie beider Gelehrter begründet war, auf die Smend (1995: 226) hinweist:

> „There are striking similarities between the life histories of the two friends. Wellhausen and Smith were practically the same age, both were sons of the Manse, both studies theology, were appointed to professorships of Old Testament at an early age, which, however, they held for only a decade because of differences with the Church, and thereafter turned to Arabic studies."

In seiner ‚Geschichte Israels' (1878) dekonstruierte Wellhausen durch Anwendung der von Abraham Kuenen[50] (1828-1891) und Karl Heinrich Graf (1815-1869)[51] geprägten literarkritischen Methode die damals herrschende Vorstellung der geschichtlichen Entwicklung des antiken Judentums. Aus der Kultzentralisierung in Jerusalem durch Josia und der Spätdatierung[52] der so genannten ‚Priesterschrift' ergab sich, dass Moses weder der Gesetzgeber sein konnte, noch dass es im alten, vorexilischen Israel eine Tora gegeben hat. Vor der Zeit der Propheten herrschte nach Meinung Wellhausens ein paganer Religionstyp.[53]

Die Burnett-Stiftung lud Robertson Smith 1887 ein in Aberdeen drei Vorlesungsserien über das Thema „The primitive religions of the Semitic peoples, viewed in relation to other ancient religions, and to the spiritual religion of the Old Testament and of, Christianity" (Smith (1894: 5)) abzuhalten. Aus dem ersten Zyklus, den Robertson Smith von Oktober 1888 bis März 1889 hielt, gingen die ‚Lectures on the Religion of the Semites' hervor (erstmals veröffentlich 1889, eine 2. Auflage konnte Robertson Smith noch kurz vor seinem Tod durchsehen). Der Titel des Werks erweckt den Anschein, als ob

---

[48] Smith äußert sich über seine Beziehung zu Wellhausen persönlich im Vorwort seiner ‚Lectures to the Religion of the Semites' (cf. Smith (1894: 7, 9)).

[49] Dies war für Smend (1995) Anlass einen Artikel in der Art von Plutarchs Parallelbiographien (‚vitae parallelae') zu verfassen.

[50] Kuenen machte neben Wellhausen die modifizierte Hypothese Grafs zur Grundlage der Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels.

[51] Graf wies in seinem Werk ‚Die geschichtlichen Bücher des AT' (1866) nach, dass die gesetzlichen Partien in den biblischen Büchern ‚Exodus' bis ‚Numeri' jünger sind als das ‚Deuteronomium'.

[52] Schon Graf vermutete, dass die Reihenfolge der Bücher im Bibelkanon nicht mit ihrer zeitlichen Entstehung übereinstimmten und dass das Deuteronomium, das 5. Buch Mose, wohl mit jenem identisch war, welches im Jahr 621 v. Chr. im Tempel von Jerusalem gefunden und zu König Josia gebracht worden war (cf. Kippenberg (1997a: 62)).

[53] Smith setzt diese neuen, revolutionären Erkenntnisse der Bibelkritik in dem 1875 in der neunten Auflage der ‚Encyclopaedia Britannica' veröffentlichten Artikel ‚Bible' um, was in der theologischen Fachwelt auf großes Entsetzen stieß und 1881 sogar zu einem Häresieprozess mit anschließender Dienstsuspendierung führte.

es in der sprachphilosophischen Tradition der vergleichenden Religionswissenschaft stünde, doch distanziert sich Robertson Smith von der Methode Friedrich Max Müllers[54] und verfolgt methodisch einen ganz anderen Weg, um die ursprüngliche Form der Religion der Semiten zu rekonstruieren: Er bezeichnet Judentum, Christentum und Islam zwar als ‚positive Religionen' („positive religions"), da sie von Propheten erschaffen wurden und sich nicht wie alte heidnische Religionssysteme im Lauf der Zeit entwickelten, jedoch basieren sie auf einer bereits vorhandenen, älteren Schicht:

> „No positive religion that has moved men has been able to start with a ‚tabula rasa', and express itself as if religion were beginning for the first time; in form, if not in substance, the new system must be in contact all along the line with the older ideas and practices which it finds in possession." (Smith (1894: 2))

Um diese Tiefenschicht rekonstruieren zu können zog Robertson Smith Erkenntnisse aus der antiken Religionsgeschichte heran, die verdeutlichten, dass im Wesentlichen Institutionen den Bestandteil von Religion ausmachen, Glaubensvorstellungen hingegen eher sekundär sind. Die antike Mythologie, die nach Robertson Smith dogmatischen Charakter hatte, war eigentlich kein wesentlicher Bestandteil von Religion, sondern Teil des kultischen Apparats. Aufgrund des potentiellen Bedeutungswandels sei der Mythos gegenüber dem erstarrten Ritus sekundär:

> „This being so, it follows that mythology ought not to take the prominent place that is too often assigned to it in the scientific study of ancient faiths. So far as myths consist of explanations of ritual, their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper." (Smith (1894: 18))

Aufbauend auf dieser Argumentationslinie entwickelte Robertson Smith seine Opfertheorie: Zwischen den Göttern und Menschen besteht eine Verwandtschaft, die beide Seiten an bestimmte Orte bindet, die heilig sind und an denen eine Handlung durchgeführt wird, die Götter und Menschen immer wieder symbolisch verbindet, das Opfer. Ursprünglich bestand dieses aus der Tötung des Totemtiers der Gruppe und dessen Verspeisung. Die Erschließung dieses uralten totemistischen Rituals aus dem relativ späten Beschreibung eines Kamelopfers bei Pseudo-Nilus (4. Jhdt. n. Chr.) muss aus heutiger

[54] Der Indologe, Sprachwissenschaftler und spätere Gründer der vergleichenden Religionswissenschaft, Friedrich Max Müller (1832-1900), konstatierte im Rahmen einer komparativ angelegten Studie über die Frühformen indogermanischer und semitischer Religion, dass die Arier Gott als in der Natur immanent dachten, während der Gottesbegriff der Semiten transzendental sei. Nach Ansicht von Smith hätten erst die Propheten eine Scheidung zwischen Jahwe und der physischen Natur durchführen können, denn schon beim Baalkult der Ackerbau treibenden Semiten wäre eine Immanenz Gottes in der Natur feststellbar (cf. Smith (1894: 194); auffällig ist, dass Robertson Smith Müller an dieser Stelle nicht mit Namen nennt, sondern ganz allgemein spricht: „It has sometimes been supposed").

Sicht allerdings als verfehlt angesehen werden, Smiths Theorie des Opfers als Mahlgemeinschaft hingegen hält modernen Überprüfungen stand (cf. Kippenberg (1997a: 71f.)).

5.1.2 James George Frazer (1854-1941)[55]

Der in Glasgow geborene Sir James George Frazer (1854-1941) war eigentlich seiner Ausbildung nach ein Klassischer Philologe, der sich mit einer Arbeit über Platons Ideenleere promovierte. Seine im Heimatort begonnenen Studien setzte er in Cambridge fort, wo er bis zu seinem Lebensende verblieb. Durch einen Freund, den Psychologen James Ward, wurde Frazer auf Tylors ‚Primitive Culture' aufmerksam gemacht, dessen Ideen auf ihn eine starke Anziehungskraft ausübten. Der junge Gelehrte war nie ernsthaft philologisch oder linguistisch an der Antike interessiert, vielmehr begeisterten ihn religionsgeschichtliche und volkskundliche Tatsachen. Im Jänner 1884 traf Frazer mit Robertson Smith zusammen, der nach seiner durch den Häresieprozess verursachten, unfreiwilligen ‚Flucht' aus Aberdeen in Cambridge eine Stelle als Lektor (ab 1889 als Professor) für Arabisch angeboten bekommen hatte. Diese Begegnung beeinflusste Frazer nachhaltig und sollte zu einem Wendepunkt in seinem Leben werden. Robertson Smith bot ihm an bei der Edition der ‚Encyclopaedia Britannica' mitzuarbeiten, wofür er bereitwillig zahlreiche Artikel beisteuerte. Einer davon, ein dreiseitiger Überblick zum Stichwort ‚Tabu', sollte die Basis eines wenige Jahre später erschienenen Buches sein, dessen Umfang sich im Verlauf mehrerer Auflagen schließlich zu einem Monumentalopus ausweitete und das zu einem der bekanntesten und meist verkauften Bücher der Kultur- und Sozialanthropologie wurde, ‚The Golden Bough' (‚Der goldene Zeig', 1890 veröffentlicht in zwei Bänden, in der 2. Auflage 1900 in drei Bänden und in der 3. Auflage 1911-1915 auf zwölf Bände angewachsen).

Frazers Konzeption des Zusammenspiels von Mythos und Ritual auf den Punkt zu bringen stößt auf große Schwierigkeiten, zumal der Gelehrte seine Position im Laufe seines Lebens mehrmals geändert hat[56], was sich letztlich auch in den unterschiedlichen Auflagen seines Hauptwerks niedergeschlagen hat. Ackermann (1975: 115f.) beschreibt die verworrende Situation wie folgt:

---

[55] Cf. Wissmann (1997); zu Frazers Konzeption des Verhältnisses zwischen Mythos und Ritual cf. Ackermann (1975) bzw. in einer überarbeiteten und teilweise gekürzten Form (2002: 45-65).

[56] Frazer ist sich dieses Problems bewusst und führt im Vorwort der zweiten Auflage von ‚The Golden Bough' gleichsam als Entschuldigung an: „Hypotheses are necessary but often temporary bridges built to connect isolated facts. If my light bridges should sooner or later break down or be superseded by more solid structures, I hope that my book may still have its utility and its interest as a repertory of facts" (1900: xix-xx).

> „Consulting the work of Frazer himself, however, one finds that he is indeed debatable whether, with the exception of a few early years, he might ever have been accurately so identified. Instead one sees, while turning the many pages of the many volumes of the several Golden Boughs, that Frazer moved through three different explanations of the meaning, genesis, and function of myth, sometimes entertaining several of them simultaneously, heedless or else unaware of their contradictoriness and seeming irreconcilability."

Herauszufiltern, welche Ansichten Frazer zu einem bestimmten Zeitpunkt hatte, sei deshalb so schwierig, weil er sich selten von früheren Positionen klar distanzierte, sondern diese immer nur unter neuen Spekulationen begrub, was Ackermann (1975: 123) mit einem sehr anschaulichen Vergleich beschreibt:

> „The result, in its curious layered effect, is something like the medieval palimpsest that is one of Frazer's favorite figures for the human mind. Indeed, it is fair to say that ‚The Golden Bough' is a history of the development of Frazer's own mind over a quarter of a century – a history in the best nineteenth-century manner: filled with fossils embodying stages in the growth of an organically evolving consciousness."

Im Vorwort der ersten Ausgabe von ‚The Golden Bough' hebt Frazer vor allem zwei Gelehrte hervor und spricht ihnen seine Dank aus, zum einen den bereits oben erwähnten Robertson Smith, dem er das Werk auch widmet und dessen Konzept des sterbenden Gottes zur grundlegenden Idee seines Buches werden sollte: „The central idea of my essay – the conception of the slain god – is derived directly, I believe, from my friend [Robertson Smith]" (1890: xiv). Als zweiten nennt er den deutschen Mythologen, vergleichenden Religionswissenschaftler und Brauchtumsforscher Wilhelm Mannhardt (1831-1880): „I have made great use of the works of the late W. Mannhardt, without which, indeed, my book could scarcely have been written" (1890: xii). Auf Mannhardt gehen die zentralen Konzepte des ‚Vegetationsgeistes' oder ‚Korndämons' – darunter versteht man die Annahme, dass ein göttliches Wesen in einer Pflanze (z.B. Bäume, Getreide) wohnt, das gnädig gestimmt werden muss und dem Verehrung zuteil wird[57] – und der methodische Grundsatz des ‚Gesetzes

[57] Mannhardt behandelt diese Konzepte in mehreren Werken: Zunächst in den beiden schmalen Bänden ‚Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittengeschichte' (1865) bzw. ‚Die Korndämonen' (1868), die als Vorstudien zu seinem Hauptwerk ‚Wald- und Feldkulte' zu sehen sind. Ersterer beschäftigt sich mit folgendem Inhalt: Eine Fülle germanischer Erntebräuche hat sich aus der Vorstellung entwickelt, dass sich im Getreide ein dämonisches Wesen befinde, welches sich bei der Ernte in die letzten Halme zurückziehe. Roggenwolf und Roggenhund sind Vegetationsgeister, die stellvertretend für die Fruchtbarkeit der Getreidefelder stehen; Roggenwolf und Roggenhund sind zwei antagonistische Wesen: Der Roggenhund beschützt die Vegetation, der Roggenwolf hingegen tritt als Zerstörer auf. In den ‚Korndämonen' weist Mannhardt darauf hin, dass es sich bei den Korndämonen um die „Seelen Verstorbener als koboldartige, zugleich in Wind und Wetter waltende Hausgeister gedacht […], welche sich an mehrfache Gebräuche und Anschauungen benachbarter Völker von unmittelbarer Wirksamkeit der Verstorbenen im Kornwachsthum anreihen" (1868: 32). Festzustellen sind auch überraschende Übereinstimmungen mit griechischen und italischen Bräuchen (Lityerses, Kornmutter etc.).

Mannhardts Hauptwerk ‚Wald- und Feldkulte' ist in zwei Bänden angelegt, deren erster 1875 erschienen ist und sich mit dem Baumkultus der Germanen auseinander setzt. Im Wesentlichen beschäftigt sich Mannhardt mit zwei großen Bereichen: der Baumseele und der Tötung des Vegetationsgeistes. Im europäischen Volksglauben herrscht die Vorstellung, dass der Baum etwas Menschenähnliches sei. Einerseits

der Ähnlichkeit' (wenn die Gebräuche in verschiedenen Gesellschaften gleich sind, so könne man auch davon ausgehen, dass die Beweggründe, die die Menschen dazu veranlassen diese auszuführen, ähnlich sind) zurück. Letzteres steht ganz in der Tradition von Tylors Annahme einer mentalen Gleichheit der Menschheit[58] und sei nach Ackermann (1975: 22) ein gutes Beispiel für Frazers Vorliebe für psychologische Erklärungen, wenn dieser argumentiert: „[T]he main value of any rite or ceremony is that it exemplifies some otherwise inaccessible mental state."

Beim Studium von Frazers umfassendem Werk zeigt sich, dass er nicht sein ganzes Leben die ritualistische Sichtweise vehement vertrat, sondern es finden sich unterschiedliche Erklärungsformen von Bedeutung, Entstehung und Funktion der Mythen[59], teilweise mehrere gleichzeitig, die allerdings unvereinbar und nicht aufeinander abgestimmt erscheinen. Als Beispiel für die ritualistische Perspektive sei auf eine Stelle im neunten Band (Teil sechs) der dritten Auflage[60] von ‚The Golden Bough' verwiesen:

> „We shall probably not err in assuming that many myths, which we now know had once their counterpart in magic; in other words, that they used to be acted as a means of producing in fact the events which they describe in figurative language. Ceremonies often die out while myths survive, and thus we are left to infer the dead ceremony from the living myth." (Frazer (1913: 374))

In diesem Zitat finden sich zwei zentrale Aussagen. Zum einen geht Frazer davon aus, dass Religion aus den Bemühungen des Menschen entstanden sei, mittels Magie die Welt zu kontrollieren, indem er sich die Götter willfährig machte. Der zweite Punkt knüpft an Frazers Mentoren Robertson Smith und Mannhardt an. Der Mensch ist, wenn er die Götter verehrt, primär eine handelnde Person. Er tut etwas, damit ihm die Götter gewogen sind.

---

kommt es zu einer imaginären Verschmelzung der Körperlichkeit von Mensch und Pflanze, andererseits besteht der Glaube, das Leben der Pflanze sei an einen Geist gebunden. Des Weiteren galt der Wald als Aufenthaltsort zahlreicher Baumgeister, die nicht mehr an einen einzelnen Baum gebunden sind, sondern selbständige, sich frei bewegende Wesen darstellen. Es findet eine Begriffserweiterung statt, im Zuge derer der Dämon einen generelleren Charakter erhält und für die ganze Vegetation zuständig betrachtet wird.

Der zweite Band von 1877 ist griechischen, römischen und vorderasiatischen Entsprechungen der im ersten Band behandelten Thematik der germanischen Bräuche gewidmet: So werden etwa den Wildleuten die Kentauren und Kyklopen gegenüber gestellt, Gestalten wie Faunus, Silvanus und ihr Gefolge finden ihre Entsprechung in nordeuropäischen Waldgeistern.

[58] Mannhardt wurde von seinem Freund Karl Müllenhoff in einer Nachschrift vom 16. Oktober 1871 auf die kürzlich zuvor erschienenen Publikationen von Tylor aufmerksam gemacht: „Kennen Sie Tylors ‚Researches into the early hist. of mankind'? Und sein neuestes Werk ‚Primitive culture'? Das ist ein sehr gescheiter und sehr verständiger Mann, von dem Sie ohne Zweifel auch für ihren Zweck manches lernen und erfahren könnten, wenn Sie mit ihm anknüpften." (Scherer (1884: XXII))

[59] Es lassen sich zumindest drei unterschiedliche, miteinander nicht vereinbare Theorien feststellen: Euhemerismus, kognitive Theorie, Ritualismus (ich beschränke mich hier auf die Darstellung von letzterer, für Beispiele der ersten beiden Positionen im Gesamtwerk cf. Ackermann (1975: 123) [Fußnote 123]).

[60] Die dritte Auflage von ‚The Golden Bough' liegt in mehreren Ausgaben vor: eine mit zwölf durchnummerierten Bänden und eine in acht Teilen, wobei die Teile 1,4, 5 und 7 in zwei Bänden vorliegen.

Im Tanz bringt er zum Ausdruck, was er will, dass die Götter für ihn bewirken, z.B. Jagdglück, Fruchtbarkeit des Landes und der Frauen.

Hinter dem Mythos steht in vielen Fällen ein altes, abgeschafftes Ritual; dieses ist der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Beziehung des urtümlichen Menschen zu seiner Umwelt. Mythen stellen sekundäre Ausformungen des einfachen Rituals dar, deshalb sind sie im Vergleich zu den eher konservativen Ritualen weniger zuverlässig und aussagekräftig für die Religionsgeschichte, weil Wörter (Texte) eher Veränderungen unterliegen. Mythen entstehen, wenn Rituale, sei es durch Reformen oder durch den bloßen Wandel der Zeit in Vergessenheit geraten sind oder ihre ursprüngliche Bedeutung missverstanden wurde. Die Worte, die die einstigen Zeremonien begleiteten, entwickeln von nun an ein Eigenleben.

Ackerman (cf. 1975: 125) verweist darauf, dass der Ritualismus vornehmlich in der früheren Phase von Frazers Leben anzusiedeln sei. Zu dieser Zeit sei der Einfluss von Robertson Smith und Mannhardt am größten gewesen. Später habe Frazer zunehmend versucht sich davon zu lösen.[61] Dies könne als grobe richtungsweisende Tendenz angesehen werden, genaue Festlegungen zu Frazers Ansichten zu einem bestimmten Zeitpunkt seien aber nicht möglich:

> „To speak decisively, therefore, about Frazer's ideas on the origin and meaning of myth and ritual at any one moment during the more than twenty years represented by the writing of ‚The Golden Bough' is impossible because of the theoretical confusion that obtains within the work. Only if one were prepared to cull what must be hundreds of utterances on the subject scattered through the work (not to mention his voluminous correspondence, both published and unpublished), and then to collate and compare them chronologically, could one be sure exactly how and when Frazer's views changed (and whether he knew they did)." (Ackerman (1975: 130))

Diese Unentschlossenheit führte schließlich dazu, dass Frazer bei seinen mutmaßlichen Nachfolgern jegliche Sympathie verlor und er selbst diese attackierte (vornehmlich die ‚Cambridge ritualists'). In metaphernreiche Sprache gehüllt, was ihn als gekonnten Literaten ausweist, beschreibt Frazer, wie Gelehrte in einen romantischen Garten eindringen, die ‚Blumen der Phantasie' (d.h. die Mythen) abschneiden und eine Verwüstung hinterlassen, weil sie hinter jeder Erzählung nach einem Mythos oder einem Ritual Ausschau halten:

> „By a curious limitation of view, some modern writers would restrict the scope of myths to ritual, as if nothing but ritual were fitted to set men wondering and meditating on the causes of things. […]

[61] Als Belege führt Ackerman (cf. 1975: 125ff.) eine Stelle aus dem Vorwort zur zweiten Auflage von ‚The Golden Bough' („I never assented to my friend's [= Robertson Smith, Anm. A.C.] theory, and, so far as I can remember, he never gave me a hint that he assented to mine." (Frazer 1900: xxii)) und einen aus dem Jahr 1911 datierten Briefwechsel Frazers mit Robert Ranulph Marett.

> The zealous student of myth and ritual, more intent on explaining them than on enjoying the lore of the people, is too apt to invade the garden of romance and with a sweep of his scythe to lay the flowers of fancy in the dust. He needs to be reminded occasionally that we must not look for a myth or a rite behind every tale, like a bull behind every hedge or a canker in every rose.“ (Frazer 1921: xxviii)

Um Frazer als Ritualisten zusammenfassend zu charakterisieren seien nach Ackerman (cf. 1975: 132f.) zwei wesentliche Merkmale hervorzuheben: Zum einen der ‚tragische Rhythmus' („the tragic rythm“), worunter Ackerman das den Mythen und Ritualen der Götter Attis, Adonis, Osiris und Dionysos zugrunde liegende gemeinsame Muster versteht, worauf Frazer in ‚The Golden Bough' das Hauptaugenmerk seiner Untersuchungen legte. Diese Götter sind Beispiele für den sterbenden und wieder auferstehenden Vegetationsgott, dessen Verehrung für Kleinasien und den östlichen Mittelmeerraum charakteristisch ist. Der zweite wichtige Punkt sei die groß angelegte vergleichende Methode: „The comparative approach emphasized how much the great achievement of Greece had been overlaid on the darkness of the old pre-Olympian religion, and also how close the ancient Greeks were to European peasants of the nineteenth century“ (Ackerman (1975: 133)). Frazer war der Überzeugung, dass aus Berichten über andere Kulturen auf die Frühphase der eigenen Geschichte geschlossen werden könne, denn „civilization has always and everywhere been evolved out of savagery“ (1908: 162).[62] Je mehr Material zu den urtümlichen Gesellschaften zur Verfügung stehe, umso leichter sei die Rekonstruktion durchzuführen.

5.1.3 Die britische Schule: Die ‚Cambridge Ritualists'[63] und Studien zum Vorderen Orient[64]

Der britische Bereich der ‚Myth and Ritual School' umfasst zwei Bereiche, die sich mit unterschiedlichen regionalen Räumen beschäftigten: einerseits mit Griechenland, andererseits mit dem Vorderen Orient („the classicists and the Biblists“ (Segal (1980: 174))).

---

[62] Kippenberg (1997b: 139) beschreibt Frazers Ansatz im Vergleich zu Tylor treffend wie folgt: „Hatte bei Tylor der Nachweis von Überbleibseln vergangener Epochen die Aufgabe gehabt, Fremdes im Eigenen zu erkennen, so ruhte für Frazer die ganze moderne Zivilisation auf einem Untergeschoß, in das auf dem Umweg über das Studium primitiver Völker Licht gebracht werde kann.“ Frazer bezieht sich in seiner Argumentation auf Darwins Entwicklungstheorie, die davon ausgeht, dass sich in der Entwicklung des Embryos die gesamte menschliche Naturgeschichte nachvollziehe: „For by comparison with civilized man the savage represents an arrested or rather retarded stage of social development, and an examination of his customs and beliefs accordingly supplies the same sort of evidence of the evolution of the human mind that an examination of the embryo supplies of the evolution of the human body. To put it otherwise, a savage is to a civilized man as a child is to an adult” (1908: 162).

[63] Cf. Ackerman (2002: 65-157, besonders 89-157)

[64] Cf. Harrelson (2005: 6380f.)

Ersterer bestand aus einer Gruppe von klassischen Philologen, die unter der Bezeichnung ‚Cambridge Ritualists' zusammengefasst werden (dazu zählen der in Oxford ansässige Gilbert Murray (1866-1957) und ein Dreiergestirn aus Cambridge bestehend aus Jane Ellen Harrison (1850-1928), Francis Macdonald Cornford (1874-1943) und Arthur Bernard Cook (1868-1952))[65]. Diese wirkten etwa in der Zeit von 1890-1920[66] und sahen aufbauend auf der Ritual- und Opfertheorie von Smith, der komparativen Evolutionsanthropologie von Frazer und den soziologischen Modellen von Émile Durkheim (1858-1917)[67] in den Mythen Entsprechungen zeitlich vorausgegangener Rituale. Ihre Untersuchungen beschränkten sich auf die griechische Religion, besonders auf das antike Drama.

Harrison, die jüngste des oben genannten Personenkreises, war eine brillante Gestalt, deren Forschungsgebiete weit über das der klassischen Philologie hinausgingen; sie war zudem an archäologischen, anthropologischen und religionshistorischen Fakten interessiert, die sie alle in ihr Werk einfließen ließ. Zu ihrem ritualistischen Standpunkt bekannte sich Harrison erstmals im Vorwort einer 1890 erschienenen Übersetzung eines Abschnitts der Attika-Passage von Pausanias' ‚Griechenlandreise' (Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος) ihrer Freundin Margaret de G. Verrall (Verrall/Harrison (1890: iii)):

> „My belief is that in many, even in the large majority of cases ritual practice misunderstood explains the elaboration of myth. I hope to have given salient instances of this in the myths of Erichthonios, of Aletis, and of Kephalos. Some of the loveliest stories the Greeks have left us will be seen to have taken their rise, not in poetic imagination, but in primitive, often savage, and, I think, always practical ritual."

Mythen entstanden ihrer Meinung nach aus dem Ritual, genauer gesagt handelte es sich dabei um missverstandenes Reden über Riten („ritual practice misunderstood"). Das war eine dem damaligen Zeitgeist entsprechende, sehr verbreitete Ansicht, die auf den sprachphilosophischen Spekulationen von Müller beruhte. Dieser Ansatz konnte Harrison

[65] Streng gesehen wäre – so wie von mir vorgenommen – aufgrund der unterschiedlichen Wirkungslokalitäten Murray von der Cambridger Gruppe zu trennen. Da die vier Gelehrten inhaltlich so stark miteinander zusammenarbeiten und voneinander abhängen, ist es völlig legitim sie alle unter der dem Begriff ‚Cambridge Ritualists' zu subsumieren (cf. Ackermann (1999: 41)).

[66] Eine engere Zusammenarbeit erfolgte in den Jahren 1900-1915.

[67] In seinem Hauptwerk, ‚Les formes élémentaires de la vie religieuse' (1912) (in der deutschen Übersetzung unter dem Titel ‚Die elementaren Formen des religiösen Lebens' (1981) erschienen) wollte Durkheim nachweisen, dass Religion auf einer rationalen Basis begründet sei und jeglicher Transzendenz entbehre, des Weiteren dass sie die Sozialstruktur einer Gesellschaft darstelle und sich deshalb auch aus der Gesellschaft entwickle.

jedoch nicht auf Dauer überzeugen und deshalb änderte sie ihre Position[68], nachdem sie mit der Theorie von Durkheim bekannt geworden war, in ihrem zweiten Hauptwerk[69] aus dem Jahr 1912, wofür bereits der Untertitel Aufschluss gibt: ‚Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion'. Als erste erkennt Harrison darin die Bedeutung von Initiationsriten für die altgriechische Religion. In der Einleitung führt sie zwei zentrale Ideen an, die ihrer Argumentation zugrunde liegen und maßgeblichen Einfluss auf die Entstehung des Buches ausübten (cf. 1912: ix): zum einen, dass der Gott der Mysterien, Dionysos, das Leben (‚durée') an sich ausdrückt, und die olympischen Götter Menschen darstellen, die sich über das Leben erhoben; zum anderen, dass bei Elementarvölkern die Religion kollektives Gefühl und Denken repräsentiert.[70] Der Mythus wird hier nun zur Darstellung eines kollektiven Rituals.

Einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung des Buches ‚Themis' lieferte Harrisons Bekanntschaft mit dem so genannten ‚Hymnos der Koureten', die in das Jahr 1904 datiert werden kann, als es Harrison und Murray, die gerade auf dem Rückweg vom dritten Internationalen Kongress für Religionen in Athen waren, in die kleine Stadt Palaikastro an der Ostküste Kretas verschlug, wo ihnen eine im Tempel des Diktyschen Zeus gefundene, höchst interessante Inschrift gezeigt wurde. In diesem Text wird Zeus als der größte und erhabenste der Koureten, einer Gruppe von Jungmännern, angerufen, die sich in seiner

[68] „Primitive religion was not, as I had drifted into thinking, a tissue of errors leading to mistaken conduct; rather it was a web of practices emphasizing particular parts of life, issuing necessarily in representations and ultimately dying out into abstract conception." (1912: viii)

[69] Während dieses eher religionssoziologisch aufgebaut war, war Harrisons erstes Hauptwerk, ‚Prolegomena to a Study of Greek Religion' (1903), eindeutig religionshistorisch ausgerichtet. In der Einleitung kritisiert sie die in den gängigen Handbüchern bis dato verbreitete Ansicht, Informationen zur griechischen Mythologie nur aus literarischen Quellen (vorzugsweise dem Epos) schöpfen zu können, während Untersuchungen des Rituals in England bisher unberücksichtigt geblieben waren. Das Ritual sei ihrer Meinung aber der Schlüssel für das Verständnis der griechischen Religion (1903: vii): „The first preliminary to any scientific understanding of Greek religion is a minute examination of its ritual." Während für die Literaturwissenschaft Homer den Anfang der Betrachtungen markiert, stellt er für die Religionsgeschichte bereits einen Höhepunkt dar. Harrison setzt vor der patriarchalisch strukturierten Götterwelt Homers eine matriarchalisch ausgeprägte chthonische Schicht an (1903: vii): „Beneath this splendid surface lies a stratum of religious conceptions, ideas of evil, of purification, of atonement, ignored or suppressed by Homer, but reappearing in later poets and notably in Aeschylus." Diese beiden Schichten zeichnen sich durch vollkommen unterschiedliche Kultpraktiken und Opferformen aus, die Harrison mit zwei lateinischen Formeln auf den Punkt gebracht hat (cf. 1903: xii): Dem ‚olympische' Ritual der Gabe, ‚Do ut des' (‚Ich gebe, damit du gibst'), steht das ‚chthonische' Ritual der Abwehr, ‚Do ut abeas' (‚Ich gebe, damit du weichst'), gegenüber. Die Hauptthese des Werks bestand nun in der Ansicht, dass die Verehrung der chthonischen Mächte, die zu himmlischen Gottheiten transformiert wurden, durch den sich im Laufe der Zeit immer mehr durchsetzenden Kult der olympischen Götter ersetzt wurde.

[70] Mit diesen Vorstellungen sind zwei französische Gelehrte verbunden, denen Harrison in aller Ausführlichkeit ihre Hochachtung und Dankbarkeit zum Ausdruck bringt: Das Konzept des ‚durée' (das Prinzip des Andauernden, das Leben, welches ein Ganzes darstellt, unteilbar ist und sich dennoch im Verlauf der Jahreszeiten stets verändert) geht auf Henri Bergson zurück, der Begriff des Kollektiven ist mit Durkheim verbunden.

Begleitung befinden. Die Koureten vollführen einen Fruchtbarkeitstanz und richten ihre Gesänge an die anmutige Themis. Von dem Text des Hymnus war Harrison dermaßen beeindruckt, dass die darin angerufene Göttin schließlich zum Titel eines Buches wurde. Ackerman (2002: 123) sieht in der Beziehung Themis–Koureten eine Parallele zur Rolle des Königs des Waldes in Frazers ‚The Golden Bough': „[B]oth books are ostensibly written to explain the meaning of curious rituals, and references to the rituals are important motivs in both texts."

Im ersten Kapitel von ‚Themis' gibt Harrison eine Interpretation des Kouretenhymnus: Die Koureten repräsentieren ihrer Ansicht nach die initiierten jungen Männer einer matrilineren Gruppe; sie verehren ein göttliches Wesen (Daimon), den größten Kouros (‚μέγιστος κοῦρος', ‚megistos kouros'), der die Einheit der Gruppe zum Ausdruck bringt; dieser erwächst aus der Solidarität des Initiationsritus, „the central ceremony of which was a ‚dromenon'[71] or enaction of the New Birth into the tribe" (Harrison (1912: x)).

Die zentralen Elemente der Kindheitsgeschichte von Zeus, Dionysos, Zagreus oder des Kouros seien die folgenden (cf. Harrison (1912: 15)):

- Das Kind wird von seiner Mutter getrennt und sorgsam von einer Gruppe von Männern umhegt, die als Koureten bezeichnet werden
- Das Kind wird von einer Gruppe von Männern, die zeitweise als Titanen auftreten versteckt, getötet und zerrissen.
- Das Kind erscheint wieder und wird zu neuem Leben erweckt (dies kann durch einen weißen Tonmenschen erfolgen, oder das Herz wird in eine Gipsform gelegt)

Harrison folgert daraus, dass eine scharfe Trennung durchgeführt werde zwischen einem vergleichsweise bleibenden Element, dem Ritual und dem vielfach sich wandelnden Charakter des Mythos. Im vorliegenden Fall gebe es einerseits ein einheitlich strukturiertes Ritual, auf der anderen Seite stehen die unterschiedlichen Geschichten von Zagreus, Dionysos und Zeus. Um den religiösen Sinngehalt in seiner Gesamtheit zu verstehen, sei es nötig sich auf die permanenten rituellen Faktoren zu konzentrieren; daraus sei allerdings nicht die Priorität des Rituals gegenüber dem Mythos abzuleiten, sondern (1912: 16):

[71] Unter einem ‚dromenon' versteht Harrison (1912: xi): „not merely a thing done, but a thing ‚re'-done, or ‚pre'-done with magical intent.

„they probably arose together. Ritual is the utterance of an emotion, a thing felt, in ‚action', myth in words or thoughts. They arise ‚pari passu'."

* * *

Eingebunden in Harrisons 'Themis' (zwischen den Kapiteln acht und neun) ist Murrays ‚Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy', ein schmaler Beitrag mit knapp über zwanzig Seiten. Der Autor stellt darin die Behauptung auf, dass die griechische Tragödie ursprünglich ein ritueller Tanz, ein ‚Sacer Ludus' gewesen sei, der in der Regel das Aition oder eine vermutete historische Ursache von gegenwärtigen rituellen Handlungen repräsentierte. So stelle Murray zufolge beispielsweise der ‚Hippolytus' des Euripides den legendenhaften Tod des Helden dar und wurde als Aition von bestimmten rituellen Wehklagen angesehen, die von den Jungfrauen aus Troizen praktiziert wurde. Des Weiteren sei dieser Tanz dionysisch und werde im Rahmen des Kults des Gottes von dessen Priestern und Anhängern durchgeführt. Dionysos sei der ‚spirit' des Dithyrambos oder Frühlings-‚dromenon', die Verkörperung des ‚Eniautos-Daimons'.

* * *

Neben den ‚Cambridge Ritualists' und ihrer Fokussierung auf das antike Griechenland etablierte sich ab den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ein Forschungsbereich, der sich dem Gebiet des Vorderen Orients näher auseinander setzte und die Ansätze der frühen Bibelforschung weiterentwickelte. Die treibende Kraft dahinter war Samuel Henry Hooke (1874-1968), langjähriger Professor für Altes Testament in London, innerhalb eines Zeitraums von etwa 25 Jahren zusammen mit zahlreichen Kollegen mehrere Studien herausgab, die die Verbindung von rituellen Handlungen und den sie begleitenden Texten, den Mythen („the ‚libretto' of the ritual score" (Harrelson 2005: 6380)), untersuchten.

Den Anfang machte der Sammelband ‚Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East' (1933), gefolgt von ‚The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World' (1935). Beide Werke beschäftigten sich mit den Riten der Bevölkerung von Mesopotamien, Ägypten, Anatolien und Kanaan; ein dritter Band, ‚Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel' (1958) beinhaltete bereits kritische Stimmen und Distanzierungen von dieser Schule (etwa in den Artikeln von Rowley und Brandon).

5.1.4 Die skandinavische oder Uppsala-Schule[72]

Der skandinavische Zweig der kultgeschichtlichen Bewegung ist weitaus geringer klar fassbar, weniger bekannt und somit außerhalb des Verbreitungsgebietes kaum rezipiert worden. Es lassen sind im Wesentlichen drei Zentren anführen: Oslo in Norwegen, Kopenhagen in Dänemark und Uppsala in Finnland, wobei sich nur in letzterer Stadt eine einigermaßen homogene ‚Schule' entwickelt hat (cf. Hjelde (2001: 1818)).

Zu den die Richtung beeinflussenden Vorarbeiten zählen die Studien des Dänen Johannes Pedersen[73] (1883-1977), der die Eingangspassage der Bibel (Exodus 1-15) für einen Text ansah, der im alten Israel die Feierlichkeiten des Passah-Festes in Form von Rezitationen begleitete. Im Passah-Fest sah Pedersen ein Naturfest eines Hirtenvolkes, das durch die jährliche Abhaltung und die sie begleitende Kultlegende im historischen Bewusstsein Israels verankert wurde. Die Entstehung des Textes aus dem Ritual erklärt er wie folgt (1934: 175):

> „Vielleicht hat unsere Legende in der Fremde ihre schließliche Form erhalten, oder sie beruht auf Verhältnissen in der nachexilischen Zeit, die wir nicht mehr kennen, die aber eine wesentliche Lockerung der Verbindung mit dem Tempel veranlaßten. Wie dem auch sei, die bunte Geschichte des Festes hat ihre Spuren in der Legende hinterlassen. Sie weist zurück auf ein altes Opferfest für die Erstgeburt, sie läßt uns ein altes Bauernfest für die erste Ernte ahnen, sie zeugt von alten gemeinsamen Festen, in welchen die grundlegenden Ereignisse der Geschichte des Volkes wieder erlebt werden, und sie weist auf den Zionstempel hin, wo ein Drama sich entwickelte zur Verherrlichung seines machtvollen Gottes. Als die Legende ihre schließliche Form erhielt, stand das Fest nicht mehr in seiner größten Blüte als prachtvolles Tempelfest. Aber so viel vom Alten wurde noch in der Legende bewahrt, daß wir es hinter ihr erblicken können."

* * *

In Oslo wirkte der Alttestamentler Sigmund Mowinckel (1884-1965), der in seiner Theorieentwicklung religionsgeschichtlich stark vom Dänen Vilhelm Peter Grønbech[74] (1873-1948) und literaturwissenschaftlich von Gunkel beeinflusst war. In seinen sechs Bänden ‚Psalmenstudien' (1921-24) deutete er Kult als „schöpferisches Drama" und die Psalmen als Kultlieder.

---

[72] Cf. Hjelde (2001), Harrelson (2005: 6381f.)

[73] Pedersen unterrichtete als Dozent für Altes Testament (ab 1916) und Professor für Semitische Philologie (1922-1950) an der Universität Kopenhagen und war stark von Grønbech beeinflusst. Seine Forschungsschwerpunkte lagen im Bereich der semitischen Sprachen und Kulturen, sowie des Alten Testaments im Rahmen seiner Umwelt. Er äußerte sich kritisch gegenüber der alttestamentlichen Literarkritik und betonte den eigenständigen und einheitlichen Charakter des Alten Testaments.

[74] Grønbech verfasste ein vierbändiges Werk über die altgermanische Religion (‚Vor Folkeæt i Oldtiden' (1909-1912); in deutscher Übersetzung unter dem Titel ‚Kultur und Religion der Germanen' (1937-1939) erschienen), wo er den Kult als schöpferisches Drama und als Zentrum sozialen Handelns beschrieb. (cf. Hjelde (2000))

Im zweiten Band seiner Studien, ‚Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie', widmet sich Mowinckel ausführlich dem Kult (cf. 1961a: 16-43), der – wie er meint – ursprünglich nicht dem Alltag angehört, sondern seinem Wesen nach ein Fest darstellt. Dieses „ist immer etwas Religiöses, etwas Hochwichtiges, etwas wovon Glück und Gedeihen der Gesellschaft und des Einzelnen anhängen." (1961a: 19) Daraus ergibt sich die feste Verbindung von Fest und Kult. Durch den Kult erlangt die Gesellschaft Segen. „Der Kult ist somit eine heilige, sakramentale Handlung, die einen Bund sowohl zwischen den menschlichen Teilnehmern untereinander als zwischen diesen und Gott stiftet" (1961a: 19). Die Religion der ursprünglichen Kulturen hat Erlebnischarakter und stellt ein abgehobenes, theoretisches System dar. Durch die Teilnahme am Kult erfahren die Menschen eine Veränderung ihrer Persönlichkeit: Sie erleben die Ekstase und werden eins mit dem Göttlichen (bzw. Gott). Da nach Auffassung der ursprünglichen Kulturen nichts von bleibender Dauer ist, muss der Kult regelmäßig wiederholt werden. Durch die sinnliche Darstellung der höchsten Wirklichkeit erlangt der Mensch das Göttliche. Mowinckel illustriert diesen Gedanken wie folgt (1961a: 21):

> „[I]m Kulte s p i e l t man eine Wirklichkeit und bringt sie dadurch hervor; die Spielenden werden in diese Wirklichkeit hineingezogen. Denn nach primitiver Grundanschauung i s t man, was man spielt."

Den Schlusspunkt seiner Argumentation bildet schließlich die Identifizierung des Kults als „schöpferisches Drama" (1961a: 21):

> „Der Kult ist nicht nur ursprünglich, sondern überall und immer, ein D r a m a . Kult ist heilige Kunst. Er ist zugleich h e i l i g e W i r k l i c h k e i t . Nicht lediglich ein gespieltes Drama, ein Spiel, sondern ein wirkliches und Wirklichkeit hervorbringendes Drama, ein Drama, das mit realer Kraft das dramatisierte Ereignis verwirklicht, eine Wirklichkeit, aus der reale Kräfte hervorstrahlen, oder mit anderen Worten ein Sakrament. Das, und nichts weniger ist der Kult dem primitiven Menschen."

Bis in die Gegenwart würden alle Kulte dieses dramatische Element (etwa in Form von Handlung und Gegenhandlung, Rede und Gegenrede Gottes und des Menschen) beinhalten. Mythisch oder historisch konzipierte Aktionen und Geschehnisse, die für das Leben der religiösen Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung sind, bilden die inhaltliche Komponente des Dramas. Im Kult wird das, was sich in früherer Zeit ein erstes Mal ereignete und die Gesellschaft prägte, immer wieder aufs Neue wiederholt. Zugrunde liegt nach Mowinckel (1961a: 21) folgender Gedanke:

> „[D]urch die dramatische, ‚symbolische' Darstellung und Vergegenwärtigung und Wiederbelebung des betreffenden Ereignisses wird dasselbe tatsächlich, real wiederholt; es wiederholt sich, geschieht noch einmal und übt aufs Neue dieselbe kräftige und heilbringende Wirkung, die das erste Mal am Morgen der Zeiten oder in der längst vergangenen Vorzeit der Geschichte zu unserem Heile übte."

Jede Gemeinschaft verdankt ihre Existenz der Durchführung von kultischen Handlungen, die ihrerseits wiederum den Erhalt des Kosmos garantieren. Mowinckel verweist in diesem Zusammenhang auf die Rolle des Bisons für die Indianer Nordamerikas (cf. 1961a: 22): Das Tier ist für den Menschen dort „Grundlage seines physischen und damit auch seines psychischen Daseins", das Fleisch gibt ihm Kraft zu überleben, dadurch wird der Bison für den Menschen „die höchste Realität der Welt". Durch den Kult müsse nun sichergestellt werden, dass die Kraft, d.h. die Anzahl der Tiere, ständig in ausreichendem Maße vorhanden ist. Dieser Grundgedanke könne sich im Mythos dadurch niederschlagen, dass der Bison als Weltschöpfer konzipiert werde: „Der Kult, der das Totemtier ‚hervorbringt', bringt somit auch die Welt hervor – oder sagen wir jedenfalls, jedoch abschwächend und modernisierend: erhält sie." (1961a: 23) Neben der Erschaffung und Stärkung der Jagdviehs gebe es noch zahlreiche andere Formen, die im Kult dargestellt werden, z.B. die Sicherung der Abfolge der Jahreszeiten, das Gedeihen der Feldfrüchte etc.

Im Laufe der Zeit würden die Kultinhalte als Mythen, den Kultlegenden, dargestellt werden, was nach Ansicht von Mowinckel die Entwicklung der Religion entscheidend beeinflussen würde: „Dadurch werden die im Kulte verwirklichten Wirklichkeiten rückwärts in die Urzeit projiziert." (1961a: 24)

Im dritten Buch der Psalmenstudien, ‚Kultprophetie und prophetische Psalmen', beschäftigt sich Mowinckel mit der Interpretation der Psalmendichtung (cf. 1961b: 1ff.). Unter allen Psalmen des Alten Testaments gibt es eine Reihe, wo die Gottheit redend eingeführt wird; diese Texte heben sich in Forum und Stil der göttlichen Worte von den anderen ab; sie ähneln ganz denen der prophetischen Schriften. Diese Faktum wurde bisher als poetische Fiktion gedeutet. Dies sei nach Mowinckel allerdings Ergebnis „einer etwas oberflächlichen Betrachtung" (1961b: 1), eine tiefer greifende Untersuchung würde hingegen zu anderen Erklärungen führen, nämlich:

> „[U]nsere biblischen Psalmen sind mit ganz wenigen Ausnahmen als Kultpsalmen gedichtet. Und was das Prophetische in den Psalmen betrifft, so glaube ich, daß es nicht aus einer Nachahmung zu erklären, sondern daß es nur unter der Voraussetzung verständlich ist, daß wir es mit wirklichen Kultpsalmen zu tun haben." (1961b: 2f.)

Mowinckel verweist im Vorfeld dieser Aussage, dass schon Gunkel einen im Ansatz ähnlichen Gedanken erwog. Dieser war der Auffassung, „dass die priesterliche Zusage der Erhörung im Namen der Gottheit den Abschluß des Klagepsalms des zu reinigenden Kranken bildete" (1961b: 2). Gunkel hatte beobachtet, dass sich die prophetischen Nachahmungen der Volksklagelieder in zwei Abschnitte unterteilen, die Bitte und die

göttliche Antwort. Letztere würde in den Psalmen „die Gewissheit der Erhörung“ entsprechen. Mowinckel (1961b: 2) kommentiert Gunkels Vorgehensweise folgendermaßen:

> „Gunkel hat hier einen in mehreren Richtungen fruchtbaren Gedanken, hervorgezogen, ihn aber sofort wieder liegen lassen, ohne zu einer klaren, der vollen Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis vorzudringen. Er hätte hier einen Ariadnefaden der Psalmenexegese haben können, hat ihn aber verschmäht, weil Wellhausen – Stade – Smend noch zu stark in ihm gewesen. Bei den einzelnen konkreten Psalmen fällt er in die Ansichten der älteren Kritik zurück, nach der wir in den Psalmen private Herzensergießungen nichtkultischer Art haben […]“

Mowinckel fokussierte seine Studien unter anderem auch auf das Neujahrsfest, das er als Fest der Thronbesteigung Jahwes interpretierte (analog dem babylonischen Akitu-Ritual).

* * *

Die in Uppsala tätigen Geo Widengren (1907-1996), Ivan Engnell (1906-1964) und Alfred Haldar übernahmen wesentliche Konzepte, wie das kultgeschichtliche Schema, von der britischen ‚Myth and Ritual School’ und entwickelten sie weiter, etwa mit dem traditionshistorischen Ansatz des schwedischen Iranisten Henrik Samuel Nyberg[75] (1889-1974).

Widengren, ein profunder Kenner der Religionen des alten Orients und des Iran und der dort verbreiteten semitischen und iranischen Sprachen, arbeitete mit Akribie an den originalsprachlichen Quellen. Er legte großen Wert auf die Untersuchung des Einflusses der Peripherie auf die Entwicklung der israelitischen Religion, wodurch zwar einige interessante neue Fakten ans Tageslicht gebracht wurden, dennoch sind an seinen Werken aufgrund einer übertriebenen Anwendung von ‚Myth and Ritual Pattern’ methodische Schwächen zu bemängeln (cf. Hultgård (2005)).

Engnell war ein heftiger Vertreter einer Position, die dem König eine zentrale Position im Kult einräumte. Durch die einseitige Fokussierung auf den Königskult wurden die tatsächlichen Verhältnisse stark verzerrt, was nicht nur ihm, sondern seinem ganzen Umfeld heftige Kritik einbrachte.

Haldar untersuchte die Beziehung zwischen Propheten und Kult und kam zu dem Schluss, dass die Propheten die Rolle von Funktionsträgern einnahmen und fester

[75] Nyberg unterstrich in seinen Untersuchungen die Bedeutung und Zuverlässigkeit von Oraltraditionen im Vorderen Orient. In dem Werk ‚Studien zum Hoseabuche’ (1935) legte er zahlreiche Argumente vor, die für eine orale Tradierung des Hosea-Textes bis in die Zeit des babylonischen Exils sprachen. Die Bewahrung der Aussagen ihrer Anführer und deren Wiederverwendung im Kult wären für die Kultgemeinschaften im antiken Israel von besonderem Wert.

Bestandteil von Zeremonien und Riten waren, durch die das Leben der Gemeinschaft immer wieder erneuert wurde.

5.1.5 Walter Burkert (* 1931)

Um 1970 gibt es an mehreren Stellen in Europa eine Renaissance-Bewegung von Studien zur Beziehung von Mythos und Ritual mit interessanten neuen Erkenntnissen, wobei die einzelnen Forschungszentren seltsamerweise – wie Dowden (1997:35) bemerkt – abgeschottet ohne Kontakt zueinander operierten:

> „The prevalence of interest in myth-ritual matters independent of the scholar's academic tradition has led to some astonishing instances of mutual ignorance of each other's work: Brelich and Burkert were unaware of each other around 1969-70, for all their similarities in method; and Pierre Brulé and I […] practically wrote the same book as each other."

Dowden prägt dafür den Begriff „modern myth-ritual" (cf. 1997: 34ff.) und unterteilt diese Bewegung in eine „Rome school" (cf. 1997: 35-36) rund um Angelo Brelich und eine „Paris school" (cf. 1997: 36-38) mit Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet und Marcel Detienne als deren Hauptvertreter.

Ich beschränke mich hier auf die Ansätze in den weit über den deutschsprachigen Raum hinaus einflussreichen Arbeiten[76] des Schweizer klassischen Philologen Walter Burkert (* 1931). Nach dessen Ansicht ist die Fokussierung auf das Ritual typisch für die moderne Religionswissenschaft, der Glauben ist sekundär. Das war nicht immer so. Vor über hundert Jahren kritisierte Robertson Smith (1894: 16) die ihm zweifelhaft erscheinende, damals moderne Praxis „to look at religion from the side of belief rather than of practice". Das Studium der Religion sei in erster Linie auf das Christentum beschränkt gewesen und im Zentrum der Betrachtungen sei das Glaubensbekenntnis („creed") gestanden, das gleichsam einen Schlüssel zu Ritual und Kultpraxis darstellte. Antike Religionen bestünden dagegen aus Institutionen und Praktiken, in den wenigsten Fällen besäßen sie allerdings eine Glaubensessenz. Robertson Smith schlug den umgekehrten Weg ein, indem er dem Ritual eine primäre Bedeutung einräumte, welches dann zum Schlüssel für die Glaubensinhalte werde. In seinen weiter oben ausführlich behandelten ‚Lectures on the Religion of the Semites' läutete er damit 1889 eine Trendwende hin zu einer ritualdominierenden Sichtweise ein, gefolgt von den im anschließenden Jahr erschienenen Werken von Harrison/Verrall (‚Mythology and Monuments of Ancient

[76] Für die Beziehung von Mythos und Ritual sind vor allem die folgenden Werke zu nennen: ‚Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen' (Berlin 1972); ‚Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche' (Stuttgart 1977); ‚Structure and History in Greek Mythology and Ritual' (Berkeley 1979).

Athens') und Frazer ('The Golden Bough'). Burkert folgt Robertson Smith und ordnet mit Bezug auf Freud und Durkheim, die ihrerseits ebenfalls stark vom schottischen Bibelforscher beeinflusst sind, Verstand und Erkenntnis „unbewußte[n] seelische[n] und überindividuelle[n] gesellschaftliche[n] Kräfte[n]" (Burkert (1977: 25)) unter. Dies hat für die Religionswissenschaft zur Folge, dass die Untersuchung von Vorstellungen und Glauben „allenfalls ein vorläufiges Ziel" darstellen könne, entscheidend sei vielmehr deren Einbettung in einen „Funktionszusammenhang". Der Kontext, den Burkert in seine Überlegungen einbezieht, ist somit ein größerer: er umfasst den ritualistischen, soziologischen und psychologischen Bereich. Burkert vereint die psychologische und die soziologische Herangehensweise mittels der Hypothese, „daß die Entwicklung der Gesellschaftsformen einschließlich der religiösen Rituale und der Seelenfunktionen in steter Wechselwirkung erfolgte, so daß von der Tradition her das eine je auf das andere abgestimmt ist" (1977: 26). Der Intellektualismus wird Soziologie und Psychologie untergeordnet. Burkert geht mit seinen Überlegungen in mehreren Punkten weit über Robertson Smith hinaus (cf. Segal (2000: 262)):

1. Während letzterer davon ausging, dass der Mythos als Reaktion auf das Ritual (gleichsam als Antwort darauf) entstanden sei, bilden für Burkert die beiden Bereiche von Anfang an zwei autonome Einheiten, die zwar nahe beieinander stehen, aber nicht voneinander abhängig sind. Es ließen sich zahlreiche Beispiele anführen, wo entweder Mythen ohne begleitende Rituale erzählt wurden (dies betreffe etwa bestimmte Gründungsmythen[77]), oder Rituale nicht mit Mythen korrespondieren.

2. Obwohl Burkert dem Ritual eindeutig eine bevorzugte Stellung einräumt, erhöht er gleichzeitig auch die Bedeutung des Mythos. Während bei Robertson Smith der Mythos nur zu dem Zweck entstand dem Ritual dienlich zu sein, können für Burkert Mythos und Ritual sogar miteinander eine Symbiose eingehen um sich gegenseitig zu unterstützen: „[M]yth and ritual can form an alliance for mutual benefit, indeed a symbiosis, as lichens are formed by symbiosis between algae and fungi" (Burkert (1997: 57)).

3. Burkert erweitert die ‚Myth-Ritual-Theorie' um eine soziologische und eine psychologische Dimension. Robertson Smiths Ansatz könne zwar als Pionierarbeit

[77] Burkert (1979: 57) verweist an dieser Stelle auf die griechischen Hellen und Ion, die keines Kultes bedurften; es reichte Mythen über einen Ahnherrn der ‚Hellenen' oder der ‚Ionier' zu erzählen.

innerhalb der Religionssoziologie angesehen werden, dennoch beschäftigt er sich mehr damit, wie der Mythos auf das Ritual einwirkt und weniger in welchem Verhältnis beide zur Gesellschaft stehen. Burkert hingegen befasst sich nicht nur mit der Verbindung von Mythos und Ritual, sondern auch, wie deren Zusammenwirken den Gemeinschaftssinn der Gruppe stärkt. Nach Robertson Smith erwecken Gruppenrituale ein Gefühl von Euphorie, für Burkert ein Gefühl der Angst, welches das Ritual dann abschwächt.

4. Robertson Smith zog zwischen antiken und modernen Religionen eine scharfe Trennungslinie, wobei sich die antike Religion in Form von Mythos und Ritual manifestiere und im Zentrum die gemeinschaftliche Gruppe stehe, sei die moderne Religion eine des Inividuums, deren Mittelpunkt das Glaubensbekenntnis darstelle,. Burkert neigt hingegen dazu Mythos und Ritual in allen Religionen einen Platz einzuräumen. Das Herzstück jeder Religion für ihn ist das Ritual, das stets eine soziologische und psychologische Funktion besitzt.

Nach Ansicht von Burkert arbeiten Mythen und Rituale nicht nur zusammen, sondern sie verstärken einander auch:

> „The defect of ritual, in a human society, is the apparent nonsense inherent in its redirection of activity, the ‚as-if' element; here a tale may supply a plausible context and fill the vacant places. The defect of the traditional tale is its lack of seriousness and stability; here ritual may supply a basis; for the serious character of ritual is guaranteed by the role of anxiety controlled by it, and its stability is secured even by explicit sanctions." (1979: 57)

Rituale sind für Burkert ‚Als-ob'-Verhaltensweisen. Als Beispiel zieht er die Jagd heran: Das Ritual ist nicht die Jagd, sondern das ‚als-ob' Jagen, d.h. unter ‚Ritual' im Burkertschen Sinne wird nicht die tatsächliche Jagd verstanden, sondern deren Dramatisierung, wobei der Mythos das Drama erklärt. Die Vorstellung von Ritual als Drama und dessen Erklärung durch den Mythos ist schon – wie bereits oben (cf. Kap. 5.1.2) ausgeführt – bei Frazer vorhanden, doch war dort die Funktion eine rein praktische: Mythoritualismus sei ein Ausdruck vorwissenschaftlichen Denkens und diene dazu etwa die Früchte zum Wachsen zu bringen. Für Burkert hingegen gehen die Wurzeln des Mythoritualismus in die Zeit des frühen Jägertums zurück und wären auf symbolischer Ebene zur Zeit des Ackerbaus weiterhin bewahrt worden. Da die Jagd zu dieser Zeit nicht mehr dazu diente für den Lebensunterhalt zu sorgen, könne die Funktion von Mythos und Ritual – wie von Frazer fälschlicherweise angenommen – nicht darin bestanden haben, das

Überleben zu sichern, sondern es müssten soziologische und psychologische Faktoren in Erwägung gezogen werden.

> „Hunting lost its basic function with the emergence of agriculture some ten thousand years ago. But hunting ritual had become so important that it could not be given up. Stability stayed with those groups who managed to make use of the social and psychological appeal of the ritual tradition by transforming, by redirecting, it until the whole action became a ritual." (1979: 55)

Die Jagd (sei es zunächst in traditioneller und in späterer Zeit in ritualisierter Form) hat nach Burkert die Funktion die Verbindung zwischen den daran Beteiligten zu festigen und die Sorge um die eigene Aggression und Sterblichkeit zu mindern.

5.2 Märchen – Ritus

5.2.1 Pierre Saintyves (= Émile Dominique Nourry) (1870-1937)[78]

Der französische Volkskundler Émile Dominique Nourry wurde am 6. 12. 1870 in Autun geboren. Nach dem Studium war er als Forscher tätig – er unterrichtete an der ‚École anthropologique de Paris' und war unter anderem Präsident der ‚Société de folklore français' – und bestritt seinen Lebensunterhalt als Verlagsbuchhändler; um 1900 eröffnete der eine Buchhandlung in Dijon und die ‚Librairie critique' in Paris. Saintyves stand in enger Beziehung zu van Gennep, dessen berühmtes Werk ‚Les rites de passage' er 1909 in seinem Verlag herausbrachte. Zu weiteren wichtigen Veröffentlichungen des Hauses zählten die einschlägigen Zeitschriften ‚Revue des traditions populaires' (1909-1928), ‚Revue de l'histoire des religions' (1912-1933) und ‚Revue anthropologique' (1921-1935), wozu er in regelmäßigen Abschnitten auch eigene Aufsätze beisteuerte. Neben diesen Zeitschriftenartikeln verfasste Saintyves mehrere Monographien, die allesamt religiöse und volkskundliche Themen behandelten. In der ersten, ‚Les Saints successeurs des dieux' (1907), gab er eine euhemeristische Deutung für die Herkunft der christlichen Heiligengestalten – sie seien Nachfolger heidnischer Gottheiten – und stand damit ganz im Trend naturmythologischer Spekulationen. Diese Haltung änderte sich jedoch bald und Saintyves wandte sich der anthropologisch-komparativen Methode rund um die Personen Frazer und Lang zu. Er versuchte die Ursprünge des mythischen Denkens, welches – wie er meinte – auf der ganzen Welt verbreitet war, zu ergründen und setzte sich in ‚Les vierges mères et les naissances miraculeuses' (1908) mit religiösen Vorstellungen indigener Völker auseinander. In der Zeit danach richtete Saintyves den Fokus seiner Untersuchungen vor allem auf das Gebiet der Erzählforschung. Er sah es für notwendig an

[78] Cf. de Vries (1954: 21-34); Mesnil (2004)

> „die philologische Betrachtungsweise durch eine Zugang über ‚Bilder' und ‚Riten' zu ergänzen. Saintyves war der Ansicht, daß man den gemeinsamen Stoff, aus dem Fabeln, Märchen und Mythen gemacht sind, nur verstehen könne, wenn man ihn mit dem ethnographischen Kontext (der Sachkultur und den Menschen eines bestimmten Landes), der diese Texte hervorgebracht hat, in Beziehung setzt." (Mesnil (2004: 1051)).

In seinem Buch ‚Les contes de Perrault et les récits paralléles. Leur origines' aus dem Jahr 1923 versuchte Saintyves ausgehend von Perraults Sammlung den Nachweis zu erbringen, dass Märchen auf rituelle Handlungen zurückgehen, in erster Linie auf solche, die mit dem Jahreskreislauf und dem menschlichen Leben in Verbindung stehen; zu diesem Bereich der Riten haben Mannhardt, Frazer und einige französische Gelehrte (darunter vor allem van Gennep) bereits zahlreiche Vorarbeiten geleistet, auf denen er aufbauen konnte. Anknüpfungspunkte an bzw. Abhängigkeitsverhältnisse von den genannten Forschern, das heißt intertextuelle Bezüge, lassen sich in seinem Werke allerdings nur in impliziter Form nachweisen. Es gibt aber keinen direkten, namentlichen Bezug auf sie, obgleich andere Personennamen – wie ich weiter unten noch ausführen werde – durchaus erwähnt werden, und das sogar öfters. Diese Vorgehensweise ist – wie bereits Holbek (cf. 1987: 623 [ad Fußnote 189]) anmerkte – gerade im Fall von van Gennep überraschend, wo Saintyes doch eindeutig auf dessen Ansätze zurückgreift. Dieser nämlich dankte in dem im Dezember 1908 verfassten Vorwort seines Buches ‚Les rites de passage' nebst Hartland und Frazer vor allem Saintyves (van Gennep (1999:8)):

> „Dank schulde ich auch meinem Verleger und Freund, Herrn E. Nourry, der bei Volkskundlern unter einem Pseudonym sehr bekannt ist. Er hat das Entstehen dieses Buches mit Interesse verfolgt, mir Dokumente zugänglich gemacht und mich das Werk ungehindert und nach Belieben umarbeiten lassen. So war der Verleger ein Opfer des Wissenschaftlers und des Freundes in ihm."

Im Vorwort des Werks begründet Saintyves zunächst die Auswahl des Textkorpus: Die Fülle von Märchen auf der ganzen Welt sei so umfangreich, dass die Länge eines Menschenlebens nicht ausreichen würde sich mit allen auseinander zu setzen; es sei deshalb eine Beschränkung auf eine überschaubare Menge vorgenommen worden und es wäre durchaus legitim Erkenntnisse, die aus deren Untersuchung gezogen würden, auf alle anderen Märchen zu übertragen („Étudier l'origine des contes, ce sera toujours déterminer l'origine de certains contes ; la brièveté de notre vie le veut ainsi. Et puisque nous ne pouvons avoir la prétention de les étreindre tous, il fallait bien faire un choix" (1987: 23)). Nach Ansicht von Saintyves lassen sich die Erzählungen von Perraults[79] Sammlung in drei

[79] Charles Perrault (1628-1703) war Schriftsteller und gilt als bekanntester französischern Märchendichter. Ein Teil seiner Texte erschien zunächst in loser Folge ab dem Jahr 1691. 1695 stellt er fünf Märchen unter dem Titel ‚Contes de ma mère l'Oye' (‚Geschichten meiner Mutter Gans') zusammen, drei Jahre später

Kategorien unterteilen (1987: 23): jahreszeitliche Erzählungen („Contes d'origine saisonnière"), Initiationserzählungen („Contes d'origine initiatique") und Verserzählungen bzw. Lehrfabeln („Fabliaux ou Apologues"). Im Anschluss an diese Aufgliederung folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der naturmythologischen Deutung und deren Widerlegung. Die mythologische Schule sei allerdings nicht völlig unnütz und ihre Inhalte keineswegs in allen Punkten widersinnig – es gebe sogar Überschneidungen, z.B. in der Auffassung, dass Märchen auf Mythen zurückgehen, dennoch stelle sie ein Auslaufmodell dar, das mittlerweile aufgrund neuer Erkenntnisse in der Forschung als überholt gelte („Nous aussi nous admettons que nos contes merveilleux sont des mythes mais l'étude des mythes a fait des progrès et nous savons aujourd'hui que ce sont le plus souvent les commentaires ou les illustrations d'un rituel." (1987: 23f.)).

Einen weitaus wichtigeren Einfluss auf Saintyves übten allerdings die Vertreter der anthropologischen Schule aus, namentlich vor allem Andrew Lang („L'atmosphère créée par l'école anthropologique favorisait donc notre recherche" (1987: 24)). Diese führten merkwürdige Vorkommnisse in den Märchen auf uralte Sitten und Gebräuche zurück, die einst weltweit verbreitet waren und heute noch bei indigenen Bevölkerungen vorzufinden seien. Trotz alledem wären die Gelehrten aber von der Bedeutung der Rituale und deren Dauerhaftigkeit nicht überzeugt gewesen. Saintyves' Verdienst hätte nun darin bestanden die liturgische Praxis ins Zentrum der Beobachtungen zu rücken („Pour ma part, l'étude que j'ai faite de quelques thèmes merveilleux m'a toujours montré qu'ils dérivaient de quelque pratique liturgique." (1987: 25)).

Nach der Erörterung der Theorien und der Positionierung seiner eigenen Methode gibt Saintyves im verbleibenden Teil des Vorworts einen ausführlicheren Überblick über die drei Erzählkategorien (1987: 25-28):

Die erste Gruppe hängt mit heiligen Kalenderriten zusammen. Dazu zählen (1987: 25):

- ‚Les Fées' (= ‚Die Feen' / ‚Frau Holle'): Es handelt sich dabei nicht nur um eine Geschichte vom 1. Jänner, sondern die Erzählung ist auch Symbol für die Verpflichtung die Feen gebührend zu achten und sie mit Spenden und Opfergaben zu versorgen („non seulement un récit du 1er janvier, mais il s'explique tout entier par l'obligation où l'on était jadis de traiter les fées avec égard et de leur offrir breuvage et nourriture au nouvel an"),

kamen die gesammelten Feenmärchen als ‚Histoires ou contes du temps passé' unter dem Namen seines Sohnes Pierre P. Darmancour' heraus (cf. Zipes (2002:746f.)).

- ‚La Belle au Bois dormant' (= ‚Die Schöne im schlafenden Wald' / ‚Dornröschen'): Anspielung auf das Spinnverbot von Mädchen während ihrer Jugend („[l]'interdiction de filer durant la jeunesse"),
- ‚Cendrillon' (‚Aschenputtel'): Anspielung auf die ‚Aschermittwochsbraut' („la reine des Cendres"),
- ‚Peau d'Ane' (‚Eselshaut'): Anspielung auf die Königin der Verkleidung und des Karnevals („reine des travestis ou du Carnaval") und
- ‚Petit Chaperon Rouge' (‚Rotkäppchen'): Anspielung auf die Maikönigin („la petite reine de mai").

Zur zweiten Gruppe, den Initiationsgeschichten, gehören (1987: 25):

- ‚Le Petit Poucet' (= ‚Der kleine Däumling'): Initiation ins Erwachsenenleben („pour faire un homme d'un enfant"),
- ‚Barbe-Bleue' (= ‚Blaubart'): Initiation der Frauen in ihre Rolle als Ehegattinnen („pour former les femmes à leur rôle d'épouse"),
- ‚Riquet à la houppe' (= ‚Riquet mit dem Schopf'): Einweihung in die Regeln der Ehe für Männer und Frauen („pour enseigner aussi bien au mari qu'à la femme les lois du mariage") und
- ‚Le Chat botté' (= , Der gestiefelte Kater'): Herrschaftsinitiation, Einweihung des zukünftigen Machthabenden in den neue Aufgabenbereich („pour apprendre au futur chef les exigences de son nouvel état").

Während die ersten beiden Kategorien eine relativ homogene Einheit bilden und sich leicht bestimmten Riten zuordnen lassen, umfasst die dritte Gruppe Erzählungen, die genau genommen keine Märchen sind, sondern Lehrfabeln (1987: 27). Sie können nicht direkt zu irgendwelchen bekannten Riten in Beziehung gesetzt werden, trotzdem stellen sie Beispiele für Handlungsvorschriften dar, die letztlich auf einen religiösen Ursprung zurückzuführen sind. Dazu zählen ‚Griseldis' und ‚Les Souhaits ridicules' („Il n'est pas douteux, en tout cas, que ces deux récits sont des apologues d'origine religieuse.").

Saintyves fand Zeit seines Lebens kaum Beachtung, er wurde „eher ignoriert als kritisiert" (Mesnil (2004: 1052)). Im Mittelpunkt der Anklagepunkte, die gegen seine Arbeitsweise vorgebracht wurden, standen vor allem sein scheinbar willkürlicher

Eklektizismus, mangelnde Genauigkeit und Missachtung des Kontexts der Quellen bei der Aufstellung der Thesen. Auf die Kritik zweier renommierter und einflussreicher Vertreter der Märchenforschung möchte ich nun näher eingehen.[80]

Die erste, etwas längere Auseinandersetzung mit Saintyves' Werk findet sich bei Wesselski (1931: 67-69), der auf den französischen Volkskundler nach der Darstellung der ethnologischen Schule rund um Lang und Frazer zu sprechen kommt. Er greift zwei von Saintyves' Interpretationsansätzen auf (Blaubart und Rotkäppchen), legt sie kurz dar, verzichtet aber dann auf die Behandlung weiterer Beispiele. Beim Lesen dieser Passage wird der Eindruck vermittelt, dass dies fast ein wenig wehmütig geschieht. Wesselski könne Saintyves' Ansatz durchaus etwas Positives abgewinnen, da er auch selbst von einer Beziehung zwischen Märchen und Riten ausgehe, aber es scheitere alles an der schwachen Umsetzung der zündenden Idee:

> „Auf eine weitere Kritik des Buches brauchen wir uns nach diesen Proben nicht mehr einzulassen, aber bedauern müssen wir es, daß ein Gedanke, in dem gewiß ein Körnchen Wahrheit liegt, das ja auch Andrew Lang schon gesehen hat, nicht eine andere, ernsthaft zu nehmende Darlegung gefunden hat. Mögen auch die Theorien von Saintyves ziemlich allgemein mit einem Lächeln abgelehnt werden, so läßt sich doch keineswegs leugnen, daß zwischen dem Ritus und der Geschichte und, durch die Geschichte, auch dem Märchen Zusammenhänge bestehen können." (1931: 68)

Wenig später kommt Wesselski (1931: 69) bei der Besprechung unterschiedlicher Interpretationen zum Motiv der magischen Flucht nochmals auf Saintyves zu sprechen, der hierzu ebenfalls einen Erklärungsvorschlag beigesteuert hat, welcher allerdings grobe methodische Mängel aufweise:

> „Saintyves (383-387), der sich auf eine oberflächliche Vergleichung von etwa zwei Dutzend ausgewählter moderner Märchen beschränkt, aus denen er seine Riten konstruieren will, ohne daß er dazu einen wirklichen Ritus der Gegenwart oder der Vergangenheit nachweisen könnte, ist natürlich rasch fertig: für ihn ist es unbestreitbar, daß das Motiv magische Kenntnisse verlangt, die den Gegenstand einer Initiationsunterweisung bilden können; so knüpft sich denn das Motiv für ihn sicher an zeremonielle Praktiken und setzt ein Wissen voraus, das auf der magischen Initiation beruht."

Weitaus tiefgründiger sind die kritischen Ausführungen bei de Vries (1954), der im Rahmen eines Forschungsüberblicks zu verschiedenen Märchentheorien Saintyves ein eigenes, umfangreiches Kapitel widmete (1954: 21-34).

[80] Auch Propp nimmt auf Saintyves Bezug (cf. 1987: 61f.). Der französische Gelehrte gebe sich allerdings mit der einfachen Behauptung zufrieden, dass zahlreiche Märchen auf Initiationsriten zurückgingen. Ethnographisches Material werde von ihm nur sehr spärlich und in unbefriedigender Weise angeführt, was Propp zu folgendem nüchternem Resümee bringt: „Ein derartiges Verfahren kann nicht als wissenschaftlich bezeichnet werden, und das Buch von Saintyves ist nur darum interessant, weil die Frage [gemeint ist nach dem Zusammenhang zwischen Initiationsriten und Märchen; Anm. A.C.] gestellt wird (1987: 62).

De Vries (1954: 22) spricht von einem „fesselnden Buch“ und von „überraschenden Ergebnissen“, zu denen der Autor kommt. Wie für Wesselski liegen auch für de Vries die Gründe für eine Ablehnung dieser „kühnen Schlussfolgerungen“ im Rahmen der Märchenforschung in der von Saintyves angewandten Methode, wodurch sich der Autor „viele Blößen“ gegeben habe. Die Materialauswahl wäre denkbar schlecht gewählt, zumal die Perraultschen Märchen einer „eigenwillige[n], dem Geschmack [der] Zeit huldigende[n] Bearbeitung“ unterzogen wurden. „Schlimmer“ jedoch wäre nach de Vries Saintyves’ Eklektizismus bei der Behandlung der Varianten; damit begebe sich der Autor auf einen „Irrweg“, den schon Panzer – wenngleich auch im Rahmen eines anderen Interpretationsansatzes – eingeschlagen hatte, der das Märchen zur Erklärung der Heldensage verwendete[81]. Trotz dieser Einwände würden manche seiner Darlegungen „durch treffende Beobachtungen“ einen Anstoß geben zumindest darüber nachzudenken. „Man wird aber nirgends von der Richtigkeit seiner These überzeugt.“ So das nüchterne Resümee von de Vries (1954: 22).

Nach dieser einleitenden allgemeinen Kritik zeigt de Vries in der Folge anhand zweier Fallbeispiele (‚Der gestiefelte Kater’ und ‚Rotkäppchen’, auf das sich schon Wesselski bezogen hatte) Ungereimtheiten in der Analyse von Saintyves auf und gibt selbst Alternativvorschläge. Die wesentlichen Argumentationspunkte seien hier nochmals kurz zusammengefasst. De Vries widmet sich zunächst dem Märchen vom ‚gestiefelten Kater’ (1954: 22ff.):

- Diese Erzählung sei grundsätzlich schon aufgrund seiner unregelmäßigen Verbreitung in Europa für eine derartige Untersuchung ausgesprochen unpassend. Es sei davon auszugehen, dass es sich erst allmählich verbreitet hat, in bestimmten Gegenden kommt es überhaupt nicht vor, vielerorts ist es stark kontaminiert, was ein Anzeichen dafür sein, dass es ursprünglich dort nicht beheimatet war.[82]

[81] Der Germanist und Volkskundler Friedrich Wilhelm Panzer (1870-1956), der viele Jahre bis zu seiner Emeritierung in Heidelberg als Nachfolger von Wilhelm Braune eine Professur bekleidete, war der Auffassung, dass die Wurzeln des Märchens bis zu den Anfängen des menschlichen Daseins zurückgingen. Er widmete sich in zahlreichen Untersuchungen der mittelalterlichen Erzähllliteratur und versuchte deren Ursprünge zu ergründen. Seine zentrale These bestand darin, dass die mittelalterliche Heldenepik und Heldensage zu einem großen Teil auf Märchentypen zurückgehe: So führte er beispielsweise die Hilde- und Kudrun-Sage auf das ‚Goldener’-Märchen (AaTh 314) oder den ‚Beowulf’ auf das Märchen vom ‚Bärensohn’ (AaTh 301) zurück. Dieser Ansatz des quellengeschichtlichen Rekurses auf das Märchen, den auch Friedrich von der Leyen verfolgte, fand in Forschungskreisen allerdings kaum Akzeptanz (cf. Lieb (2002)).

[82] Es fehlt beispielsweise in der deutschen Volksüberlieferung und ist, sofern es auftaucht stark von der Perraultsche Fassung (‚La chatte botté’) beeinflusst; in Italien zeigt es frühe literarische Bearbeitung bei

> „Saintyves hat ganz richtig bemerkt, dass wir im Märchen Motive und sogar Motivreihen antreffen, die an uralte und im Volke bis zum heutigen Tag noch geübte Riten erinnern. Das ist sein grosser Verdienst. Es scheint mir aber unrichtig diese Übereinstimmungen so zu erklären, als wäre das Märchen in einem gewissen Sinne der Text zu dieser rituellen Handlung. Von einem unmittelbaren Zusammenhang kann schwerlich die Rede sein […].“ (de Vries (1954:30))

- Das Heranziehen einer afrikanischen Parallele im Form des Suaheli-Märchens ‚Sultan Darai' als Beleg für einen tierischen Protagonisten sei zweifelhaft, denn zum einen wären Tiere als Helfer im Märchen keine Seltenheit und man müsse dahinter nicht sofort einen in Tierform auftretenden Schirmherrn des Volkes zu erkennen glauben, zum anderen hätte der genaue Ursprungsort des Märchens sorgfältig untersucht werden müssen[83]. De Vries (1954: 23) gibt weiters zu bedenken: „Die Redseligkeit des Erzählers und die moralische Schlussbetrachtung machen es zweifelhaft, ob wir hier echte Volkstradition vor uns haben. Ist es vielleicht auf irgendeine Weise aus Madagaskar nach Ostafrika gelangt?“

- Wenn der Müllersohn durch die List des Katers, der die Leute am Weg davon überzeugt, dass das ganze Land dem Marquis de Carabas gehöre, zu großer Ehre gelange, läge nach Meinung von de Vries ein einfaches, keiner weiteren Erklärung bedürfendes Motiv vor. Saintyves' Vergleich mit einem Brauch aus Altägypten, wo der König von den Würdenträgern des Hofes in seinem Amt bestätigt werden musste, sei hingegen weit hergeholt und ringt de Vries bloß ein mitleidvolles Lächeln ab, habe „[d]ie drollige Geschichte des verschmitzten Katers […] doch im Grunde recht wenig mit der Zeremonie einer Inthronisation zu schaffen.“ (1954: 23)

- Der Kampf des Tieres mit einem Ungeheuer (Drachen), wie er in einigen Varianten vorkommt, sei weit verbreitet, gehöre zu den „landläufigen Märchenmotiven“ und stelle nicht – wie Saintyves meine – den Kampf des Sonnengottes mit einem Drachen dar.

De Vries (1954: 27) resümiert die angeführten Kritikpunkte abschließend in Form einer allgemeinen Bewertung von Saintyves' Ansatz wie folgt:

> „Die von Saintyves befolgte Methode ist nicht von einer gewissen Willkür freizusprechen. Sie zeigt nur zu oft einen Mangel an Präzision, besonders in der ungenauen Parallelisierung des Märcheninhalts und des damit verglichenen Rituals.“

Straparola und Basile; in Skandinavien zeugen zahlreiche Mischbildungen für eine Einwanderung und im slawischen Raum finden sich zunehmend Abweichungen (cf. de Vries (1954: 22f.)).

[83] „Das Suaheli-Märchen, das schon 1869 von E. Steere veröffentlicht wurde, scheint mir schon deshalb verdächtig, weil es mit der Perraultfassung in Einzelheiten übereinstimmt.“
(de Vries (1954: 23 [Fußnote 20]))

Die Problematik der Methode ist in erster Linie in der oberflächlichen Arbeitsweise zu suchen. Mangelnde Akribie beim Studium der Quellen führe häufig zu voreiligen (Fehl-)Schlüssen. Doch für den philologisch ausgebildeten Germanisten weisen ritualistische Deutungen im Allgemeinen ein weiteres schwerwiegendes Manko auf, indem nämlich zumeist einzelne Elemente, die für die Argumentation von Nutzen erscheinen, gleichsam herausgepickt werden und größere Zusammenhänge unbeachtet bleiben:

> „Untersuchungen dieser Art zeigen nur zu oft den Fehler, dass man überhaupt kein Interesse für die Entwicklungsgeschichte des behandelten Märchens hat. Eine philologische oder volkskundliche Behandlung des gesamten Materials wird nicht für notwendig erachtet. Man greift ein Motiv heraus, das zu der gewünschten Lösung führen kann und fragt sich kaum, in wie weit es aus dem Zusammenhang des Märchens selbst zu erklären ist." (de Vries (1954: 28))

Saintyves' Verdienst läge nach de Vries (1954: 30) darin, „richtig" bemerkt zu haben „dass wir im Märchen Motive und sogar Motivreihen antreffen, die an uralte und im Volke bis zum heutigen Tag noch geübte Riten erinnern". Falsch hingegen wäre die Erklärung für diese Übereinstimmungen, nämlich „als wäre das Märchen in einem gewissen Sinne der Text zu dieser rituellen Handlung".

5.2.2 Vladimir Jakovlevič Propp (1895-1970)[84]

Propp wurde im April[85] des Jahres 1895 im russischen St. Petersburg geboren, wo er seine Jugend verbrachte und 1913-1918 Germanistik[86] und Slawistik studierte. Danach war er zunächst einige Jahre als Gymnasial- und Hochschullehrer für Deutsch und Russisch tätig, bis er 1932 an der Universität Leningrad eine Anstellung fand. Dort bekleidete er ab 1938 eine Professur für Volkskunde. Wohl schon in die frühen Lenigrader Jahre fällt Propps Interesse in die Tiefenschichten von Erzählungen einzutauchen und Märchen prähistorisch-ritualistisch zu deuten. Voigt, der diese Zeitspanne im Leben von des russischen Gelehrten akribisch untersuchte und rekonstruierte, macht erstmals – so weit mir bekannt und dafür gebührt ihm ein hohes Maß an Anerkennung – auf einen äußerst entscheidenden Punkt aufmerksam, der gerade die Entstehung von Propps Werk ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens', dem ich mich in der Folge noch ausgiebig widmen werde, in ein völlig neues Licht rückt. Der ungarische Volkskundler schreibt (2002: 1436):

---

[84] Cf. Levin (1967/2005); Breymayer (1972a); Voigt (2002)

[85] Das genaue Datum seiner Geburt variiert: Nach Breymayer (1972a: 39) wäre es der 29. April neuen Stils, was dem 15. April alten Stils entspräche; Voigt (2002: 1435) führt den 17.4. an (in Klammer den 30.4.).

[86] Dass die Wahl auf Germanistik fiel, kam wohl nicht von ungefähr. Propps Vorfahren waren deutsche Einwanderer, er selbst besuchte das deutsch-russische St. Anne-Gymnasium und förderte auch weiterhin das Studium der deutschen Sprache in Leningrad (z.B. durch Herausgabe von Lehrwerken (für eine Übersicht dazu cf. Breymayer (1972a: 40))).

> „Unter dem indirekten Einfluß der ‚stadialen' Folkloristik (die Schule des Linguisten N. Ja. Marr) und der damit verbundenen Leningrader Schule der Altertumswissenschaft (O. M. Frejdenberg, I. M.Tronskij u. a.) veröffentlichte er [= Propp] 1934-35 eine Reihe von Aufsätzen über die Entstehung und historische Poetik der Märchen."

Diese wichtige Information gibt einen anschaulichen Einblick, welche Faktoren auf Propp einwirkten. Für entscheidend halte ich den Hinweis auf die stadiale Linguistik[87], zu deren Hauptvertreter Nikolay Yakovlevich Marr[88] (1865-1934) zählt.

Neben Lehrwerken für die deutsche Sprache verfasste Propp zahlreiche wissenschaftliche Schriften (vorwiegend Zeitschriftenartikel und einige Monographien) in erster Linie zu volkskundlichen Themen (insbesondere Märchen).[89] Auf seine beiden Hauptwerke zur Märchenforschung möchte ich im Folgenden nun näher eingehen. Für die ritualistische Deutung ist die Publikation ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' zwar allein ausschlaggebend – ihrer Besprechung wird deshalb auch mehr Raum gewidmet –, eine Auseinandersetzung mit der ‚Morphologie des Märchens' muss an dieser Stelle aber ebenfalls erfolgen, nicht bloß wegen des höheren Bekanntheits- und Einflussgrades der Schrift, sondern auf Grund des inneren konzeptionellen Zusammenhangs der beiden Werke.

1928 erschien sein erstes wissenschaftliches Werk, ‚Morphologie des Märchens' (‚Morfologija skazki'), das später zu einer der einflussreichsten Publikationen der Erzähltheorie werden sollte. Propps Methode beeinflusste abseits der volkskundlichen Märchen- und Erzählforschung viele andere Wissenschaftsdisziplinen und wurde in unterschiedlichsten Bereichen zur Anwendung gebracht, z.B. in der „strukturalen Semantik, der generativen Grammatik, der mathematischen Logik, der Informationstheorie und besonders der Semiotik" (Voigt (2002: 1435f.)). Ziel des Werks ist es, „nicht nur die morphologische Struktur des Märchens, sondern auch seine ganz spezifische logische

[87] Unter ‚Stadialtheorie' versteht man die „in der indogermanischen Sprachwissenschaft unter anderem von August Schleicher (1821-1868) vertretene Auffassung über chronologische und qualitative Eigenschaften des Verlaufs von Sprachwandel. Ausgehend von der Annahme, daß Sprache ein selbständiger, sich von innen heraus entwickelter Organismus mit einer Wachstums-, Blüte- und Altersphase sei, behauptet die Stadialtheorie eine für alle Sprachen gemeinsame Abfolge von Entwicklungsstadien über den isolierenden und den agglutinierenden zum flektierenden Sprachtypus […] Sie verbindet mit den von ihr postulierten Stadien der Sprachentwicklung dezidierte Wertungen, z. B. daß die Evolution vom Niederen zum Höheren bzw. vom Einfacheren zum Komplexeren verlaufe" (MetzLexSpr (2000: 687 (s.v. ‚Stadialtheorie'))).

[88] Der sowjetische Kaukasologe und Indogermanist Marr entwickelte stark geprägt vom marxistisch orientierten historischen Materialismus eine Theorie zu Sprachwandel und Sprachursprung (auch als ‚Japhetitische Sprachtheorie', ‚Marrismus', ‚Neue Lehre' oder ‚Stadialtheorie' bekannt, in der eine direkte Verbindung zwischen der Entwicklung einer Sprache und der Gesellschaft ihrer Sprecher postuliert wird (cf. MetzLexSpr 2000: 426 (s.v. ‚Marrismus').

[89] Für einen Überblick über Propps Gesamtwerk (in Auswahl) cf. Levin (1967/2005: 295-279); Breymayer (1972b: 71).

Struktur als Vorstufe einer historischen Erforschung des Märchens zu untersuchen“ (Propp (1972a: 10)). Das Wort ‚Morphologie’ stammt aus dem Griechischen und bedeutet ‚Formenlehre’. Der Begriff ist eher aus dem Bereich der Botanik bekannt und bezeichnet dort die Lehre vom Bau der Pflanze. Die Morphologie des Märchens sei hingegen etwas Neues und bedeute analog dazu die Lehre vom Bau des Märchens. Die ‚morphologische Analyse’ beschäftigt sich mit der Aufgliederung der Märchenstruktur in ihre Konstituenten. Dadurch ist es möglich die scheinbar unzähligen Märchenhandlungen auf eine überschaubare Anzahl von Grundtypen zu reduzieren. Die vorgenommene Untersuchung erfolgt auf Grundlage einer Auswahl von etwa hundert Erzählungen aus Afanas’evs[90] Sammlung. Propp bezieht sich in seiner Analyse nur auf Zaubermärchen[91] (AaTh 300-749) oder – wie er sie im Vorwort seiner Buches (1972a: 9) auch nennt – „Märchen im eigentlichen Sinn des Wortes“. Anknüpfend an Veselkovskijs ‚Motiv-’ und ‚Sujet’-Konzeption[92] stellt er vier Thesen auf, die die Grundlage der Untersuchung darstellen:

> „1. Die konstanten und unveränderlichen Elemente des Märchens sind die Funktionen der handelnden Personen unabhängig davon, von wem oder wie sie ausgeführt werden. Sie bilden die wesentlichen Bestandteile des Märchens.“ (1972a: 27)
> „2. Die Zahl der Funktionen ist für das Zaubermärchen begrenzt.“ (1972a: 27)
> „3. Die Reihenfolge der Funktionen ist stets ein und dieselbe.“ (1972a: 28)
> „4. Alle Zaubermärchen bilden hinsichtlich ihrer Struktur einen einzigen Typ.“ (1972a: 29)

[90] Der aus Moskau stammende Aleksandr Nikolaevič Afanas’ev (1826-1871) studierte zunächst Rechtswissenschaften, begann sich aber schon während seines Studiums für historische Kulturforschung zu interessieren. Da ihm ein Werdegang auf der Universität versagt blieb, nahm er 1849 eine Stelle am Moskauer Archiv des Außenministeriums an; dort wurde er 1856 Leiter der Kommission zur Publikation staatlicher Urkunden und Verträge. Sein Ziel lag darin, „ungedrucktes oder sonst verschollenes Wortgut wieder zugänglich zu machen, um Kulturwerte der Vergangenheit zum besseren Verständnis der Gegenwart auch für die Zukunft festzuhalten.“ (Levin (1977: 128)). Afanas’ev gab in den Jahren 1855-1863 eine umfangreiche Märchensammlung in acht Lieferungen heraus, die nach seinem Tod noch mehrmals neu aufgelegt wurde (cf. Levin (1977)).

[91] Dies wäre schon aus dem ursprünglichen Titel des Buches hervorgegangen, wenn es nach dem Willen des Autors gegangen wäre, jedoch nahm der Herausgeber, Viktor Maksimovič Žirmunskij, eine Änderung vor, indem er ‚Zaubermärchen’ durch ‚Märchen’ ersetzte, sich dadurch einen größeren Erfolg versprach, beim Leser (darunter auch Lévi-Strauss) allerdings falsche Erwartungen erweckte, die nicht im Sinn des Verfassers waren, wie Propp (1966: 208) in einem der italienischen Übersetzung beigefügten Artikel zum Thema ‚Struktur und Geschichte in der Märchenforschung’ – nachträglich etwas missmutig – festhält: „l’editore russo […] ha travisato l’intendimento dell’autore, mutando il titolo dell opera, che era in origine ‚Morfologia della fiaba di magia’ per fare apparire il volume di piú ampio interesse, il revisore soppresse le parole ‚di magia’ e con ciò indusse i lettori (e con essi il professor Lévi-Strauss) nell’errore di credere che in esso si indagassero le leggi generali della favola come genere letterario.“

[92] „Eine Reihe von Motiven bildet ein Sujet. Ein Motiv entwickelt sich zum Sujet.“ (A. N. Veselovskij, Poetik der Sujets. In: Gesammelte Werke. Serie 1, Bd. 2, Lfg. 1. St. Petersburg 1913, S. 1-133 [zit. nach Propp (1972a: 19)])

Nach der Beschreibung von 31 Funktionen (1972a: 31-66)[93] samt Nebenformen und Variierungen und einer Zergliederung eines beliebigen Textes in seine Bestandteile entwirft Propp (1972a: 98) folgende (morphologische) Definition des Zaubermärchens:

> „Das Zaubermärchen ist eine Erzählung, die auf einer regelmäßigen Aufeinanderfolge der angeführten Funktionen in verschiedenen Formen beruht, wobei in einzelnen Fällen bestimmte Funktionen fehlen, andere mehrmals wiederholt werden können."

Das Erscheinen des Werks stand unter keinem guten Stern. Es gibt zwar einige positive Rezensionen von russischen Landsleuten[94], welche unglaubliche Bedeutung die Analyse aber für die (russische) haben sollte, wurde noch nicht erkannt. Das Werk blieb im Westen zunächst mehrere Jahrzehnte fast völlig unbekannt.[95] Dies änderte sich aber schlagartig mit der in den USA 1958 erschienenen englischen Übersetzung[96].

* * *

1946 erschien mit ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' Propps zweite große Studie zum Thema ‚Märchen'. Der Titel des Werks mutet auf den ersten Blick etwas sonderbar an, steht doch die darin zum Ausdruck gebrachte Methode jener seiner Erstveröffentlichung, der ‚Morphologie des Märchens', scheinbar diametral entgegen. Dieser vermeintliche Widerspruch hebt sich jedoch bei genauerer Betrachtung des Entstehungsumfelds der Publikation alsbald auf. Diese geht in ihren Grundelementen nämlich auf eine viel frühere Darstellung zurück. Meletinskij (1969: 181) gibt Aufschluss darüber, in welchem Verhältnis die ‚Morphologie des Märchens' und ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' nach der ursprünglichen Konzeption des Autors tatsächlich zueinander stehen:

> „In den 20er Jahren war das Interesse an Problemen der künstlerischen Formen, darunter auch der der Märchens, stark ausgeprägt, doch nur Propp gelangte in seiner Formanalyse des Märchens bis zur Aufdeckung seiner Struktur. Für ihn war die Morphologie nicht Selbstzweck, er verfolgte keine Darstellung der poetischen Verfahren an sich. Er wollte vielmehr durch Analyse der Genrespezifik

[93] Jedes Märchen beginnt mit einer bestimmten Ausgangssituation, in der eine Familie beschrieben wird, Familienmitglieder genannt werden oder der spätere Held durch einfache Namensnennung oder Situationsschilderung ins Geschehen eingeführt wird. Diese Ausgangssituation stelle keine Funktion dar, sei aber ein wichtiges morphologisches Element (cf. 1972a: 31).

[94] Meletinskij (1969: 186) erwähnt zwei (von Zelenin (1929) und Peretc (1930)), Voigt (2002: 1438 [Fußnote 1]) führt eine von Šor (1928) an. Breymayer verweist auf eine sehr informative, anonym verfasste Rezension der 2. Auflage der englischen Übersetzung (1970), auf die ihn ein Mitarbeiter des Hanser Verlags in München (Fritz Arnold) aufmerksam machte und die den Sachverhalt von einem ganz anderen, distanziert kritischen Blickwinkel aus kommentiert: „Positive reaction to the book was limited to two sympathetic reviews (which are mentioned by Meletinsky); negative appraisals (which Meletinsky fails to mention) became standard." (Anonymus, The study of verbalized content. Times Literary Supplement 23. 7. 70, 807 [zit. nach Breymayer (1972a: 41 [Fußnote 38])].

[95] Voigt (2002: 1438 [Fußnote 2]) verweist lediglich auf eine einzige Rezension von de Vries, die allerdings auf Niederländisch verfasst wurde und somit in der Folge unbeachtet blieb.

[96] Einen informativen Überblick über die diversesten Übersetzungen bietet Breymayer (1972b: 67-68).

> des Zaubermärchens eine historische Erklärung für dessen strukturelle Einheit finden. Sein Manuskript, das er damals der Redaktion der Reihe ‚Fragen der Poetik' (Hg. vom Staatlichen Institut für Geschichte der Künste) vorlegte, umfaßte noch den Versuch einer solchen historischen Erklärung, der dann aber doch nicht in die Endfassung übernommen wurde. Später erweiterte Propp dieses Kapitel zu seinem 1946 erschienenen grundlegenden Werk ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens'."

Bisher war das wissenschaftliche Feld der Märchenforschung durch die finnisch-amerikanische, historisch-geographische Schule geprägt (rund um die Hauptvertreter Anti Aarne und Stith Thompson), gegen die Propp im 1. Kapitel seiner ‚Morphologie des Märchens (cf. besonders 1972a: 23f.) heftig ins Feld zieht. Sein Übergang von der diachronischen zur synchronischen Untersuchung stellt dazu einen Gegenpol dar. Wichtig festzuhalten ist, dass Synchronie und Diachronie für Propp ein geschlossenes Ganzes bilden:

> „Wir können […] behaupten, daß es ohne ausgesprochen morphologische Untersuchungen auch keine wirkliche historische Forschung geben kann. Solange wir ein Märchen nicht in seine Bestandteile zerlegen können, wird es auch keine echte Vergleichsbasis geben. [… Andererseits wird] ein Historiker, der sich in morphologischen Fragen nichts auskennt, […] Ähnlichkeiten nicht erkennen, wo sie wirklich vorhanden sind. Er übersieht einfach die wesentlichen Übereinstimmungen." (1972a: 23f.)

Die politischen Zeitumstände waren letztlich ausschlaggebend für den großen zeitlichen Abstand zwischen den Veröffentlichungen der beiden Werke. Propp überarbeitete das ursprüngliche Manuskript und reichte es als Habilitationsschrift (Doktorgrad der Wissenschaft) ein. Voigt (2002: 1436) setzt die Verfassung des Werks für den Zeitraum um 1938 an, gedruckt wurde es erst 1946. Dass sich die ‚Morphologie der Märchen und ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' einander nahe stehen, zeigt sich auch in ihrem analogen Aufbau.

In Kapitel 1 (‚Voraussetzungen'), einer methodologisch-wissenschaftshistorischen Einführung, umreißt Propp zunächst Gegenstand und Ziel seiner Untersuchung. Es reiche nicht Märchen zu sammeln und zu vergleichen, vielmehr sei es nötig die historische Basis, auf der die Zaubermärchen entstanden sind, zu ergründen. Propp beschränkt sich bei seiner Untersuchung wiederum auf das Zaubermärchen, dessen Bau er bereits in der ‚Morphologie des Märchens' untersucht hat. Er führt an dieser Stelle (1987: 14) nochmals die wesentlichsten Charakteristika an: Am Anfang steht die „Zufügung irgendeines Verlustes, eines Schadens […] oder der Wunsch, eine Sache zu besitzen", darauf folgen die Abschnitte „Abreise des Helden" und „Begegnung mit dem Schenker", im Anschluss daran der „Zweikampf mit dem Gegner […], die Rückkehr und die Verfolgung", oft kommt des dabei zu Komplikationen, der Held muss mehrere Prüfungen bestehen und

zahlreichen Aufgaben lösen, bis er einen Thron besteigt und heiratet. Da sie sich von anderen abgrenzen ließen, könnten sie auch gesondert analysiert werden. Zaubermärchen stellen für Propp ein Ganzes dar, deshalb könnten nicht – wie es früher von zahlreichen Forschern (wie z.B. Bolte, Radermacher, Mackensen etc.) praktiziert wurde – einzelne Motive isoliert erforscht werden. Ein wesentlicher Faktor, der bei der Märchenforschung zu bedenken sei, ist jener, dass „das Märchen derjenigen Form der Produktion, unter deren Herrschaft es weit verbreitet ist und unangefochten existiert, nicht entspricht“ (1987: 17). Dieses Konzept der ‚Nichtentsprechung' fände sich schon bei Marx, der die Auffassung vertrat, dass bei einer Veränderung der ökonomischen Grundlage sich der Überbau erst zeitlich verschoben „langsamer oder schneller“ (Marx (1971: 9)) verändere. Propp schließt daraus, dass vorkapitalistische Gesellschafts- und Produktionsformen die Entstehung des Märchens beeinflussten, diejenigen Produktionsformen hingegen, die zur Zeit der Aufzeichnungen im 19. Jahrhundert herrschten, könnten vernachlässigt werden (cf. 1987: 17). Vorrangiges Ziel sei es nun „das Märchen mit der historischen Wirklichkeit der Vergangenheit [zu] vergleichen und in ihr seine Wurzeln [zu] suchen“ (1987: 18). Da im Märchen sehr wenig unmittelbar produziert werde (der Ackerbau finde kaum Erwähnung, um so bedeutender aber ist die Jagd), sei die Produktionstechnik als solche eher sekundär, viel wichtiger hingegen die entsprechende Gesellschaftsordnung, genauer gesagt gesellschaftliche Institutionen, die sich im Märchen manifestiert hätten. Von besonderem Interesse sei beispielsweise, dass sich im Märchen andere Formen der Ehe (der Held sucht seine Braut in der Fremde und nicht in heimatlichen Gefilden) oder der Vererbung (der Held besteigt nicht den Thron seines Vaters, sondern seines Schwiegervaters) fänden. Propp (1987: 19) schließt daraus, „daß das Märchen Spuren verschwundener Formen des gesellschaftlichen Lebens bewahrt hat, daß man diese Überbleibsel studieren muß und daß ein derartiges Studium die Quellen vieler Märchenmotive zutage fördern wird.“. Neben diesen Motiven, die Institutionen widerspiegeln würden, gäbe es allerdings noch eine Reihe anderer, die nicht unmittelbar an diese anknüpfbar wären, nämlich jene, die mit dem Bereich der Religion in Zusammenhang stünden.[97] Das Märchen habe viele Riten und Bräuche bewahrt. Die Beziehung zwischen dem textuellen und dem rituellen Bereich aufzuzeigen sei erheblich

[97] Propp räumt an dieser Stelle, zwar ein, dass auch Religion und Kult grundsätzlich als Institutionen anzusehen wären, doch analog zur Manifestation einer Ordnung in Institutionen „manifestiert sich die Institution der Religion in bestimmten Kulthandlungen“ (1987: 20), die dann allerdings nicht mehr als Institutionen konzipiert werden könnten; deshalb müsse der Zusammenhang von Religion und Märchen als eigener Punkt behandelt werden.

schwieriger, als es den Anschein macht und müsse deshalb in Form eines systematischen Studiums erfolgen. Märchen und Riten könnten auf verschiedene Weise in Verbindung stehen: Entweder könnte – was allerdings selten vorkomme – eine völlige Übereinstimmung herrschen, also eine direkte Entsprechung vorliegen oder die häufiger auftretende „Uminterpretation des Ritus“, worunter Propp versteht, „daß das Märchen irgendein beliebiges Element (oder eine Reihe von Elementen) eines Ritus, welches infolge historischer Veränderungen überflüssig oder unverständlich geworden ist, durch ein anderes, besser verständliches ersetzt“ (1987: 21f.) und dies folgendermaßen exemplifiziert: Das im Märchen häufig vorkommende Motiv, dass sich ein Held in ein Tierfell einnäht, könne mit dem Brauch Verstorbene in ein Fell einzunähen in Verbindung gesetzt werden. Äußere Form und innerer Gehalt stimmten überein mit der Ausnahme, dass im Märchen ein Lebender und im Ritus ein Toter eingenäht werde. Der Begriff ‚Uminterpretation’ würde den Veränderungsprozess eines Volkes sehr treffend zum Ausdruck bringen. Eine solche Wandlung zöge immer auch Motivveränderungen nach sich (cf. 1987: 22). Einen Sonderfall der Uminterpretation stelle die „Umwertung“ dar, das heißt wenn Riten zwar bewahrt werden, ihnen aber, „im Märchen ein entgegengesetzter Sinn oder eine entgegengesetzte Bedeutung gegeben wird“ (1987: 23). Als Beispiel dazu führt Propp an, dass es einst einen Brauch gegeben habe, alte Menschen umzubringen, doch werde im Märchen von einem Alten erzählt, der umgebracht werden hätte sollen, aber verschont geblieben sei. In der Realität wäre derjenige, der den Alten verschont hat, verlacht worden, im Märchen hingegen sei er aufgrund seiner weisen Tat ein Held.

Die Grundlagen von Verstellungen und Sujets des Märchens sind – wie aus dem bisher Dargelegten ersichtlich ist – im realen Leben der Vergangenheit zu suchen. Dennoch gäbe es Bilder und Situationen, die auf keine unmittelbare Wirklichkeit zurückgingen. Um auch für diese eine Erklärung zu finden müsse man nach Propp die Kategorie des „primitiven Denkens“ in Betracht ziehen, die ebenfalls „historisch“ aufzufassen sei, wodurch man nicht dem Zwang unterliege Mythen, Riten oder Märchen interpretieren zu müssen, denn es gehe „nicht um Deutung, sondern um Zurückführung auf historische Ursachen“ (1987: 32). Jede Erzählform habe seine eigene Semantik, es existiere aber keine absolute Semantik, diese könne jeweils nur eine historische sein; daraus ergebe sich die Gefahr eine „Denkwirklichkeit für eine Lebenswirklichkeit zu nehmen und umgekehrt“ (1987: 32). Im folgenden Abschnitt verweist Propp nochmals eindrücklich darauf, dass die vorliegende Arbeit eine genetische Untersuchung, die zwar

letztlich auch immer historisch sei, aber keine historische Untersuchung sei, denn: „Die genetische Forschung macht sich das Studium des ‚Ursprungs' von Erscheinungsformen zur Aufgabe, die historische Forschung betreibt das Studium ihrer Entwicklung" (1987: 32). Die genetische Untersuchung gehe der historischen voraus. Trotzdem hätten die Erscheinungen im Märchen prozesshaften Charakter und seien nicht erstarrt. Der Mangel an früheren Untersuchungen sei darin gelegen, dass sich die Forscher bei der Auswahl ihres Materials immer nur auf ein Sujet oder eine Kultur konzentriert hätten[98], für Propp hingegen gebe es keine Grenzen. Daraus ergebe sich eine ungeheure Fülle an zu bearbeitendem Material, das zur Gänze zu kennen – wie er selbst auch zugeben muss – unmöglich ist. Ein Volkskundler sei somit gegenüber einem regionalen Spezialisten (Indologen, klassischen Philologie etc.) eindeutig im Nachteil, aber: „Man muß hier das Risiko von Fehlern, ärgerlichen Missverständnissen, Ungenauigkeiten usw. auf sich nehmen." (1987: 33f.) Das volkskundliche Material zeichne sich „durch das Auftreten von Wiederholungen und durch Gesetzmäßigkeiten" (1987: 34) aus; deshalb ließen sich die Gesetze, die im Rahmen einer Studie gewonnen werden, auf das gesamte andere Material übertragen. Aus den bisher dargelegten Fakten folgert Propp, dass Riten, Mythen, gesellschaftliche Institutionen etc. dem Märchen vorausgingen, und deshalb das Märchen durch diese erklärt werden könne. Auf das Märchen gingen beispielsweise Heldenepen, Sagen oder Legenden zurück (cf. 1987: 35). Propp sieht seine Arbeit keineswegs als abgeschlossen an, sondern vergleicht sie mit einer „Erkundungsexpedition in noch unbekannte Länder" (1987: 36). Die getroffene Materialauswahl umfasse russische Zaubermärchen, vor allem des Nordens, die vorliegende Arbeit sei aber keine Untersuchung russicher Märchen. Für eine vergleichende Studie sei es unbedeutend, welche Exemplare eines bestimmten Typs herangezogen werden, als sowjetischer Forscher sei es aber nahe liegend sich auf die einheimische Region zu beziehen, gegebenenfalls greife er allerdings auch auf ausländische Texte zurück (cf. 1987: 37).

In folgenden Kapiteln (1-9) widmet sich Propp den Kompositionsbestandteilen des Sujets ‚Märchen', untersucht die Quellen der einzelnen Motive und belegt diese mit Beispielen.

[98] Propp räumt an dieser Stelle ein, dass Forschungen dieser Art grundsätzlich schon legitim seien, nur dürften die daraus gewonnenen Erkenntnisse nicht verallgemeinert werden (cf. 1987: 33).

Kapitel		
II	Die Schürzung des Knotens	Die Kinder im Kerker
		Das Unglück und die Gegenhandlung
III	Der geheimnisvolle Wald	
IV	Das große Haus	Die Waldbruderschaft
		Die Schenker aus dem Jenseits
		Die hilfreichen Schenker
V	Die Zaubergaben	Der Zauberhelfer
		Der Zaubergegenstand
VI	Die Überfahrt	
VII	Am Feuerfluß	Der Drache im Märchen
		Der Drache als Verschlinger
		Der Held im Faß
		Der Drache als Entführer
		Der Wasserdrache
		Der Drache und das Totenreich
VIII	Hinter den dreimalneun Ländern	Das dreimalzehnte Zarenreich im Märchen
		Das Jenseits
IX	Die Braut	Das Siegel der Zarentochter
		Die schwierigen Aufgaben
		Die Thronbesteigung des Helden
		Die magische Flucht

Viele Märchenmotive ließen sich auf verschiedene soziale Institutionen zurückführen, zwei seien davon von besonderer Bedeutung: der Initiationsritus und die Reise in eine andere Welt (Jenseits). Es ergäben sich zwei große Zyklen, der Initiationskomplex (dieser zerfällt in die eigentliche Initiation inklusive Vorbereitung und eine daran anschließende Phase bis zur Eheschließung und dem Moment der Rückkehr) und der Komplex der Todesvorstellungen. Mit dem Initiationskomplex stünden die folgenden Motive in Verbindung:

> „das Fortführen oder die Verjagung der Kinder in den Wald oder ihre Entführung durch einen Waldgeist, das Hüttchen, die Verschreibung, das Verprügeln der Helden durch die Hexe, das Abhacken eines Fingers, das Vorzeigen fingierter Zeichen des Todes, der Hexenofen, das Zerstückeln und Wiederbeleben, das Verschlingen und Ausspeien, die Gewinnung eines Zaubermittels oder Zauberhelfers, der Transvestismus, der Waldlehrer und die schwierige Kunst." (1987: 451)

Die anschließende Phase bis zur Eheschließung und das Moment der Rückkehr spiegelten sich in den Motiven

> „des großen Hauses, des gedeckten Tisches darin, der Jäger, der Räuber, des Schwesterchens, der Schönen im Sarg, der Schönen im wundervollen Garten und Palast (Psyche), […] des Ungewaschenen, des Mannes auf der Hochzeit seiner Frau, der Frau auf der Hochzeit ihres Mannes, der verbotenen Kammer und noch einiger weiterer." (1987: 451f.)

Aufgrund dieser Entsprechungen ließe sich der Initiationszyklus als die älteste Grundlage des Märchens erschließen. Der zweite große Bereich sei jener der Todesvorstellungen, zu denen gehörten:

> „die Entführung von Mädchen durch Drachen, verschiedene Arten von wunderbarer Geburt wie Rückkehr des Verstorbenen, Abreise mit eisernem Schuhwerk u. a., der Wald als Eingang in das andere Reich, der Geruch des Helden, das Besprengen der Türen des Hüttchens, die Bewirtung bei der Hexe, die Figur des Fährmanns und Führers, die weite Reise auf einem Adler, einem Pferd, einem Boot usw., der Kampf mit dem Bewacher des Eingangs, der den Ankömmling fressen will, das Wägen auf der Waage, die Ankunft im anderen Zarenreich und alle ihre Begleitumstände." (1987: 452)

Die Verbindung beider Zyklen, zwischen denen sich keine eindeutige Grenze ziehen ließe, würde fast alle Hauptelemente des Märchens erklären. Die Komposition des Zaubermärchens entspreche in der Abfolge genau jenen Dingen, die dem Initianden und dem Verstorbenen widerfuhren. Die kompositionelle Einheit des Märchens liege somit in der „historischen Realität der Vergangenheit" (1987: 452) Was heutzutage erzählt werde, wäre in früherer Zeit tatsächlich getan, dargestellt oder vorgestellt worden. Die Praktizierung der Riten sei mit der Zeit verloren gegangen (dies hänge mit dem Verschwinden der Jagd als wichtigster Existenzquelle zusammen), die Vorstellungen vom Tod hätten allerdings weitergelebt, sich weiterentwickelt und verändert (der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Ritus sei dadurch verloren gegangen. Der ursprüngliche Kern der Zaubermärchen – sofern er sich einmal gebildet habe – sei im Laufe der Zeit aufgrund neuer Umgebungsverhältnisse ständigen Beeinflussungen ausgesetzt. Es komme zu den schon im methodischen Vorspann erörterten Überlagerungen, Ersetzungen, Umdeutungen, aber auch zu Neubildungen (z.B. dem novellistischen Märchen).

Im Folgenden möchte ich kurz auf die einzelnen Märchenmotive näher eingehen:

– Die Schürzung des Knotens (cf. 1987: 39-58)

— Die Kinder im Kerker (cf. 1987: 39-51)

Das Märchen beginne meistens mit der Einführung irgendeiner Familie; der Hörer werde dabei von einer Stimmung epischer Ruhe erfasst, doch diese Stimmung sei trügerisch; unerwartet breche eine Katastrophe herein, für deren Vorfeld das Motiv der Entfernung (z.B. jemand entfernt sich für längere Zeit aus dem Haus von älteren Personen, Tod der Eltern als verstärkte Form der Entfernung, Isolierung der Königskinder, Einschließung der Jungfrau) und die damit verbundenen Verbote (z.B. Lichtverbot, Verbot sich die Haare zu

schneiden), die früher oder später übertreten würden, charakteristisch seien. Propp (1987: 50) zieht aus dem gesammelten Material folgenden Schluss:

> „[D]as älteste religiöse Substrat unseres Motivs ist die Furcht vor unsichtbaren Mächten, die den Menschen umgeben. […] Diese Furcht führt dazu, daß menstruierende Mädchen eingeschlossen werden, um sie vor diesen Gefahren zu bewahren. Im Märchen drückt sich diese Erscheinung in der Gestalt der Jungfrau aus, die im Walde eingeschlossen ist, wobei ihr lange Haare wachsen."

— Das Unglück und die Gegenhandlung (cf. 1987: 52-58)

Die Hauptform der Schürzung des Knotens werde durch ein Unglück dargestellt, daraus und aus der dagegen gerichteten Gegenhandlung entstehe ein Stoff (Sujet). Der Held müsse nun von diesem Unglück erfahren, wodurch seine Abreise (Ausfahrt) motiviert werde; auffallend sei, dass im Märchen das Moment der Bewegung fehle, der Held im Nu vom einen Ort zum anderen gelange (z.B. vom Elternhaus ins Waldhüttchen, vom Waldhüttchen ins andere Zarenreich).

– Der geheimnisvolle Wald (cf. 1987: 59-135)

Um das Unglück zu überwinden benötige der Held ein Zaubermittel, das ihm durch eine neu eingeführte Figur, den Schenker (in klassischer Form in Darstellung einer Hexe), überreicht werde.

Im Märchen gebe es drei Formen der Hexe: die Hexe als Schenkerin, als Räuberin und als Kämpferin. Die Hexe als Räuberin hänge mit dem Initiationskomplex zusammen; einige ihrer Attribute stünden mit Vorstellungen über die Ankunft des Toten im Jenseits in Verbindung. Die starke Präsenz der Vorstellungen vom Tode lasse sich auf den Initiationsritus zurückführen. Die Institution der Initiation stehe in enger Verbindung mit der Gentilordnung. Die wesentlichen Züge dieses Ritus nach Ansicht von Propp seien in der Folge kurz zusammengefasst (cf. 1987: 63f.):

- Gesellschaftliche Funktion: Einführung der Jünglinge in den Stammesverband (vollwertiges Mitglied der Gesellschaft, Recht zur Ehe)
- unterschiedlich praktizierte Formen
- gedankliche Grundlage: symbolischer Tod des Knaben und anschließende Wiederauferstehung (zeitweiliger Tod)
- diverse Formen des Todes, z.B. Verschlingung; symbolisches Verbrennen und Zerstückeln
- Ort des Ritus: unter strenger Geheimhaltung an abgeschiedenem Platz (Wald, Dickicht) in speziellen Häusern und Hütten

- Begleitende Handlungen: Beschneidung, körperliche Misshandlungen und Verletzungen (Abhacken eines Fingers, Ausschlagen von Zähnen)
- Belehrung der Jünglinge in unterschiedlichen Bereichen: Jagd, religiöse Geheimnisse, Lieder, Tänze, gesellschaftliche Regeln

Der einstmals praktizierte Ritus sei ausgestorben, alles was dabei mit den Initianden gemacht wurde, sei nun nur mehr an den Verstorbenen vollzogen worden. Durch den Wandel der Wirtschaftsformen seien die ursprünglich positiv besetzten Handlungen umgedeutet und dämonisiert worden:

„Mit dem Aufkommen der Landwirtschaft und der agrarischen Religion verwandelt sich die ganze ‚Waldreligion' in ausgemachtes Teufelszeug, der große Magier in eine Hexe, welche Kinder zum überhaupt nicht symbolischen Auffressen verschleppt." (1972a: 135)

– Das große Haus (cf. 1987: 138-205)

— Die Waldbruderschaft (cf. 1987: 137-181)

Nach dem eigentlichen Initiationsakt gebe es drei Möglichkeiten der Fortführung oder Beendigung des Initiationsstadiums (cf. 1987: 137):

- nach Verheilen der Wunden unmittelbare Rückkehr des Initianden nach Hause
- längerer Verbleib (einige Monate bis Jahre) im Wald (Hütte)
- Übertritt aus dem Waldhüttchen in das ‚Männerhaus' (für mehrere Jahre)

Im Märchen fänden sich deutliche Spuren der Institution des Männerhauses. Dieses werde oft als großes Haus beschrieben; darin befände sich ein gedeckter Tisch, man lebe gemeinschaftlich, als ‚Brüder' und gehe unterschiedlichen ‚Berufen' nach, z.B. als Jäger oder Räuber; im Haus könne sich auch ein Mädchen, das ‚Schwesterchen' aufhalten, das zu den Jünglingen in einer Art ehelicher Beziehung steht; aus diesen Verbindungen seien oft Kinder hervorgegangen; der Aufenthalt des Mädchens im Männerhaus sei zeitlich begrenzt gewesen; mit dem Männerhaus stünden auch eine Reihe von Verboten in Zusammenhang (z.B. sich zu waschen, zu prahlen oder die verbotene Kammer)

— Die Schenker aus dem Jenseits (cf. 1987: 181-191) / Die hilfreichen Schenker (cf. 1987: 191-205)

Neben der Hexe gebe es noch zahlreiche andere Schenkerfiguren; zur besonderen Gruppe der toten Schenker gehörten neben dieser noch die toten Eltern, der Tote und der Totenkopf, wobei die Hexe die älteste Schicht darstellen würde; daneben treten auch dankbare Tiere in der Funktion als Schenker auf.

– Die Zaubergaben (cf. 1987: 207-251)

— Der Zauberhelfer (cf. 1987: 207-238)

Wenn dem Helden die Zaubermittel überreicht werden, befinde sich das Märchen auf dem Höhepunkt; der Held verlässt das Haus und von nun an treten seine Helfer (z.B. Adler, Pferd) in der Vordergrund der Handlung. Der Helfer habe im Verlauf der Entwicklung des Märchens mehrere Etappen durchlaufen: „Als älteste Form erwies sich die Vorstellung von der Verwandlung in ein Tier während der Initiation. Später dann wird der Helfer individuell erlangt und noch später nur von einem Schamanen“ (1987: 237). Der Helfer verwandle sich von einem Tier allmählich in einen Geist.

— Der Zaubergegenstand (cf. 1987: 238-251)

Einen Sonderfall des Helfers würden Zaubergegenstände einnehmen, die sich in mehrere Hauptgruppen unterteilen ließen, z.B. Gegenstände tierischer (Haare, Zähne) und pflanzlicher Herkunft, Werkzeuggegenstände.

– Die Überfahrt (cf. 1987: 253-269)

Achse und Mittelstück des Märchens sei die Überfahrt in das andere Zarenreich. Diese könne in den unterschiedlichsten Formen vollzogen werden, z.B. in Gestalt eines Tieres, durch Einnähen in ein Fell, auf einem Vogel, zu Schiff, auf einem Baum empor oder mit Hilfe eines Führers. Alle Möglichkeiten gingen auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, die Wanderung des Verstorbenen ins Jenseits. Die ungeheure Vielfalt ließe sich als Überlagerungen früher Formen deuten; zugrunde liege als älteste Vorstellung die Verwandlung eines Menschen in sein Totemtier; bei Ackerbau treibenden Gesellschaften werde der Anführer vermenschlicht.

– Am Feuerfluss (cf. 1987: 271-354)

— Der Drache im Märchen (cf. 1987: 271-283) / Der Drache als Verschlinger (cf. 1987: 283-306)

Das Motiv des Drachenkampfes sei aus dem Verschlingungsmotiv hervorgegangen. Das Verschlingen habe ursprünglich einen Ritus dargestellt, der dem jungen Mann magische Fähigkeiten verlieh; dies finde im Märchen seinen Niederschlag in Edelsteinen, die sich im Inneren des Drachen befinden oder im Erlangen der Kenntnis der Vogelsprache. Im Zuge mehrerer Entwicklungen sei es zu unterschiedlichsten Varianten gekommen, z.B. wirft der Held statt sich selbst heiße Steine in den Rachen des Drachen, die ihn von innen töten sollen oder er vernichtet ihn von außen (mit Speer, Säbel etc.).

— Der Held im Fass (cf. 1987: 307-309)

Das Motiv des Helden im Fass stehe in enger Verbindung mit dem Motiv des Helden im Fisch; der Aufenthalt im Fass entspreche dem Aufenthalt im Bauch des Fisches; es folge eine geheime Erziehung, ein Leben mit anderen Initiierten und die Belehrung in Regierungsangelegenheiten; dies stelle eine Voraussetzung für die spätere Thronbesteigung dar.

— Der Drache als Entführer (cf. 1987: 310-320) / Der Wasserdrache (cf. 1987: 320-332) / Der Drache und das Totenreich (cf. 1987: 333-354)

Der Drache stellt für Propp eine äußerst komplexe Gestalt dar, dessen Form und Funktion sich je nach Einfluss der Umgebung (Erde, Sonne, Meer) auf die wirtschaftliche Sphäre stark verändere.

– Hinter den dreimalneun Ländern (cf. 1987: 355-376)

— Das dreimalzehnte Zarenreich im Märchen (cf. 1987: 364-376)

Das Zarenreich, in das sich der Held begibt, ist von seinem Heimatort durch einen markanten Bereich getrennt (undurchdringlicher Wald, Meer, Abgrund, Feuerfluss mit von Drachen bewachter Brücke); die Lokalisierung variiert: manchmal liegt es unter der Erde oder unter Wasser, teilweise wird der Ort als Stadt beschrieben (in den Bergen, auf einer Insel).

— Das Jenseits (cf. 1987: 364-376)

Die Vorstellungen vom Jenseits im Märchen sind vielfältig: Sie reichen vom Rachen und den zusammenschlagenden Bergen, über den Kristall, das Schlaraffenland bis zum Sonnenreich.

– Die Braut (cf. 1987: 377-449)

— Das Siegel der Zarentochter (cf. 1987: 377-383)

Die Hauptaufgabe des Helden liege darin, die Zarentochter zu bändigen. Es gebe zwei Arten von Zarentöchtern: die eine wird vom Held befreit (z.B. aus den Klauen eines Drachen), sie repräsentiere den Typ der sanften Braut; die andere wird mit Gewalt geholt, entführt oder gegen ihren Willen mitgenommen. Im Kampf mit dem Drachen um die Jungfrau wird am Helden eine (blutige) Markierung angebracht, an der er später erkannt wird.

— Die schwierigen Aufgaben (cf. 1987: 384-423)

Die Zarentochter stellt den Bräutigam auf die Probe, indem sie ihm verschiedenste schwierige Aufgaben stellt; trotz der Vielfältigkeit der Prüfungen gebe es eine gewisse

Einheit, z.B. beweist der Held, dass er in der anderen Welt gewesen ist oder dass er die Natur eines Toten besitzt.

— Die Thronbesteigung des Helden (cf. 1987: 423-436)

Bevor der Held den Thron besteigen kann, muss er gegen den alten König kämpfen und ihn töten; dieser Akt gehe auf historische Ereignisse zurück.

— Die magische Flucht (cf. 1987: 436-449)

Das Motiv der magischen Flucht hat keine feste Position im Märchen, steht aber oft am Schluss; es tritt in verschiedensten Ausformungen auf (z.B. Werfen von Gegenständen, Verwandlungen); der Grund für die Flucht liege wohl im Raub des aus der anderen Welt mitgebrachten Gegenstandes.

So weit ein grober Überblick über den Inhalt von ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens'. Das Werk wurde bei seinem Erscheinen von Fachleuten im russischen Raum (besonders von Žirmunskij) hoch geschätzt, in Leningrad stieß es jedoch auf heftige Kritik. Im Zuge der stalinistischen Kosmopolitismus-Kampagne wurden ihm formalistisch-idealistische Ansätze und eine unpatriotische Einstellung unterstellt. Im Vergleich zur ‚Morphologie des Märchens' wurde dieses Buch relativ früh in eine westeuropäische Sprache übersetzt, nämlich 1949 ins Italienische: ‚Le radici storiche dei racconti di fate' (Torino). Trotzdem blieb es außerhalb Russlands lange Zeit so gut wie unbekannt (cf. Voigt (1999: 1436f.)) . Eliade widmete sich ihm in den späten fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts näher und unterzog das Werk einer Kritik. In dem in der Zeitschrift ‚Nouvelle Revue Française'(4 (1956): 884-891) erschienenen Artikel mit dem Titel ‚Les savants et les contes de fées' (= 1988b) würdigt der rumänische Religionswissenschaftler das kürzlich zuvor publizierte Buch von de Vries (1954), bedauert aber, dass dem großen Märchenforscher die Veröffentlichung von ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' entgangen ist. Aus diesem Grund führt Eliade selbst eine kurze Stellungnahme dazu an:[99] Propp habe die ritualistische Hypothese von Saintyves aufgegriffen und sie weiterentwickelt. Der russische Gelehrte sehe in den Volksmärchen eine Erinnerung an totemistische Initiationsriten. Die initiatische Struktur liege nach Eliade auf der Hand,

> „[a]ber es fragt sich ob das Märchen ein Ritensystem beschreibt, das auf einer bestimmten Kulturstufe hervortritt – oder ob sein Initiationsszenarium in dem Sinne ‚imaginär' ist, als es mit

[99] Eliade gibt im Artikel keine näheren Angaben, auf welche Ausgabe des Buchs er sich beziehe. Als Rumäne war er vermutlich des Russischen mächtig und könnte das Werk in der Originalsprache benutzt haben.

> keinem historisch-kulturellen Kontext verbunden ist, sondern vielleicht ein ahistorisches, archetypisches Verhalten der Psyche ausdrückt.“ (Eliade (1988b: 188f.))

Gerade der Interpretationsansatz der totemistischen Initiation, auf den sich Propp so sehr fixiert, sei nach Eliade äußerst zweifelhaft, da Frauen diese Initiationsart vollkommen verschlossen war, die Hauptperson der slawischen Märchen, die alte Zauberin (Baba Jaga) aber ausgerechnet eine Frau sei; der rumänische Religionswissenschaftler resümiert somit:

> „[N]iemals werden wir in den Märchen die genaue Erinnerung an eine bestimmte Kulturstufe wieder finden: die kulturellen Stile, die historischen Zyklen sind hier ineinandergeschoben. Übrig bleiben nur die Strukturen eines exemplarischen Verhaltens, d.h. eines Verhaltens, das in sehr vielen kulturellen Zyklen und historischen Augenblicken gelebt werden kann.“

Nach Eliades Beitrag vergehen einige Jahrzehnte, bis dem Werk des russische Gelehrten langsam wieder Aufmerksamkeit zuteil wird.[100] 1987 erscheint beim Hanser Verlag in München eine deutsche Übersetzung; ins Englische wurde das Buch – soweit ich es ermitteln konnte – seltsamerweise noch überhaupt nie übersetzt.

5.2.3 Anselmo Calvetti

1980 veröffentlichte der Italiener Anselmo Calvetti in der Zeitschrift ‚Lares’ (46: 487-496) einen Artikel mit dem Titel ‚Tracce di Riti di Iniziazione nelle Fiabe di Cappuccetto Rosso e delle Tre Ochine’[101]. Der Autor widmet sich zunächst dem Märchen ‚Cappuccetto Rosso’, im deutschsprachigen Raum unter dem Titel ‚Rotkäppchen’ (AaTh 333) bekannt, und gibt einen Überblick über das Verbreitungsgebiet und die Entstehungszeit der Varianten: Fassungen davon tauchen vorwiegend im nördlichen Zentraleuropa auf (Frankreich, Niederlande, Deutschland, Alpenregion bis ins Baltikum und nach Skandinavien) mit Ausläufern in Portugal, Italien, Ungarn und Transsilvanien (cf. Bolte-Polívka (1913: 234-237)). Die schriftlichen Versionen des Märchens (bei Perrault und Grimm) hätten einerseits positiv dazu beigetragen, dass die Geschichte im Bewusstsein der Bevölkerung stark verankert blieb, andererseits aber auch in negativer Hinsicht auf die zunehmende Vereinheitlichung der verbliebenen mündlich tradierten Fassungen Einfluss genommen. Es sei daher heute nahezu unmöglich eine Variante des Märchens zu finden, die sich von den normierenden schriftlichen Fassungen unterscheide (cf. 1980: 487).

Einige höchst interessante Varianten sind allerdings dennoch erhalten geblieben. Calvetti führt dazu einige Beispiele an: In der Zeitschrift ‚Melusine’[102] wurden im

[100] Zur Renaissance von Propps ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens’ im Rahmen des textanthropologischen Ansatzes von Metzeltin/Thir cf. Kap. 5.2.4.
[101] ‚Spuren von Initiationsriten in den Märchen von ‚Rotkäppchen’ und ‚Die drei Gänse’’.
[102] Für die genauen Zitate und die Herkunft der Varianten cf. Bolte-Polívka (1913: 235).

ausgehenden 19. Jahrhundert fünf Varianten veröffentlicht, in denen der Wolf das Mädchen dazu verleitet Teile des Körpers der Großmutter zu essen und ihr Blut zu trinken, obwohl ein Vogel und eine Katze versuchen Rotkäppchen davon abzuhalten. In der Sammlung ‚Märchen und Sagen aus Wälschtirol[103]' (Innsbruck 1867) veröffentlichte Schneller (1867: 9-10) eine Fassung, die ebenfalls von einem unfreiwilligen Kannibalimus („involuntario cannibalismo" (1980: 487)) berichtet (cf. Text 2). Darin bietet ein Ungeheuer („Orco"), das hier die Rolle des Wolfs übernimmt, dem Mädchen Reis, Hackfleischschnittchen und Wein an, was tatsächlich aber die Zähne, die Wangen und das Blut der Großmutter sind (cf. 1980: 487).

1974 nahm Calvetti selbst in der Region um Ravenna folgende Fassung des Märchens auf, die er ein Jahr später in der Zeitschrift ‚In Rumâgna' publizierte[104]: Rotkäppchen, das durch den Wald geht um ihre erkrankte Großmutter zu besuchen, trifft auf einen Wolf, der das für die Großmutter bestimmte Essen verspeist, zum Haus vorauseilt, die alte Frau verschlingt, sich in deren Gewänder kleidet und unter die Bettdecke kriecht.[105] Als Rotkäppchen zum Haus ihrer Großmutter kommt, erkennt sie den Wolf nicht. Es wundert sich nur über das veränderte Aussehen, fragt sie nach der ungewöhnlichen Größe verschiedener Körperteile, schöpft aber keinen Verdacht. Schließlich verschlingt der Wolf das Rotkäppchen. Ein vorbeikommender Jäger findet den am Bett schnarchenden Wolf, schneidet ihm mit einem Messer den Bauch auf und die Großmutter und Rotkäppchen kommen noch lebend hervor. Der Jäger beleitet Rotkäppchen wieder zurück ins Dorf zu seinen Eltern und warnt es vor den Gefahren des Waldes.[106]

Das ‚kannibalistische Mahl', das in einigen isoliert vorkommenden Varianten des Märchens auftaucht, sei nach Ansicht von Calvetti ein Hinweis dafür, dass Rotkäppchen die Protagonistin einer ätiologischen Erzählung eines Ritus gewesen ist. In diesem wäre ein Jugendlicher, beschuldigt Teile der eigenen Eltern verspeist zu haben, mehreren Qualen ausgesetzt, von einem Ungeheuer symbolisch verschluckt, am Ende aus dessen Bauch befreit und wieder ins Leben zurückgeführt worden. Eine solche Zeremonie würde Initiationsriten entsprechen, die bis in rezente Zeit von Elementarvölkern auf der ganzen

[103] Dies ist die heutige Provinz Trentino in Südtirol.
[104] Zu den genauen Daten der Informantin und des veröffentlichten Artikels cf. 1980: 487.
[105] Calvetti führt ab dieser Stelle den Originallaut seiner Informantin an. Dieser befindet sich zusammen mit einer von mir angefertigten Übersetzung im Anhang (cf. Text 1ab). Ich setzte mit einer Paraphrasierung fort.
[106] Calvetti weist darauf hin, dass im Gegensatz zu den französischen, trentinischen und romagnolischen Varianten Rotkäppchen in der Fassung aus den Abbruzzen den Ratschlägen eines Tieres folgt und unter Angabe eine Ausrede die zum Verspeisen angebotenen Körperteile der Großmutter ablehnt (cf. 1980: 488f.).

Welt praktiziert würden und auch in der Prähistorie von in Europa ansässigen Jägergesellschaften durchgeführt worden wären (cf. 1980: 489).

Als Beleg für seine Hypothese stellt Calvetti die von van Gennep herausgearbeiteten Initiationsphasen Abschnitten im Märchen gegenüber und kommt zu folgendem Ergebnis (1980: 489):

Initiationsphasen (nach van Gennep**)**	**Erzählpassagen in ‚Rotkäppchen'** (‚Cappuccetto Rosso'**)**
Trennungsritus: Trennung des Kindes von Mutter und Familie	Rotkäppchen verlässt das Haus der Eltern und das Dorf
Marginalisierungsperiode (Schwellen-phase): Der Neophyt wird an einen abgeschiedenen Ort gebracht, um die für das Erwachsenenleben nötigen Dinge zu erlernen	Rotkäppchen betritt den Wald und trifft erstmals auf den Wolf
Zeit der Proben: Der Neophyt unterzieht sich zahlreichen Initiationsproben, die Qualen und Mutilationen umfassen und mit einem zeitweiligen Tod enden	Beim Haus der Großmutter mitten im Wald angekommen wird Rotkäppchen vom Wolf gepackt und verschlungen
Wiedergeburts- und Angliederungsriten: Der Neophyt wird in die neue Gruppe aufgenommen	Der Jäger befreit Rotkäppchen aus dem Bauch des Wolfes und begleitet es, damit es gesund und heil ins Dorf kommt

In der Folge gibt Calvetti (cf. 1980: 490) mit engem Bezug auf Propps ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens'[107] einen groben Ablauf der Initiation (Seklusion an abgeschiedenen Ort, Bau einer Initiatiationshütte, Belehrung und Prüfungen, symbolischer Tod, rituelles Verschlingen etc.). Sein besonderes Interesse dabei gilt dem Verschlingen und dem Ausspeien. Propp hat sich im Kapitel ‚Der Drache als Verschlinger' (cf. 1987: 283ff.) ausführlich diesem Motiv gewidmet. Die Grundlage für diesen Ritus sei seiner Meinung nach in der Prähistorie zu suchen. Es liege die Vorstellung dahinter sich mit den Totemtier zu vereinigen um in die Totemsippe aufgenommen zu werden. Das Essen könne aktiv oder passiv erfolgen: Ein aktives Essen liege dann vor, wenn das Totemtier während des Ritus gegessen werde. Das Verschlungenwerden sei hingegen die passive Form (cf. 1987: 286). Calvetti folgt dieser Interpretation von Propp bis zum Ende (d.h. der Vereinigung mit dem Totemtier), dennoch sei seiner Meinung nach unter Berücksichtigung

[107] „Da ‚Le radici storiche dei racconti di fate' di V. Propp ho ricavato i seguenti dati etnografici che consentono di ricostruire lo svolgimento dei riti di iniziazione." (1980: 490)

der Totemismuskritik von Lévi-Strauss (‚Le Totemisme aujourd'hui'. Paris 1962) eine genauere Analyse der Identifizierung zwischen Geist und Initiiertem nötig. Wenn nämlich – wie Propp es voraussetzt – die aktive Identifizierung auf der Basis des elementaren Konzepts beruhe, dass der ‚Verschlinger' die dem verschlungenen Tier innewohnende Macht in sich aufnehme, wäre die passive Identifizierung erklärungsbedürftig, würde man nicht von der Annahme ausgehen, dass hinter dem verschlingenden Tier der Geist steht.[108]

Auf Grundlage dieser Voraussetzungen stellt Calvetti die Hypothese auf, dass die Einführung des Körpers des Initianden durch den Schlund des Tieres und der vorübergehende Aufenthalt in dessen Bauch die rituelle Befruchtung des Geistes[109], die Schwangerschaft und die Geburt des Initiierten (durch orale, vaginale oder anale Ausstoßung) als Sohn des Geistes repräsentieren würden. Dieser ‚Geburt' oder ‚Wiedergeburt' lägen drei Bedeutungen zugrunde:

- Legitimierung der Besitzergreifung der Jagdbeute
- Die Vereinigung der Erwachsenen einer Gemeinschaft als Söhne des Geistes zu einer ‚mystischen Bruderschaft' („fratellanza mistica" (1988: 491)) mittels eines symbolischen Bandes
- Zusicherung eines glücklichen Lebens nach dem ‚Tod' außerhalb des väterlichen Geistes an den Initianden

Die an den Initianden vorgenommenen Markierungen und Mutilationen könnten magisch-religiöse Eingriffe („operazioni di ‚chirurgia magico-religiosa'" (1988: 491)) darstellen, um menschliche Organe durch jene des Schutzgeistes, als dessen Sohn der Initiand betrachtet wird, zu ersetzen. Die eingeschnittenen Zähne und die während der

[108] „Infatti, se l'identificazione ‚attiva' prospetta dal Propp si basa sull'elementare concetto secondo il quale chi inghiotte riceve il potere appartenente al corpo che viene inghiottito, l'identificazione ‚passiva' non trova spiegazione se non si intende l'intrinseco significato dell'azione rituale del neofita che è inghiottito dallo Spirito." (Calvetti (1988: 491))

[109] Dies sei nach sehr altem Glauben auf oralem Weg geschehen. Als Beispiele führt Calvetti (1988: 491 [Fußnote 14]) einige Überlieferungen aus verschiedenen Regionen Europas an:

- In einer walisischen Legende wird erzählt, daß die Zauberin Keridwen den Jüngling Gwyon Bach lange Zeit verfolgte, sich dann in ein schwarzes Huhn verwandelte und Gwyon Bach, der sich in einem Weizenkorn versteckt hatte, verschluckt. Daraufhin wurde sie schwanger und legte ein Ei, aus dem der Barde Taliesin schlüpfte.
- Die Schwängerung von Lilla, der Protagonistin des von Basile in seinem ‚Pentamerone' (II, 9) aufgezeichneten neapolitanischen Märchens ‚La schiavotta' (‚Die kleine Sklavin') wurde durch ein Rosenblatt geschwängert, das sie gegessen hatte.
- In dem von Afanas'ev gesammelten russischen Märchen ‚Der Enkel des Pope' wird die Tochter eines Pope (alte volkstümliche Bezeichnung für einen orthodoxen Priester) mit einem Kind schwanger, das mit außerordentlichen Kräften versehen ist, nachdem sie das Pulver eines verbrannten Totenschädels eingenommen hatte.

Initiationsproben entfernten Glieder von Händen und Füßen würden den Pranken, Hauern und Krallen entsprechen, durch die die Beutetiere festgehalten und getötet wurden. Die Markierungen der Sexualorgane, die im Rahmen der Beschneidung erfolgen, könnten dazu gedient haben die Fortpflanzungskraft des Geistes auf den Initianden zu übertragen. Der dem Verschlingen im Märchen vom Rotkäppchen vorangehende Dialog sei als Gespräch (Frage – Antwort) zwischen dem Initianden und dem Lehrer zu verstehen und weise auf einen Einweisungsvorgang, im Zuge dessen der Initiand (Aufzählung der verschiedenen Attribute) mit für die Jagd wichtigen Dingen vertraut gemacht würde. Ich führe hier nochmals die entscheidende Passage (in der Grimmschen Fassung KHM 26) an und schlüssle die einzelnen Sprechrollen anschließend in einer Übersichtstabelle Calvettis Interpretation folgend auf:

„Es [= das Rotkäppchen] rief „Guten Morgen“, bekam aber keine Antwort. Darauf ging es zum Bett und zog die Vorhänge zurück: da lag die Großmutter und hatte die Haube tief ins Gesicht gesetzt und sah so wunderlich aus. „Ei, Großmutter, was hast du für große Ohren!“

„Daß ich dich besser hören kann.“

„Ei, Großmutter, was hast du für große Augen!“

„Daß ich dich besser sehen kann.“

„Ei, Großmutter, was hast du für große Hände!“

„Daß ich dich besser packen kann.“

„Aber, Großmutter, was hast du für ein entsetzlich großes Maul!“

„Daß ich dich besser fressen kann.“

Kaum hatte der Wolf das gesagt, so tat er einen Satz aus dem Bette und verschlang das arme Rotkäppchen. Wie der Wolf sein Gelüsten gestillt hatte, legte er sich wieder ins Bett, schlief ein und fing an, überlaut zu schnarchen.“ (Uther (1997: 143))

Hinter dem Rotkäppchen (R) stehe der Initiand (I), der wissbegierig seinen Initiationslehrer (IL), im Märchen durch den Wolf (W) dargestellt, nach den Funktionen bestimmter Körperteile für die Jagd fragt.

R: „Ei, Großmutter, was hast du für große Ohren!“ I: Wozu braucht man die Ohren?	W: „Daß ich dich besser hören kann.“ IL: Zum Hören
R: „Ei, Großmutter, was hast du für große Augen!“ I: Wozu braucht man die Ohren?	W: „Daß ich dich besser sehen kann.“ IL: Zum Sehen
R: „Ei, Großmutter, was hast du für große Hände!“ I: Wozu braucht man die Hände (Pranken)	W: „Daß ich dich besser packen kann.“ IL: Zum Packen
R: „Aber, Großmutter, was hast du für ein entsetzlich großes Maul!“ I: Wozu braucht man den Mund (Maul)	W: „Daß ich dich besser fressen kann.“ IL: Zum Fressen

Im Laufe der Entwicklung des Initiationsritus seien die oben angeführten Bedeutungsinhalte verändert worden, vermutlich auf Grund der schmerzhaften Eingriffe, die an den Initianden vorgenommen wurden. Den Initianden sei suggeriert worden, dass sie kein Leben im Körper des Geistes führen, sondern tatsächlich sterben und später wiedererweckt würden. Als Rechtfertigung für die Qualen habe man bei den Neophyten ein großes Schuldgefühl erweckt, indem man sie im Glauben ließ, Körperteile ihrer eigenen Eltern verspeist zu haben. Unter Berücksichtigung dieser Prämissen sei auch das ‚kannibalistische Mal' verständlich.[110] Das Märchen sei nun nach Calvetti (1988: 493) folgendermaßen zu ‚lesen': Nach einem ausgedehnten Marsch (Rotkäppchen spaziert durch den Wald) erreicht der Neophyt die Initiationshütte (Haus der Großmutter) und bittet einen der Initiationslehrer um Nahrung, die in der Hütte verborgen ist (der Wolf in den Kleidern der Großmutter) und ihm mit freundlicher Stimme vom Lehrer gereicht wird. Während der Neophyt isst, teilt ihm der Lehrer mit, dass er Teil der eigenen Eltern zu sich nehme (Ohren, Zähne, Blut der Großmutter). Diese unfreiwillige Untat zieht den Tod des Neophyten und seine Verschlingung nach sich.

Nach dem Rotkäppchen widmet sich Calvetti (1988: 493ff.) einer zweiten Geschichte, dem Typ AaTh 124 bzw. 124A, der in Norditalien unter dem Namen ‚Die drei kleinen Gänse' bekannt ist (in Varianten kommen Enten, Hühner, Lämmer (Spanien, Deutschland, zentrales Italien) oder Schweine (Frankreich, England) vor). Darin wird erzählt, wie drei Gänse ihr Nest verlassen, in den Wald gehen und sich dort als Unterschlupf Behausungen errichten: Die älteste Gans baut eine Hütte aus Stroh (oder Federn), die mittlere eine aus Holz (oder Ziegeln), die jüngste eine aus Steinen (oder Eisen). Ein Wolf kommt und bläst die Hütten aus Stroh und Holz um, die Steinhütte aber bleibt bestehen. Der jüngsten Gans gelingt es den Wolf zu töten und ihre Schwestern aus dem Bauch des Wolfes zu befreien.

Worin liege nun die Moral der Geschichte? Aus heutiger Sicht sei die Wichtigkeit des Zusammenhalts der Familienmitglieder hervorzuheben. Aus einzelnen Erzählteilen, die in romagnolischen Varianten vorkommen, könne auf eine politische Fabel geschlossen werden[111], die nach Calvetti (1988: 494f.)[112] allerdings auch nicht den ursprünglichen

[110] „In effetti, senza tale spiegazione l'episodio sul piano meramente narrativo è del tutto incongruo e incomprensibile." (Calvetti 1988: 492)

[111] Die Geflügeltiere seine in diesen Fassungen zu Farben (blau, rot, schwarz) in Beziehung gesetzt, die nach Ansicht des französischen Religionswissenschaftlers Georges Dumézil unterschiedliche Klassen in der indoeuropäischen Gesellschaft (Anführer und Priester, Krieger, Bauern) repräsentieren würden.

Sinngehalt darstellen könne. Er verweist auf einige in diesen Fassungen vorkommenden Phrasen, die der Wolf zu den durch den Wald gehenden Gänsen sagt und denen man besondere Aufmerksamkeit schenken solle, z.B. „Diese Nacht werde ich euch fressen", „Versteckt euch diese Nacht, sonst fresse ich euch" etc. Eine Erklärung für die Geschichte könne gefunden werden, wenn man die Vögeln als Sinnbilder für die Neophyten sehen und an eine Initiationsprobe denken würde (cf. 1988: 495). Calvetti schlüsselt die Geschichte folgendermaßen auf: Die jugendlichen Initianden leben tief im Wald getrennt von ihrer Familie (= die Gänse verlassen das Nest) um in die Jagd, das Kriegswesen und bestimmte Kulte eingeheit zu werden. Am Tag der Initiationszeremonie hört man eine geheimnisvolle Stimme, jene des Geistes, des Herren des Waldes und der Tiere (= Wolf), der die Jugendlichen auffordert sich zu verstecken. Die Initianden tun dies, aber je nach Talent und Klugheit suchen sie sich unterschiedliche Materialien für ihre Behausungen.

Obwohl zwischen den Geschichten vom Rotkäppchen und den drei Gänsen einige Analogien festzustellen seien, liege ein grundlegender Unterschied im Verhalten der Protagonisten vor: passiv bei Rotkäppchen, aktiv bei den drei Gänsen. Gemäß dem Initiationsablauf, der die Geschichte vom Rotkäppchen inspiriert habe, sei es der Anführer der Gruppe der Erwachsenen gewesen (der Jäger im Wald), der die Neophyten befreite und ins Leben zurückführte. Die Geschichte von den drei Gänsen scheine eine unterschiedliche Version des Ritus tradiert zu haben, in dem es dem fähigsten und schlauesten Neophyten (demjenigen, dem später einmal die Anführung der Gruppe übertragen wurde) zukomme, seine Gefährten zu befreien. Dieses rituelle Schema sei noch im beliebten Versteckspiel erhalten, wo sich die Teilnehmer innerhalb einer kurzen Zeitspanne verbergen müssen; einer schlüpft in die Rolle des Wolfes; wer entdeckt wird, wird gefangen genommen und in der Höhle der Wolfes versteckt. Der Wolf gewinnt, wenn es ihm gelingt alle Teilnehmer aufzuspüren. Gelingt es jedoch einem Teilnehmer vom Wolf unbemerkt zur Höhle zu kommen, kann er seine Gefährten befreien und der Wolf wird verhöhnt.

[112] „Non sembra tuttavia che l'apologo politica corrisponda al più antico significato della fiaba o meglio dell',aition' dal quale la stessa avrebbero tratto origine."

5.2.4 Michael Metzeltin/Margit Thir und Diplomarbeiten der Universität Wien

Genau fünfzig Jahre nach Veröffentlichung von Propps ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' erschien 1996 eine Publikation von Michael Metzeltin[113] und Margit Thir, mit dem Titel ‚Erzählgenese. Ein Essai über Ursprung und Entwicklung der Textualität'[114], die – zumindest im Raum Wien – die Diskussion einer möglichen Verbindung von ritueller und textueller Ebene neuerlich in Gang brachte.

Ich möchte im Folgenden zunächst auf dieses Werk näher eingehen und im Anschluss einige der mit dem Thema des Buches in Zusammenhang stehenden Diplomarbeiten behandeln.

In der Einleitung zur ‚Erzählgenese', in der die Autoren methodische Grundlagen darlegen, verweisen sie gleich zu Beginn auf die Notwendigkeit „textuelle Zusammenhänge im Kontext ihres interindividuellen und gesellschaftlichen Gebrauchs" (1998: 11) aufzuzeigen. Erst dadurch werde der Stellenwert von Texten in der menschlichen Kommunikation deutlich. Alle Gesellschaften seien durch Ritualisierungen geprägt und verfügten über gesellschafts- und identitätsbildende Traditionen, die in Form von mündlichen oder schriftlichen Texten kodiert werden. In einer Gesellschaft gebe es immer vereinfacht gesagt initiierte und noch nicht initiierte Teile, Individuen, die bereits oder noch nicht einer geschlossenen Gruppe zugehörig sind. Die Texte hätten nun einerseits die Funktion der Vorbereitung und andererseits sollen sie für bereits aufgenommene Mitglieder durch ständig wiederholte Rezitationen die

[113] Michael Metzeltin wurde am 8. Juni 1943 in Sorengo in der italienischen Schweiz geboren. Nach Absolvierung von Grund- und Sekundarschule in Lugano studierte er Romanistik, allgemeine Sprachwissenschaft und allgemeine Literaturwissenschaft an den Universitäten Basel, Coimbra, Padua, Salamanca und Zürich. An der Universität Basel begann er 1968 seine wissenschaftliche Karriere: zunächst als Assistent (Promotion 1969), dann als Lektor bis zu seiner Habilitation (1972). Danach war er als Professor für romanische Sprachwissenschaften an mehreren Universitäten in Europa tätig (darunter in Trier, Groningen, Coimbra und Paderborn). Seit 1. April 1989 bekleidet er eine Professur für Linguistik und Didaktik an der Universität Wien. Sein umfangreiches Engagement im Gesamtbereich der Romania wurde durch die Verleihung von mehreren Ehrendoktoraten und einer Ehrenprofessur gewürdigt (cf. Metzeltin.curriculum 2008). Metzeltins Interessensgebiete ragen weit über die eigentlichen Grenzen des angestammten Fachs hinaus (von kulturgeschichtlichen Themen bis zu Volksmärchen) und spiegeln sich in der Lehre wider. Seine besonders von den Studenten geschätzte holistische Sichtweise (Linguistik und Literatur bilden ein homorganes Ganzes, dessen Spaltung durch die Aufgliederung in zwei unterschiedliche Lehrstühle eigentlich kontraproduktiv sei) stieß jedoch oft auf Unverständnis. Einer von Metzeltins zentralen Forschungsschwerpunkten liegt auf dem Gebiet der Textanalyse, wozu bis dato mehrere Publikationen erschienen (cf. Metzeltin.publikationen 2008) und zahlreiche Lehrveranstaltungen abgehalten wurden (cf. Metzeltin.lehre 2008). Er versuchte dabei Texte nicht bloß von einer linguistischen Seite – einer bisweilen sehr trockenen, theoretischen Materie - zu beleuchten, sondern sich ihnen auf eine neue, bisher in diesem Ausmaß noch nicht praktizierte Weise zu nähern, sie gleichsam mit einem belebenden Element zu versehen, der anthropologischen Konstante. So wurde aus der Verbindung von Textlinguistik und kulturanthropologischen Elementen eine neue Disziplin, die ‚Textanthropologie', kreiert.

[114] Seit 1998 liegt eine zweite, korrigierte und ergänzte Ausgabe vor.

Gruppenzugehörigkeit bestärken; sie bieten Möglichkeiten der Identifikation mittels Bezugsfiguren und Krisenbewältigungsstrategien mittels Bezugssituationen. Metzeltin/Thir setzen sich zum Ziel darzulegen,

- „wie Texte strukturiert sein können,
- wie das Erzählen in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten entsteht,
- wie sich mit dem Wandel der gesellschaftlichen Kontexte auch die Strukturen und die Bedeutung der Inhalte des Erzählens wandeln und
- wie sich schließlich das erzählen verselbständigt." (1998: 11 [Gliederungspunkte von mir, A.C.])

Basis jeglicher Textanalyse und Beschäftigung mit Textentstehung sei eine Erklärung textstrukturierender Merkmale im Vorfeld. Zur Analyse und Interpretation von Texten müsse auch der Kontext einbezogen werden. Analyse heißt für die Autoren „Identifizierung der Textelemente und der Zusammenhänge dieser Elemente untereinander", Interpretation „das Einbetten dieser Kommunikate in einem kulturell-anthropologischen Zusammenhang" (1998: 12). Der Ansatz von Metzeltin/Thir ist ein „sprach- und textwissenschaftlicher, der auf dem Hintergrund der Allgemeinen Kulturanthropologie operiert" (1998:12). In Anlehnung an den Titel einer Publikation des bekannten und einflussreichen Linguisten Kenneth Lee Pike (1912-2000), ‚Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior' (3 Bde. Glendale 1954, 1955, 1960), sprechen die Autoren von „textuality in relation to a unified theory of the structures of human evolution" (1998: 13) und prägen den Begriff ‚Textanthropologie'.

Die ‚Erzählgenese' ist in neun Kapitel geteilt, die sich inhaltlich in zwei große Abschnitte gliedern lassen. Der erste Teil des Buches widmet sich allgemeinen theoretischen Grundlagen rund um die Bereiche Textualität und Initiationsriten, der Rest gibt unterschiedliche Beispiele für Vertextungen von Initiationsformen und -riten (Pubertätsriten, Initiation in höheres Wissen, Vertextung des rituellen Königsmordes, Textualisierungen von Geburt und Tod, Geschichtsschreibung und zuletzt die Auflösung der Narrativität).

Im ersten Kapitel (‚Textualität') wird zunächst der Textbegriff umrissen, danach auf die Textstrukturiertheit (Thema, Kohärenz, Kohäsion) und verschiedene Textformen (Narrationen, Deskriptionen, Argumentationen) eingegangen; schließlich wird der Unterschied von Textualität und Konversation dargestellt und eine Anleitung zur Textanalyse und Textinterpretation gegeben. Metzeltin/Thir sehen den Text als Gewebe und verweisen auf Gemeinsamkeiten mit dem Ritus: Beide seien strukturiert, hätten ein Thema und müssten einen Anfang und ein Ende aufweisen. („Wesentliche Merkmale von

Riten und von Texten sind also ihre zentrierte oder zentripetale Strukturiertheit, ihre Wiederholungsstrukturen und ihre Abgeschlossenheit“ (1998: 16).

Das zweite Kapitel (‚Kulturphasen und Textualität’) gibt einen knappen entwicklungsgeschichtlichen Überblick der Menschheit von den Uranfängen bis zur Gegenwart. Dieser hat sich nach Metzeltin/Thir (1998: 40) wie folgt vollzogen:

> „Der Übergang des Menschen vom Chaos zum Kosmos, von der Barbarei zur Zivilisation, über Riten und Textualität ist ein sehr langsamer. Die Menschen machen verschiedene langzeitphasige Kulturentwicklungen durch […] Nicht alle Menschengruppen machen alle Entwicklungsphasen durch, und die gleichen Phasen können in verschiedenen Regionen zu verschiedenen Epochen stattfinden.“

Die Autoren unterscheiden sechs Kulturphasen (cf. 1998: 40-49):[115]

- „Menschwerdung“: Phase des Übergangs vom Tier zum Mensch, wobei zahlreiche Verhaltensparallelen zwischen Tier und Mensch erhalten blieben (z.B. Exogamie, Verlassen des elterlichen Territoriums, Eintritt in eine neue Peer Group beim Erwachsenwerden etc.); vermutlich gynaikokratische Gesellschaftsformen und möglicher Ursprung antonymisch aufgebauter Kosmogonien
- „Jägergesellschaften“: Männer jagten in Gruppen; dies könnte der Grund dafür sein, dass Knaben gruppenweise initiiert werden und initiierte Männer besondere Verbände gebildet haben; zur Sicherung des Jagderfolg und der Wiederkehr bestimmter Nahrungsquellen hätten die Menschen ritualisierte Opfer veranstaltet; die Phase zeichne sich durch eine starke Entwicklung der Knabeninitiation aus, weshalb die Zaubermärchen ursprünglich auf diese Zeit zurückgehen dürften; die als Nahrungslieferanten wichtigen Waldtiere seien als besondere Wesen (‚Herrin des Waldes’) verehrt worden
- „feudale Gesellschaften“: Entwicklung von reger Textualität (Heldenepen, Ritterromane); Zaubermärchen würden den zeitlichen Gegebenheiten angepasst werden, sie erhielten eine „Patina“ (1998: 44): aus dem Häuptling werde ein König, der in einem Schloss lebt etc.
- „agrarische Gesellschaften“: sie seien teils parallel, teils verflochten mit feudalen Gesellschaften entstanden; das Getreide wird Hauptnahrungsquelle, dies habe zur Entstehung von Fruchtbarkeitsmythen (cf. Mythos von Persephone) geführt; in

[115] Ich beschränke mich in der folgenden knappen Zusammenfassung der für die einzelnen Phasen typischen Charakteristika auf die für die in meiner Arbeit zentralen Bereiche ‚Textus’ (Textgenese) und ‚Ritus’ wichtigen Informationen. Hierfür sind vor allen die ersten vier Phasen von Belangen.

Zusammenhang mit der Beobachtung der Sterne (z.B. um Saat- und Erntezeit vorauszusehen) stünde die Herausbildung einer Priesterschicht; in dieser Phase seien Zaubermärchen mit kodierten Königsersetzungen entstanden

- „Kaufmanngesellschaften“: florierende agrarische Gesellschaften hätten Überschüsse produziert und diese exportiert
- „Industriegesellschaften“: Entstehung eines arbeitsteiligen, kaufmännisch geleiteten Großgewerbes; Entwicklung einer industriellen Arbeiterschaft

Die einzelnen Kulturphasen seien von unterschiedlicher Dauer und würden von den Menschen durchlaufen werden, wobei natürliche Faktoren auf die Entwicklung einwirkten, nicht alle sämtliche Phasen durchmachen müssten und gleiche Phasen in verschiedenen Gebieten zu unterschiedlichen Epochen stattfänden. Genese und Produktion von Texten seien von der Zeit und dem lokalen Umfeld abhängig. Texte, die während einer Phase entstünden, könnten in den darauf folgenden weiter tradiert werden, wobei die Makrostruktur erhalten bliebe und nur die Mikroebene mit neuen Elementen aus späteren Kulturschichten angereicht werden würde. Unter dieser Voraussetzung könne Textualität als „Schichtungsprozeß der Kulturgeschichte“ (1998: 40) verstanden werden. Für die Textanalyse hat dies folgende Auswirkungen:

> „Texte kann man in ihrer ganzen Tiefe erst dann verstehen, wenn man sie in den kulturhistorischen Kontext einbettet, in dem sie als Typus entstanden sind, und wenn man ihre diachrone Entwicklung nachzeichnet.“ (1998: 40)

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Bereich ‚Initiationsriten und Textualität’. Die Autoren behandeln dabei zunächst die immense Bedeutung der Sozialisierung für den Menschen. So gut wie jeder Mensch sei Teil einer Gemeinschaft. Im Laufe seines Lebens werde er immer wieder neu in verschiedene Gruppen integriert. Die Übergänge von einer zur anderen Gruppe würde im Rahmen von unterschiedlich ritualisierten Einführungen erfolgen, während derer sich der Initiand von seinem bisherigen Leben trenne und nach Absolvierung zahlreicher Prüfungen und Belehrungen in die neue Gemeinschaft aufgenommen werde (cf. 1998: 51). Initiationen wären in Jägergesellschaften besonders wichtig gewesen. Es liege dort im Wesentlichen in der Verantwortung der Männer für die tägliche Nahrung aufzukommen, dadurch erhielten diese eine gehobene Position innerhalb der Familie. Jünglinge würden bei Erreichen der Geschlechtsreife besonders von erfahrenen Männern in die Kunst des Jagens und in den Bereich der Sexualität eingeweiht werden (cf. 1998: 52). Anhand der Darstellung von Initiationsriten in zwei modernen

Romanen (eine Jünglingsinitiation im autobiographischen Roman ‚L'enfant noir' des guineischen Schriftstellers Camara Laye und eine Mädcheninitiation im Roman ‚Naja tripudians' der italienischen Autorin Annie Vivanti) entwickeln Metzeltin/Thir (1998: 60) eine (achtgliedrige) prototypische Initiationssequenz:

> „• Weggang oder Wegführung vom Elternhaus in einem bestimmten Alter
> • Überschreitung einer Grenze zu einem Ort, der nur für Initiierte und Initianden zugänglich ist (i.a. nicht für Kinder und nicht für Frauen)
> • Isolierung der Initianden an einem bestimmten Ort im Wald oder Dickicht
> • Initiationsrituale an einem bestimmten Ort in Form von Proben (z.B. Ertragen von Hunger, Durst, Schlafentzug) und von Beschneidung / Körperdeformierungen, Angst, Schmerz und Ekstase durch Einnehmen halluzinogener Stoffe bewirken eine Art Metamorphose, die das zentrale Element des Übergangs vom Kind zum Erwachsenen bildet
> • Lehr- und Übungszeit im Wald über einen längeren Zeitraum hinweg (im Zentrum stehen das Erlernen der Jagd und die Bewältigung der Sexualität)
> • Rücküberschreitung der Grenze und Rückkehr in den Familienverband als neuer Mensch
> • Festliche Aufnahme in die Gruppe
> • Eventuelle Heirat"

Diese Abfolge sei primär für die Jünglingsinitiation typisch. Bei Mädchen erfolge der Wechsel in den Erwachsenenstatus äußerlich sichtbar (z.B. durch Menstruation oder Schwangerschaft); trotzdem gebe es auch spezielle Mädcheninitiationen. Am Beginn dieser könne eine Klitoridektomie stehen. Während der Initiation würden die Mädchen in verschiedenen Bereichen auf ihre neue Rolle in der Gesellschaft vorbereitet werden (Führung des Haushalts, Pflichten als Ehefrau etc.). Da die jungen Frauen während der Menstruationsphase als besonders gefährdet und gefährlich (Menstruationsblut) gelten, würden sie für eine bestimmte Zeit an einen Ort abseits der Gesellschaft gebracht werden, um eine ungewollte Empfängnis auszuschließen. In Märchen und Mythen würde dies etwa in Form eines Turms oder eines unterirdischen Kellers zum Ausdruck kommen. Dieser Ort sei ein sakraler Raum, in den nur besondere Mächte (Sonne, Wind, Regen, Prinzen etc.) eindringen könnten, beispielsweise schwängerte der griechische Göttervater Zeus in Form eines Goldregens die in ein unterirdisches Gemach eingeschlossene Danae (cf. 1998: 61f.).

Grundsätzlich wäre das Grundschema der Abfolge der Initiation bei Jünglingen und Mädchen in der Regel gleich gewesen. Unterschiede wären etwa bei der Lehr- und Übungszeit erkennbar: Jünglinge würden in die Jagd oder in den Kampf (im Märchen z.B. gegen ein Ungeheuer) ziehen, Mädchen würden in Abgeschiedenheit leben (cf. 1998: 62).

Die Abfolge der Initiationsschritte würde sich nach Ansicht der Autoren „leicht als Erzählung textualisieren“ (1998: 62). Zusammenfassend stellen Metzeltin/Thir (1998: 62f.) folgende Vermutung auf:

> „Wegen ihrer gesellschaftsstiftenden Bedeutung dürften sie [= die Initiationen] zu den ältesten Erzählstoffen der Welt gehören, ja vielleicht sogar das narrative Urschema darstellen. Wenn wir bedenken, dass die auf der ganzen Welt verbreiteten, traditionellen Zaubermärchen unbestritten zu den ältesten Formen der Narrativität gehören, liegt der Schluß nahe, daß in ihnen viele Elemente enthalten sind, die auf alte Initiationsriten zurückgehen.“

In Anlehnung an die Ausführungen in Propps ‚Die Historischen Wurzeln des Zaubermärchens’ (einer der wenigen expliziten Verweise im Essay) kommentieren und exemplifizieren die Autoren im Anschluss in einzelnen Schritten die narrative Übersetzung von Initiationsriten (cf. 1998: 63-81).

Dem Untertitel zu entnehmen ist, dass die Autoren ihr Werk als Essay konzipiert haben mit allen Vor- aber auch Nachteilen bezüglich formaler und stilistischer Kriterien, die ein solches Vorhaben nach sich zieht: Vorteile, was die leichte Lesbarkeit anbelangt (die Publikation versteht sich in erster Linie als Leitfaden und Nachschlagewerk für Studierende begleitend zu Vorlesungen und hilfreich für eigene Arbeiten und Forschungen), Nachteile allerdings, was Transparenz der vertretenen Positionen angeht. Ein Essay ist keine wissenschaftliche Publikation im eigentlichen Sinn, es findet sich zwar im Anhang ein durchaus umfangreiches Literaturverzeichnis (cf. 1998: 199-209), aber im Text keinerlei Verweise oder Zitate.[116] Nur einem in die Materie bereits ‚Initiierten’ ist es somit möglich Mutmaßungen darüber anzustellen, worauf sich das Geschriebene stützt oder welche theoretischen Überlegungen früherer Gelehrter zugrunde liegen, d.h. die Genese der ‚Erzählgenese’ zu ergründen.

* * *

[116] Das Wort ‚Essay’ geht auf das vulgärlateinische Wort ‚exagium’ (= ‚das Wägen’) zurück, bedeutet im Französischen (‚essai’) und Englischen (‚essay’) grundsätzlich ‚(Kost)-Probe’, ‚Versuch’ und wird dann im Rahmen der Literaturwissenschaft zur Bezeichnung einer bestimmten Prosagattung verwendet und gelangt im 18. Jahrhundert als ‚Essay’ in den deutschen Sprachraum. Nach Gfrereis (1999: 57 (s.v. ‚Essay’)) wird er wie folgt definiert: „wissenschaftlich-literarische Mischgattung: kürzere, stilistisch anspruchsvolle Abhandlung in Prosa, in der ein Autor seine reflektierten Erfahrungen, oft über ein künstlerisches, wissenschaftliches oder kulturgeschichtliches Problem […] charakteristisch: die Verständlichkeit der Formulierungen und die Offenheit des Aufbaus; wendet sich primär an den allgemeingebildeten Leser, nicht an den Fachmann, bildet einen Gedankengang ab als Prozeß, als ‚Kostprobe’ eines Geistes und kreist ein Problem assoziativ ein – wägt Möglichleiten ab, läßt Zweifel zu […] verzichtet auf objektive Referenzen (durch Sekundärliteratur […].“

Im folgenden Abschnitt möchte ich nun drei Diplomarbeiten, die im Zusammenhang mit der ‚Erzählgenese' zu sehen sind und sich speziell mit dem Themenbereich ‚Initiation(sriten) und Märchen' auseinander setzen, näher vorstellen und kritisch beleuchten.

Den Anfang macht die von Margit Thir 1993 unter dem Titel ‚Zaubermärchen und Initiation: Eine Fallstudie' eingereichte, über 200 Seiten starke Arbeit, die wesentlichen Anteil an der Entstehung der ‚Erzählgenese', bei der sie – wie oben ausgeführt – als Koautorin mitwirkte, hatte. Es handelt sich dabei um eine Untersuchung, ob die Proppsche Methode auch auf Märchen der Romania angewendet werden kann mit dem zentrales Thema: „Zaubermärchen als Narrativierung von Initiationsriten" (1993: 5). Nach Ansicht der Autorin wäre Propp der einzige Gelehrte gewesen, der den wahren Gehalt von Erzählformen wie Märchen oder Mythen erkannt hätte, indem er sie (vorzugsweise die Märchen) „als in einer bestimmten Lebenslage entstanden zeigt" (1993:5). Mit dem russischen Gelehrten teilt Thir – wie sie in der Folge ausführt – auch die Auffassung über die Entstehung der Zaubermärchen in den Jägergesellschaften im Zuge einer allmählichen Entsakralisierung der rituellen Ebene. In den Zaubermärchen würden die einst kollektiv veranstalteten Gruppenrituale zu Gunsten einer Fokussierung auf das Individuum, an dem Transformationen und Manipulationen vorgenommen werden, vollkommen in den Hintergrund rücken. Aufgrund der zeitlichen Distanz und der vor allem seit der Renaissance einsetzenden Verschriftlichungen und im Zuge deren vorgenommenen Veränderungen seien die ursprünglichen Initiationsriten teilweise nicht mehr erkenntlich und nachweisbar, deshalb werde auch der Versuch unternommen Propps Analysemodell auf ein verschriftetes Zaubermärchen, in dem der Held ein Mädchen ist, anzuwenden (cf. 1993: 5).

Am Beginn der Arbeit steht eine Erörterung von theoretischen und historischen Grundlagen. In Kapitel 2, „Gattungsproblematik" (1993: 7-24), gibt die Autorin zunächst eine Definition von ‚Märchen' und grenzt es danach mit Bezug auf und kritischer Auseinandersetzung mit André Jolles'[117] ‚Einfache Formen' (Halle 1930) von anderen

[117] Der niederländische Kunsthistoriker, Sprach- und Literaturwissenschaftler André Jolles (1874-1946) untersucht in seinem Hauptwerk einfache Formen der Volkspoesie (er benennt neun primäre Gattungen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen und Witz) als Vorformen literarischer Gattungen und unterzieht diese ausgehend von Goethes ‚Gestalt'-Konzeption einer Formbestimmung und Gestaltdeutung. Er geht der Frage nach, wie aus der Rede plötzlich, zwangsläufig und unvermeidlich eine bestimmt Gestalt erwächst, wie es zu Gebilden, zu Formen kommt, die zwar ‚einfach' sind, aber eben doch geschlossen und autonom, zu Formen mit eigenen Gesetzen. Jolles' methodischer Ansatz ist literaturwissenschaftlich–morphologisch und ahistorisch: „Mit Ausschaltung alles dessen, was zeitlich

Gattungen ab (Legende, Sage, Mythe). Nach Ansicht von Thir liege der Mangel an Jolles' Ansatz, seines Prinzips der Geistesbeschäftigung, darin sich nur auf die formale Abgrenzung der Formen – die textuelle Ebene – zu konzentrieren Der Kontext hingegen bliebe ohne Bedeutung. (z.B. das soziale und religiöse Umfeld eines Volkes). Aufgrund dieser unbefriedigenden Sachlage sei es deshalb notwendig eine andere, holistisch ausgerichtete Sichtweise einzubringen, welche mit Propp gegeben sei, der die Ansicht vertrat, dass sich Mythos und Märchen nicht formal, sondern nach ihrer gesellschaftlichen Funktion unterscheiden würden.

In Kapitel 3, „Geschichte der Forschung / Erklärungsansätze" (1993: 25-44) gibt Thir einen kurzen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick der Märchen- und Erzählforschung im 19. und 20. Jahrhundert. Zur Sprache kommen die indoeuropäische, die indische und die anthropologische Theorie.

In Kapitel 4 (1993: 45-143) folgt im Rahmen einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Propps ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens' (die Thesen des russischen Gelehrten werden dabei mit einer Fülle von Beispielen aus Volksmärchen der Romania und der altgriechischen Mythologie gestützt) der zentrale Teil der Arbeit.

In Kapitel 5 erfolgt die praktische Umsetzung in Form einer Analyse von Perraults Märchen ‚Cendrillon ou la Petite Pantoufle de verre' (AaTh 510A) auf Basis von Propps ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens'. Damit sollte überprüft werden, ob die Proppsche Methode tatsächlich – wie von Autor postuliert – auf alle Märchen aus der ganzen Welt anwendbar ist. Atypisch im Vergleich zu den von Propp untersuchten Geschichten ist die weibliche Hauptperson. Die Untersuchung besteht – nebst einer vorausgehenden Behandlung psychoanalytischer Zugänge, vor allem in der Interpretation von Bettelheim (‚Kinder brauchen Märchen', Stuttgart 1977), der die Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Geschwisterivalität sieht – aus einer Detailanalyse auf Satzebene und aus einer holistischen Perspektive. Im abschließenden Kapitel 6, „Ausblick" (1993: 200-201), fasst Thir die Ergebnisse ihrer Arbeit nochmals zusammen. Der von Propp postulierte Universalitätsanspruch seiner These habe anhand des untersuchten romanischsprachigen Materials (sowohl was die Volksmärchen anbelangt, als auch was teilweise stark bearbeitete verschriftlichte Fassungen betrifft) bestätigt werden können.

---

bedingt oder individuell beweglich ist, können wir auch in der Dichtung – im weitesten Sinne – die Gestalt feststellen, abschließen und in ihrem fixierten Charakter erkennen." (Jolles (1982: 6))

Ziel sei es gewesen „mittels textlinguistischer Analyse Struktur und Schichtung eines einzelnen Textes zu untersuchen und so den Gehalt der Erzählung zu erfassen“ (1993: 200). Die Arbeit habe in gewissem Sinn Pioniercharakter. In gleicher Weise könnte die Narrativierung von Initiationsriten etwa in den übrigen Märchen der Perraultschen Sammlung, in anderen Textformen oder in Opernstoffen untersucht werden, was in den Folgejahren tatsächlich auch im Rahmen mehrerer Diplomarbeiten umgesetzt wurde.[118]

* * *

1996 – ebenfalls noch vor Erscheinen der ‚Erzählgenese’ – reichte Gabriele Judith Pratscher ihre Diplomarbeit zum Thema ‚Die Initiation von Jugendlichen im spanischen Zaubermärchen. Eine Untersuchung von ausgewählten Märchen mit weiblichen Hauptfiguren’ ein. Grundlage der darin analysierten Erzählungen ist – wie Pratscher (1996: 6) ausführt – wiederum Propp, dessen methodischer Ansatz von der Autorin äußerst (meiner Ansicht nach etwas zu) knapp anhand weniger Zitate dargelegt wird. Diese beschränken sich auf die Erwähnung der „historischen Wirklichkeit“ (Propp (1987: 18)), die „Uminterpretation des Ritus“ (1987: 21) und die „Umwertung des Ritus“ (1987: 24). Die Arbeit ist in drei Abschnitte geteilt, von denen die ersten beiden eine theoretische Annäherung an die Materie und der letztere eine praktische Anwendung der Proppschen Methode darstellen. Den Beginn macht eine Darstellung der anthropologischen Märcheninterpretation, „welche besagt, daß Märchen und Märchenmotive ihren Ursprung unter Völkern haben, die sich auf der Entwicklungsstufe des Totemismus beziehungsweise des Animismus befanden [und] daß Märchen polygenen Ursprungs sind“ (Pratscher (1996: 7)). Da es nun – wie von Propp gefordert – für die Erforschung der Ursprünge des Zaubermärchens von Nöten sei sich zunächst ein Bild der ursprünglichen sozialen und religiösen Hintergründe zu machen, gibt Pratcher eine Definition[119] der für sie wichtig erscheinenden Begriffe ‚Animismus’, ‚Totemismus’ und ‚Exogamie’. Im zweiten Abschnitt widmet sich die Autorin der Initiation. Sie versucht eine Annäherung an den Begriff über eine anthropologische Definition (van Gennep und Turner werden sehr kurz gestreift) und geht dann näher auf zwei Detailbereiche ein, die für ihre Arbeit von besonderem Interesse seiende Initiation von Mädchen (unter Einbezug von Eliade und Young (Frank W. Young, ‚Initiation Ceremonies, A Cross-Cultural Study of Status Dramatization’, New York 1965)

[118] Zu einer Übersicht von Diplomarbeiten an der Universität (bis 1998) zu textanthropologischen Themen cf. Metzeltin/Thir (1998: 208f.).
[119] Basis für viele Begriffsklärungen aus dem Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie ist: E. Adamson Hoebel / Everett L. Frost, ‚Cultural and Social Anthropology’. New York 1976.

mit einer Kontrastierung zu jener der Knaben und Jenseitswanderungen im Zuge der Initiation (wieder mit Bezug auf Eliade (‚regressus ad uterum')); danach folgt eine religionswissenschaftliche Definition (Eliades Kategorisierung). Im Kapitel ‚Vom Ritual zum Märchen' (1996: 28-30) erfolgt der Brückenschlag von der rituellen zur textuellen Ebene. Die Autorin sucht darin nach einer Erklärung, wie sich soziale Phänomene (im weitesten Sinne Riten) in Erzählungen manifestieren können. Dies hänge damit zusammen, dass gewisse Phänomene entweder gerade im Verschwinden sind, oder überhaupt nicht mehr vorhanden sind. Wird nun beispielsweise ein Ritual in Form einer Volkserzählung weitergegeben, dann verblasst von Generation zu Generation immer mehr die Erinnerung, was zu inhaltlichen Änderungen führt; unverständlich gewordene Elemente werden reinterpretiert. An dieser Stelle erläutert Pratscher (1996: 30-36) die Mechanismen mündlicher Überlieferung nach Jan Vansina (‚Oral Tradition as History', London 1985) und versucht aus diesem Werk gewonnenen Erkenntnisse mit der Überlieferung von Märchen in Verbindung zu setzten. Den Abschluss des der Initiation gewidmeten zweiten Abschnitts bildet eine Definition des Zaubermärchens und eine Darstellung der für diese Gattung typischen Handlungssequenzen nach Propps ‚Morphologie des Märchens'. Im dritten Teil widmet sich Pratscher der Analyse von zehn Märchen mit weiblichen Hauptfiguren entnommen aus einer Sammlung spanischer Volksmärchen (Aurelio M. Espinosa, ‚Cuentos Populares de España', Madrid 1946), die jeweils folgenden Aufbau besitzt: Den Anfang macht eine Inhaltsangabe, gefolgt von einer formalen Analyse und einem Abschnitt, in dem die der Initiation der Heldin zugrunde liegenden Riten behandelt werden, wobei das dreigliedrige Schema von van Gennep (Ablösungs-, Schwellen- und Integrationsphase) die Basis bildet[120] und zur Erklärung von Motiven auf Propp (1987) zurückgegriffen wird. Pratscher kommt im Rahmen der Untersuchung zu folgenden Ergebnissen (cf. 1996: 113-115):

- die Komposition des Märchens entspricht im Wesentlichen den einzelnen Phasen eines Initiationsrituals (nach van Gennep)
- es lassen sich – wenn auch manchmal nur bruchstückhaft – Ablösungsphase (Ausgangssituation, Einleitungsteil, Schürzung des Knotens), Schwellenphase (erste Sequenz mit den schwierigsten Prüfungen) und Integrationsphase (nur ansatzweise erhalten, meistens durch eine Königsersetzung (Heirat) ersetzt) erkennen

[120] Die Autorin erhebt aber keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (cf. 1996: 113).

- die Heldin agiert vielfach passiv, die zu bestehenden Proben sind eher milde
- in den Märchen spiegelt sich die Institution der Exogamie wieder (die Heldin wählt einen Bräutigam, der aus der Ferne stammt)
- die Jenseitswanderung ist fester Bestandteil des Märchens
- Märchen gehen auf Initiationsriten zurück

Leopold Grausam reichte 1998 eine umfangreiche, weit über 200 Seiten zählende Diplomarbeit mit dem Titel ‚Initiationsriten zwischen Verhaltensforschung und Narrativik unter Berücksichtigung französischer Märchen' ein. Die Arbeit stellt einen Strukturvergleich dar, wobei der Autor versucht in drei großen Abschnitten aufzuzeigen, auf welche Weise unterschiedliche Lebensbereiche des Menschen in Zusammenhang stehen (1998: IV):

> „• Initiationsriten als kulturelle und regulative Ausdrucksformen der menschlichen Gesellschaft,
> • Zaubermärchen als deren Widerspiegelung in der mündlichen und schriftlichen Erzähltradition und
> • soziale Verhaltensweisen des Menschen in der wichtigen Entwicklungsphase der Adoleszenz, in denen bemerkenswerte Übereinstimmungen mit verschiedenen Tieren auftreten"

Inhalt des ersten Teils, „Grundlagen" (1998: 1-45), ist die Erörterung des Zusammenhangs zwischen Initiationsriten und Zaubermärchen. Grausam gibt einen umfangreichen Überblick über initiatische Strukturen und Motive in der belletristischen und ethnologischen Literatur und in kulturellen Ausdrucksformen des Menschen[121]. Er folgt Propp in der Annahme, dass das Zaubermärchen die älteste Form der Erzähllliteratur sei.

Im zweiten Teil, „Die Kodierung von Initiationsriten im Zaubermärchen" (1998: 46-162), erfolgt die Umsetzung der theoretischen Grundlagen in Form einer praktischen Analyse zweier französischer Zaubermärchen, in denen Übergangsriten aus sehr unterschiedlichen Perspektiven kodiert seien. Einerseits ‚Petit Chaperon Rouge' (‚Rotkäppchen') in der Fassung von Charles Perrault mit einer weiblichen Heldin, wo der Ritus aus der Sicht eines Außenstehenden beschrieben werde, und ‚La Fille du Diable' (‚Die Tochter des Teufels') mit einem Jüngling als Protagonisten und einer weiblichen Helferin, wo neben der eigentlichen Initiation (Grausam meint damit die pubertäre Initiation) zusätzlich „eine Einweihung höheren Grades […], also entweder, nach Eliade

[121] Behandlung einer ausgedehnten Bandbreite: Initiation in der Literatur (z.B. Roman mit Bezug auf eine Studie von Simone Vierne (‚Jule Verne et le Roman initiatique', Dissertation Grenoble 1972)), pubertäre Initiationsriten von Knaben und Mädchen (unter Einbezug von Eliade, Frazer, Propp etc.), Initiation und Opfer, schamanische Initiation (unter Berufung auf Kurt Derungs, ‚Schamanismus und Zaubermärchen', 2 Bde. Bern bzw. Hildesheim 1994).

und Derungs, […] eine schamanische Himmels- oder Unterweltsfahrt, oder aber […] eine rituelle Königsersetzung“ vorliegen dürfte (1998: 46). Der Autor widmet sich zuerst dem Rotkäppchen. Das Märchen wird einer detaillierten Satzanalyse unterzogen, danach folgt die Interpretation, deren Ergebnisse der Autor (1998: 231) wie folgt zusammenfasst:

> „Das Rotkäppchenmärchen stellt dabei die Perspektive ‚von außen’, also aus der Sicht eines Uneingeweihten dar. Es sind kaum initiatische Motive zu erkennen, bei näherer Betrachtung findet man sie versteckt unter beiläufigen Bemerkungen und in anderen, weniger literarisierten Varianten. Die Großmutter steht hier für die Große Mutter, die totemistische Ahnin, die Muttergöttin.“

Im Märchentypus ‚La fille du diable’ sei ein „Wechsel von der matriarchalen zu einer patriarchalen Ordnung“ (1998: 231) festzustellen und es läge eine Kontaminierung von vermutlich drei Ritenkodierungen vor: „Initiation eines Jünglings; Ersetzung eines alten Königs, der dem Prätendenten schwierige Proben stellt; Initiation des Mädchens (der Tochter des Teufels). Daneben kann es sich […] auch um die Initiation des Jünglings zum Schamanen handeln“ (1998: 231). In einem anschließenden Exkurs (1998: 157-162) untersucht Grausam mit Bezug auf Eliade den Artusroman ‚Iwein, der Ritter mit dem Löwen’ auf initiatische und schamanische Elemente.

Im abschließenden dritten Teil, „Initiation und Verhalten bei Tier und Mensch“ (1998: 163-229), unternimmt der Autor eine soziobiologische Annäherungsweise an den Themenkomplex[122], stellt Sozialstrukturen, die als Voraussetzungen für Initiationsriten angesehen werden, Verhaltensweisen von Herdentieren (Pferden, Wölfen, Berggorillas) gegenüber und versucht mit Hilfe psychologischer Überlegungen eine Erklärung für den Usprung der Initiation zu geben, was zu folgendem Ergebnis führt:

> „Initiationsriten sind dazu da, um Rivalitäten unter den erwachsenen Männern, die in Form einer Jägergemeinschaft zusammenarbeiten müssen, auszuschalten oder zu mindern, indem die Rivalenkämpfe in ritualisierter Form ausgetragen bzw. die jeweiligen Aggressionen auf ein anderes Ziel (Initiator, totemistischer Ahne, Tier) übertragen werden.“ (1998: 232)

[122] Es lassen sich dabei gewisse Ähnlichkeiten zu Burkerts Ansatz feststellen, auf den Grausam allerdings nicht referiert.

6 Interpretationswerkstatt: ‚Auf der Suche nach Initiation in Märchentexten'

Im folgenden Kapitel möchte ich untersuchen, inwieweit sich die theoretischen Positionen von Propp, van Gennep und Turner an einem konkreten Beispiel praktisch umsetzen lassen und welche Probleme dabei auftreten können. Als Analysetext ziehe ich das bekannte Grimmsche Märchen ‚Hänsel und Gretel' heran. Die Auswahl beruht auf folgenden Gründen: Zum einen gibt es bereits zahlreiche Studien, die sich auf romanische Märchen beziehen, für den deutschsprachigen Raum liegt aberzum Thema Initiation bislang noch keine eingehende Arbeit vor. Andererseits stellen die Grimmschen Kinder- und Hausmärchen als Buchmärchen eine Übergangsform zwischen dem Volksmärchen und dem Kunstmärchen dar. Die zahlreichen Eingriffe im Text, die die beiden Gelehrten (vor allem Wilhelm Grimm) von Ausgabe zu Ausgabe vorgenommen haben, zeugen vom stets sich wandelnden Charakter des Märchens trotz Verschriftlichung. Am Beginn stehen einige wichtige Ausführungen zur Textgeschichte und zu Varianten des Typs AaTh 327A, danach nehme ich die theoriespezifischen Interpretationen vor.

6.1 ‚Hänsel und Gretel' – Textgeschichte und Varianten des Typs AaTh 327A[123]

Der Typ AaTh 327, ‚Die Kinder bei der Hexe', zerfällt in drei Versionen, die oft miteinander vermischt wurden (cf. Liungman (1961: 65)):

- A. Der Mastkurtyp: Die Eltern versuchen sich ihrer Kinder (zumeist ein Bub und ein Mädchen) im Wald zu entledigen, doch finden diese wieder nach Hause zurück, weil sie Wegmarkierungen hinterlassen haben. Schließlich gelangen die Kinder zu einer Hexe, die sie mästet; beim Versuch sie in den Ofen zu stecken, wird die Hexe selbst hineingestoßen und kommt um.
- B. Der Däumling: Die Eltern versuchen den Däumling und seine zahlreichen Brüder im Wald zurückzulassen, doch es gelingt ihnen wieder nach Hause zurückzukehren, weil sie sich den Weg gemerkt haben. Schließlich gelangen die Kinder zu einem Riesenpaar. Der Riese will sie in der Nacht erschlagen und auffressen, doch tauschen der Däumling und seine Brüder ihre Kopfbedeckungen mit denen der Riesenkinder; deshalb tötet der Riese unwissentlich seine eigenen Kinder, der Däumling hingegen entkommt mit seinen Brüdern.

[123] cf. Liungman (1961: 65-69), Scherf (1990: 498-500)

- C. Der Knabe im Sack: Eine Hexe fängt einen Knaben im Sack und gibt ihn ihrer Tochter zum Kochen; dem Knaben gelingt es diese in den Ofen zu stoßen und zu töten.

Das den Subtypen A und B gemeinsame Einleitungsmotiv findet sich erstmals in einem um 1559 verfassten Schwankbuch (Kapitel 5 in ‚Das Ander theyl der Garten gesellschafft') von Martin Montanus (1537-1566) als Einleitung zum Märchen ‚Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein' (AaTh 511), dann in Giambattista Basiles (1575-1632) ‚Pentamerone'[124] (achte Unterhaltung des fünften Tages mit dem Titel ‚Ninnillo und Nennella' (‚Brüderchen und Schwesterchen'), AaTh 450), bei Perrault (kontaminiert mit dem Typ ‚Däumling und Menschenfresser' (AaTh 327B) und bei Baronin Marie d'Aulnoys (1650-1705) Feenmärchensammlung (in Verbindung mit ‚Cinderella' (AaTh 510A)) (cf. Scherf (1999: 499)).

Die bei den Brüdern Grimm überlieferte Fassung ‚Hänsel und Gretel' gehört dem Typ AaTh 327A an. Dieses Märchen wurde bereits von Wilhelm Grimm in die handschriftliche Urfassung der ‚Kinder- und Hausmärchen' von 1810 unter dem Titel ‚Das Brüderchen und das Schwesterchen' als Nummer 11 aufgenommen. Jacob Grimm nahm eine kleine Änderung am Text vor (Einfügung einer Passage im letzten Absatz: „es streckte […] werden sollte.") und fügte dem Titel die Stichworte „alias: Hänsel und Gretchen" und „cf. Perrault petit Poucet" hinzu. Der Verweis auf den französischen Märchendichter kommt nicht von Ungefähr, denn – wie oben ausgeführt – ist die Geschichte im ersten Teil stark von Perrault abhängig. Die Namen Hans und Grete sind Allerweltsnahmen und waren Jacob Grimm wohl aus mündlicher Tradition bekannt. Wilhelm Grimm änderte den Namen des Mädchens des Gleichklangs wegen in der ersten gedruckten Ausgabe (1812) von ‚Gretchen' zu ‚Gretel'; von da an findet sich das Märchen in allen weiteren Ausgaben als Nummer 15 unter dem Titel ‚Hänsel und Gretel' (cf. Rölleke (2007: 107)). Zur Herkunft des Textes mutmaßt Rölleke (2007: 107): „Da Wilhelm Grimm den Text aufschrieb, kann als Provenienz mündliche Tradition im Haus Wild in Kassel vermutet werden, zumal Dortchen Wild am 15.1. 1813 noch als Antwort der Kinder den Vers ‚Der Wind, der Wind […]' ergänzend nachtrug." Ein weiteres markantes Detail des Märchens ist das essbare Haus, über dessen

[124] Zwischen 1620 und 1630 entstand eine Sammlung von Geschichten unter dem Titel , Lo cunto de li cunti, trattenemiento de li peccerille (‚Die Erzählung der Erzählungen. Unterhaltung für die kleinen Kinder'), die zwischen 1634 und 1636 posthum unter dem Anagramm Gi(ov)an Alesio Abbattutis in Neapel veröffentlicht wurde, 1674 erstmals unter dem Haupttitel ‚Il Pentamerone' (cf. Schenda (1977: 1297)).

Entstehungsgeschichte Scherf (cf. 1995: 548) einige interessante Informationen gibt: Das Motiv gehe vermutlich in die Zeit der späten Aufklärung zurück. Der Schwäbisch Haller Gymnasiallehrer und Mythologieforscher Friedrich David Gräter habe in einem Zeitschriftenbeitrag von einem Märchen mit einem ‚zuckrigen Häuschen' berichtet, Achim von Arnim habe eine Aufzeichnung von diesem bei einem Besuch bei Gräter persönlich gesehen. Aufgrund eines Streits der Brüder Grimm mit dem Mythologieforscher sei es allerdings bei der bloßen Motivübernahme geblieben, die Fassung gelangte nie in die Hände der Brüder Grimm und ging verloren, da auch Gräter sie nicht veröffentlichte.

Das Märchen weist von der ursprünglichen handschriftlichen Fassung bis zu der Form, wie es in der Ausgabe von 1857 veröffentlicht wurde, eine unglaubliche Bearbeitungsgeschichte auf.[125] Für die nun folgende Interpretation beziehe ich mich auf die Urfassung von 1810 (cf. Text 3) und stelle sie der umgearbeiteten Fassung in der Ausgabe letzter Hand (KHM 1857) (cf. Text 4) gegenüber.[126]

6.2 Hänsel, Gretel … und Propp

Auf der inhaltlichen Ebene lassen sich nach Propp bei einem Zaubermärchen die folgenden sieben Abschnitte unterscheiden (cf. 1972: 119-125): „Ausgangssituation", „Einleitungsteil", „Schürzung des Knotens", „Schenker", „Vom Eintritt des Helfers bis zum Ende der ersten Sequenz", „Beginn der zweiten Sequenz", „Fortsetzung der zweiten Sequenz".

Die Ausgangssituation gibt eine zeitliche-räumliche Definition und Auskunft über die Zusammensetzung der Familie: Die Handlung spielt vor einem großen Wald; dort wohnt ein Holzhacker mit seiner Frau und seinen zwei Kindern (einem Buben und einem Mädchen).

	KHM 1810	KHM 1857
Zeitlich-räumliche Definition	„vor einem großen Walde" (Z. 1)	„Vor einem großen Walde" (Z. 1)
Zusammensetzung der Familie	armer Holzhacker, Frau, zwei Kinder (Brüderchen, Schwesterchen)	armer Holzhacker, Frau, zwei Kinder (Hänsel und Gretel)

[125] Ausführlich dazu cf. Scherf (1995: 548); einen Überblick darüber, an welchen Stellen Bearbeitungen, Ergänzungen und Änderungen vorgenommen wurden, gibt die Synopse der Fassungen von 1810, 1812 und 1857 (cf. Text 5).

[126] Beide Texte sind mit einer Zeilennummerierung versehen, um auf konkrete Stellen und Passagen besser referieren zu können.

Die Elemente ‚Einleitungsteil' und ‚Schürzung des Knotens' scheinen hier in umgekehrter Reihenfolge aufzutreten oder zumindest ineinander überzugehen.

Die Schürzung des Knotens erfolgt in sehr vielen Fällen durch ein Unglück, eine Schädigung (z.B. ausgedrückt durch eine Mangelsituation). Im vorliegenden Fall herrscht Hunger; die Eltern können die Kinder nicht mehr ernähren (in beiden Varianten wird die Armut der Familie hervorgehoben, in KHM 1875 wird die Not durch eine zusätzliche Teuerung verstärkt) und müssen sie deshalb aussetzen.

Schürzung des Knotens (Schädigung)	KHM 1810	KHM 1857
Nahrungsknappheit	„armer Holzhacker" (Z.1); „Es ging ihm gar jämmerlich, daß er kaum seine Frau, und seine zwei Kinder ernähren konnte" (Z. 1f.); „Einsmals hatte er auch kein Brod mehr" (Z. 2)	„armer Holzhacker" (Z. 1); „Er hatte wenig zu beißen und zu brechen, und einmal, als große Teuerung ins Land kam, konnte er auch das täglich Brot nicht mehr schaffen" (Z. 2f.)

Im Einleitungsteil wird ein Verbot ausgesprochen (dies könnte in der Aufforderung der Mutter im Wald an die Kinder vorliegen, sich schlafen zu legen und solange zu warten, bis sie zurückkomme), das dann übertreten wird (die Kinder kehren nach Hause zurück) und es kommt zum ersten Auftreten des Gegenspielers (dieser könnte im Fall der bösen Mutter, die in vielen Märchen eine Stiefmutter ist, vorliegen).

Einleitungsteil	KHM 1810	KHM 1857
Verbot	„Mutter sagt: schlaft dieweil ihr Kinder, wir wollen in den Wald gehn und Holz suchen, wartet bis wir wieder kommen." (Z. 22f.)	„sagte die Frau: »Nun legt euch ans Feuer, ihr Kinder, und ruht euch aus, wir gehen in den Wald und hauen Holz" (Z. 35f.)

Propp merkt an, dass das Alter, in dem Kinder initiiert werden, differiere, dass die Initiation aber in der Regel vor der Geschlechtsreife durchgeführte wurde (zur Menschfresser-Hexe kämen immer Kinder). Ist der entscheidende Zeitpunkt gekommen, habe sich der Initiand in den Wald zu einem furchtbaren Wesen begeben; beim Aufbruch ließen sich drei Arten unterschieden: Entweder führen die Eltern ihre Kinder fort, es wird eine Entführung der Kinder inszeniert oder der Knabe bricht auf. Die Person, die die Kinder wegführe, sei immer der Vater (oder ein Bruder), da die Mutter, den Ort, an dem der Ritus durchgeführt wurde, nicht zu Gesicht bekommen durfte. Dass im vorliegenden Märchen beide Elternteile ihre Kinder in den Wald führen, könnte dahingehend erklärt werden, dass es sich um eine gemischte Initiation (Knaben und Mädchen) handelt und deshalb der Vater den Sohn und die Mutter die Tochter begleitet.

In der Sequenz ‚Schenker' kommen unter anderem die folgenden Einzelelemente zur Sprache (cf. 1972: 122): der Weg bis zum Schenker, eine nähere Beschreibung von dessen Äußerem und dessen Wohnsitz; der Dialog und die Bewirtung des Helden.

Schenker	KHM 1810	KHM 1857
Weg vom Haus bis zum Schenker	„Am dritten Tag kamen sie an ein Häuschen" (Z. 46)	„Sie fingen wieder an zu gehen, aber sie gerieten immer tiefer in den Wald, […] Als es Mittag war, sahen sie ein schönes schneeweißes Vöglein auf einem Ast sitzen, das sang so schön, daß sie stehenblieben und ihm zuhörten. Und als es fertig war, schwang es seine Flügel und flog vor ihnen her, und sie gingen ihm nach, bis sie zu einem Häuschen gelangten" (Z. 80ff.)
Wohnsitz	„ein Häuschen, das war aus Brod gemacht, das Dach war mit Kuchen gedeckt und die Fenster von Zucker" (Z. 46f.)	„das Häuslein aus Brot gebaut war und mit Kuchen gedeckt; aber die Fenster waren von hellem Zucker." (Z. 86f.)
Äußeres	„kleine alte Frau" (Z. 51)	„eine steinalte Frau, die sich auf eine Krücke stützte," (Z. 98)
Bewirtung des Helden	„und gab ihnen gutes essen" (Z. 52)	„Da ward gutes Essen aufgetragen, Milch und Pfannekuchen mit Zucker, Apfel und Nüsse." (Z. 102)

Der Wald steht in enger Verbindung zur Hexe und zum Initiationsritus; er ist auch Eingang in das Reich der Toten; dass der Wald kein gewöhnlicher ist, zeigt sich daran, dass der Held plötzlich vor einem Hüttchen steht (1987: 67); in diesem wird er bewirtet; Propp verweist darauf, dass sogar das Hüttchen selbst adaptiert werde: „es ‚steht auf einer pirogge', ist ‚mit Plinsen gedeckt', was dem ‚Pfefferkuchenhäuschen' in den Kindermärchen des Westens entspricht. Dieses Häuschen gibt sich manchmal schon durch sein Äußeres als Haus des Essens zu erkennen" (1987: 77) Das Essen habe eine besondere Bedeutung, es sei nämlich auffällig, dass der Held erst bei der Hexe esse und nicht schon auf dem Weg dorthin (die Kinder essen zwar im Wald (Brot in KHM 1810: Z. 23; Beeren am Wegesrand in KHM 1857: Z. 78) aber nicht auf dem Weg zum Hexenhaus); das sei dadurch zu erklären, „dass der Neuankömmling, der an dem für die Toten bestimmten Mahl teilnimmt, endgültig in die Welt der Verstorbenen eingeht" (1987: 78). Erst wenn der Verstorbene von der Speise gegessen hat, könne er sprechen (Propp (cf. 1987: 78f.) verweist in diesem Zusammenhang auf den altägyptischen Totenkult); sie öffne ihm den Mund. Die Hexe steht in Verbindung zum Jenseits und zum Initiationsritus: Der Initiand wird in den Wald gebracht, in ein Hüttchen geführt und mit einem unheimlichen Wesen

(Herrscher des Todes) konfrontiert. Die Hexe ist eine sehr komplexe Gestalt, hier tritt sie als Räuberin auf, die die Kinder kochen will. Nach Ansicht von Propp gebe es Parallelen zwischen den Handlungen, die an den Initianden vorgenommen werden und jenen, die der Held im Märchen mit seinen Gegenspielern vollzieht, es liege aber eine „genaue Umkehrung des Ritus“ (1987: 87) vor. Die Erklärung dafür sei darin zu suchen, dass sich im Zuge des Übergangs der Wirtschaftsformen von der Jagd zum Ackerbau eine Aversion gegen die grausamen, nunmehr für unnötig empfundenen Riten entwickelte. Beim Motiv der Verbrennens sei dies sehr deutlich: „[I]m Ritus werden die Kinder ‚verbrannt’, im Märchen verbrennen die Kinder die Hexe“ (1987: 87). Das Verbrennen, Ansengen und Kochen von Novizen gehöre zu einem weit verbreiteten Bestandsteil von Initiationsriten, wofür es eine unglaubliche Fülle von Belegen aus der ganzen Welt gebe. Durch diese symbolisch ausgeführten Prüfungen werde der Initiand zu einem vollwertigen Mitglied der Gesellschaft. Der Ritus stelle einen Abstieg in die Unterwelt dar, die Kinder im Märchen gingen in den Tod. Die Handlungen, die an den Initianden durchgeführt wurden, wurden auch an Verstorbenen vollzogen (cf. 1987: 118-135).

Den Abschluss des Schenker-Elements bildet die Aushändigung der Gabe. Da die Hexe bereits getötet ist, bedienen sich die Kinder selbst und füllen ihre Taschen mit Edelsteinen an.

Schenker	KHM 1810	KHM 1857
Gabe	„Sie fanden das ganze Häuschen voll Edelgestein, damit füllten sie alle Taschen“ (Z. 65)	„da standen in allen Ecken Kasten mit Perlen und Edelsteinen“ (Z. 144f.)

Da KHM 1810 nur aus einer Sequenz besteht, bildet die folgende, nämlich ‚Vom Eintritt des Helfers bis zum Ende der ersten Sequenz’ den Abschluss des Märchens. Das Element ist äußerst gerafft (in nur zwei kurzen Sätzen (Z. 65f.)) dargestellt; ein Helfer kommt überhaupt nicht zur Sprache. Behandelt werden die Liquidierung des Unglücks (die Kinder bringen Schätze nach Hause, der Vater ist reich, die Armut ist vorüber) und der Sieg über den Gegenspieler (dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass die (verhasste) Mutter verstorben ist. Das Ende ist in KHM 1857 ähnlich, nur – wie allgemein dem Stil dieser Fassung entsprechend – etwas ausgeschmückter (Z. 156ff.). Unerwähnt bleibt hingegen hier das Schicksal der Mutter. Vor der Rückkehr ist noch eine Sequenz eingeschoben (Z. 148-155), die an Propps Ausführungen zur Überfahrt ins andere Zahrenreich erinnern (cf. 1987: 253ff.), allerdings befinden sich die beiden Kinder hier bereits auf dem Rückweg und nur ein großes Wasser trennt sie noch von ihrem Heim. Sie benötigen einen Helfer

(hier in Form eines Entchens), der sie auf die andere Seite bringt und vom Jenseits wieder ins Diesseits zurückführt. Dieser Vogel als Helfer erinnere nach Ansicht von Propp an einen Seelenvogel (cf. 1987: 259-262).

6.3 Hänsel, Gretel … und van Gennep/Turner

Das Dreiphasenmodell eines Übergangsritus lässt sich im vorliegenden Märchen sehr gut erkennen, wenngleich die einzelnen Phasen relativ ungleichmäßig verteilt sind. Die folgende Tabelle gibt eine ungefähre Übersicht über die einzelnen Abschnitte:

Initiationsphasen (nach van Gennep)	KHM 1810	KHM 1857
Trennungsphase	Z. 3-45	Z. 6-79
Schwellenphase (Marginalisierungsperiode, Zeit der Proben)	Z. 46-65 (Zeit der Proben ab Z.53)	Z. 80-149 (Zeit der Proben ab Z. 112)
Angliederungsphase	Z. 65-66	Z. 156-160

Am Beginn steht die Trennungsphase, der hier eine immens große Bedeutung zukommt. In KHM 1810 nimmt sie mehr als die Hälfte der Geschichte ein. Ich setzte den Beginn im Textverlauf schon sehr früh an, nämlich zu dem Zeitpunkt, wo die Frau ihren Mann am Abend zu bedrängen beginnt, daran zu denken die Kinder in den Wald zu führen (während in KHM 1810 die Frau ihrem Mann geradezu einen Befehl gibt („nimm die beiden Kinder morgen früh und führ sie in den großen Wald, gib ihnen das noch übrige Brod, und mach' ihnen ein groß Feuer an und darnach geh weg und laß sie allein." (Z. 3ff.)), macht die Frau in KHM 1857 den Vorschlag zusammen zu gehen („»Weißt du was, Mann«, antwortete die Frau, »wir wollen morgen in aller Frühe die Kinder hinaus in den Wald führen, wo er am dicksten ist:" (Z. 6ff))). Es ist also der Zeitpunkt für die Initiation gekommen; ein Elternteil (die Mutter) ist schon bereit sich von den Kindern zu trennen, der andere (der Vater) noch nicht. Auf den ersten Blick etwas merkwürdig ist die Tatsache, dass sich die Novizen noch im Kindesalter befinden. Doch wie bereits oben erwähnt müsse man zwischen sozialer und biologischer Reife unterscheiden, es handelt sich hierbei eindeutig um keine Pubertätsweihe. Van Gennep (cf. 1999: 74) verweist beispielsweise auf die Elema am Papua-Golf, wo mehrere Initiationszeremonien durchgeführt werden (die ersten mit fünf, dann mit zehn, dritte noch viel später). Auch die Kinder hängen noch an ihrem wohlbehüteten Zuhause. Der Bub und das Mädchen werden trotzdem in den Wald geführt, es gelingt ihnen allerdings mehrmals zurückzukehren. Dieser Prozess könnte auf lange

Trennungsrituale hindeuten. Als die Kinder nun endgültig von ihrer gewohnten Umwelt getrennt sind, befinden sie sich an einem besonderen Ort (in einem Haus mitten im Wald) in Isolation. Es beginnt die Schwellenphase begleitet von zahlreichen Umwandlungsriten; die Initianden werden dabei von einem Initiationslehrer (Hexe) betreut; dass der Bub in einen Stall eingesperrt wird, verstärkt die Vorstellung der Isolation; die Initianden müssen bestimmte Tabus einhalten (Hänsel fastet) und sie müssen Proben über sich ergehen lassen (z. B. Aussetzen von Feuer); die Schwellenphase ist auch eine Zeit der Belehrung (das Mädchen lernt Haushaltsarbeit, wie Feuer zu machen, Wasser zu holen oder zu kochen); im Rahmen einer der Umwandlungsrituale erfahren die Kinder einen Statuswechsel, als sie nach der Tötung der Hexe in den Besitz von Edelsteinen gelangen und reich werden. Die anschließende Angliederungsphase fällt sehr kurz aus: Die Kinder werden liebevoll von ihrem Vater aufgenommen. Die Sequenz mit dem Entchen am Wasser in KHM 1857 könnte dahingehend interpretiert werden, dass die Kinder, die sich während der Schwellenphase im sakralen Raum befunden haben, bei der Rückkehr in den profanen Bereich an eine markierte Grenze gelangt sind, die sie von selbst nicht überschreiten können und deshalb eines Helfers bedürfen.

Die Schwellenphase ist in diesem Märchen zwar nicht besonders ausgestaltet, dennoch bieten sich einige Möglichkeiten Turners Konzepte zumindest ansatzweise einzubringen. Der Zustand der Liminalität ist unter anderem durch Unbestimmtheit gekennzeichnet. Der von Hänsel vorgezeigte Knochen könnte ein Hinweis auf den Tod sein, mit dem diese Phase gleichgesetzt wird; der Stall, in den Hänsel eingesperrt wird könnte auf Dunkelheit hindeuten. Unter den Neophyten herrscht Gleichheit (Hänsel und Gretel als Geschwisterpaar ohne nennenswerte Unterschiede, abgesehen vom unterschiedlichen Geschlecht); beide bilden im weitesten Sinn eine (kleine) Comunitas, sie sind besitzlos und ihrem Lehrer (der Hexe) gegenüber zu absolutem Gehorsam verpflichtet; die Macht des Schwachen kommt dadurch zum Ausdruck, dass es Gretel gelingt die Hexe in den Ofen zu stoßen und zu töten.

6.4 Kritische Anmerkungen

Die oben durchgeführten Interpretationen haben Beispiels- und Versuchscharakter. Sie könnten auf die gesamt Grimmsche Sammlung ausgeweitet werden und würden mehr oder weniger immer zu den gleichen Ergebnissen führen.

Der Proppsche Ansatz ist zwar scheinbar wohl durchdacht und mit viel Liebe zum Detail erstellt – es wird keinesfalls der Eindruck von Oberflächlichkeit erweckt – , doch mangelt es an der methodischen Grundlegung. Das Proppsche Handwerkszeug besteht aus den Begriffen ‚Wandel des Wirtschaftssystems', ‚Totemismus', ‚Jägerkultur', Nichtentsprechung', ‚Umwertung'. Damit lassen sich alle Motive erklären. Das Ergebnis jeglicher Interpretation eines Zaubermärchens steht somit schon im Voraus fest: Es handelt sich letztlich immer um einen zugrunde liegenden Initiationsritus, der einfach im Verlauf der Textgeschichte durch verschiedenste Faktoren stets unkenntlicher gemacht wurde. Ein kryptisches Motiv könne allerdings nicht dadurch erklärt bzw. entschlüsselt werden, indem aus irgendeinem Teil der Welt völlig aus dem Zusammenhang gerissen ein scheinbares Äquivalent herangezogen wird. Als Beispiel für diese vor allem im Zeitalter des Evolutionismus weit verbreitete, vergleichende Methode sei auf eine Stelle verwiesen, wo Propp im Zuge der Behandlung des Ofens der Hexe auf einen Brauch auf den Hervey-Inseln (die Information dazu stammt von Frazer) verweist, der angeblich an die im Märchen von der Hexe gemästeten Kinder erinnern solle (cf. 1987: 122).

Aufgrund der oben dargelegten Erkenntnisse lässt sich dieser kritische Abschnitt mit folgender provokanten Behauptung schließen: Alles ist Initiation, nichts ist Initiation. Es ist nur eine Frage der Interpretation.

7 Synthese – Fazit – Ausblick

Weit über einhundert Jahre lang beschäftigten sich Forscher in unterschiedlichsten Teilen der Welt mit der Beziehung zwischen dem Text- und dem Ritualbereich und die Untersuchungen nehmen auch in der Gegenwart kein Ende. Trotz zahlreicher interessanter Erkenntnisse kommt Korom (1999: 728) zu folgendem ernüchternden Ergebnis:

> „So einflussreich die [ritualistische] Theorie von Beginn an war, finden die meisten Wissenschaftler sie inzwischen nicht mehr überzeugend, denn sie stelle nur die gleiche Frage wie das Rätsel zum Ursprung von Henne und Ei."

In der Tat wird sich die Priorität von Mythos und Ritual wohl niemals mit Bestimmtheit klären lassen, umso vernünftiger erscheint es den goldenen Mittelweg einzuschlagen, an die Ansichten von Harrison (Wichtigkeit der Beziehung zwischen dem Gesagten (‚legomenon') und dem, was getan wird (‚dromenon')) und vor allem von Burkert (Mythos und Ritual als zwei miteinander eng verbundene, sich gegenseitig verstärkende Elemente) anzuknüpfen. Welche Auswirkungen haben diese Erkenntnisse aber für Untersuchungen zum Thema Märchen, das eigentlich im Zentrum der vorliegenden Arbeit stand?

Um diese Frage zu beantworten möchte ich nochmals den Argumentationsverlauf der Arbeit und die darin erzielten Ergebnisse Revue passieren lassen und dazu die drei tragenden Säulen der Studie in Erinnerung rufen. Ich habe zunächst die beiden Bereiche Textus und Ritus getrennt voneinander untersucht. Innerhalb des Textbereichs widmete ich mich ausgiebig zwei Erzählgattungen, die für die ritualistische Theorie von besonderer Bedeutung sind, dem Märchen und dem Mythos. Es hat sich gezeigt, dass mit Bezug auf die Studien von Lüthi von einem europäischen Volksmärchen gesprochen werden kann. In jedem Land trägt das Märchen zwar spezifische regionale Züge, aber es gibt gemeinsame überregionale Charakteristika, sodass es möglich ist Studien innerhalb einer bestimmten Region vorzunehmen und die erzielten Ergebnisse als für einen größeren Raum Gültigkeit besitzend anzusehen. Probleme ergeben sich jedoch bei der Altersbestimmung des Märchens, dessen Existenz mit Sicherheit erst für das Mittelalter anzusetzen ist; alle Rückdatierungen (in Extremfällen bis in die Steinzeit) bleiben reine Spekulation (umso bedenklicher ist dies, wenn – wie etwa bei Propp – ganze Theoriegebäude davon abhängen). Das Märchen besitzt eine große Affinität zum Mythos und ist ihm sogar wesensverwandt. Viele Erkenntnisse, die für eine Gattung gewonnen werden, lassen sich – mit Vorsicht – auch oftmals auf die jeweils andere anwenden. Ich setze mit de Vries den (sakralen) Mythos als ältere, dem (weltlichen) Märchen vorausgehende Form an,

Zwischenformen mag es mit Sicherheit gegeben haben (das Zweibrüdermärchen allein kann aber nicht als Beweis dafür herhalten).

Innerhalb des Ritualbereichs standen unterschiedliche Formen von Riten zur Debatte. Ich habe dabei eine Fokussierung von Ritualen im Allgemeinen über ‚rites de passage' hin zu Initiationsriten vorgenommen und mich mit zwei zentralen theoretischen Positionen zu Übergangsritualen näher auseinandergesetzt, dem Dreiphasenmodell von van Gennep und Turners Konzept von Liminalität und Comunitas.

Den zentralen Teil der Arbeit nahm die Verknüpfung von Text- und Ritualbereich ein. Mein Anliegen bestand darin auf die Wichtigkeit des Einbezugs der ‚myth-ritual'-Debatte auch für Studien, die sich primär mit dem Märchen beschäftigen, hinzuweisen. Jegliche seriöse Auseinandersetzung mit der ritualistischen Theorie innerhalb der Märchenforschung muss zwangsläufig auch die ‚myth-ritual'-Debatte berücksichtigen. Ich habe sowohl für die Beziehung von Mythos und Ritus als auch für jene zwischen Märchen und Ritus einen umfangreichen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über unterschiedliche Gelehrtenpositionen gegeben und dabei eine weiten Bogen von den Vorläufern und Anfängen bis in die Gegenwart gespannt. Es kommt nicht von ungefähr dass gerade der Mythos den Anfang der Darstellung macht, weist er doch eine mehrere Jahrtausende umfassende Bearbeitungsgeschichte vor allem in den Disziplinen der Theologie und der Klassischen Philologie auf. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass gerade aus diesen Fächern (cf. Smith, ‚Cambridge Ritualists') die ersten Studien zur Beziehung Mythos-Ritual kamen und die Bibelwissenschaft schon im Vorfeld auf viele Bereiche immensen Einfluss hatte (cf. Gunkel, Mowinckel). Als rezenten Vertreter eines Gelehrten, der sich mit der Schnittstelle Mythos-Ritual beschäftigt, habe ich Burkert ausgewählt, der stark von Smith und Harrison beeinflusst ist und mit seinem soziobiologischen Ansatz einen interessanten und wertvollen Beitrag für die Diskussion leistete. Die Anfänge einer Auseinandersetzung zwischen Märchen und Ritus liegen bei Saintyves, der im Gesamtfeld allerdings – abgesehen davon, dass er eine Pionierrolle einnahm – einen eher geringen Bedeutungsgrad besitzt. Genau das Gegenteil ist bei Propp der Fall, der aufgrund von Sprachbarrieren in Westeuropa eher spät rezipiert wurde (und dann auch mehr durch seine ‚Morphologie des Märchens' als durch ‚Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens'). Der russische Gelehrte war bestrebt die historische Wirklichkeit des Zaubermärchens zu ergründen. Dazu sei es notwendig in tiefe Zeit- und Textschichten vorzudringen. Die Urgründe des Märchens seien seiner Ansicht nach in der

totemistischen Jägerkultur anzusetzen. Insgesamt gesehen erweist sich die Proppsche Methode allerdings als wenig überzeugend. Zu kritisieren sind unter anderem:

- die breit angelegte komparative Methode, die jeglicher Quellenkritik entbehrt (Propp schöpft beispielsweise aus Frazer, der selbst nur ein Schreibtischgelehrter und Informationssammler war),
- der sich bin in die rezente Gegenwart beharrlich haltende Irrglaube in außereuropäischen Elementarkulturen gleichsam ein Spiegelbild unserer steinzeitlichen Vorfahren vor sich zu haben und aus dem Studium deren Bräuche, sozialer Organisationsformen und religiöser Praktiken Rückschlüsse auf das Leben im europäischen Paläo-, Meso- oder Neolithikum durchzuführen,
- die Vorstellung von Kulturschichten und die Unterteilung in mehr oder weniger entwickelte Kulturstufen,
- die stadiale Folkloristik, die einerseits mit ihrem unbestimmten Zeitbegriff in der fernen Vergangenheit in gewissem Maße Ähnlichkeit zur Kulturhistorie aufweise, andererseits durch die Vorstellung einer Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen evolutionistischen Konzepten nahe steht.

So vielversprechend – weil bis ins kleinste Detail wohl durchdacht –, ja geradezu verführerisch dieser Ansatz wirkt, letztlich bleibt alles reine Spekulation. Allzu mechanistisch und plakativ gestaltet sich die Anwendung der Proppschen ‚Hilfstools' (‚Uminterpretation'), womit sich scheinbar alles entschlüsseln lässt. Ist etwas auf den ersten Blick unverständlich, reicht es einige Schichten tiefer zu tauchen und etwaige Uminterpretationen zu berücksichtigen, dann ist auch dieses Rätsel geklärt.

In die Fußstapfen von Propp traten unter anderem einerseits Calvetti (seine Interpretation ist jedoch derart abstrus, dass man sich wundern muss, dass sie überhaupt in einer seriösen Zeitschrift abgedruckt wurde; ist die Adaptierung des van Gennepschen Dreiphasenmodell noch nachvollziehbar, sind im Fall des ‚kannibalistschen Mahls' und der Gleichsetzung von Gesprächsabschnitten eines Märchens mit einer Belehrungsszene im Rahmen eines Initiationsritus die für eine Interpretation zulässigen Grenzen bei weitem überschritten), andererseits Metzeltin/Thir mit ihrem textanthropologischen Ansatz.

Der in der Interpretationswerkstatt unternommene Versuch drei zentrale Theorien an einem Märchen anzuwenden brachte – nüchtern betrachtet – folgendes Ergebnis: Der

Interpret holt das aus einem Text heraus, was er zuvor hineingelegt hat. Da frühere Studien sowohl an Volks- wie auch an Kunstmärchen die mögliche erfolgreiche Anwendung der Proppschen Methode zeigten, wählte ich einen Text, der einerseits aus einem bisher noch nicht behandelten geographischen Raum stammt, andererseits aus einem Buchmärchen (dem weltweit wohl bekanntesten der Brüder Grimm) entnommen wurde, das eine Zwischenstellung zwischen Volks- und Kunstmärchen einnimmt. Ich habe der Interpretation sowohl die den ursprünglichen Volksmärchen nahe stehende Urfassung von 1810, wie auch die durch Wilhelm Grimm stark ausgeschmückte und für die Kinderstuben adaptierte Variante von 1857 zugrunde gelegt. Alle Theorien ließen sich mit mehr oder weniger großen Abstrichen anwenden. Zu der Proppschen Methode habe ich oben bereits ausführlich Stellung bezogen. Am überzeugendsten gestaltet sich immer noch das Dreiphasenmodell von vn Gennep, das gegebenenfalls mit dem Turnerschen Ansatz ergänzt werden kann.

Welches Fazit lässt sich nun aus dem bisher Gesagten ziehen? Einer Rückführung von Märchentexten auf Initiatinsrituale muss angesichts der angeführten methodischen Schwächen – zumindest für die hier zur Debatte stehende Gattung ‚Märchen' – eine klare Absage erteilt, die ritualistische Theorie somit als haltlos und unbeweisbar zurückgewiesen werden. Dennoch bedeutet dies nicht das Ende des Initiationskomplexes innerhalb des Textbereichs. Initiation im Märchen ist durchaus präsent. Ich würde aber aufgrund der Begriffsunklarheit von ‚Ritus' und ‚Ritual' vor allem im Schnittbereich zwischen Kultur- und Sozialanthropologie mit einer breiten und Religionswissenschaft mit einer eher eingeengten (vorwiegend auf religiöses Handeln bezogenen) Definition vom Gebrauch des Wortes ‚Initiationsritus' bzw. ‚Initiationsritual' Abstand nehmen, nicht zuletzt deshalb, weil die Verbindung von Initiationsriten/-ritualen und Texten – wenn auch nicht beabsichtigt – mehr oder weniger sofort Erinnerungen an die ritualistische Theorie und an die damit verbundenen Gelehrten, wie Propp etc. auslösen kann (ich habe deshalb im Titel meiner Arbeit auch nur von Initiation gesprochen). Als Alternative schlage ich vielmehr vor von ‚initiatischen Mustern (Pattern)' sprechen. Diese liegen einerseits in Ritualbereich und andererseits auch im Textbereich vor; welcher dieser beiden Bereiche der frühere war, ist unerheblich und braucht nicht weiterhin ergründet zu werden ebenso wie diese Muster in beide Bereiche gelangt sind und seit wann? Dies entzieht sich der im Rahmen der Kltur- und Sozialanthropologie zur Verfügung stehenden Forschungsmethoden.

8 Abkürzungen

8.1 Varia

FFC	Folklore Fellows Communications
KHM	Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm
mhd.	mittelhochdeutsch

8.2 Literatursigla

AaTh	Aarne / Thompson = Aarne / Thompson 1964
EM	Enzyklopädie des Märchens = Brednich (ed.) 1977ff.
ER^2	Encyclopedia of Religion = Jones (ed.) 2005
HrwG	Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe = Cancik / Gladigow / Laubscher (eds.) 1998-2001
KHM 1810	Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Die handschriftliche Urfassung von 1810 = Rölleke (ed.) 2007
KHM 1812/15	Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Große Ausgabe. Erstauflage von 1812/15 – handschriftlich überarbeitete Fassungen = Rölleke (ed.) 2003: 74-118
KHM 1857	Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Große Ausgabe. 1. Bd. Göttingen 1857 = Rölleke (ed.) 1991
MetzLexSpr	Metzler Lexikon Sprache = Glück (ed.) 2000
RGG^4	Religion in Geschichte und Gegenwart = Betz / Browning / Janowski (ed.) 1998-2007

9 Verzeichnis der Referenztexte

Text 1a	‚Cappuccetto Rosso'. In: Calvetti 1980: 488
Text 1b	‚Rotkäppchen' (= Übersetzung von Text 1a). © Andreas Cappel
Text 2	Das Rothhütchen' (‚El cappellin rosso'). In: Schneller 1867: 9-19 [Nr. 6]
Text 3	‚Das Brüderchen vnd das Schwesterchen'. In: KHM 1810:
Text 4	‚Hänsel und Gretel'. In: KHM 1857: 100-107 [Nr. 15]
Text 5	Synopse der Fassungen von ‚Hänsel und Gretel' in KHM 1810, 1812/15, 1857. KHM 1810 (= Text 3), KHM 1857 (= Text 4), KHM 1812/5. In: KHM 1812/5: 91-97 [Nr. 31]

10 Literaturverzeichnis

AARNE, Antti / THOMPSON, Stith

1964 The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. 2. Aufl. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FFC 184)

ACKERMAN, Robert

1975 Frazer on Myth and Ritual. In: Journal of the Histories of Ideas 36: 115-134

1999 s.v. ‚Cambridge Ritualists'. In: RGG^4 2: 41

2002 The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists. New York; London: Routledge (Paperbackedition d. Ausg. 1991)

BARNARD, Alan

2000 History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press

BASCOM, William

1965 The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: The Journal of American Folklore 78: 3-20

BAUSINGER, Hermann

1979 s.v. ‚Buchmärchen'. In: EM 2: 974-977

1984 s.v. ‚Folklore, Folkloristik'. In: EM 4: 1397-1403

BETZ, Hans Dieter / BROWNING, Don S. / JANOWSKI, Bernd et al. (eds.)

1998-2007 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. völlig neu bearbeitete Aufl. 8 Bde., Register. Tübingen: Mohr Siebeck

BOLTE, Johannes / POLÍVKA, Georg

1913 Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 1. Bd. (Nr. 1-60). Leipzig: Dieterich 1913

BRÄUNLEIN, Peter J.

1997 Victor Witter Turner (1920-1983). In: Michaels (ed.) 1997: 324-341

BREDNICH, Rolf Wilhelm et al. (eds.)

1977ff. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Begründet von Kurt Ranke. Berlin; New York: de Gruyter (bisher 12 Bde. erschienen)

BREYMAYER, Reinhard
1972a Vladimir Jakovlevič Propp (1895-1970) – Leben, Wirken und Bedeutsamkeit. In: Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik 2 (15-16): 36-66
1972b Bibliographie zum Werk Vladimir Jakovlevič Propps und zur strukturalen Erzählforschung. In: Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik 2 (15-16): 67-77

BURKERT, Walter
1977 Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart; Berlin; Köln et. al.: Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit; 15)
1979 Structure and History in Greek Mythology. Berkeley, Los Angeles; London: Univerity of California Press

CALVETTI, Anselmo
1980 Tracce di riti di iniziazione nelle fiabe di Cappuccetto Rosso e delle Tre Ochine. In: Lares 46: 487-496

CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / LAUBSCHER, Matthias (eds.)
1988-2001 Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG). 5 Bde. Stuttgart; Berlin; Köln et. al.: Kohlhammer

CSAPO, Eric
2005 Theories of Mythology. Oxford: Blackwell

DUNDES, Alan (ed.)
2005 Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies. Vol. II. The Founders of Folklore. London; New York: Routledge

ELIADE, Mircea
1988a Mythos und Wirklichkeit. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt/Main 1988 (Orig.: ‚Aspects du mythe'. Paris 1963)
1988b Mythen und Märchen. In: Eliade 1988a: 187-196 (Orig.: Les savants et les contes de fées. In: Nouvelle Revue Française 4 (1956): 884-891)
1989 Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Deutsch von Eva Modenhauer. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Insel (1. Aufl. 1989) (Orig.: Birth and Rebirth: The religious meanings of initiation in human culture. New York 1958)

FIGL, Johann (ed.)

2003 Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien: Tyrolia; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

FISCHER, Hans (ed.)

1998 Ethnologie: Einführung und Überblick. 4., überarbeitete Aufl. Berlin: Reimer (1. Aufl. 1983)

FRAZER, James George

1890 Preface to the First Edition of ‚The Golden Bough'. In: Frazer 1966: XI-XV

1900 Preface to the Second Edition of ‚The Golden Bough'. In: Frazer 1966: XVII-XXVII

1908 The Scope of Social Anthropology. In: Frazer 1994: 157-176

1913 The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part VI: The Scapegoat. London: Macmillan

1921 Apollodorus. The Library. With an English Translation. Bd. 1. London: Heinemann, New York: Putman's Son

1966 The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I. London; Melbourne; Toronto: Macmillan; New York: St. Martin's Press (Reprint v. 1911)

1994 The Devil's Advocate. A Plea for Superstition. 2., überarb. u. erw. Auflage von ‚Psyche's Task', ergänzt durch ‚The Scope of Social Anthropoloy'/ The Growth of Plato's Ideal Theory. Richmond: Curzon Press, Tokyo: Hon-no Tomosha (The Collected Works of J.G. Frazer; 18)
(Reprint v. 1913 bzw. 1930)

van GENNEP, Arnold

1999 Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/Main; New York: Campus
(Orig.: Les rites de passage. Paris 1909)

GLÜCK, Helmut (ed.)

2000 Metzler Lexikon Sprache. 2. überarb. u. erweit. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler (1. Aufl. 1993)

GONDA, Jan

1978 Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. 2., überarb. u. erg. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit; 11) (1. Aufl. 1960)

GRAUSAM, Leopold

1998 Initiationsriten zwischen Verhaltensforschung und Narrativik unter Berücksichtigung französischer Märchen. 2 Bde. Diplomarbeit Universität Wien

HARRELSON, Walter

2005 s.v. ‚Myth and Ritual School'. In: ER^2 9: 6380-6383

HARRISON, Jane Ellen

1903 Vorwort zur 1. Aufl. v. ‚Prolegomena to the Study of Greek Religion'. In: Harrison 1908: vii-xv

1908 Prolegomena to the Study of Greek Religion, 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press (1. Aufl. 1903)

1912 Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion. With an Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy by Gilbert Murray and a Chapter on the Origin of the Olympic Games by F. M. Cornford. Cambridge: Cambridge University Press 1912

HIRSCHBERG, Walter

1999 Wörterbuch der Völkerkunde. Grundlegend überarb. und erw. Neuausg. Berlin: Reimer

HJELDE, Sigurd

2000 s.v. ‚Grønbech'. In: RGG^4 3: 1298

2001 s.v. ‚Kultgeschichtliche Schule'. In: RGG^4 4: 1817-1818

HODSON, T. C.

1911 Rezension zu ‚Arnold van Gennep. Les Rites de Passage. Paris 1909'. In: Man 11: 29-30

HÖDL, Hans Gerald

2003 Mythos. In: Figl (ed.) 2003: 570-587

HOLBEK, Bengt

1987 Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FFC 239)

HULTGÅRD, Anders

2005 s.v. ‚Widengren'. In: RGG[4] 8: 1515

HUTTER, Manfred

2004 s.v. ‚Ritus/Ritual I. Religionsgeschichtlich 1. Zum Begriff'. In: RGG[4] 7: 547-548

JOHNSTONE, William (ed.)

1995 William Robertson Smith. Essays in Reassessment. Sheffield: Sheffield Academic Press 1995 (Journal for the Study of the Old Testament; Supplement Series 189)

JOLLES, André

1982 Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer (1. Aufl.: Halle 1930)

JONES, Lindsey (ed.)

2005 Encyclopedia of Religion. 2. Aufl. 15 Bde. Detroit, New York, San Fancisco et al.: Macmillan Reference USA

KIPPENBERG, Hans G.

1997a William Robertson Smith (1846-1894). In: Michaels (ed.) 1997: 61-76

1997b Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München: Beck

KOHL, Karl-Heinz (ed.)

1992 Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven. Frankfurt/Main: Ed. Qumran/Campus

KOROM, Frank J.

1999 s.v. ‚Ritualistische Theorie'. In: EM 9: 724-731

KOSSINNA, Gustav

1896 Folklore: In: Zeitschrift für Volkskunde 6: 188-192

LANG, Bernhard

1993 s.v. ‚Ritual/Ritus'. In: HrwG 4: 442-458

LEVIN, Isodor

1967/2005 Vladimir Propp. An evaluation on his seventieth birthday. In: Dundes (ed.) 2005: 263-279 (urspr. in: Journal of the Folklore Institute 4 (1967): 32-49)

1977 s.v. ‚Afanas'ev'. In: EM 1: 127-137

LIEB, Ludger
2002 s.v. ‚Panzer'. In EM: 10: 518-520
LÜTHI, Max
1996 Märchen. 9., durchges. u. erg. Aufl. Bearb. v. Heinz Rölleke. Stuttgart, Weimar 1996 (Sammlung Metzler; Bd. 16)
1997 Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. 10. Auflage. Tübingen, Basel (UTB für Wissenschaft; 312)
MAHDI, Louise Carus / FOSTER, Steven / LITTLE, Meredith (eds.)
1987 Betwixt and Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation. La Salle: Open Court
MALINOWSKI, Bronislaw
2005 Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Übersetzt von Fritz Levi. Mit einer Einleitung von Paul Reiwald. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1. Aufl. 1975) (Orig.: ‚A Scientific Theory of Culture'. Chapel Hill 1944)
MANNHARDT, Wilhelm
1865 Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig: Ziemssen
1868 Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin: Dümmler
1884 Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt. Mit Vorreden von Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer. Hg. v. Hermann Patzig. Strassburg, London: Trübner (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der Germanischen Völker; 51)
1904 Wald- und Feldkulte. 1. Band: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. 2. Aufl. Berlin: Bornträger (1. Aufl. 1875)
1905 Wald- und Feldkulte. 2. Band: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert. Berlin: Bornträger (1.Aufl. 1877)
MARX, Karl
1971 Vorwort zu ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie'. In: Marx, Karl / Engels, Friedrich, Werke. Bd. 13. 7. Aufl. Berlin: Dietz (1. Aufl. 1961): 7-11
MESNIL, Marianne
2004 s.v. ‚Saintyves'. In: EM 11: 1050-1053

MELETINSKIJ, Eleasar M.
1969 Zur strukturell-typologischen Erforschung des Volksmärchens. In: Jahrbuch für Volkskunde 15: 1-30
Metzeltin. Curriculum
2008 http://www.univie.ac.at/Romanistik/HTM/INSTITUT/Metzeltin.curriculum.pdf (20.9.2008)
Metzeltin.lehre
2008 http://www.univie.ac.at/Romanistik/HTM/INSTITUT/Metzeltin.lehre.pdf (20.9.2008)
Metzeltin.publikationen
2008 http://www.univie.ac.at/Romanistik/HTM/INSTITUT/Metzeltin.publikationen.pdf (20.9.2008)
METZELTIN, Michael / THIR, Margit
1998 Erzählgenese. Ein Essai über Ursprung und Entwicklung der Textualität. 2., korrigierte u. ergänzte Ausgabe (1. Aufl. 1996). Wien: Eigenverlag 3 Eidechsen (Cinderella; 2)
MICHAELS, Axel (ed.)
1997 Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: Beck
MISCHUNG, Roland / KOEPPING, Klaus-Peter
1999 s.v. ‚Ritus, Ritual'. In: Hirschberg 1999: 316-317
MOSER, Dietz-Rüdiger
1977 s.v. ‚Altersbestimmung des Märchens'. In: EM 1: 407-419
MOWINCKEL, Sigmund
1961a Psalmenstudien . II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. In: Mowinckel, Sigmund: Psalmenstudien. Bd. 1. Bücher I-II. Amsterdam: Schippers 1961 (Reprint d. Ausg. Oslo 1921-1924)
1961b Psalmenstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen. In: Mowinckel, Sigmund: Psalmenstudien. Bd. 2. Bücher III-VI. Amsterdam: Schippers 1961 (Reprint d. Ausg. Oslo 1921-1924)
MÜLLER, Klaus E.
1998 Geschichte der Ethnologie In: Fischer (ed.) 1998: 21-51
NICHOLSON, Ernest
2000 s.v. ‚Gunkel'. In: RGG^4 3: 1332

PEDERSEN, Johannes

1934 Passahfest und Passahlegende. In: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums 52 (N.F. 11): 161-175

PETERMANN, Werner

2004 Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Hammer

PFEIFER, Wolfgang

1997 Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München: dtv (1. Aufl. 1989)

PROPP, Vladimir

1966 Struttura e storia nello studio della favola. In: Bravo, Gian Luigi (ed.): Vladimir Ja. Propp. Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. Turin: Einaudi: 201-227 (Nuova Biblioteca Scientifica Einaudi; 13)

1972a Morphologie des Märchens. Übersetzt v. Christel Wendt. In: Eimermacher, Karl (ed.): Vladimir Propp. Morphologie des Märchens. München: Hanser: 7-152 (Orig.: Morfologija skazki. Leningrad 1928)

1972b Transformationen von Zaubermärchen. Übersetzt v. Maria-Gabriele Wosien. In: Eimermacher, Karl (ed.): Vladimir Propp. Morphologie des Märchens. München: Hanser: 153-177 (Orig.: Transformacii volšebnych skazok. In: Poėtica 4. Vremennik otdela slovesnych iskusstv gos. In-ta istorii iskusstv. Leningrad 1928: 70-89)

1987 Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens. Aus dem russischen v. Martin Pfeiffer. München; Wien: Hanser (Orig.: Istoričeskie korni volšebnoj skazki. Leningrad 1946)

RANKE, Kurt (ed.)

1961 Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen (19.8.-29.8.1959). Vorträge und Referate. Berlin: de Gruyter (Fabula, Suppl.-Serie, R. B, Nr. 2)

RÖHRICH, Lutz

2002 ‚und weil sie nicht gestorben sind…' Anthropologie, Kulturgeschichte und Deutung von Märchen. Köln; Weimar; Wien: Böhlau

RÖLLEKE, Heinz (ed.)
1980 Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen. Bd. 3. Originalanmerkungen. Herkunftsnachweise. Nachwort. Stuttgart: Reclam
1991 Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen. Bd. 1. Märchen Nr. 1-86. Stuttgart: Reclam (Reprint v. 1980)
2003 Die wahren Märchen der Brüder Grimm. Frankfurt/Main: Fischer (Reprint v. 1989)
2007 Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen. Die handschriftliche Urfassung von 1810. Stuttgart : Reclam

SAINTYVES Pierre
1987 Les contes de Perrault et les récits parallèles (Orig.: Paris 1923). In: Lacassin, Francis (ed.): Pierre Saintyves. Les contes de Perrault et les récits parallèles. En marge de la légende dorée. Les reliques et les images légendaires. Paris: Éditions Robert Laffont: 15-494

SCHENDA, Rudolf
1977 s.v. ‚Basile'. In: EM 1: 1296-1308

SCHERER, Wilhelm, Vorrede zu ‚Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt'. In: Mannhardt 1884: XII-XXX

SCHERF, Walter
1960 Was bedeutet dem Kind die Grausamkeit der Volksmärchen. In: Jugendliteratur 6: 496-514
1990 s.v. ‚Hänsel und Gretel'. In: EM 6: 498-509

SCHLESIER, Renate
1994 Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt/Main: Fischer

SCHNELLER, Christian
1867 Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck: Wagner

SCHOMBURG-SCHERFF, Sylvia M.
1997 Arnold van Gennep (1873-1957). In: Michaels (ed.) 1997: 222-233
1999 Nachwort zu ‚Arnold van Gennep. Übergangsriten'. In: van Gennep 1999: 232-255

SEGAL, Robert A.
1980 The Myth-Ritualist Theory of Religion. In: Journal for the Scientific Study of Religion 19: 173-185

2000 Making the Myth-Ritualist Theory Scientific. In: Religion 30: 259-271

SENN, H. A.

1974 Arnold van Gennep: Structuralist and Apologist for the Study of Folklore in France. In: Folklore 85: 229-243

SMEND, Rudolf

1995 William Robertson Smith and Julius Wellhausen. In: Johnstone (ed.) 1995: 226-242

SMITH, William Robertson

1894 Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions. Burnett Lectures 1888/89. 2. Aufl. London: Black (1. Aufl. 1889)

SPENCER, Herbert

1996 Social Statics. With a new Introduction by Michael Tylor. London: Routledge/Thoemmes (Herbert Spencer: Collected Writings; 3) (Reprint v. 1851)

STARR, Frederic

1910 Rezension zu ‚Arnold van Gennep. Les Rites de Passage. Paris 1909'. In: The American Journal of Sociology 15: 707-709

THIEL, Franz Josef

1984 Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker Berlin: Reimer (Collectanea Instituti Anthropos; 33)

TURNER, Victor

1964/1987 Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites of Passage. In: Mahdi / Foster / Little (eds.) 1987: 3-19

2000 Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/Main; New York: Campus (Orig.: The Ritual Process, Structure and Anti-Structure. New York 1969)

TYLOR, Edward Burnett

1920 Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. 1. Bd. 6. Aufl. London: Murray (1. Aufl. 1871)

VERRALL, Margaret de G. / HARRISSON, Jane

1890 Mythology and monuments of ancient Athens being a translation of a portion of the ‚Attica' of Pausanias by Margaret de G. Verrall. With

introductory essay and archaeological commentary by Jane E. Harrison. London; New York: Macmillan & Co

de VRIES, Jan

1954 Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FFC 150)

1961 Märchen, Mythos und Mythenmärchen. In: Ranke (ed.) 1961: 464-469

VOIGT, Vilmos

1970 Vom Neofolklorismus in der Kunst. In: Acta Ethnographica 19: 401-423

1999 s.v. ‚Morphologie des Erzählguts'. In: EM 9: 921-932

2002 s.v. ‚Propp'. In: EM 10: 1435-1442

WALLACE, Anthony F.C.

1966 Religion. An Anthropological View. New York: Random House

WEINHOLD, Karl

1891 Zur Einleitung. In: Zeitschrift für Volkskunde 1: 1-10

WERNHARDT, Karl

1974 Kulturhistorie – Ethnohistorie – Kulturgeschichte. In: Wernhardt, Karl (ed.) 1974: Aus Theorie und Praxis der Ethnohistorie. Festgabe zum 70. Geburtstag von Walter Hirschberg. Wien (Wiener Ethnohistorische Blätter; Beiheft 3): 39-69

WESSELSKI, Albert

1931 Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg i. B.: Sudetendeutscher Verlag Franz Kraus (Prager Deutsche Studien; 45)

WISSMANN, Hans

1997 James George Frazer (1854-1941). In: Michaels (ed.) 1997: 77-89

WUNDT, Wilhelm

1909 Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 2. Bd. Mythus und Religion. 3.Teil. Leipzig: Engelmann

ZINSER, Hartmut

1992 Theorie des Mythos. In: Kohl (ed.) 1992: 147-161

ZIPES, Jack

2002 s.v. ‚Perrault'. In: EM 10: 746-753

11 Anhang

11.1 Referenztexte

Text 1a: ‚Cappuccetto Rosso'

Arrivata alla casa della nonna, C. R. [= Cappuccetto Rosso] racconta al lupo, che non riconosce sotto le vesti della nonna, quello che le è capitato nel bosco. Poi dice che la lunga camminata le ha fatto venire tanta fame.

– Se hai fame – dice il lupo – apri la madia e mangia due o tre tortellini che sono rimasti in un piattino –. Mentre C. R. mangia, il lupo mormora – ‚Magna agli uréc dla tu nona! (Mangia le orecchie di tua nonna) –. – Hai ancora fame? In un tegamino ci sono due o tre lasagne – e poi mormora – ‚Magna al budél dla tu nona!' (Mangia le budella di tua nonna) –. – Hai ancora fame? In un tegamino sono rimasti due o tre manfettini – e mormora – ‚Magna i dent dia tu nona!' (Mangia i denti di tua nonna) –. – Hai sete? Nell'angoliera c'è una bottiglietta di vino rosso –. – Bev e sangh dla tu nona (Bevi il sangue di tua nonna) –.

Dopo che C. R. ha mangiato e bevuto, il lupo le dice: – Se sei stanca, vieni nel letto vicino a me –.

– Nonna, che peli lunghi hai! – esclama la bambina. – Mi sono sciolta i capelli – risponde il lupo. – Che piedi grandi hai! –. – ‚Trop caminê' (Troppo camminare) –. – Che mani grandi hai! –. – ‚Trop filê' (Troppo filare) –. – Che orecchie grandi hai! –. – ‚Trop 'scultê' (Troppo ascoltare) –. – Che occhi grandi hai! –. – ‚Trop guardê' (Troppo guardare) –. – Che naso grande hai! –. – ‚Trop tabachê' (Troppo fiutare il tabacco) –.

– Che bocca grande hai! –. – Ham! – e in un solo boccone il lupo inghiotte la bambina.

Un cacciatore, che passa vicino alla casa della nonna, trova la porta aperta e vede il lupo che russa disteso sul letto. Col coltello apre la pancia del lupo da cui escono C. R. e la nonna, ancora vive. Il cacciatore accompagna la bambina fino al paese, dai suoi genitori, e le raccomanda di tenersi lontana dai pericoli del bosco.

* * *

Text 1b: Übersetzung von ‚Cappuccetto Rosso' – ‚Rotkäppchen'

Beim Haus der Großmutter angekommen erzählt Rotkäppchen dem Wolf, den sie in den Kleidern der Großmutter nicht erkennt, was ist im Wald zugestoßen ist. Dann sagt sie, dass sie der Lange Fußweg sehr hungrig gemacht hat.

– „Wenn du Hunger hast" – sagt der Wolf –, „öffne den Backtrog und iss zwei oder drei Teigtascherl (‚tortellini'), die auf einem kleine Teller übrig geblieben sind."– Während Rotkäppchen ist, murmelt der Wolf: „Iss die Ohren deiner Großmutter!" – „Hast du noch Hunger? In einer kleiner Pfanne sind zwei oder drei Stück Nudelauflauf (‚lasagne')" – und dann murmelt er: „Iss die Gedärme deiner Großmutter!". – „Hast du noch Hunger? In einer kleinen Pfanne sind zwei oder drei ‚manfettini' (italienisches Nudel–Fleischgericht)" und er murmelt: „Iss die Zähne deiner Großmutter!" – „Hast du Durst? Im Eckschrank ist eine Flasche Rotwein." – „Trink das Blut deiner Großmutter!"

Als Rotkäppchen gegessen und getrunken hat, sagt der Wolf zu ihm: „Wenn du müde bist, komm zu mir ins Bett."

– „Großmutter, was hast du für lange Haare?", ruft das Mädchen. – „Ich habe mir die Haare gelöst", antwortet der Wolf. – „Was hast du für große Füße?" – „Damit ich besser gehen kann." – „Was hast du für große Hände?" – „Damit ich besser spinnen kann." – Was hast du für große Ohren?" – „Damit ich besser hören kann." – „Was hast du für große Augen?" – „Damit ich besser sehen kann." – „Was hast du für eine große Nase?" – „Damit ich besser Tabak schnupfen kann." –

– „Was hast du für einen großen Mund?" – Ham! Und mit einem einzigen Bissen verschlingt der Wolf das Mädchen.

Ein Jäger, der am Haus der Großmutter vorbei kommt, findet die offene Tür vor und sieht den Wolf, der auf dem Bett ausgestreckt schnarcht. Mit dem Messer öffnet er den Bauch des Wolfs, aus dem Rotkäppchen und die Großmutter noch lebend herauskommen. Der Jäger begleitet das Mädchen bis ins Dorf zu seinen Eltern und rät ihr sich von den Gefahren des Waldes fern zu halten.

* * *

Text 2: ‚Das Rothhütchen' (‚El cappellin rosso')

Einmal war eine Alte, die hatte eine Enkelin, welche das Rothhütchen hiess. Eines Tages waren sie auf dem Felde, da sagte die Alte: »Ich gehe nach Hause, über eine Weile magst du nachkommen und mir die Suppe bringen.« Als nun Rothhütchen nach einer Weile auch heimging, begegnete es dem Orco, welcher sagte: »Ei, schönes Rothhütchen, wohin gehst du denn?« – »Ich gehe meiner Grossmutter die Suppe bringen.« »Gut«, erwiederte er, »da komm' ich auch mit. Aber wo gehst du, über die Steine oder über die Dornstauden?« »Ich geh' über die Steine«, sagte das Mädchen. »So geh' ich über die Dornstauden!« versetzte der Orco.

Sie gingen. Aber Rothhütchen kam auf dem Wege zu einer Wiese, da blühten viele schöne Blumen von allen Farben und das Mädchen pflückte davon nach Herzenslust. Indessen lies sich der Orco die Eile angelegen sein und kam, obwol er auf den Dornstauden ging, vor dem Rothhütchen zum Hause. Er ging hinein, erschlug und frass die Alte und legte sich selbst in das Bett; vorher hatte er aber noch die Gedärme statt des Strickes an die Thüre gehängt und das Blut, die Zähne und die Kiefern in den Küchenschrank gestellt. Kaum war er im Bette, so kam Rothhütchen und klopfte an die Thüre. »Herein«, rief der Orco mit dumpfer Stimme. Rothhütchen wollte die Thüre aufmachen; aber als es merkte, dass es an etwas Weichem ziehe, rief es: »Ei, wie weich ist das Ding da, Grossmütterchen!« – »Zieh nur und schweig, es sind ja die Gedärme deiner Grossmutter!«

»Was sagst du da?« – »Zieh nur und schweige!« – Rothhütchen zog die Thüre auf, trat ein und sagte: »Grossmütterchen, mich hungert!« Der Orco erwiederte: »Geh' nur hinaus zum Küchenschrank, da wird noch ein wenig Reis sein.« Rothhütchen ging und nahm die Zähne heraus. »Ei, wie hart ist das Ding da, Grossmütterchen!« – »Iss und schweig, es sind ja die Zähne deiner Grossmutter!« – »Was sagst du da?« »Iss und schweige.« – Ueber eine Weile sagte Rothhütchen: »Grossmütterchen, mich hungert noch!« – »Geh' nur hinaus zum Schranke«, sagte der Orco, »da wirst du noch zwei Hackfleischschnittchen* finden.« Rothhütchen ging und nahm die Kiefern heraus. »Ei, wie roth ist das Ding da, Grossmütterchen!« – »Iss und schweig; es sind ja die Kiefern deiner Grossmutter!« – »Was sagst du da?« – »Iss und schweige.« – Ueber eine Weile sagte Rothhütchen wieder: »Grossmütterchen, mich dürstet!« – »Sieh nur im Schranke nach,« sagte der Orco, »es muss noch ein bischen Wein da sein!« – Rothhütchen ging und nahm das Blut heraus. »Ei, wie roth ist dieser Wein da, Grossmütterchen!« – »Trink und schweig, es ist ja das Blut deiner Grossmutter!« – »Was sagst du da?« – »Trink nur und schweige.« – Ueber eine Weile sagte Rothhütchen: »Grossmütterchen, mich schläfert!« – »Zieh dich aus und komm zu mir in's Bett!« erwiederte der Orco.

Rothhütchen ging in's Bett und merkte etwas Haariges. »Ei, wie haarig du bist, Grossmütterchen!« – »Das kommt vom Alter,« sagte der Orco. – »Ei, wie lange Beine du hast, Grossmütterchen!« – »Das kommt vom Gehen.« »Ei, wie lange Hände du hast, Grossmütterchen!« – »Das kommt vom Arbeiten.« – »Ei, wie lange Ohren du hast, Grossmütterchen!« – »Das kommt vom Horchen.« – »Ei, welch' grosses Maul du hast, Grossmütterchen!« – »Das kommt vom Kinderfressen!« sagte der Orco und gnaf – verschlang er Rothhütchen auf Einen Ruck. –

* Ital. polpette, d.i. eigentlich geröstete Scheibchen von zerschnittenem Fleisch und Brod. Dass die rothe Farbe des Weines Rothhütchen befremdet, erklärt sich um so eher auch daraus, dass der Wälschtiroler seinen dunkelrothen Wein den schwarzen – »vino nero oder negro« nennt. –

* * *

Text 3: ‚Das Brüderchen vnd das Schwesterchen'

Es war einmal ein armer Holzhacker, der wohnte vor einem großen Wald. Es ging ihm gar jämmerlich, daß er kaum seine Frau, und seine zwei Kinder ernähren konnte. Einsmals hatte er auch kein Brod mehr und war in großer Angst, da sprach seine Frau Abends im Bett zu ihm: nimm die beiden Kinder morgen früh und führ sie in den großen Wald, gib ihnen das noch übrige Brod, und mach' ihnen ein groß Feuer an und darnach geh weg und laß sie allein. Der Mann wollte lang nicht, aber die Frau ließ ihm keine Ruh, bis er endlich einwilligte.

Aber die Kinder hatten alles gehört, was die Mutter gesagt hatte das Schwesterchen fing an gar sehr zu weinen, das Brüderchen sagte ihm es solle still seyn und tröstete es. Dann stand er leis auf und ging hinaus vor die Thüre, da wars Mondenschein und die weißen Kieselsteine glänzten vor dem Haus. Der Knabe las sie sorgfältig auf und füllte sein Rocktäschlein damit, soviel er nur hineinbringen konnte. Darauf ging er wieder zu seinem Schwesterchen ins Bett, und schlief ein.

Des Morgens früh, ehe die Sonne aufgegangen war, kam der Vater und die Mutter und weckten die Kinder auf, die mit in den großen Wald sollten. Sie gaben jedem ein Stücklein Brod, die nahm das Schwesterchen unter das Schürzchen, denn das Brüderchen hatte die Tasche voll von den Kieselsteinen. Darauf machten sie sich fort auf den Weg zu dem großen Wald. Wie sie nun so gingen, da stand das Brüderchen oft still, und

guckte nach ihrem Häuschen zurück. Der Vater sagte: was bleibst du immer stehn und guckst zurück; ach antwortete das Brüderchen, ich seh nach meinem weißen Kätzchen, das sitzt auf dem Dach und will mir Ade sagen heimlich ließ es aber immer einen von den weißen Kieselsteinchen fallen. Die Mutter sprach: geh nur fort, es ist dein Kätzchen nicht, es ist das Morgenroth, das auf den Schornstein scheint. Aber der Knabe blickte immer noch zurück, und immer ließ er wieder ein Steinchen fallen.

So gingen sie lang und kamen endlich mitten in den großen Wald. Da machte der Vater ein großes Feuer an, und die Mutter sagt: schlaft dieweil ihr Kinder, wir wollen in den Wald gehn und Holz suchen, wartet bis wir wieder kommen. Die Kinder setzten sich an das Feuer, und jedes aß sein Stücklein Brot. Sie warten lang bis es Nacht ward, aber die Eltern kamen nicht wieder. Da fing das Schwesterchen an gar sehr zu weinen, das Brüderchen tröstete es aber und nahm es an die Hand. Da schien der Mond, und <die> weißen Kieselsteinchen glänzten, und zeigten ihnen den Weg. Und das Brüderchen führte das Schwesterchen die ganze Nacht durch, und sie kamen des Morgens wieder vor das Haus. Der Vater war gar froh, denn er hatte es nicht gern gethan; aber die Mutter war bös.

Bald darnach hatten sie wieder kein Brod und das Brüderchen hörte wieder Abends im Bett, wie die Mutter zu dem Vater sagte, er solle die Kinder hinaus in den großen Wald bringen. Da fing das Schwesterchen wieder an heftig zu weinen, und das Brüderchen stand wieder auf, und wollte Steinchen suchen. Wie es aber an die Thür kam, war sie verschloßen von der Mutter, da fing das Brüderchen an traurig zu werden, und konnte das Schwesterchen nicht trösten.

Vor Tag standen sie wieder auf, jedes erhielt wieder ein Stücklein Brot. Wie sie auf dem Weg waren, guckt das Brüderchen oft zurück der Vater sagte: mein Kind was bleibst du immer stehn, und guckst zurück nach dem Häuschen? Ach! antwortete das Brüderchen, ich seh nach meinem Taübchen, das sitzt auf dem Dach, und will mir Ade sagen, heimlich aber zerbrößelte es sein Stückchen Brot, und ließ immer ein Krümchen fallen. Die Mutter sprach: geh nur fort, es ist dein Taübchen nicht, es ist das Morgenroth, das auf den Schornstein scheint. Aber das Brüderchen blickte immer noch zurück, und immer ließ es ein Krümchen fallen.

Als sie mitten in den großen Wald gekommen, machte der Vater wieder ein großes Feuer an, die Mutter sprach wieder dieselbigen Worte, und beide gingen fort. Das Schwesterchen gab dem Brüderchen die Hälfte von seinem Stücklein Brot, denn das Brüderchen hatte seins auf den Weg geworfen, und sie warteten bis zum Abend, da wollte das Brüderchen das Schwesterchen beim Mondschein wieder zurückführen. Aber die Vöglein hatten die Brodkrümchen aufgefreßen und sie konnten den Weg nicht finden. Sie gingen immer fort, und verirrten sich in dem großen Wald. Am dritten Tag kamen sie an ein Häuschen, das war aus Brod gemacht, das Dach war mit Kuchen gedeckt und die Fenster von Zucker. Die Kinder waren gar froh, wie sie das sahen und das Brüderchen aß von dem Dach und das Schwesterchen von dem Fenster. Wie sie so standen und sichs gut schmecken ließen, da rief eine feine Stimme heraus:

Knuper, knuper, Kneischen! wer knupert an meim Häuschen?

Die Kinder erschracken sehr; bald darauf kam eine kleine alte Frau heraus, die nahm die Kinder freundlich bei der Hand, führte sie in das Haus, und gab ihnen gutes eßen, und legte sie in ein schönes Bett. Am andern Morgen aber steckte sie das Brüderchen in ein Ställchen, das sollte ein Schweinchen seyn, und das Schwesterchen mußte ihm Waßer bringen, und gutes Essen. Alle Tag kam sie herzu da mußte das Brüderchen den Finger herausstrecken, und sie fühlte ob es bald fett wäre, es streckte aber immer dafür ein Knöchelchen heraus, da meinte sie es wäre noch nicht fett u. es dauerte länger. Dem Schwesterchen gab sie nichts zu eßen, als Krebsschalen, weil es nicht fett werden sollte. Nach vier Wochen sagte sie am Abend zu dem Schwesterchen, geh hin und hole Waßer, und mache es morgen früh heis, wir wollen dein Brüderchen schlachten und sieden, ich will dieweil den Teich zurecht machen, daß wir auch backen können dazu. Am andern Morgen, wie das Wasser heis war, rief sie das Schwesterchen vor den Backofen, und sprach zu ihm: setz dich auf das Brett, ich will dich in den Ofen schieben, sieh, ob das Brot bald fertig ist; sie wollte aber das Schwesterchen darin laßen und braten. Das merkt das Schwesterchen und sprach zu ihr: ich versteh das nicht, setz dich zuerst darauf, ich will dich hineinschieben. Die Alte setzte sich darauf, und das Schwesterchen schob sie hinein, machte die Thüre zu, und die Hexe verbrannte. Darauf ging es zum Brüderchen u. macht ihm sein Ställchen auf. Sie fanden das ganze Häuschen voll Edelgestein, damit füllten sie alle Taschen und brachten sie ihrem Vater, der ward ein reicher Mann; die Mutter aber war gestorben.

* * *

Text 4: ‚Hänsel und Gretel'

Vor einem großen Walde wohnte ein armer Holzhacker mit seiner Frau und seinen zwei Kindern; das Bübchen hieß Hänsel und das Mädchen Gretel. Er hatte wenig zu beißen und zu brechen, und einmal, als große Teuerung ins Land kam, konnte er auch das täglich Brot nicht mehr schaffen. Wie er sich nun abends im Bette Gedanken machte und sich vor Sorgen herumwälzte, seufzte er und sprach zu seiner Frau: »Was soll aus uns werden? Wie können wir unsere armen Kinder ernähren, da wir für uns selbst nichts mehr haben?«
»Weißt du was, Mann«, antwortete die Frau, »wir wollen morgen in aller Frühe die Kinder hinaus in den Wald führen, wo er am dicksten ist: da machen wir ihnen ein Feuer an und geben jedem noch ein Stückchen Brot, dann gehen wir an unsere Arbeit und lassen sie allein. Sie finden den Weg nicht wieder nach Haus, und wir sind sie los.«
»Nein, Frau«, sagte der Mann, »das tue ich nicht; wie sollt' ich's übers Herz bringen, meine Kinder im Walde allein zu lassen, die wilden Tiere würden bald kommen und sie zerreißen.«
»O du Narr«, sagte sie, »dann müssen wir alle viere Hungers sterben, du kannst nur die Bretter für die Särge hobelen«, und ließ ihm keine Ruhe, bis er einwilligte.
»Aber die armen Kinder dauern mich doch«, sagte der Mann.
Die zwei Kinder hatten vor Hunger auch nicht einschlafen können und hatten gehört, was die Stiefmutter zum Vater gesagt hatte. Gretel weinte bittere Tränen und sprach zu Hänsel: »Nun ist's um uns geschehen.«
»Still, Gretel«, sprach Hänsel, »gräme dich nicht, ich will uns schon helfen.« Und als die Alten eingeschlafen waren, stand er auf, zog sein Röcklein an, machte die Untertüre auf und schlich sich hinaus. Da schien der Mond ganz helle, und die weißen Kieselsteine, die vor dem Haus lagen, glänzten wie lauter Batzen. Hänsel bückte sich und steckte so viel in sein Rocktäschlein, als nur hinein wollten. Dann ging er wieder zurück, sprach zu Gretel: »Sei getrost, liebes Schwesterchen, und schlaf nur ruhig ein, Gott wird uns nicht verlassen«, und legte sich wieder in sein Bett. Als der Tag anbrach, noch ehe die Sonne aufgegangen war, kam schon die Frau und weckte die beiden Kinder: »Steht auf, ihr Faulenzer, wir wollen in den Wald gehen und Holz holen.« Dann gab sie jedem ein Stückchen Brot und sprach: »Da habt ihr etwas für den Mittag, aber eßt's nicht vorher auf, weiter kriegt ihr nichts.« Gretel nahm das Brot unter die Schürze, weil Hänsel die Steine in der Tasche hatte. Danach machten sie sich alle zusammen auf den Weg nach dem Wald. Als sie ein Weilchen gegangen waren, stand Hänsel still und guckte nach dem Haus zurück und tat das wieder und immer wieder, per Vater sprach: »Hänsel, was guckst du da und bleibst zurück, hab acht und vergiß deine Beine nicht.«
»Ach, Vater«, sagte Hänsel, »ich sehe nach meinem weißen Kätzchen, das sitzt oben auf dem Dach und will mir ade sagen.« Die Frau sprach: »Narr, das ist dein Kätzchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein scheint.« Hänsel aber hatte nicht nach dem Kätzchen gesehen, sondern immer einen von den blanken Kieselsteinen aus seiner Tasche auf den Weg geworfen. Als sie mitten in den Wald gekommen waren, sprach der Vater: »Nun sammelt Holz, ihr Kinder, ich will ein Feuer anmachen, damit ihr nicht friert.« Hänsel und Gretel trugen Reisig zusammen, einen kleinen Berg hoch. Das Reisig ward angezündet, und als die Flamme recht hoch brannte, sagte die Frau: »Nun legt euch ans Feuer, ihr Kinder, und ruht euch aus, wir gehen in den Wald und hauen Holz. Wenn wir fertig sind, kommen wir wieder und holen euch ab.«
Hänsel und Gretel saßen am Feuer, und als der Mittag kam, aß jedes sein Stücklein Brot. Und weil sie die Schläge der Holzaxt hörten, so glaubten sie, ihr Vater wäre in der Nähe. Es war aber nicht die Holzaxt, es war ein Ast, den er an einen dürren Baum gebunden hatte und den der Wind hin und her schlug. Und als sie so lange gesessen hatten, fielen ihnen die Augen vor Müdigkeit zu, und sie schliefen fest ein.
Als sie endlich erwachten, war es schon finstere Nacht. Gretel fing an zu weinen und sprach: »Wie sollen wir nun aus dem Wald kommen!« Hänsel aber tröstete sie: »Wart nur ein Weilchen, bis der Mond aufgegangen ist, dann wollen wir den Weg schon finden.« Und als der volle Mond aufgestiegen war, so nahm Hänsel sein Schwesterchen an der Hand und ging den Kieselsteinen nach, die schimmerten wie neu geschlagene Batzen und zeigten ihnen den Weg. Sie gingen die ganze Nacht hindurch und kamen bei anbrechendem Tag wieder zu ihres Vaters Haus. Sie klopften an die Tür, und als die Frau aufmachte und sah, daß es Hänsel und Gretel war, sprach sie: »Ihr bösen Kinder, was habt ihr so lange im Walde geschlafen, wir haben geglaubt, ihr wolltet gar nicht wiederkommen.« Der Vater aber freute sich, denn es war ihm zu Herzen gegangen, daß er sie so allein zurückgelassen hatte.
Nicht lange danach war wieder Not in allen Ecken, und die Kinder hörten, wie die Mutter nachts im Bette zu dem Vater sprach: »Alles ist wieder aufgezehrt, wir haben noch einen halben Laib Brot, hernach hat das Lied ein Ende. Die Kinder müssen fort, wir wollen sie tiefer in den Wald hineinführen, damit sie den Weg nicht wieder herausfinden; es ist sonst keine Rettung für uns.« Dem Mann fiel's schwer aufs Herz, und er dachte:« Es wäre besser, daß du den letzten Bissen mit deinen Kindern teiltest.« Aber die Frau hörte auf nichts, was er sagte, schalt ihn und machte ihm Vorwürfe. Wer A sagt, muß auch B sagen, und weil er das erstemal nachgegeben hatte, so mußte er es auch zum zweitenmal.
Die Kinder waren aber noch wach gewesen und hatten das Gespräch mit angehört. Als die Alten schliefen, stand Hänsel wieder auf, wollte hinaus und Kieselsteine auflesen, wie das vorige Mal, aber die Frau hatte die

Tür verschlossen, und Hänsel konnte nicht heraus. Aber er tröstete sein Schwesterchen und sprach: »Weine nicht, Gretel, und schlaf nur ruhig, der liebe Gott wird uns schon helfen.« Am frühen Morgen kam die Frau und holte die Kinder aus dem Bette. Sie erhielten ihr Stückchen Brot, das war aber noch kleiner als das vorige Mal. Auf dem Wege nach dem Wald bröckelte es Hänsel in der Tasche, stand oft still und warf ein Brötchen auf die Erde. »Hänsel, was stehst du und guckst dich um«, sagte der Vater, »geh deiner Wege.«

»Ich sehe nach meinem Täubchen, das sitzt auf dem Dache und will mir ade sagen«, antwortete Hänsel. »Narr«, sagte die Frau, »das ist dein Täubchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein oben scheint.« Hänsel aber warf nach und nach alle Brötchen auf den Weg. Die Frau führte die Kinder noch tiefer in den Wald, wo sie ihr Lebtag noch nicht gewesen waren. Da ward wieder ein großes Feuer angemacht, und die Mutter sagte: »Bleibt nur da sitzen, ihr Kinder, und wenn ihr müde seid, könnt ihr ein wenig schlafen: wir gehen in den Wald und hauen Holz, und abends, wenn wir fertig sind, kommen wir und holen euch ab.«

Als es Mittag war, teilte Gretel ihr Brot mit Hänsel, der sein Stück auf den Weg gestreut hatte. Dann schliefen sie ein, und der Abend verging, aber niemand kam zu den armen Kindern. Sie erwachten erst in der finstern Nacht, und Hänsel tröstete sein Schwesterchen und sagte: »Wart nur, Gretel, bis der Mond aufgeht, dann werden wir die Brotbröcklein sehen, die ich ausgestreut habe, die zeigen uns den Weg nach Haus.«

Als der Mond kam, machten sie sich auf, aber sie fanden kein Bröcklein mehr, denn die vieltausend Vögel, die im Walde und im Felde umherfliegen, die hatten sie weggepickt. Hänsel sagte zu Gretel: »Wir werden den Weg schon finden«, aber sie fanden ihn nicht. Sie gingen die ganze Nacht und noch einen Tag von Morgen bis Abend, aber sie kamen aus dem Wald nicht heraus, und waren so hungrig, denn sie hatten nichts als die paar Beeren, die auf der Erde standen. Und weil sie so müde waren, daß die Beine sie nicht mehr tragen wollten, so legten sie sich unter einen Baum und schliefen ein.

Nun war's schon der dritte Morgen, daß sie ihres Vaters Haus verlassen hatten. Sie fingen wieder an zu gehen, aber sie gerieten immer tiefer in den Wald, und wenn nicht bald Hilfe kam, so mußten sie verschmachten.

Als es Mittag war, sahen sie ein schönes schneeweißes Vöglein auf einem Ast sitzen, das sang so schön, daß sie stehenblieben und ihm zuhörten. Und als es fertig war, schwang es seine Flügel und flog vor ihnen her, und sie gingen ihm nach, bis sie zu einem Häuschen gelangten, auf dessen Dach es sich setzte, und als sie ganz nah herankamen, so sahen sie, daß das Häuslein aus Brot gebaut war und mit Kuchen gedeckt; aber die Fenster waren von hellem Zucker. »Da wollen wir uns dranmachen«, sprach Hänsel, »und eine gesegnete Mahlzeit halten. Ich will ein Stück vom Dach essen, Gretel, du kannst vom Fenster essen, das schmeckt süß.« Hänsel reichte in die Höhe und brach sich ein wenig vom Dach ab, um zu versuchen, wie es schmeckte, und Gretel stellte sich an die Scheiben und knuperte daran. Da rief eine feine Stimme aus der Stube heraus:

»Knuper, knuper, kneischen,
Wer knupert an meinem Häuschen?«

Die Kinder antworteten:

»Der Wind, der Wind, Das himmlische Kind«,

und aßen weiter, ohne sich irremachen zu lassen.

Hänsel, dem das Dach sehr gut schmeckte, riß sich ein großes Stück davon herunter, und Gretel stieß eine ganze runde Fensterscheibe heraus, setzte sich nieder und tat sich wohl damit.

Da ging auf einmal die Türe auf, und eine steinalte Frau, die sich auf eine Krücke stützte, kam herausgeschlichen. Hänsel und Gretel erschraken so gewaltig, daß sie fallen ließen, was sie in den Händen hielten. Die Alte aber wackelte mit dem Kopfe und sprach: »Ei, ihr lieben Kinder wer hat euch hierhergebracht? Kommt nur herein und bleibt bei mir, es geschieht euch kein Leid.« Sie faßte beide an der Hand und führte sie in ihr Häuschen. Da ward gutes Essen aufgetragen, Milch und Pfannekuchen mit Zucker, Apfel und Nüsse. Hernach wurden zwei schöne Bettlein weiß gedeckt, und Hänsel und Gretel legten sich hinein und meinten, sie wären im Himmel.

Die Alte hatte sich nur so freundlich angestellt, sie war aber eine böse Hexe, die den Kindern auflauerte, und hatte das Brothäuslein bloß gebaut, um sie herbeizulocken. Wenn eins in ihre Gewalt kam, so machte sie es tot, kochte es und aß es, und das war ihr ein Festtag. Die Hexen haben rote Augen und können nicht weit sehen, aber sie haben eine feine Witterung, wie die Tiere, und merken's, wenn Menschen herankommen. Als Hänsel und Gretel in ihre Nähe kamen, da lachte sie boshaft und sprach höhnisch: »Die habe ich, die sollen mir nicht wieder entwischen.«

Frühmorgens, ehe die Kinder erwacht waren, stand sie schon auf, und als sie beide so lieblich ruhen sah, mit den vollen roten Backen, so murmelte sie vor sich hin: »Das wird ein guter Bissen werden.« Da packte sie Hänsel mit ihrer dürren Hand und trug ihn in einen kleinen Stall und sperrte ihn mit einer Gittertüre ein; er mochte schreien, wie er wollte, es half ihm nichts. Dann ging sie zur Gretel, rüttelte sie wach und rief: »Steh auf, Faulenzerin, trag Wasser und koch deinem Bruder etwas Gutes, der sitzt draußen im Stall und soll fett werden. Wenn er fett ist, so will ich ihn essen.« Gretel fing an, bitterlich zu weinen, aber es war alles vergeblich, sie mußte tun, was die böse Hexe verlangte. Nun ward dem armen Hänsel das beste Essen gekocht, aber Gretel bekam nichts als Krebsschalen.

Jeden Morgen schlich die Alte zu dem Ställchen und rief: »Hänsel, streck deine Finger heraus, damit ich fühle, ob du bald fett bist.«
Hänsel streckte ihr aber ein Knöchlein heraus, und die Alte, die trübe Augen hatte, konnte es nicht sehen, und meinte, es wären Hänsels Finger, und verwunderte sich daß er gar nicht fett werden wollte.
Als vier Wochen herum waren und Hänsel immer mager blieb, da übernahm sie die Ungeduld, und sie wollte nicht länger warten. »Heda, Gretel«, rief sie dem Mädchen zu, »sei flink und trag Wasser: Hänsel mag fett oder mager sein, morgen will ich ihn schlachten und kochen.« Ach, wie jammerte das arme Schwesterchen, als es das Wasser tragen mußte, und wie flössen ihm die Tränen über die Backen herunter! »Lieber Gott, hilf uns doch«, rief sie aus, »hätten uns nur die wilden Tiere im Wald gefressen, so wären wir doch zusammen gestorben.«
»Spar nur dein Geplärre«, sagte die Alte, »es hilft dir alles nichts.«
Frühmorgens mußte Gretel heraus, den Kessel mit Wasser aufhängen und Feuer anzünden. »Erst wollen wir backen«, sagte die Alte, »ich habe den Backofen schon eingeheizt und den Teig geknetet.« Sie stieß das arme Gretel hinaus zu dem Backofen, aus dem die Feuerflammen schon herausschlugen.
»Kriech hinein«, sagte die Hexe, »und sieh zu, ob recht eingeheizt ist, damit wir das Brot hineinschießen können.« Und wenn Gretel darin war, wollte sie den Ofen zumachen, und Gretel sollte darin braten, und dann wollte sie's auch aufessen. Aber Gretel merkte, was sie im Sinn hatte, und sprach: »Ich weiß nicht, wie ich's machen soll; wie komm ich da hinein?«
»Dumme Gans«, sagte die Alte, »die Öffnung ist groß genug, siehst du wohl, ich könnte selbst hinein«, krabbelte heran und steckte den Kopf in den Backofen. Da gab ihr Gretel einen Stoß, daß sie weit hineinfuhr, machte die eiserne Tür zu und schob den Riegel vor. Hu! da fing sie an zu heulen, ganz grauselich; aber Gretel lief fort, und die gottlose Hexe mußte elendiglich verbrennen.
Gretel aber lief schnurstracks zum Hänsel, öffnete sein Ställchen und rief: »Hänsel, wir sind erlöst, die alte Hexe ist tot.« Da sprang Hänsel heraus, wie ein Vogel aus dem Käfig, wenn ihm die Türe aufgemacht wird. Wie haben sie sich gefreut, sind sich um den Hals gefallen, sind herumgesprungen und haben sich geküßt! Und weil sie sich nicht mehr zu fürchten brauchten, so gingen sie in das Haus der Hexe hinein, da standen in allen Ecken Kasten mit Perlen und Edelsteinen. »Die sind noch besser als Kieselsteine«, sagte Hänsel und steckte in seine Taschen, was hinein wollte, und Gretel sagte: »Ich will auch etwas mit nach Haus bringen«, und füllte sich sein Schürzchen voll. »Aber jetzt wollen wir fort«, sagte Hänsel, »damit wir aus dem Hexenwald herauskommen.« Als sie aber ein paar Stunden gegangen waren, gelangten sie an ein großes Wasser. »Wir können nicht hinüber«, sprach Hänsel, »ich sehe keinen Steg und keine Brücke.«
»Hier fährt auch kein Schiffchen«, antwortete Gretel, »aber da schwimmt eine weiße Ente, wenn ich die bitte, so hilft sie uns hinüber.« Da rief sie: »Entchen, Entchen, da steht Gretel und Hänsel. Kein Steg und keine Brücke, nimm uns auf deinen weißen Rücken.« Das Entchen kam auch heran, und Hänsel setzte sich auf und bat sein Schwesterchen, sich zu ihm zu setzen. »Nein«, antwortete Gretel, »es wird dem Entchen zu schwer, es soll uns nacheinander hinüberbringen.« Das tat das gute Tierchen, und als sie glücklich drüben waren und ein Weilchen fortgingen, da kam ihnen der Wald immer bekannter und immer bekannter vor, und endlich erblickten sie von weitem ihres Vaters Haus. Da fingen sie an zu laufen, stürzten in die Stube hinein und fielen ihrem Vater um den Hals. Der Mann hatte keine frohe Stunde gehabt, seitdem er die Kinder im Walde gelassen hatte, die Frau aber war gestorben. Gretel schüttete sein Schürzchen aus, daß die Perlen und Edelsteine in der Stube herumsprangen, und Hänsel warf eine Handvoll nach der andern aus seiner Tasche dazu. Da hatten alle Sorgen ein Ende, und sie lebten in lauter Freude zusammen.
Mein Märchen ist aus, dort lauft eine Maus, wer sie fängt, darf sich eine große, große Pelzkappe daraus machen.

* * *

Text 5: Synopse der Fassungen von ‚Hänsel und Gretel' in KHM 1810, 1812/15, 1857

Das Brüderchen vnd das Schwesterchen (KHM 1810)	**Hänsel und Gretel** (KHM 1812/15)	**Hänsel und Gretel** (KHM 1857)
Es war einmal ein armer Holzhacker, der wohnte vor einem großen Wald. Es ging ihm gar jämmerlich, daß er kaum seine Frau, und seine zwei Kinder ernähren konnte. Einsmals hatte er auch kein Brod mehr und war in großer Angst, da sprach seine Frau Abends im Bett zu ihm: nimm die beiden Kinder morgen früh und führ sie in den großen Wald, gib ihnen das noch übrige Brod, und mach' ihnen ein groß Feuer an und darnach geh weg und laß sie allein. Der Mann wollte lang nicht, aber die Frau ließ ihm keine Ruh, bis er endlich einwilligte.	Vor einem großen Walde wohnte ein armer Holzhacker, der hatte nichts zu beißen und zu brechen, und kaum das tägliche Brot für seine Frau und seine zwei Kinder, Hänsel und Gretel. Endlich kam die Zeit, da konnte er auch das nicht mehr schaffen, und wußte keine Hilfe mehr für seine Not. Wie er nun abends vor Sorge sich im Bett herumwälzte, da sagte seine Frau zu ihm: »Höre Mann, morgen früh nimm die beiden Kinder, gib jedem noch ein Stückchen Brot, dann führ sie hinaus in den Wald, mitten inne, wo er am dicksten ist, da mach ihnen ein Feuer an, und dann geh weg und laß sie dort allein, wir können sie nicht länger ernähren.« »Nein Frau«, sagte der Mann, »das kann ich nicht über mein Herz bringen, meine eigenen lieben Kinder zu den wilden Tieren zu führen, die würden sie bald in dem Wald zerreißen.« »Wenn du das nicht tust«, sprach die Frau, »so müssen wir alle miteinander Hungers sterben.« Da ließ sie ihm keine Ruhe, bis er ja sagte.	Vor einem großen Walde wohnte ein armer Holzhacker mit seiner Frau und seinen zwei Kindern; das Bübchen hieß Hänsel und das Mädchen Gretel. Er hatte wenig zu beißen und zu brechen, und einmal, als große Teuerung ins Land kam, konnte er auch das täglich Brot nicht mehr schaffen. Wie er sich nun abends im Bette Gedanken machte und sich vor Sorgen herumwälzte, seufzte er und sprach zu seiner Frau: »Was soll aus uns werden? Wie können wir unsere armen Kinder ernähren, da wir für uns selbst nichts mehr haben?« »Weißt du was, Mann«, antwortete die Frau, »wir wollen morgen in aller Frühe die Kinder hinaus in den Wald führen, wo er am dicksten ist: da machen wir ihnen ein Feuer an und geben jedem noch ein Stückchen Brot, dann gehen wir an unsere Arbeit und lassen sie allein. Sie finden den Weg nicht wieder nach Haus, und wir sind sie los.« »Nein, Frau«, sagte der Mann, »das tue ich nicht; wie sollt' ich's übers Herz bringen, meine Kinder im Walde allein zu lassen, die wilden Tiere würden bald kommen und sie zerreißen.« »O du Narr«, sagte sie, »dann müssen wir alle viere Hungers sterben, du kannst nur die Bretter für die Särge hobelen«, und ließ ihm keine Ruhe, bis er einwilligte. »Aber die armen Kinder dauern mich doch«, sagte der Mann.
Aber die Kinder hatten alles gehört, was die Mutter gesagt hatte das Schwesterchen fing an gar sehr zu weinen, das Brüderchen sagte ihm es solle still seyn und tröstete es. Dann stand er leis auf und ging hinaus vor die Thüre, da wars Mondenschein und die weißen	Die zwei Kinder waren auch noch wach gewesen vor Hunger, und hatten alles gehört, was die Mutter zum Vater gesagt hatte. Gretel dachte, nun ist es um mich geschehen und fing erbärmlich an zu weinen, Hänsel aber sprach: »Sei still, Gretel, und gräm dich nicht, ich will uns helfen.« Damit stieg er auf, zog sein Röcklein an, machte die Untertüre auf und schlich hinaus. Da schien	Die zwei Kinder hatten vor Hunger auch nicht einschlafen können und hatten gehört, was die Stiefmutter zum Vater gesagt hatte. Gretel weinte bittere Tränen und sprach zu Hänsel: »Nun ist's um uns geschehen.« »Still, Gretel«, sprach Hänsel, »gräme dich nicht, ich will uns schon helfen.« Und als die Alten eingeschlafen waren, stand er auf, zog sein Röcklein an, machte die

Kieselsteine glänzten vor dem Haus.	der Mond hell und die weißen Kieselsteine glänzten wie lauter Batzen.	Untertüre auf und schlich sich hinaus. Da schien der Mond ganz helle, und die weißen Kieselsteine, die vor dem Haus lagen, glänzten wie lauter Batzen.
Der Knabe las sie sorgfältig auf und füllte sein Rocktäschlein damit, soviel er nur hineinbringen konnte. Darauf ging er wieder zu seinem Schwesterchen ins Bett, und schlief ein.	Hänsel bückte sich und machte sich sein ganz Rocktäschlein voll davon, so viel nur hinein wollten, dann ging er zurück ins Haus: »Tröste dich, Gretel, und schlaf nur ruhig«, legte sich wieder ins Bett und schlief ein.	Hänsel bückte sich und steckte so viel in sein Rocktäschlein, als nur hinein wollten. Dann ging er wieder zurück, sprach zu Gretel: »Sei getrost, liebes Schwesterchen, und schlaf nur ruhig ein, Gott wird uns nicht verlassen«, und legte sich wieder in sein Bett.
Des Morgens früh, ehe die Sonne aufgegangen war, kam der Vater und die Mutter und weckten die Kinder auf, die mit in den großen Wald sollten. Sie gaben jedem ein Stücklein Brod,	Morgens früh, ehe die Sonne noch aufgegangen war, kam die Mutter und weckte sie alle beide: »Steht auf, ihr Kinder, wir wollen in den Wald gehen, da habt ihr jedes ein Stücklein Brot, aber haltets zu Rate und hebts euch für den Mittag auf.«	Als der Tag anbrach, noch ehe die Sonne aufgegangen war, kam schon die Frau und weckte die beiden Kinder: »Steht auf, ihr Faulenzer, wir wollen in den Wald gehen und Holz holen.« Dann gab sie jedem ein Stückchen Brot und sprach: »Da habt ihr etwas für den Mittag, aber eßt's nicht vorher auf, weiter kriegt ihr nichts.«
die nahm das Schwesterchen unter das Schürzchen, denn das Brüderchen hatte die Tasche voll von den Kieselsteinen. Darauf machten sie sich fort auf den Weg zu dem großen Wald. Wie sie nun so gingen, da stand das Brüderchen oft still, und guckte nach ihrem Häuschen zurück. Der Vater sagte: was bleibst du immer stehn und guckst zurück;	Gretel nahm das Brot unter die Schürze, weil Hänsel die Steine in der Tasche hatte, dann machten sie sich auf den Weg in den Wald hinein. Wie sie ein Weilchen gegangen waren, stand Hänsel still und guckte nach dem Haus zurück, bald darauf wieder und immer wieder. Der Vater sprach: »Hänsel, was guckst du zurück und hältst dich auf, hab Acht und marschier zu.«	Gretel nahm das Brot unter die Schürze, weil Hänsel die Steine in der Tasche hatte. Danach machten sie sich alle zusammen auf den Weg nach dem Wald. Als sie ein Weilchen gegangen waren, stand Hänsel still und guckte nach dem Haus zurück und tat das wieder und immer wieder, per Vater sprach: »Hänsel, was guckst du da und bleibst zurück, hab acht und vergiß deine Beine nicht.«
ach antwortete das Brüderchen, ich seh nach meinem weißen Kätzchen, das sitzt auf dem Dach und will mir Ade sagen heimlich ließ es aber immer einen von den weißen Kieselsteinchen fallen.	»Ach, Vater, ich seh nach meinem weißen Kätzchen, das sitzt oben auf dem Dach und will mir Ade sagen.«	»Ach, Vater«, sagte Hänsel, »ich sehe nach meinem weißen Kätzchen, das sitzt oben auf dem Dach und will mir ade sagen.«
Die Mutter sprach: geh nur fort, es ist dein Kätzchen nicht, es ist das Morgenroth, das auf den Schornstein scheint. Aber der Knabe blickte immer noch zurück, und immer ließ er wieder ein Steinchen fallen.	Die Mutter sprach: »Ei Narr, das ist dein Kätzchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein scheint.« Hänsel aber hatte nicht nach dem Kätzchen gesehen, sondern immer einen von den blanken Kieselsteinen aus seiner Tasche auf den Weg geworfen.	Die Frau sprach: »Narr, das ist dein Kätzchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein scheint.« Hänsel aber hatte nicht nach dem Kätzchen gesehen, sondern immer einen von den blanken Kieselsteinen aus seiner Tasche auf den Weg geworfen.
So gingen sie lang und kamen endlich mitten in den großen Wald. Da machte der Vater ein großes Feuer an,	Wie sie mitten in den Wald gekommen waren, sprach der Vater: »Nun sammelt Holz, ihr Kinder, ich will ein Feuer anmachen, daß wir nicht frieren.« Hänsel und Gretel trugen Reisig zusammen, einen kleinen Berg hoch. Da steckten sie es an, und wie die Flamme recht groß	Als sie mitten in den Wald gekommen waren, sprach der Vater: »Nun sammelt Holz, ihr Kinder, ich will ein Feuer anmachen, damit ihr nicht friert.« Hänsel und Gretel trugen Reisig zusammen, einen kleinen Berg hoch. Das Reisig ward angezündet, und als die Flamme

und die Mutter sagt: schlaft dieweil ihr Kinder, wir wollen in den Wald gehn und Holz suchen, wartet bis wir wieder kommen.	brannte, sagte die Mutter: »Nun legt euch ans Feuer und schlaft, wir wollen in dem Wald das Holz fällen, wartet, bis wir wieder kommen, und euch abholen.«	recht hoch brannte, sagte die Frau: »Nun legt euch ans Feuer, ihr Kinder, und ruht euch aus, wir gehen in den Wald und hauen Holz. Wenn wir fertig sind, kommen wir wieder und holen euch ab.«
Die Kinder setzten sich an das Feuer, und jedes aß sein Stücklein Brot. Sie warten lang bis es Nacht ward, aber die Eltern kamen nicht wieder.	Hänsel und Gretel saßen an dem Feuer, bis Mittag, da aß jedes sein Stücklein Brot, und dann wieder bis an den Abend; aber Vater und Mutter blieben aus, und niemand wollte kommen und sie abholen.	Hänsel und Gretel saßen am Feuer, und als der Mittag kam, aß jedes sein Stücklein Brot. Und weil sie die Schläge der Holzaxt hörten, so glaubten sie, ihr Vater wäre in der Nähe. Es war aber nicht die Holzaxt, es war ein Ast, den er an einen dürren Baum gebunden hatte und den der Wind hin und her schlug. Und als sie so lange gesessen hatten, fielen ihnen die Augen vor Müdigkeit zu, und sie schliefen fest ein.
Da fing das Schwesterchen an gar sehr zu weinen, das Brüderchen tröstete es aber und nahm es an die Hand.	Wie es nun finstere Nacht wurde, fing Gretel an zu weinen, Hänsel aber sprach: »Wart nur ein Weilchen, bis der Mond aufgegangen ist.«	Als sie endlich erwachten, war es schon finstere Nacht. Gretel fing an zu weinen und sprach: »Wie sollen wir nun aus dem Wald kommen!« Hänsel aber tröstete sie: »Wart nur ein Weilchen, bis der Mond aufgegangen ist, dann wollen wir den Weg schon finden.« Und als der volle Mond aufgestiegen war, so nahm Hänsel sein Schwesterchen an der Hand und ging den Kieselsteinen nach, die schimmerten wie neu geschlagene Batzen und zeigten ihnen den Weg. Sie gingen die ganze Nacht hindurch und kamen bei anbrechendem Tag wieder zu ihres Vaters Haus. Sie klopften an die Tür, und als die Frau aufmachte und sah, daß es Hänsel und Gretel war, sprach sie: »Ihr bösen Kinder, was habt ihr so lange im Walde geschlafen, wir haben geglaubt, ihr wolltet gar nicht wiederkommen.« Der Vater aber freute sich, denn es war ihm zu Herzen gegangen, daß er sie so allein zurückgelassen hatte.
Da schien der Mond, und <die> weißen Kieselsteinchen glänzten, und zeigten ihnen den Weg. Und das Brüderchen führte das Schwesterchen die ganze Nacht durch, und sie kamen des Morgens wieder vor das Haus.	Und als der Mond aufgegangen war, faßte er die Gretel bei der Hand, da lagen die Kieselsteine wie neugeschlagene Batzen und schimmerten und zeigten ihnen den Weg. Da gingen sie die ganze Nacht durch, und wie es Morgen war, kamen sie wieder bei ihres Vaters Haus an.	
Der Vater war gar froh, denn er hatte es nicht gern gethan; aber die Mutter war bös.	Der Vater freute sich von Herzen, als er seine Kinder wieder sah, denn er hatte sie ungern allein gelassen, die Mutter stellte sich auch, als wenn sie sich freute, heimlich aber war sie bös.	
Bald darnach hatten sie wieder kein Brod und das Brüderchen hörte wieder Abends im Bett, wie die Mutter zu dem Vater sagte, er solle die Kinder hinaus in den großen Wald bringen.	Nicht lange danach, war wieder kein Brot im Hause und Hänsel und Gretel hörten wie abends die Mutter zum Vater sagte: »Einmal haben die Kinder den Weg zurückgefunden, und da habe ich's gut sein lassen, aber jetzt ist wieder nichts, als nur noch ein halber Laib Brot im Haus, du mußt sie morgen tiefer in den	Nicht lange danach war wieder Not in allen Ecken, und die Kinder hörten, wie die Mutter nachts im Bette zu dem Vater sprach: »Alles ist wieder aufgezehrt, wir haben noch einen halben Laib Brot, hernach hat das Lied ein Ende. Die Kinder müssen fort, wir wollen sie tiefer in den Wald hineinführen, damit

	Wald führen, es ist sonst keine Hilfe für uns mehr.« Dem Mann fiels schwer aufs Herz, und er gedachte, es wäre doch besser, wenn du den letzten Bissen mit deinen Kindern teiltest, weil er es aber einmal getan hatte, so mußte ers auch zum zweitenmal tun.	sie den Weg nicht wieder herausfinden; es ist sonst keine Rettung für uns.« Dem Mann fiel's schwer aufs Herz, und er dachte:« Es wäre besser, daß du den letzten Bissen mit deinen Kindern teiltest.« Aber die Frau hörte auf nichts, was er sagte, schalt ihn und machte ihm Vorwürfe. Wer A sagt, muß auch B sagen, und weil er das erstemal nachgegeben hatte, so mußte er es auch zum zweitenmal.
Da fing das Schwesterchen wieder an heftig zu weinen, und das Brüderchen stand wieder auf, und wollte Steinchen suchen. Wie es aber an die Thür kam, war sie verschloßen von der Mutter, da fing das Brüderchen an traurig zu werden, und konnte das Schwesterchen nicht trösten.	Hänsel und Gretel hörten das Gespräch der Eltern. Hänsel stand auf und wollte wieder Kieselsteine auflesen, wie er aber an die Türe kam, da hatte sie die Mutter zugeschlossen. Doch tröstete er die Gretel und sprach: »Schlaf nur, liebe Gretel, der liebe Gott wird uns schon helfen.«	Die Kinder waren aber noch wach gewesen und hatten das Gespräch mit angehört. Als die Alten schliefen, stand Hänsel wieder auf, wollte hinaus und Kieselsteine auflesen, wie das vorige Mal, aber die Frau hatte die Tür verschlossen, und Hänsel konnte nicht heraus. Aber er tröstete sein Schwesterchen und sprach: »Weine nicht, Gretel, und schlaf nur ruhig, der liebe Gott wird uns schon helfen.« Am frühen Morgen kam die Frau und holte die Kinder aus dem Bette. Sie erhielten ihr Stückchen Brot, das war aber noch kleiner als das vorige Mal. Auf dem Wege nach dem Wald bröckelte es Hänsel in der Tasche, stand oft still und warf ein Bröcklein auf die Erde. »Hänsel, was stehst du und guckst dich um«, sagte der Vater, »geh deiner Wege.«
Vor Tag standen sie wieder auf, jedes erhielt wieder ein Stücklein Brot.	Morgens früh erhielten sie ihr Stücklein Brot, noch kleiner als das vorigemal.	
Wie sie auf dem Weg waren, guckt das Brüderchen oft zurück der Vater sagte:	Auf dem Wege bröckelte es Hänsel in der Tasche, stand oft still, und warf ein Bröcklein an die Erde.	
mein Kind was bleibst du immer stehn, und guckst zurück nach dem Häuschen? Ach! antwortete das Brüderchen, ich seh nach meinem Taübchen, das sitzt auf dem Dach, und will mir Ade sagen,	»Was bleibst du immer stehen, Hänsel, und guckst dich um«, sagte der Vater, »geh deiner Wege.« »Ach! ich seh nach meinem Täubchen, das sitzt auf dem Dach und will mir Ade sagen.« »Du Narr«, sagte die Mutter, »das ist dein Täubchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein oben scheint.« Hänsel aber zerbröckelte all sein Brot und warf die Bröcklein auf den Weg.	»Ich sehe nach meinem Täubchen, das sitzt auf dem Dache und will mir ade sagen«, antwortete Hänsel. »Narr«, sagte die Frau, »das ist dein Täubchen nicht, das ist die Morgensonne, die auf den Schornstein oben scheint.« Hänsel aber warf nach und nach alle Bröcklein auf den Weg.
heimlich aber zerbrößelte es sein Stückchen Brot, und ließ immer ein Krümchen fallen. Die Mutter sprach: geh nur fort, es ist dein Taübchen nicht, es ist das Morgenroth, das auf den Schornstein scheint. Aber das Brüderchen blickte immer noch zurück, und immer ließ es ein Krümchen fallen		
Als sie mitten in den großen Wald gekommen, machte der Vater wieder ein großes Feuer an, die	Die Mutter führte sie noch tiefer in den Wald hinein, wo sie ihr Lebtag nicht gewesen waren, da sollten sie wieder einschlafen bei einem großen Feuer, und abends wollten die Eltern kommen und	Die Frau führte die Kinder noch tiefer in den Wald, wo sie ihr Lebtag noch nicht gewesen waren. Da ward wieder ein großes Feuer angemacht, und die Mutter sagte: »Bleibt nur da sitzen, ihr

Mutter sprach wieder dieselbigen Worte, und beide gingen fort.	sie abholen.	Kinder, und wenn ihr müde seid, könnt ihr ein wenig schlafen: wir gehen in den Wald und hauen Holz, und abends, wenn wir fertig sind, kommen wir und holen euch ab.«
Das Schwesterchen gab dem Brüderchen die Hälfte von seinem Stücklein Brot, denn das Brüderchen hatte seins auf den Weg geworfen,	Zu Mittag teilte Gretel ihr Brot mit Hänsel, weil der seins all auf den Weg gestreut; der Mittag verging und der Abend verging, aber niemand kam zu den armen Kindern. Hänsel tröstete die Gretel und sagte: »Wart, wenn der Mond aufgeht, dann seh ich die Bröcklein Brot, die ich ausgestreut habe, die zeigen uns den Weg nach Haus.«	Als es Mittag war, teilte Gretel ihr Brot mit Hänsel, der sein Stück auf den Weg gestreut hatte. Dann schliefen sie ein, und der Abend verging, aber niemand kam zu den armen Kindern. Sie erwachten erst in der finstern Nacht, und Hänsel tröstete sein Schwesterchen und sagte: »Wart nur, Gretel, bis der Mond aufgeht, dann werden wir die Brotbröcklein sehen, die ich ausgestreut habe, die zeigen uns den Weg nach Haus.«
und sie warteten bis zum Abend, da wollte das Brüderchen das Schwesterchen beim Mondschein wieder zurückführen. Aber die Vöglein hatten die Brodkrümchen aufgefreßen und sie konnten den Weg nicht finden. Sie gingen immer fort, und verirrten sich in dem großen Wald.	Der Mond ging auf, wie aber Hänsel nach den Bröcklein sah, da waren sie weg, die viel tausend Vöglein in dem Wald, die hatten sie gefunden und aufgepickt. Hänsel meinte doch den Weg nach Haus zu finden und zog die Gretel mit sich, aber sie verirrten sich bald in der großen Wildnis und gingen die Nacht und den ganzen Tag, da schliefen sie vor Müdigkeit ein; und gingen noch einen Tag, aber sie kamen nicht aus dem Wald heraus, und waren so hungrig, denn sie hatten nichts zu essen, als ein paar kleine Beerlein, die auf der Erde standen.	Als der Mond kam, machten sie sich auf, aber sie fanden kein Bröcklein mehr, denn die vieltausend Vögel, die im Walde und im Felde umherfliegen, die hatten sie weggepickt. Hänsel sagte zu Gretel: »Wir werden den Weg schon finden«, aber sie fanden ihn nicht. Sie gingen die ganze Nacht und noch einen Tag von Morgen bis Abend, aber sie kamen aus dem Wald nicht heraus, und waren so hungrig, denn sie hatten nichts als die paar Beeren, die auf der Erde standen. Und weil sie so müde waren, daß die Beine sie nicht mehr tragen wollten, so legten sie sich unter einen Baum und schliefen ein.
Am dritten Tag	Am dritten Tage	Nun war's schon der dritte Morgen, daß sie ihres Vaters Haus verlassen hatten. Sie fingen wieder an zu gehen, aber sie gerieten immer tiefer in den Wald, und wenn nicht bald Hilfe kam, so mußten sie verschmachten. Als es Mittag war, sahen sie ein schönes schneeweißes Vöglein auf einem Ast sitzen, das sang so schön, daß sie stehenblieben und ihm zuhörten. Und als es fertig war, schwang es seine Flügel und flog vor ihnen her, und sie gingen
kamen sie an ein Häuschen, das war aus Brod gemacht, das Dach war mit Kuchen gedeckt und die Fenster von Zucker.	gingen sie wieder bis zu Mittag, da kamen sie an ein Häuslein, das war ganz aus Brot gebaut und war mit Pfannkuchen gedeckt, und die Fenster waren von hellem Zucker.	ihm nach, bis sie zu einem Häuschen gelangten, auf dessen Dach es sich setzte, und als sie ganz nah herankamen, so sahen sie, daß das Häuslein aus Brot gebaut war und mit Kuchen

Die Kinder waren gar froh, wie sie das sahen und das Brüderchen aß von dem Dach und das Schwesterchen von dem Fenster.	»Da wollen wir uns niedersetzen und uns satt essen«, sagte Hänsel, »ich will vom Dach essen, iß du vom Fenster, Gretel, das ist fein süß für dich.«	gedeckt; aber die Fenster waren von hellem Zucker. »Da wollen wir uns dranmachen«, sprach Hänsel, »und eine gesegnete Mahlzeit halten. Ich will ein Stück vom Dach essen, Gretel, du kannst vom Fenster essen, das schmeckt süß.« Hänsel reichte in die Höhe und brach sich ein wenig vom Dach ab, um zu versuchen, wie es schmeckte, und
Wie sie so standen und sichs gut schmecken ließen, da rief eine feine Stimme heraus: Knuper, knuper, Kneischen! wer knupert an meim Häuschen?	Wie nun Gretel an dem Zucker knupperte, rief eine feine Stimme inwendig: »Knupper, knupper Kneischen! wer knuppert an meinem Häuschen!« Die Kinder aber antworteten: »Der Wind, der Wind! das himmlische Kind!« und aßen weiter; Gretel brach sich eine runde Fensterscheibe aus und Hänsel riß ein gewaltig groß Stück Pfannekuchen von dem Dach herunter,	Gretel stellte sich an die Scheiben und knuperte daran. Da rief eine feine Stimme aus der Stube heraus: »Knuper, knuper, kneischen, Wer knupert an meinem Häuschen?« Die Kinder antworteten: »Der Wind, der Wind, Das himmlische Kind«, und aßen weiter, ohne sich irremachen zu lassen. Hänsel, dem das Dach sehr gut schmeckte, riß sich ein großes Stück davon herunter, und Gretel stieß eine ganze runde Fensterscheibe heraus, setzte sich nieder und tat sich wohl damit.
Die Kinder erschracken sehr; bald darauf kam eine kleine alte Frau heraus,	da sahen sie, wie die Türe aufging und eine kleine steinalte Frau herausgeschlichen kam. Hänsel und Gretel erschraken so gewaltig, daß sie fallen ließen, was sie in der Hand hielten. Die Frau aber wackelte mit dem Kopf und sagte: »Ei, ihr lieben Kinder, wo seid ihr denn hergelaufen, kommt herein mit mir, ihr sollt's gut haben«,	Da ging auf einmal die Türe auf, und eine steinalte Frau, die sich auf eine Krücke stützte, kam herausgeschlichen. Hänsel und Gretel erschraken so gewaltig, daß sie fallen ließen, was sie in den Händen hielten. Die Alte aber wackelte mit dem Kopfe und sprach: »Ei, ihr lieben Kinder wer hat euch hierhergebracht? Kommt nur herein und bleibt bei mir, es geschieht euch kein Leid.« Sie
die nahm die Kinder freundlich bei der Hand, führte sie in das Haus, und gab ihnen gutes eßen, und legte sie in ein schönes Bett.	faßte beide an der Hand und führte sie in ihr Häuschen. Da ward gutes Essen aufgetragen, Milch und Pfannkuchen mit Zucker, Äpfel und Nüsse, und dann wurden zwei schöne Bettlein bereitet, da legten sich Hänsel und Gretel hinein, und meinten sie wären wie im Himmel. Die Alte aber war eine böse Hexe, die lauerte den Kindern auf, und hatte um sie zu locken ihr Brothäuslein gebaut, und wenn eins in ihre Gewalt kam, da machte sie es tot, kochte es und aß es, und das war ihr ein Festtag. Da war sie nun recht froh, wie Hänsel und Gretel ihr zugelaufen	faßte beide an der Hand und führte sie in ihr Häuschen. Da ward gutes Essen aufgetragen, Milch und Pfannekuchen mit Zucker, Apfel und Nüsse. Hernach wurden zwei schöne Bettlein weiß gedeckt, und Hänsel und Gretel legten sich hinein und meinten, sie wären im Himmel. Die Alte hatte sich nur so freundlich angestellt, sie war aber eine böse Hexe, die den Kindern auflauerte, und hatte das Brothäuslein bloß gebaut, um sie herbeizulocken. Wenn eins in ihre Gewalt kam, so machte sie es tot, kochte es und aß es, und das war ihr ein Festtag. Die Hexen haben rote Augen und können nicht weit

	kamen.	sehen, aber sie haben eine feine Witterung, wie die Tiere, und merken's, wenn Menschen herankommen. Als Hänsel und Gretel in ihre Nähe kamen, da lachte sie boshaft und sprach höhnisch: »Die habe ich, die sollen mir nicht wieder entwischen.«
	Früh, ehe sie noch erwacht waren, stand sie schon auf, ging an ihre Bettlein und wie sie die zwei so lieblich ruhen sah, freute sie sich und gedachte, das wird ein guter Bissen für dich sein.	Frühmorgens, ehe die Kinder erwacht waren, stand sie schon auf, und als sie beide so lieblich ruhen sah, mit den vollen roten Backen, so murmelte sie vor sich hin: »Das wird ein guter Bissen werden.« Da packte sie Hänsel mit ihrer dürren Hand und trug ihn in einen kleinen Stall und sperrte ihn mit einer Gittertüre ein; er mochte schreien, wie er wollte, es half ihm nichts. Dann ging sie zur Gretel, rüttelte sie wach und rief: »Steh auf, Faulenzerin, trag Wasser und koch deinem Bruder etwas Gutes, der sitzt draußen im Stall und soll fett werden. Wenn er fett ist, so will ich ihn essen.«
Am andern Morgen aber steckte sie das Brüderchen in ein Ställchen, das sollte ein Schweinchen seyn, und das Schwesterchen mußte ihm Waßer bringen, und gutes Essen.	Sie packte Hänsel und steckte ihn in einen kleinen Stall, und wie er da aufwachte, war er von einem Gitter umschlossen, wie man junge Hühnlein einsperrt, und konnte nur ein paar Schritte gehen. Das Gretel aber schüttelte sie und rief: »Steh auf, du Faulenzerin, hol Wasser und geh in die Küche und koch gut zu essen, dort steckt dein Bruder in einem Stall, den will ich erst fett machen, und wenn er fett ist, dann will ich ihn essen, jetzt sollst du ihn füttern.« Gretel erschrak und weinte, mußte aber tun, was die Hexe verlangte.	Gretel fing an, bitterlich zu weinen, aber es war alles vergeblich, sie mußte tun, was die böse Hexe verlangte. Nun ward dem armen Hänsel das beste Essen gekocht, aber Gretel bekam nichts als Krebsschalen.
Alle Tag kam sie herzu da mußte das Brüderchen den Finger herausstrecken, und sie fühlte ob es bald fett wäre,	Da ward nun alle Tage dem Hänsel das beste Essen gekocht, daß er fett werden sollte, Gretel aber bekam nichts, als die Krebsschalen, und alle Tage schlich die Alte herbei und sagte: »Hänsel, streck deine Finger heraus, daß ich fühle, ob du bald fett genug bist.«	Jeden Morgen schlich die Alte zu dem Ställchen und rief: »Hänsel, streck deine Finger heraus, damit ich fühle, ob du bald fett bist.«
es streckte aber immer dafür ein Knöchelchen heraus, da meinte sie es wäre noch nicht fett u. es dauerte länger. Dem Schwesterchen gab sie nichts zu eßen, als Krebsschalen, weil es nicht fett werden sollte.	Hänsel streckte ihr aber immer ein Knöchlein heraus, daran fühlte sie und verwunderte sich, daß er gar nicht zunehmen wolle.	Hänsel streckte ihr aber ein Knöchlein heraus, und die Alte, die trübe Augen hatte, konnte es nicht sehen, und meinte, es wären Hänsels Finger, und verwunderte sich daß er gar nicht fett werden wollte.
Nach vier Wochen sagte sie am Abend zu dem Schwesterchen, geh hin und hole Waßer, und mache es morgen früh heis, wir wollen dein Brüderchen schlachten und sieden, ich will dieweil den Teich zurecht machen, daß wir auch backen können dazu.	Nach vier Wochen sagte sie eines Abends zu Gretel: »Hübsch flink, geh und trag Wasser herbei, dein Brüderchen mag nun fett genug sein oder nicht, morgen will ich es schlachten und sieden, ich will derweil den Teig anmachen, daß wir auch dazu backen können.« Da ging Gretel mit traurigem Herzen und trug das Wasser, worin Hänsel sollte gesotten werden.	Als vier Wochen herum waren und Hänsel immer mager blieb, da übernahm sie die Ungeduld, und sie wollte nicht länger warten. »Heda, Gretel«, rief sie dem Mädchen zu, »sei flink und trag Wasser: Hänsel mag fett oder mager sein, morgen will ich ihn schlachten und kochen.« Ach, wie jammerte das arme Schwesterchen, als es das Wasser tragen mußte, und wie flössen

		ihm die Tränen über die Backen herunter! »Lieber Gott, hilf uns doch«, rief sie aus, »hätten uns nur die wilden Tiere im Wald gefressen, so wären wir doch zusammen gestorben.«
		»Spar nur dein Geplärre«, sagte die Alte, »es hilft dir alles nichts.«
Am andern Morgen, wie das Wasser heis war,	Früh Morgens mußte Gretel aufstehen, Feuer anmachen und den Kessel mit Wasser aufhängen.	Frühmorgens mußte Gretel heraus, den Kessel mit Wasser aufhängen und Feuer anzünden.
	»Gib nun acht, bis es siedet«, sagte die Hexe, »ich will Feuer in den Backofen machen und das Brot hineinschieben.« Gretel stand in der Küche und weinte blutige Tränen, und dachte: »Hätten uns lieber die wilden Tiere im Walde gefressen, so wären wir zusammen gestorben und müßten nun nicht das Herzeleid tragen, und ich müßte nicht selber das Wasser zu dem Tod meines lieben Bruders sieden, du lieber Gott, hilf uns armen Kindern aus der Not.«	»Erst wollen wir backen«, sagte die Alte, »ich habe den Backofen schon eingeheizt und den Teig geknetet.« Sie stieß das arme Gretel hinaus zu dem Backofen, aus dem die Feuerflammen schon herausschlugen.
rief sie das Schwesterchen vor den Backofen, und sprach zu ihm: setz dich auf das Brett, ich will dich in den Ofen schieben, sieh, ob das Brot bald fertig ist;	Da rief die Alte: »Gretel komm gleich einmal hierher zu dem Backofen«, wie Gretel kam, sagte sie: »Guck hinein, ob das Brot schon hübsch braun und gar ist, meine Augen sind schwach, ich kann nicht so weit sehen, und wenn du auch nicht kannst, so setz dich auf das Brett, so will ich dich hineinschieben, da kannst du darin herumgehen und nachsehen.«	»Kriech hinein«, sagte die Hexe, »und sieh zu, ob recht eingeheizt ist, damit wir das Brot hineinschießen können.«
sie wollte aber das Schwesterchen darin laßen und braten.	Wenn aber Gretel darin war, da wollte sie zumachen und Gretel sollte in dem heißen Ofen backen, und sie wollte es auch aufessen. Das dachte die böse Hexe, und darum hatte sie das Gretel gerufen.	Und wenn Gretel darin war, wollte sie den Ofen zumachen, und Gretel sollte darin braten, und dann wollte sie's auch aufessen.
Das merkt das Schwesterchen und sprach zu ihr: ich versteh das nicht, setz dich zuerst darauf, ich will dich hineinschieben.	Gott gab es aber Gretel ein und sie sagte: »Ich weiß nicht, wie ich das anfangen soll, zeig mir's erst, setz dich drauf, ich will dich hineinschieben.«	Aber Gretel merkte, was sie im Sinn hatte, und sprach: »Ich weiß nicht, wie ich's machen soll; wie komm ich da hinein?«
		»Dumme Gans«, sagte die Alte, »die Öffnung ist groß genug, siehst du wohl, ich könnte selbst hinein«, krabbelte heran und steckte den Kopf in den Backofen. Da gab ihr Gretel einen Stoß, daß sie weit hineinfuhr, machte die eiserne Tür zu und schob den Riegel vor. Hu! da fing sie an zu heulen, ganz grauselich;
Die Alte setzte sich darauf, und das Schwesterchen schob sie hinein, machte die Thüre zu, und die Hexe verbrannte.	Und die Alte setzte sich auf das Brett, und weil sie leicht war, schob sie Gretel hinein so weit sie konnte, und dann machte sie geschwind die Türe zu, und steckte den eisernen Riegel vor. Da fing die Alte an in dem heißen Backofen zu schreien und zu jammern, Gretel aber lief fort,	

	und sie mußte elendiglich verbrennen.	aber Gretel lief fort, und die gottlose Hexe mußte elendiglich verbrennen.
Darauf ging es zum Brüderchen u. macht ihm sein Ställchen auf.	Gretel aber lief zum Hänsel, machte ihm sein Türchen auf und Hänsel sprang heraus, wie ein Vogel aus dem Käfig, und sie küßten sich einander und waren froh.	Gretel aber lief schnurstracks zum Hänsel, öffnete sein Ställchen und rief: »Hänsel, wir sind erlöst, die alte Hexe ist tot.« Da sprang Hänsel heraus, wie ein Vogel aus dem Käfig, wenn ihm die Türe aufgemacht wird. Wie haben sie sich gefreut, sind sich um den Hals gefallen, sind herum-gesprungen und haben sich geküßt! Und weil sie sich nicht mehr zu fürchten brauchten, so
Sie fanden das ganze Häuschen voll Edelgestein, damit füllten sie alle Taschen	Das ganze Häuschen war voll von Edelgesteinen und Perlen, davon füllten sie ihre Taschen,	gingen sie in das Haus der Hexe hinein, da standen in allen Ecken Kasten mit Perlen und Edelsteinen. »Die sind noch besser als Kieselsteine«, sagte Hänsel und steckte in seine Taschen, was hinein wollte, und Gretel sagte: »Ich will auch etwas mit nach Haus bringen«, und füllte sich sein Schürzchen voll. »Aber jetzt wollen wir fort«, sagte Hänsel, »damit wir aus dem Hexenwald herauskommen.« Als sie aber ein paar Stunden gegangen waren, gelangten sie an ein großes Wasser. »Wir können nicht hinüber«, sprach Hänsel, »ich sehe keinen Steg und keine Brücke.« »Hier fährt auch kein Schiffchen«, antwortete Gretel, »aber da schwimmt eine weiße Ente, wenn ich die bitte, so hilft sie uns hinüber.« Da rief sie: »Entchen, Entchen, da steht Gretel und Hänsel. Kein Steg und keine Brücke, nimm uns auf deinen weißen Rücken.« Das Entchen kam auch heran, und Hänsel setzte sich auf und bat sein Schwesterchen, sich zu ihm zu setzen. »Nein«, antwortete Gretel, »es wird dem Entchen zu schwer, es soll uns nacheinander hinüberbringen.« Das tat das gute Tierchen, und als sie glücklich drüben waren und ein Weilchen fortgingen, da kam ihnen der Wald immer bekannter und immer bekannter vor, und endlich
	gingen fort und fanden den Weg nach Haus.	erblickten sie von weitem ihres Vaters Haus. Da fingen sie an zu laufen, stürzten in die Stube hinein und fielen ihrem Vater um
und brachten sie ihrem Vater, der	Der Vater freute sich als er sie	den Hals. Der Mann hatte keine

ward ein reicher Mann; die Mutter aber war gestorben.	wieder sah, er hatte keinen vergnügten Tag gehabt, seit seine Kinder fort waren, und ward nun ein reicher Mann. Die Mutter aber war gestorben.	frohe Stunde gehabt, seitdem er die Kinder im Walde gelassen hatte, die Frau aber war gestorben. Gretel schüttete sein Schürzchen aus, daß die Perlen und Edelsteine in der Stube herumsprangen, und Hänsel warf eine Handvoll nach der andern aus seiner Tasche dazu. Da hatten alle Sorgen ein Ende, und sie lebten in lauter Freude zusammen. Mein Märchen ist aus, dort lauft eine Maus, wer sie fängt, darf sich eine große, große Pelzkappe daraus machen.

11.2 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit, dessen Thema an einer Schnittstelle zwischen Etnologie, Religionswissenschaft, Klassischer Philologie und Volkskunde angesetzt ist, stellt eine kritische Analyse des im Rahmen der Erzählforschung angewandten ritualistischen Interpretationsverfahrens aus Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie mit besonderer Fokussierung auf etwaige Spuren von Initiantion im europäischen Märchen gegliedert in vier Abschnitte (drei theoretische und einen praktischen) dar.

Zunächst wird der Textbereich erörtert (Beschreibung der Gattungen Märchen und Mythos bzw. deren Beziehungsverhältnis), dann der Ritualbereich unter Berücksichtigung der Positionen von van Gennep und Turner (dabei wird eine zunehmende Fokussierung ausgehend von Riten allgemein über ‚rites de passage' hin zu Initiationsriten vorgenommen).

Der dritte Abschnitt umfasst die Verknüpfung von Text- und Ritualbereich im Rahmen der ritualistischen Theorie. Hierbei wird anhand einer repräsentativen Auswahl unterschiedlicher Forschungsansätze ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick einerseits über die Verbindung Mythos-Ritus, andererseits über die Beziehung Märchen-Ritus gegeben, wobei der Bogen von den jeweiligen Anfängen bis zu gegenwärtigenStrömungen gespannt wird.

Im vierten Abschnitt findet die Umsetzung dreier zentraler Ansätze (Propp, van Gennep, Turner) an einem konkreten Beispiel, dem Märchen ‚Hänsel und Gretel' der Brüder Grimm statt. Die Theorien lassen sich zwar mehr oder weniger problemlos anwenden, dennoch müssen aus Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie das Proppsche Analysemodell und jenes direkt daran anknüpfende des textanthropologischen Ansatzes von Metzeltin/Thir aufrund methodischer Schwächen (Anwendung evolutionistische und kulturhistorische Konzepte) als haltlos zurückgewiesen werden. Es gibt keine Vertextung von Initiationsriten in Märchen (oder Mythen), als Alternative würde sich hingegen dieVorstellung von initiatischen Strukturen anbieten, die sowohl für den Text-als auch für den Ritualbereich kennzeichnend sind.

11.3 Lebenslauf

CURRICULUM VITAE

Personaldaten

Name:	Andreas Cappel
Adresse:	Aufeldgasse 4 3100 St.Pölten
Email:	acappel2000@yahoo.com
Geburtsdaten:	03. 10. 1970 in St. Pölten
Familienstand:	ledig
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Präsenzdienst:	vollständig abgeleistet (1.7.1988-28.2.1989)

Schul- und Berufsausbildung

1976 – 1980	Volksschule in St.Pölten Wagram
1980 – 1988	Humanistisches Gymnasium in St.Pölten (Josefstraße 84) Reifeprüfung: 8.6.1988
SS 1989	Immatrikulation an der Universität Wien
SS 1989 –	Diplomstudium **Griechisch** / **Fächerkombination** zu den Themenschwerpunkten *„Vergleich von Religions-, Mythen- und Ritenkonzeptionen bei indigenen Bevölkerungen und sogenannten Hochkulturen“* und *„religiöse Phänomene (Schamanismus, Trance, Ekstase, Initiation)*“ 1. Diplomprüfung (Griechisch): 28.9.1993 1. Diplomprüfung (Fächerkomb.): 18.10.1991 [mit Auszeichnung bestanden] 2. Diplomprüfung (Fächerkomb.): 10.2.1994 [mit Auszeichnung bestanden]
WS 1994 –	Lehramtsstudium **Griechisch** / **Italienisch** 1. Diplomprüfung (LA Griechisch): 21.10.2005 1. Diplomprüfung (LA Italienisch): 31.1.1997 Pädagogische Ausbildung für LA-Studierende: 7.7.1998
SS 1996 – WS 1998	Besuch zahlreicher Lehrveranstaltungen zu anatolischen Sprachen am Institut für Indogermanische Sprachwissenschaft der Universität Wien unter der Leitung von O. Prof. Heiner Eichner Hethitisch I & II (SS 1996, WS 1996/97), Hieroglyphenluwisch (SS 1997), Lykisch (WS 1998)
WS 1998 – WS 2006	Erweiterungsstudium Lehramt **Deutsche Philologie** 1. Diplomprüfung: 26.2.2007 2. Diplomprüfung: 28.2.2007 [mit Auszeichnung bestanden]
WS 2000 –	Diplomstudium **Kultur- und Sozialanthropologie** [vormals Völkerkunde] (zusätzliche Schwerpunkte *„Ethnomusikologie Afrikas“* und *„Ethnomedizin/Transkulturelle Therapien“*) / **Italienisch** 2. Diplomprüfung (Italienisch): 19.12.2000
WS 2002 – WS 2004	Studienschwerpunkt **Deutsch als Fremd-/Zweitsprache** Bestätigung Lehrveranstaltungssequenz DaF/DaZ: 4.4. 2006

SS 2004 –	Individuelles Diplomstudium **Vergleichende Religionswissenschaft** mit dem Wahlfächerschwerpunkt *„Vergleichende Kulturwissenschaft: Medialität und Weltbild. Textuelle und rituelle Kohärenz in der Antike (Schwerpunkt: Griechenland) und in indigenen Gesellschaften“* 1. Diplomprüfung: 25.06.2008 [mit Auszeichnung bestanden]
SS 2005 – SS 2007	Mitbelegung an der Medizinischen Universität Wien (Besuch der Lehrveranstaltungen „Ethnomedizin“ und „Ernährungs-anthropologie“)
WS 2006 –	Diplomstudium **Afrikanistik** 1. Diplomprüfung: 17.12.2007 [mit Auszeichnung bestanden]

Berufstätigkeit

1.8. – 31.8.1992	Firma **Sunpor** (St. Pölten): *Ferialarbeiter*
1.8. – 5.9. 1993	Firma **Sunpor** (St. Pölten): *Ferialarbeiter*
1.8. – 6.9.1994	Firma **Sunpor** (St. Pölten): *Ferialarbeiter*
25.3. – 25.6. 1996	Werkvertrag bei der **Kirchenväterkommission** der **Österreichischen Akademie der Wissenschaften**: *Mitarbeiter bei der Augustinus – Edition* (Kollation von Cod. Cassino 26 u. 27, en. Ps. 51-100)
1.7. – 30.9. 1996	Werkvertrag bei der **Kommission für antike Literatur** der **Österreichischen Akademie der Wissenschaften**: *Mitarbeiter beim Forschungsbericht* ‚Hesiod und Homerische Hymnen’ unter der Leitung von emer. Prof. Hans Schwabl (Wien) und O. Prof. Joachim Dalfen (Salzburg): Erschließung der Literatur zu Hesiod und den Homerischen Hymnen auf EDV-Basis
11.7. – 29.7. 1997	**Albertus Magnus Ferienschule** (1180 Wien):
10.8. – 28.8. 1998	**Albertus Magnus Ferienschule** (1180 Wien): *Nachhilfelehrer*
1.4. 1999 – 31.8.2002	Freier Dienstvertrag bei der **Kommission für antike Literatur** der **Österreichischen Akademie der Wissenschaften**: Einscannen und Bearbeiten von Materialien zur antiken Religionsgeschichte
seit 23.3. 1999	**!Biku Play & Learn** (St. Pölten): *Nachhilfelehrer*
16.8. – 3.9. 1999	**Albertus Magnus Ferienschule** (1180 Wien): *Nachhilfelehrer*
seit 1.9. 2002	**!Biku Play & Learn** (St. Pölten): *Büroassistent*
seit 2003	**!Biku MTI** (St.Pölten): *Trainer für DaF/DaZ*
seit 2006	**!Biku MTI** (St.Pölten): *Prüfer für DaF-Abschlussprüfung A2 (ÖIF)*

Auslandsaufenthalte, Studienreisen

1986 – 2001	Mehrwöchige Studienreisen in den Sommermonaten nach Griechenland (1986, 1987), in die Türkei (1989,1990) und nach Italien (ab 1991): Besichtigung archäologischer und kunsthistorischer Stätten

26.8. – 20.9. 1996	Studienaufenthalt in Italien (Rom): Besuch eines Intensivkurses zur italienischen Sprache und Kultur (5° livello) bei der Sprachschule ‚dilit' (Divulgazione Lingua Italia)

Wissenschaftliche Symposien, Exkursionen (In- und Ausland)

14.5. – 16.5. 1993	Österreichischer Lateinamerika – Tag „Amerikanische Kulturen" (Wien)
10.6. – 12.6. 2004	„Kunst- und Geschichtsdenkmäler des Protestantismus in Österreich": Exkursion des Instituts für Kirchengeschichte der evangelisch-theologischen Fakultät (Universität Wien) unter der Leitung von Ao. Prof. Rudolf Leeb: Besichtigung zahlreicher Kirchen in Oberösterreich (Salzkammergut) und in der Steiermark
10.7. – 30.7. 2004	Lehrgang „Ethnobotanik der Itzá Maya im Tropenwald des Petén" in San José, Petén, Guatemala unter der Leitung von Univ. Lekt. Dr. Richard Frisch
9.12. – 11.12. 2004	„African Perspectives: pre-colonial history, anthropology and ethnomusicology" (Symposium zum 70. Geburtstag von Ao. Prof. Gerhard Kubik; Institut für Musikwissenschaft, Wien)
18.4. – 21.4. 2005	Exkursion des Instituts für Ur- und Frühgeschichte (Universität Wien) unter der Leitung von Ao. Prof. Gerhard Trnka nach Halle/Saale (Deutschland): Besuch der Ausstellung „Die Himmelsscheibe von Nebra" und Besichtigung archäologischer Stätten im Umkreis (Sachsen-Anhalt), Besuch der Sonderausstellung „Adonis von Tschernitz – Der erste Mann aus Ton" in Gröbers (Sachsen)

Varia

seit 1999	Mitglied im Verein ARCHE NOAH – Gesellschaft zur Erhaltung und Verbreitung der Kulturpflanzenvielfalt (Schiltern)

Besondere Kenntnisse

Sprachen:	Englisch, Italienisch, Altgriechisch, Latein (umfassend: B1-C1^{-}); Bambara (elementar: A2); Hethitisch, Wolof (rudimentär: A1^{-})