

## REVIEWS

---

---

Pasi HANNONEN & Bo LÖNNQVIST & Gábor BARNA (eds.): *Ethnic minorities and power*. Helsinki: Fonda Publishing, 2001, 195 pages

---

### HUNGARIAN AND GERMAN MINORITIES IN THE ROMANIAN BANAT

#### FINNISH–HUNGARIAN JOINT PROJECT

The present volume, *Ethnic minorities and power*, is the result of a joint research project which the departments of Ethnology at the University of Szeged and the University of Jyväskylä arranged in the Banat region, i.e. the multicultural borderland in today's western part of Romania.

The first joint fieldwork started in August 1997, and it was followed by three more trips to Banat between 1998 and 2000. The group also held a symposium on the topic of ethnic minorities and power at the Congress of Hungarology in Jyväskylä in August 2001.

The fieldwork was focused on the Hungarian and German minorities living in the Banat, scrutinizing in particular the relationships between different ethnic groups as well as their religion, history, culture and language. The Banat region has been a playground for different ethnicities for hundreds of years, and there have been enormous changes in ethnic populations throughout time.

The joint fieldwork is always an interesting experiment in itself. The participants come from different academic backgrounds, possibly also with different orientations and preconceptions. In this case, the participants had a very different relationship with the research area, which also gave them a different position as far as the outsider/insider perspectives were concerned. The Finnish participants were outsiders, coming to a new and foreign region. The Hungarians were not totally insiders either, but they were more “at home”, doing fieldwork among the Hungarian minority, geographically not far from Szeged. Both perspectives have their benefits. On one hand, the insider view helps the researcher orientate himself in the field where many of the cultural codes are familiar. On the other hand, the outsider view enables him

to pay attention to such phenomena, which are taken for granted within one's own culture. It also might help to see the multicultural aspects more openly.

Doing fieldwork in postcommunist Romania has been an interesting opportunity for the Finnish ethnologists. Pasi Hannonen summarized the experience in this way: "Very few of the informants we approached could not be interviewed with a tape recorder. In a country where only less than a decade before the beginning of the present fieldwork virtually all normal contacts with foreigners were severely restricted and where tape recorders, questions and microphones might easily bring unpleasant memories into the minds of some people, the friendship and openness on the part of the informants went beyond what might have been expected" (p. 47). The contacts with the local people have been most positive; the researchers were met with overwhelming hospitality and willingness for interviews.

The joint fieldwork offers possibilities of close co-operation, exchange of ideas and experiences, and not least, epistemological discussions. In any case, it becomes a learning experience for all participants. This time, however, as the foreword of the book states, the two groups worked quite separately most of the time in the field, having different frameworks and different aims. The resulting book, thus, reflects this division.

#### DIFFERENT PERSPECTIVES ON MINORITY SITUATIONS

The book is divided into two parts, the first part consisting of four articles by the Finnish participants, the second part of five articles by the Hungarian participants.

*Petteri Laihonen* writes about multilingualism in the Banat: the elite and everyday language ideologies. The language situation in the Banat has changed over the course of time; the statuses of Hungarian, German and Romanian have been different at different periods of time. Currently Hungarians are the largest minority group, but earlier Germans held that position. The article is based on the interviews with Hungarian speakers, of different ages, all of whom also have the knowledge of Romanian. They were interviewed on their language use and choices; how the knowledge and use of Hungarian, German and Romanian was valued and practised. Their answers illuminate local language ideologies; one of the conclusions is the fact that people show remarkable tolerance in their use of languages in this kind of multilingual area. They are accustomed to switching between two or more languages. There are many examples of interview citations, the Hungarian originals with English translations, in the article.

*Pasi Hannonen* deals with the German and Hungarian conceptions of history and ethnic relations in the Banat. The article is based on interviews with both Germans and Hungarians, altogether 57 persons, who were asked to describe political and historical changes. The author scrutinizes how their difficult political history has affected the worldview of ordinary people, and how different eras are narrated: the era of German colonization, the interwar period, World War II and its aftermath, the Communist period and the period after 1989. In general there are some collec-

tive similarities and some differences between Banat Germans and Hungarians. However, the conceptions of the past are very different between these two groups due to their different experiences especially in the postwar time. The Germans have experienced deportation to the Soviet Union after the war, and a mass emigration to Germany after 1989. Their view of their collective history is therefore different from that of the Hungarians.

*Anssi Halmesvirta*, a historian in the Finnish team, gives a profound survey of the contemporary political culture of the Hungarian minority. One of the keywords in this article is 'the political circus', referring to its circus-like character. One of the typical present-day phenomena is the politicization of history; the different minorities start to cherish their own historical consciousness and myths of origin, which makes political culture an arena of battle between nationalist reaction and cultural neo-traditionalism.

*Bo Lönnqvist* discusses the concept of political power and the concept of culture in relation to some ethnic groups. However, this article leaves the reader somewhat puzzled. A more profound survey into the conceptualization of these terms would have been most welcome, as both are much debated concepts in anthropology and ethnology nowadays.

#### THE SIGNIFICANCE OF RELIGION

All the Hungarian articles, bar one, deal with some aspect of religion. The fieldwork project of the Hungarian team was an inventory of the votive picture gallery at the pilgrimage place of Radna, which is perhaps the largest votive collection in the Central European region. The tradition of picture donation still exists there, so it can be observed, recorded and analysed.

*Gábor Barna* starts his article by describing the fieldwork of his team in Radna, where the Shrine of Mariaradna has great significance for everyday Catholicism and folk religious practice. The author also gives an overall review on church administration, and on the roles of religion and churches. The meaning of religion is analysed in detail; in the rapidly changing world, religion functions as a stabilizing factor and symbolic manifestation of identity.

A joint article is written by *Bernadett Békési*, *Bernadett Kiss* and *Erika Anna Makovics* on the administrative, economic and social history of the region. This is a historical and statistical survey presented with the aid of diagrams and maps, which serves as background information on the Banat area.

*Erzsébet Arnold's* article deals with the Banatian Germans who have emigrated to Germany. It describes how a virtual community is created around being a Banatian German, how a network of social contacts is built, and how some old traditions are practised and some new ones created. The role of religion is often important in these emigrants' lives. Some of them even arrange a substitute pilgrimage in Germany to commemorate the pilgrimage to Maria Radna in the old homeland. The author discusses various aspects of this kind of activity.

*Zsuzsánna Péter* and *Erika Vass* deal with the votive pictures in Radna. The fieldwork group has made an inventory of approximately 2,000 votive objects, and this article gives a very detailed quantitative analysis of them. The article includes statistics and several maps showing the places of origin of the objects taken to Radna. There are also some photos.

The last article of the book, written by *Helga Jaksa* and *Bertalan Pusztai*, also deals with the votive pictures, but from the donors' point of view. The authors have collected personal memories connected with the donations. A lot of detective work has been done; first searching the whole area of the Romanian Banat in order to find the picture donors, and then interviewing them about their motives. The interviewees have explained how they decided to give a votive donation at a difficult stage of their lives; they have turned to Mary in cases of illness or infertility or with various everyday problems or accidents. Sometimes they have made a donation to express their thanks. The authors describe the interview situations and also discuss the responsibility of ethnologists; by asking people to recount such sensitive memories they also reopen painful memories. At the beginning of an interview, the ethnologist cannot predict what kind of traumatic experiences will be revealed, and how to handle the situation. The article is short, but it is cleverly written on a delicate topic. This is the ethical aspect of ethnological fieldwork which can never be overemphasized, and which must never be forgotten when students are sent to do fieldwork.

#### SOMETHING MISSING

The title of the book, *Ethnic minorities and power*, refers to the questions of power relations between different minority and majority populations. This title, however, does not give any further clue that might help the reader – or the librarian – to place the book in a more precise minority context. Therefore, it would have been worth including a subtitle, which makes the context clear: German and Hungarian minorities in the Romanian Banat.

Adequate maps are a prerequisite for any book that deals with borderland areas. The maps of this volume either show some of the historical and statistical data or deal with the votive picture collection in Radna. However, there is not a single map showing e. g. the central fieldwork sites Arad, Temesvár and Lippa. I started reading the book with an atlas beside me and looked for all the mentioned places in order to get an overall picture of the area. For an outsider it is not so easy to place the Banat area in relation to the rest of Romania and neighbouring Hungary. Therefore, a general map of the whole area with all the relevant names and with both the earlier and present-day state borders would have been a much-needed appendix to the book.

The only photos in the book are the votive pictures. I wonder why the authors did not choose to illustrate some of the other articles as well. It would have been interesting to see some of the photos taken in the field, in particular, if this book is to be the main product of the project.

## LONG TRADITION OF CO-OPERATION

Ethnological co-operation between Hungary and Finland already has a long history. Some of the earliest contacts were between János Jankó and U. T. Sirelius who travelled together on a field trip to Russia in 1897, in order to study Finno-Ugrian fishing. Ever since, there has been mutual interest, despite some pauses and quiet periods.

The Banat project is a recent example of such co-operation, and as the editors state in the foreword, this should prove a fruitful start for new studies on other themes as well. There is every reason to hope that plans for future joint projects between Finns and Hungarians will prosper.

Marjut ANTONEN

---

Dóra CZÉGÉNYI–Vilmos KESZEG: Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok [Menschen, Texte, Volksglauben. Studien]. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság<sup>1</sup>, 2001, 207 Seiten

---

Das siebente Werk in der Reihe der Kriza-Bücher stellt die Studien fünf junger ungarischer Forscher aus Siebenbürgen einander gegenüber. Den gegenseitigen Bezug dieser fünf Schriften und die Kohärenz des Bandes erläutert die Dedikation des Verfassers Vilmos Keszeg (S. 5–7), er siedelt diese Texte im Bereich des Diskurses über den Volksglauben an: »Die in diesem Band vorgestellten Studien gleichen sich einzig und allein darin, daß sie alle die in der Situation des Sammelns entdeckten Existenzformen des Volksglaubens erfragen. ... Für jede Studie ist es charakteristisch, daß sie neben der ›Volksglaube‹ genannten kognitiven Konstruktion eigentlich anderem ihre Aufmerksamkeit widmen: wie diese Erkenntnis funktioniert, sich engagiert, sich in die Ganzheit der Kultur und das Leben der Menschen einfügt, wie sie die Menschen zueinander in Beziehung bringt, die Menschen marginalisiert und Emotionen auslöst.«

Welche Fragen werfen die einzelnen Autoren innerhalb dieses Rahmens auf?

Magdolna Nagy führte im Dorf Kémer in der Region Szilágyság in Westsiebenbürgen geländekundliche Arbeiten durch. Ihre Studie (*A hiedelemalakok rendszerbe szerveződése Kása Ferenc hiedelmeiben – Organisierung in der Ordnung der Volksglaubensgestalten in den Glaubensansichten von Ferenc Kása*, 8–47) versucht Ort, Strukturen und organisatorische Elemente im Volksglaubensrepertoire des Indivi-

<sup>1</sup> Die János-Kriza-Gesellschaft für Volkskunde entstand 1990 auf Initiative ungarischer Volkskundeforscher in Rumänien. Ihre Tätigkeit besteht in der Organisation thematischer Konferenzen, Wanderversammlungen und Fachkonsilien sowie in der Ausarbeitung und Leitung von Forschungsprogrammen. Neben ihren thematischen Jahresbüchern, in denen Studien veröffentlicht werden, wird auch die Reihe der Kriza-Bücher publiziert, in denen laufend eigenständige Werke und thematische Studienbände vorgestellt werden.

duums aufzuspüren. Detailliert wird darauf eingegangen, welche Rolle dieser Volksglauben im Leben Ferenc Kásas innegehabt hatte, wobei fortlaufend zur Mentalität der ihn integrierenden Gemeinde rückgekoppelt wird. Die Beschreibung siedelt Kémer in der Welt seiner Nachbardörfer im Gebiet von Szilágyság bzw. den Informationsvermittler in der Gesellschaft des Dorfes an und beleuchtet auch einige Momente der Relation von Datensammler und Datenträger. Im Laufe der Rekonstruktion der Glaubensordnung des Informationsträgers hinterfragt die Studienverfasserin der Reihe nach die Weltbezogenheit des Volksglaubens, die Hierarchie seiner Wesen, deren mächtigen Kämpfe und die Vermittlung dieser Erkenntnis. Magdolna Nagy verfolgt gemäß einheitlicher, kognitiver und emotiver Prinzipien das sich strukturierende Weltbild in den Texten des Informationsvermittlers zurück.

Die Sammlung von Emese Bartha-Balogh stammt aus Kőkényesd im Gebiet von Szatmár (Nordwestsiebenbürgen). Ihre Schrift (*Hit és kétely a hiedelemzővegekben – Glaube und Zweifel in Volksglaubentexten*, 47–76) legt die Analyse dreier gesammelter Texte mit der Intention »Volks-glaubenrepräsentationsstrategien« aufzudecken dar. Die Autorin erkennt als Einheit bloß die Kohärenz des Volksglaubens als Text an, deshalb sucht sie hinter den Texten weder eine im Weltbild der Gemeinde noch in der Weltanschauung des Individuums funktionierende Ordnung. Von den inhaltlichen Elementen verlegt sich der Schwerpunkt auf das verbale Verhalten, die Rhetorik, auf den über den Volks-glauben gesprochenen Kontext und die Sammelsituationen als Mikrokontexte sowie des weiteren auf Oberflächen- und Tiefenstruktur der Texte. Die analysierten drei Texte sind deshalb im Falle des vermutlich umfangreicheren gesammelten Textkorpus repräsentativ, weil ihre Funktion vom Standpunkt des Durchbruchs negativer/positiver Glaubenswerte als Prototypus, d. h. als charakteristische Textart, zu behandeln ist.

Die Glaubenswelt einer einzigen Familie des Dorfes Székelyhodos rekonstruiert Enikő Balássys Studie (*Egy székelyhodosi család hiedelemvilága – Die Glaubenswelt einer Familie aus Székelyhodos*, 77–112). In diesem Fall wird der Volksglaube als unmittelbare Folge der Funktion einer biographischen, familienhistorischen Tatsache neben seine Reflektierung auf die Sammelsituation gestellt. Der gemeinsame Durchbruch der beiden Standpunkte ermöglicht es, daß die Autorin niemals direkt, sondern immer innerhalb des für die Sammelsituation vorgegebenen Rahmens das Weltbild hinterfragt, wodurch die im Zuge der Sammlung für gültig erklärten Eigen-techniken der Informationsträger präsentiert werden können.

Eine vorgegebene Krankheit und die sich aus ihrem Umfeld ergebenden Glaubensansichten bilden den analytischen Standpunkt in Tünde Komáromis Arbeit (*Az ijedség – Der Schrecken*, 112–140). Sie wählt aus der in den beiden Dörfern (Aranyosszentmihály, Várfalva) durchgeführten umfangreicheren Sammlung auf den Schrecken bezogene Texte aus und vergleicht sie mit den archetypischen Erscheinungsformen der bei der Behandlung der Krankheit gebräuchlichen Gegenstände und Praktiken. Der Schlußteil der Studie ist die Analyse einer einzigen novellenartigen Mitteilung.

Im Kontext der in Zsibó und Kárastelk in der Region Szilágyság in Westsiebenbürgen festgehaltenen Schilderungen analysiert Dóra Czégényi das sich auf die

Glaubensgestalten beziehende Wissen (A hiedelem és hiedelemszöveg mint reprezentáció – *Der Volksglaube und der Glaubenstext als Repräsentation*, 141–206). Der Kontext der Sammlung, das Verhältnis zum Informationsträger ist bei ihr ebenfalls Standpunkt der Analyse, dieser Gesichtspunkt baut sich aber in den Horizont der Frage, welches Wissen das mit den einzelnen Volksglaubensgestalten (hier mit dem rumänischen Geistlichen bzw. mit der Hexe) in Zusammenhang stehende Repertoire zu integrieren vermag, ein.

Jede Studie dieses Werkes wird von einer Datensammlung gefolgt. Die Autoren erachten verschiedene Aspekte in der Gliederung ihrer gesammelten Texte und Schilderungen als relevant, und die Gesichtspunkte der Abgrenzung gleichen denen der Analyse. Alle fünf Autoren sind Empiriker, Erfahrung verfolgen sie in den Texten zurück und diese Erfahrung kann sich auf den im Volksglauben verwurzelten Menschen und seine Reaktionen beziehen, auf den Text selbst, auf dessen Schichten oder auf den Volksglauben als ein die Welt repräsentierendes Wissen. Die zu beantwortende Frage ist immer die gleiche: Inwieweit ist der gesammelte Text geeignet, um daraus natürliche, gültige Konsequenzen ableiten zu können? Das Besondere dieses Werkes ist, daß es erlaubt, einen Blick auf die Glaubenswelt der Bewohner verschiedener Landschaftsregionen Siebenbürgens zu werfen, eine Welt, die es in Europa nach der Aufklärung nicht mehr zu sehen gab.

Anna KESZEG

---

Vilmos KESZEG: *Mezőségi hiedelmek [Volksglauben in der Region Mezőség]*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó, 1999, 384 Seiten

---

Bei der Bewertung der ethnologischen Forschungen in Siebenbürgen ist es auffallend, daß dieser Wissenschaftszweig in den letzten Jahren immer interdisziplinärer wird. Er erstreckt sich auf Forschungsgebiete, die wohl dem Fragebereich der Soziologie, Anthropologie, Sozialpsychologie etc. angehören. Unterdessen hat auch das Interesse an traditionellen volkskundlichen Themen keineswegs an Intensität verloren, ja das ein oder andere Forschungsgebiet erlebt sogar seine Renaissance.

Zweifelsohne trifft diese Feststellung auch bezüglich der Volksglaubensforschung zu, da nämlich seit 1989 zahlreiche Werke erschienen sind, die dazu beitragen, das System des ungarischen Volksglaubens differenzierter kennenzulernen. Das hängt vielleicht damit zusammen, daß den während der argwöhnischen Zensur der rumänischen Diktatur zurückgehaltenen Arbeiten nun endlich der Weg frei gemacht worden ist, und die stets aufs neue erscheinenden Publikationen und Studien beweisen, daß das Interesse für die schwer zugänglichen Gebiete der Volkskultur noch immer sehr groß ist. Die Gründe dafür vermute ich nicht allein im Bestreben der Autoren, die »weißen Flecken« des ungarischen Volksglaubens zu beseitigen und dessen Ordnung zu erfassen. Für bedeutender halte ich das Interesse, das hinter jeder dieser Sammlungen und Studien steht: ein kulturell kodiertes

Weltbild zu verstehen, gemäß dem das Überirdische, Jenseitige sich jederzeit im alltäglichen Leben offenbaren kann.

Vilmos Keszegs Werk *Volksglauben in der Region Mezőség* ist das Ergebnis einer 15jährigen Arbeit. Er wählte die Sammelorte so aus, daß neben den Siedlungen im Kernbereich der Mezőség (Cîmpia Transilvaniei, Siebenbürger Heide) auch die von fremden Einflüssen durchwirkte Peripherie der Landschaftsregion vertreten war. 23 Dörfer suchte er auf und sprach mit ungefähr 150 Menschen. Trotz des Anspruchs auf Umfassendheit war es nicht sein Ziel, die Volksglaubensrichtungen »aufzusammeln«, ließen ihn ja seine auf diesem Gebiet gemachten Erfahrungen die Existenzformen des Volksglaubens kennenlernen. Das heißt, sie zeigten, daß der Volksglaube keine echte, stabile Identität hat, er existiert dadurch, daß wir von ihm wissen und ihn durch einen vorgegebenen Gebrauch oder in einer Gesprächssituation in irgendeine konkrete Form pressen. Die Volksglaubensarten ergeben sich aus solchen Wesensformen, daß sie einzeln voneinander abweichen, mehr oder weniger widersprüchlich wirken und sich infolge des hinter ihnen stehenden Weltbildes, der Lebenserfahrung, des Vorurteils und des Ich-Ideals manifestieren. Der Autor läßt auch bewußt werden, daß die Interviewsituation und die Fremdheit der sammelnden Person, ihre vermeintliche oder reelle Andersheit in starkem Maße das Gesprächsgeschehnis und das, was die Gesprächspartner im Zuge dessen sagen oder verschweigen, verändern kann.

Den größten Vorzug des Werkes von Vilmos Keszeg sehe ich darin, wie gründlich und vielseitig das Thema aufgearbeitet wurde. Im Kapitel *Das gebiet: Erlebnisse des Sammlers* getraut sich der Forscher, der sich hinsichtlich der Existenzsituation in der untersuchten Kultur an der Grenze zwischen Bekanntem und Fremdem bewegt, neben der Vorstellung der Mezőség-Region und der Gewährsleute auch über seine eigenen mißlichen Gefühle zu schreiben. Die essayistische Tonart ist vielleicht die einzige Möglichkeit, das zu zeigen, was die starre »datenorientierte« Forschung nur als »Nebenprodukt« der Sammelarbeit ansehen würde: Menschen, Schicksale füllen sich mit Leben und rufen solche Fundamentalsituationen des Sammelns hervor, die deutlich zeigen, daß auch in der Untersuchung des Volksglaubens den Individuen Bedeutung beizumessen ist. Erst ihr Glaube, ihr Zweifel, ihre Angst oder ihr Lachen geben der durch die Fragebogen teils vorkonstruierten »Glaubenswelt« eine richtige Bedeutung.

Das Kapitel *Der Volksglaube als Forschungsproblem* faßt die anfänglichen Richtungslinien der sich im 19. Jahrhundert entfaltenden Volksglaubensforschung anspruchsvoll zusammen. Heute wäre es an der Zeit, mit gleicher Gründlichkeit einen Überblick über die Resultate des 20. Jahrhunderts zu geben und darin auch die Stellung der vorliegenden Arbeit zu werten.

Im Kapitel *Volksglaube und Texte* erfahren wir, daß die lange Forschungsarbeit darauf ausgerichtet ist, die sich um die in der Region Mezőség bekannten mythischen Wesen, Personen, Pflanzen und Tiere organisierenden Volksglaubenskenntnisse und Erlebnisse zu ordnen und zu interpretieren. Ziel des Autors war es, Aufbau, Wirken, Zustand und Funktionen dieser mythischen und magischen Sphäre zu untersuchen. Mittels des Interviews versuchte er jene Situationen und Umstände aufzudecken, in denen der Volksglaube zur Anwendung kommt, d. h. die Mikrokontexte des Volksglaubens zu hinterfragen. Diese können künstlich, durch den Samm-

ler proviziert sein, aber im natürlichen Fall ergibt sich aus der Reihe der Mikrokontexte das kulturelle Verhalten des Individuums, das heißt die durch den Volksglauben orientierte Art seines Verhältnisses zur Welt.

Da in erster Linie Geschichten die Manifestation der mythischen Welt bewahren, schreibt Vilmos Keszeg der Untersuchung der narrativen Strukturen große Bedeutung zu. Er verwirft die wissenschaftliche Fiktion, durch die in der Fokloristik verwendeten Textarten (Dit, Sage, Memorat, Fabel) die Volksglaubens Texte beschreiben und klassifizieren zu können. Eines der überzeugenden Argumente ist z.B., daß der organische Teil der Sage auch von den gesprächsartigen Vorereignissen, auf die die Geschichte antwortet, gebildet wird. Der Autor wendet bei der Untersuchung des Volksnarrativums die morphologische Methode von V. J. Propp an, die B. Benseš für die Analyse der Volksglaubenssagen anwendbar machte. Die morphologische Grundeinheit dieser Arbeitsmethode ist nicht das Motiv, sondern die Funktion, die nichts anderes ist als eine Handlung der Akteure vom Aspekt des in der Gesamtheit der Handlung erfüllten Sinns. Der Autor legte zum Zweck der Charakterisierung der Volksglaubens-Schilderungen in der Mezöség fest, welcher Glaubenskreis welche Funktionen enthält. In jedem einzelnen Fall stellte er das sämtliche im betreffenden Glaubensbereich vorkommende Funktionen umfassende semantische Modell zusammen, um es dann mit dem Aufbau der einzelnen Schilderungen zu vergleichen. Dieses umfassende Modell enthält jede mögliche epische Erscheinungsform des betreffenden Volksglaubenskreises. All dies ermöglichte die Erkenntnis, wie aktiv oder passiv, produktiv oder unproduktiv der vorgegebene Glaubenskreis ist.

Das Grundmaterial des Werkes bildet die morphologische Analyse der Glaubensbereiche. Die Glaubenswesen werden vom Autor in vier Hauptgruppen unterteilt: Zu den *übermenschlichen Wesen* reiht er *Prikulics*, *Schamane*, *Fliegenfürer* oder *Solomonár*, *Hexe*, *Pritista*, *Ochsenhirt*, *Kutscher*, den *rumänischen Priester*, *Zauberer*, *Totenbeschwörer*, die *Gelehrten* und den *heiligen Menschen*. Bei den *überirdischen Wesen* finden sich der *Drache*, der *Teufel*, *Lüdérc*, der *Tote*, der *Unlautere*, der *Wirbelwind*, die *kleinen Teufelchen*, die *Elfen*, *Várcolac*, *Strágoi*, *Martolea*, der *weiße Mann*, *Jesus Christus*, *Ilia*, die *Moorwesen* sowie der *Trapp* oder *Schwindende* eingeordnet. In die dritte Gruppe reiht der Autor die *mythischen Tiere*, *Solomázdra*, die *Schlange*, *Eidechse*, den *Erdhund* und andere Tiergestalten. Zur Gruppe der *mythischen Pflanzen* gehören das *Eisenkraut*, *Matraguna* und *Spânz*. Aus diesen aufgezählten Wesen baut sich der Volksglaube in der Mezöség auf.

Das Kapitel *Gliederung der Glaubensordnung in der Mezöség* ist eine sich auf die fachgemäß vergleichende Analyse stützende sammelaufwendige Arbeit. Durch die veranschaulichenden Tabellen und statistischen Daten ist ganz eindeutig ersichtlich, daß infolge der Abgegrenztheit der Region Mezöség, der traditionellen Geprägtheit und des engen Kontaktes mit der rumänischen Kultur der Volksglaube dieser Dörfer wesentlich reicher ist als irgendeiner anderen ungarischen Landschaftsregion. So fehlen z.B. der rumänische Priester, Pritista, Prikulics und Solomonár in den bisherigen Volksglaubens-Monographien oder sie kennzeichneten ihr Vorkommen nur aus transylvanischen Gebieten. In diesen Fällen steht der Volksglaube in der Mezöség

zweifelsohne unter dem Einfluß der rumänischen Mythologie, der Autor beruft sich deshalb auch häufig auf die rumänische Fachliteratur dieses Themenkreises. Drei mythische Wesen wurden sogar samt ihrem Namen aus der rumänischen Mythologie übernommen: Vârcolac, das Tote essende ungetaufte Kind, Strâgoi, der regenflechtende Mensch, und Martolea, die Frau des einstigen Dienstags.

Da sich die Volksglaubensrichtungen nicht nur orts-, sondern auch zeitbedingt verändern und sich des weiteren die kulturellen Anleihen manchmal auf bereits bestehende Glaubensrichtungen ähnlicher Funktion aufbauen, können sich die Grenzen zwischen den Glaubensbereichen auflockern, oder aber auch geradezu verfestigen. Deshalb macht der Autor auch bewußt, daß jedes systematisierte Experiment durchfallen kann, gleichzeitig überzeugt er den Leser aber auch davon, daß die morphologische Analyse der Glaubensgeschichten einen verhältnismäßig sicheren Anhaltspunkt für das Ermessen von Grenzfällen bietet.

Das Kapitel *Volksglauben und Funktionen* untersucht die vorkommende Form, organische Struktur und Reihenfolge der als morphologische Grundeinheit der Texte angesehenen Funktionen. Eine wesentliche Erkenntnis dabei ist, daß im Falle eines jeden Glaubensbereiches jene Funktionen bestimmt werden können, deren Existenz obligatorisch ist, weil sie das bestimmende Merkmal des betreffenden Glaubenskreises sind. Des weiteren kann auch bestimmt werden, welche Funktionsvorkommen möglich sind. Aufgrund der durchgeführten Analyse hält der Autor die Behauptung der Fachliteratur, die Reihenfolge der Funktionen würde sich nicht nach einer Norm ausrichten, für anfechtbar. Zwar ist er auch der Meinung, daß die Verbindung in der Gesamtheit der Glaubensordnung keine homogene ist, seiner Erfahrung nach ist sie aber innerhalb der einzelnen Glaubensbereiche gebunden. Die Glaubensgeschichten haben nämlich eine streng praktische Funktion, ihre vorrangige Aufgabe dient nicht der Unterhaltung, weshalb die Funktionen in der Reihe der Geschichtssentenzen nicht frei kombinier- und variierbar sind. Der Autor legt auch exakt fest, daß das die Glaubenskreise umfassende Modell bloß eine wissenschaftliche Konstruktion ist, in der lebendigen Glaubensausübung enthält jede Schilderung nur zum Teil die den Glaubensbereich aufbauende Funktion. Die lebendige Erzählpraxis kann hingegen ein solch umfassendes Sujet hervorbringen, daß sie als Modell des Glaubensbereiches in der vorgegebenen Gemeinschaft funktioniert. Die Anzahl der innerhalb eines Glaubensbereiches entstandenen narrativen Arten kennzeichnet den Grad der Lebensfähigkeit eines gegebenen Glaubenskreises.

In einem gesonderten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit den *Klassifikationsprinzipien der volkstümlichen Terminologie*. Als Zusammenfassung seiner Untersuchungen bemerkt er, daß jede systematisierte Intention die volkstümliche Terminologie vereinfacht, da sie instabil und unausgeglichen ist. In einer Gemeinschaft gibt es für die Bezeichnung eines Glaubenswesens keinen allgemein gültigen und einheitlich verwendeten Terminus. Ihre Terminologie wird durch die große Zahl der Synonyma und Polysemia charakterisiert. Das Synonym realisiert die Gliederung des Bedeutungsfeldes, das Polysem dessen Standardisierung. Auch die Produktivität der Namensgebung charakterisiert die Lebensfähigkeit des Glaubens. Neben dem Verweis auf das Begriffsfeld nimmt die Terminologie der Glaubenswelt auch die

Bezeichnung der Begriffsmerkmale vor. Die letzte Anmerkung des Autors bezüglich dieses Fragenkreises ist die Feststellung, daß sich auch auf der Ebene der Bezeichnungen der auf den Glauben in der Mezőség ausgeübte Einfluß der rumänischen Mythologie widerspiegelt. Beweis dafür ist der Glaubenskreis von *Solomonar*, *Vârcolac*, *Marțolea*, *Solomânzdra* etc., die in die Glaubensordnung der Region Mezőség integriert wurde, ohne daß ihre Benutzer ihre Bezeichnungen magyarisiert hätten.

Das Kapitel *Raum und Raumnutzung im Glauben* wurde durch die Erkenntnis, daß die sich um die mythischen Wesen organisierenden Glaubenskreise über eine spezifische Raumstruktur verfügen, erforderlich. Je lebendiger ein Glaubensbereich ist, desto ausgefeilter ist seine Raumstruktur. Gemäß den Glaubensvorstellungen gliedert sich der Raum in eine bewohnbare und gefährliche, in eine zeitliche und übernatürliche Sphäre, und die den Raum gliedernden Elemente verfügen über personifizierte Gestalten. Die unbehelligte Raumnutzung wird mit der Einhaltung der Tabus, der Ausübung präventiver und abwehrender Verhaltensweisen und des Antrages auf die Genehmigung einer Raumnutzung gewährleistet.

Obwohl in den mit mythischen Wesen in Zusammenhang stehenden Glaubensbereichen die Zeit nicht so stark strukturiert und akzentuiert ist wie der Raum, widmet der Autor auch diesem Fragenkreis seine Aufmerksamkeit. Die Relevanz der Zeit ist in den verschiedenen Glaubenskreisen unterschiedlich, allein der Lüdérc, die Hexe und der Strâgoi haben im Glauben eine wirklich tragende Rolle inne.

Das Kapitel *Aktualisierung und Typisierung in den Glaubenstexten* erforderte die Erkenntnis, daß man in jeder Glaubenshandlung, jeder Glaubensgeschichte mit der Tradition und der Revidierung der Tradition konfrontiert wird. Im Laufe der Gesprächsereignisse bezüglich des Volksglaubens nähert sich der Sprechende der Tradition oder entfernt sich davon. Jede Altersklasse erneuert die durch eine Tradition vermittelten Erlebnisse und Erfahrungen, überträgt sie in die Gegenwart und ersetzt die früheren Personen und Orte mit bekannten Namen. Das Fehlen der Aktualität, die Verlegung der Ereignisse in die ferne Vergangenheit oder ihr Bezug auf andere Gemeinden ist der erste Grad einer Glaubenszurückweisung. Ausmaß und Verhältnis von Annäherung und Entfernung wird auch stark von den sich stets ändernden Umständen der Gesprächssituation bestimmt. Neben der Aktualisierung ist die Typisierung eine solche Transaktion, die den Glauben am Leben in Bewegung hält. Die Erforscher des Glaubens erarbeiten, bestimmen und vermitteln ihre frischen und nicht rein abschreibbaren Erlebnisse mit Hilfe eines traditionellen Schemas. Die Typisierung löst von der dargestellten Situation oder reproduzierten Geschichte all das, was zufällig, störend oder schwer memorierbar zu sein scheint und nähert das Geschehnis dem in der Tradition existierenden Modell an.

Eines der interessantesten Kapitel in Vilmos Keszeges Buch ist *Die Rolle des Glaubens*, da nämlich darin danach getrachtet wird, den im eigenen Kontext eingenommenen Platz und Wert des Glaubens wahrzunehmen. In den untersuchten Gemeinden ist die praktische Funktion des Glaubens von großer Bedeutung, da sie in ihrer Gesamtheit, die die Rolle einer Institution innehat, die im Ablauf eines Jahres, eines Lebens ständig das Verhältnis des Individuums zu seiner gegenständlichen, natürlichen und menschlichen Umgebung reguliert. Sie leitet die Spannungen

der Lebensgemeinschaft und des Seelenlebens ab und bietet Interpretations- und Handlungsmuster an. Der Autor schreibt in dieser seiner Forschung erneut den Individuen, deren Leben in ausschlaggebender Weise vom Glauben gestaltet wird, erhöhte Bedeutung zu.

Die umfangreiche, 652 Texte umfassende *Datensammlung* vermittelt mit Gewißheit für all diejenigen, die sich für den Volksglauben interessieren, ein besonderes Erlebnis. Im Interesse einer leichteren Orientierung hat der Autor die Textgrundlage, die auf seinen komplexen Forschungen basiert, entsprechend der oben vorgestellten Klassifizierung der Glaubenswesen geordnet. Der Übersichtlichkeit und der genaueren Bezugnahme diene auch die Gliederungsart der Texte, d.h., daß er als selbständigen Text einen eine Informationseinheit enthaltenden Text qualifizierte.

Auch das umfangreiche Literaturverzeichnis des Werkes zeigt die großen Fachkenntnisse des Autors und die Gründlichkeit seiner vergleichenden Untersuchungen. Der Verzeichnisapparat entspricht allen Bedingungen der Fachmäßigkeit. Aber vielleicht hätten Fußnoten der Lesbarkeit besser gedient als ein Literaturverzeichnis als Textanhang. Der Autor hat dem veröffentlichten Volksglaubensmaterial zahlreiche Register beigelegt; das Verzeichnis der Gewährsleute, das Ortsnamen- und Wortregister, die Übersetzung der rumänischen Texte und das Sachverzeichnis wird in jeder Hinsicht allen Ansprüchen gerecht. Und schließlich findet man am Ende des Werkes eine Zusammenfassung in rumänischer bzw. französischer Sprache, damit auch den Lesern, die der ungarischen Sprache nicht mächtig sind, die wichtigsten Gedanken des Werkes vermittelt werden können.

Timea PÁRKONYI SOÓS

---

A propos de *La Fille Difficile, un conte-type africain*, 2001, Sous la direction de Veronika GÖRÖG-KARADY et Christiane SEYDOU. Paris: CNRS-Éditions, CD-Rom

---

Cette étude s'inscrit dans une continuité. Celle de chercheurs qui, de longue date, mènent une réflexion sur le conte africain et ses niveaux d'implication dans et à travers la société qui en est l'auteur.

Le thème fédérateur de cet ouvrage collectif est l'analyse du conte, très répandu en Afrique de l'Ouest, de la jeune fille qui, refusant tous les prétendants, se retrouve unie à un conjoint non humain (animal ou monstre). Selon la vision que la société productrice du texte aura de la place de la femme et de l'alliance matrimoniale, le dénouement sera plus ou moins sévère: du retour de la fille – assagie – dans son milieu d'origine à la mort de l'héroïne transgressive, l'éventail des exemples de remise en ordre sera vaste. L'éventail des conjoints non humains également, ceux-ci ayant une implication sur l'orientation et l'interprétation des textes.

Dix études examinent une centaine de contes émanant de dix ethnies, en établissant une étroite relation entre le texte produit et l'ensemble socio-culturel duquel il

émane. Chacun des auteurs est spécialiste de la société et de la langue dont il traite, ce qui lui permet d'établir une analyse circonstanciée d'un corpus qu'il a, le plus souvent, recueilli.

Le corpus peul analysé par Ch. Seydou (pour la partie occidentale) et par U. Baumgardt (pour la partie orientale), représente l'aire culturelle la plus vaste tant linguistiquement que géographiquement. Leurs études respectives montreront que mises à part quelques rares variantes, le corpus peul est homogène. Homogène dans les exigences de la fille concernant son futur époux (celui-ci doit avoir un corps sans cicatrice), homogène aussi dans son message: pas de sexualité possible pour la femme hors de l'alliance matrimoniale. Cependant, si le frère apparaît comme salvateur dans plusieurs contes occidentaux, c'est la sœur qui intervient dans certains textes orientaux. Bien que défenseurs de la cohésion du groupe familial, la présence de l'un ou de l'autre aura des implications différentes. Le frère en réintégrant sa sœur rebelle dans la société, récupère une "monnaie" d'échange afin d'asseoir sa propre alliance; la sœur cadette joue, quant à elle, le double positif de la Fille Difficile. La nature de l'époux ne sera pas non plus sans intervenir sur le dénouement du conte: dévorateur, manipulateur, ou mis à mort par les auxiliaires de la fille ou bien retournant dans son milieu, ou encore initiateur. Par la réintégration de la fille dans son milieu d'origine, par sa mort ou encore par la mort du conjoint animal, chacun de ces corpus montre combien un lien affectif est impossible entre deux mondes trop étranger l'un à l'autre; et surtout combien la femme doit se conformer au rôle que sa société lui assigne.

C'est ce que confirmeront la majorité des autres textes étudiés tout au long de ce livre. Notamment les contes manding (bambara et malinké) recueillis et étudiés par V. Görög-Karady. A l'exigence vue précédemment (corps du mari sans cicatrice) s'ajoutent d'autres exigences impossibles, chacune forte de significations: pas de derrière, pas de sexe..., donc pas d'ouverture du corps par laquelle rien ne peut (ne doit?) entrer ni sortir, pas de nourriture, pas d'excréments, pas de sexualité, enfin. Les corpus bambara et malinké mis en regard comme les corpus peuls dans les deux précédents chapitres, montrent là encore les implications différentes des adjuvants familiaux: la sœur bambara, indulgente et salvatrice, initiée en fait, apparaît aussi importante que l'héroïne difficile. Les deux sœurs seraient les deux facettes d'une même personne. Quant au frère malinké qui humilie sa sœur, il est l'indicateur de la nécessaire soumission des femmes, dans cette société, à l'autorité patriarcale. Les deux corpus, toutefois, révèlent combien le groupe familial est responsable de ses membres.

Les ensembles peuls et manding offrent un volet inversé du conte de la Fille Difficile: l'homme séduit par une épouse animale. Par-delà le message récurrent de tous ces contes (les dangers de l'exogamie excessive), la situation de l'homme est quelque peu différente. Pour lui, le mariage apparaît comme un moyen parmi d'autres, alors que c'est le sujet principal du récit pour l'héroïne féminine. Les adjuvants ne seront pas les mêmes non plus, ainsi que le conflit qui conduira au mariage hors norme. Le héros, chasseur, dans les deux corpus transgressera par excès. Le monde animal, lésé par sa trop grande habileté à la chasse, tentera de rétablir l'ordre par le biais d'une épouse animale chargée de venger les siens. Le chasseur, soit trouvera la mort, soit sera

sauvé par son père (chez les Peuls), soit par sa mère (dans l'aire manding). Fille incontrôlable dans le premier type de contes, femme dévoreuse et dangereuse dans le deuxième, la leçon de tous ces récits est dans l'une et l'autre culture profondément misogyne.

Car autant qu'un mari conforme aux souhaits de la famille, c'est le mariage que la fille refuse. Du moins le mariage tel que le lui imposent ces sociétés patrilineaires et virilocales. C'est également ce que démontre la Fille Difficile bulsa analysée par R. Schott. A travers celle-ci, plus indépendante que dans d'autres cultures ouest africaines, est abordé le thème de la polyandrie, totalement inconnue chez les Bulsa. Le mariage anormal de la fille entraîne non seulement sa mort mais aussi, le plus souvent, celle de sa famille. Ce qui laisse mesurer la crainte des conséquences qu'entraînerait le non respect de l'ordre social.

C'est une double lecture que donnent R. Boyd et R. Fardon de leur Fille Difficile tchamba: une lecture à sens patriarcal qui ressort de tous ces récits, et une lecture à un autre niveau où serait mise en scène une allégorie du destin féminin et de l'expérience féminine. La musique et le chant, éléments salvateurs dans ces textes, sont à la fois divertissement et mise en valeur des qualités musicales de la femme. Le conte évoque le danger que représente pour la fille le départ chez le mari, l'arrivée à l'âge mûr lorsque la femme chante en groupe, le retour dans son milieu familial à l'occasion de rites funéraires lorsqu'elle chante des chants de deuil, et enfin sa mort lorsqu'elle retourne au silence. Élément significatif, le divorce est fréquent chez les Tchamba aussi a-t-elle dans la vie des partenaires multiples et la mort ne vient pas dans le conte sanctionner son comportement. De plus, la fille tchamba ne meurt ni ne se suicide parmi ses alliés,<sup>1</sup> car c'est chez elle qu'elle doit revenir pour être ensevelie parmi les siens.

La fille igbo, quant à elle, ne rejette pas le mariage, elle rejette les prétendants, elle veut garder l'initiative. F. Ugochukwu montre l'étendue des transgressions aux règles familiales et sociales: le refus par l'héroïne de la coutume, le danger de la beauté. La fille qui souhaite un mariage immédiat n'observe pas les trois visites réglementaires que le garçon doit faire à sa famille, ni les quelques jours où elle-même doit séjourner dans sa belle-famille. Fi aussi de l'enquête réciproque que les familles mènent l'une envers l'autre. Le sort de la jeune fille qui quitte sa famille doit pour le moins être entouré de précautions; faute d'avoir été observées, le châtement présenté dans deux variantes igbo sur trois sera la mort. Leçon de sagesse? La langue igbo n'a pas de terme pour désigner "l'amour"...

L'amour n'aurait guère de place non plus dans les échanges matrimoniaux zagha-wa. Ce sont surtout les transferts de biens qui en étaient le moteur jusqu'à une récente islamisation de la société. M.-J. Tubiana a recueilli trois versions du conte auprès d'un même informateur à quelque trente ans d'intervalle.<sup>2</sup> Sa présentation insiste sur les dangers des excès de prétentions, qu'elles proviennent de la fille ou de sa famille. Là encore, pas de salut hors de la famille, aux sept frères salvateurs correspondent les sept

<sup>1</sup> Comme il est attesté ailleurs dans certaines variantes.

<sup>2</sup> Notons que la première des deux versions recueillies lorsque celui-ci avait dix ans a été enrichie d'un dessin qui illustre le cédérom.

têtes de l'époux-serpent, mais le dénouement, ici, dispense la fille d'un quelconque châtement.

P. Roulon-Doko s'attache également au cours de son étude de la Fille Difficile gbaya à l'analyse des variantes en fonction du genre du narrateur. Déjà ces textes, s'ils sont conformes à la structure du conte-type, s'en éloignent quant à leur contenu profond : la transgression aux normes ne provenant pas seulement de la fille mais également du non respect des coutumes présidant à la conclusion d'un mariage. De plus, les récits gbaya véhiculent un message différent selon que le narrateur est homme ou femme : par exemple, lorsqu'il s'agit d'une conteuse, l'accent est mis sur l'inquiétude de la fille confrontée au milieu familial du mari, et sur l'amour que lui porte un soupirant éconduit qui finalement la sauvera ; lorsqu'il s'agit d'un conteur, la frustration exprimée par l'adjuvant initialement refusé sera mise en relief. Ces remarques ont le mérite de soulever la question de la permanence d'un conte-type par-delà ses multiples réalisations.

Autre exemple de réalisation que celui mis en scène à propos des Filles Difficiles aushi et lunda de Zambie. A.-M. Dauphin-Tinturier analyse ces contes à la lumière du scénario initiatique des jeunes filles, omniprésent dans les textes recueillis ; omniprésent aussi dans la société productrice des récits. Dans le conte, les différentes phases de l'initiation, respectées ou transgressées dans leur déroulement, font sens et reflètent les étapes réussies ou manquées de celle, réelle, de la jeune fille et du jeune homme. Elles reflètent aussi les points forts de la vie sociale : union temporaire ou intégration du mari dans la vie du village, prise d'indépendance ou non du couple à l'issue de la vie commune. A travers l'examen de ces textes retraçant ces différentes étapes, ce sont toutes les difficultés du choix d'un conjoint qui sont abordées.

Notons certaines récurrences interculturelles à propos des conjoints animaux :

Le lion, dans l'exemple ci-dessus, est celui avec lequel une vie maritale peut être envisagée. "Le lion est l'archétype de l'homme primaire" (A.-M. Dauphin-Tinturier : p. 235). Ailleurs, dévorateur ou initiateur, il est connoté négativement ou positivement. Dans l'un et l'autre cas, il peut y perdre la vie ou retourner à son milieu originel. Soulignons toutefois, qu'il est le seul conjoint animal à offrir à la Fille Difficile, richesses, descendance et parfois même amour, ce dernier cas de figure étant observé avec d'autres conjoints.

Car le chien est aussi un des époux peul avec lequel un lien affectif s'établit avant d'être rompu. Toutefois, il est souvent envoyé comme auxiliaire d'un membre de la famille de la fille (frère, père ou mère).

Le serpent, dévorateur, est un représentant privilégié d'un corps sans cicatrice. De plus, il est grâce à ses mues symbole de renouveau permanent.

En revanche, dans le corpus malgache présenté par Ph. Beaujard, les conjoints non humains sont le plus souvent des ogres, fait attesté dans l'aire est-africaine. Si tout au long de cette étude collective, les dangers de l'exogamie et d'une sexualité féminine incontrôlée figurent comme une forme de leit-motiv, les textes malgaches avec leurs conjoints ogres abondent de symboles sexuels tant féminins que masculins, jusqu'au miel rapporté par les ogres à leurs femmes, symbole s'il en est du sperme et du plaisir

sexuel.<sup>3</sup> Victoire sur une sexualité dérégulée et dangereuse, ces récits conduisent tous au même dénouement : fuite des femmes et morts des ogres. Parallèlement, ils respectent tous le déroulement d'un scénario initiatique.

Enfin, de la confrontation de ces textes, une onzième étude apporte au lecteur des axes méthodologiques, pour certains déjà éprouvés : l'analyse ethnolinguistique dont la majorité des auteurs sont des spécialistes reconnus. Mais la synthèse de J. Derive dépasse la démarche comparative et dégage un noyau dur commun à l'ensemble du corpus émanant de dix sociétés différentes. Son étude apporte, en outre, la perspective innovante d'une lecture transculturelle par la mise en évidence d'un réseau structuré de blocs figuratifs présents dans l'ensemble du corpus. "Ces blocs figuratifs... fonctionneraient comme des structures matricielles productrices de sens" (J. Derive, p. 280). S'appuyant sur ces récurrences structurelles, un point de vue transculturel significatif complète l'approche ethnolinguistique et permet de dégager des directions de lecture plus générales en remettant le texte au premier plan.

Une riche comparaison menée par M.-L. Tenèze avec certains contes européens vient clore ce travail collectif. Cette "mise en regard" des contes africains et européens souligne les traits communs et les différences du conte africain de la Fille Difficile avec des contes européens comme Barbe Bleue, le Mari Lointain, le Voyage vers l'Autre Monde ou la Princesse Dédaigneuse Corrigée. L'intérêt de cette recherche comparative permet de mettre en lumière la permanence de ces motifs à travers l'agencement variable qu'en donnent les différences sociétés. Toutefois, à travers ces remarques est posée la question "d'une évolution des répertoires au cours du temps" (M.-L. Tenèze p. 315).

A partir du traitement de ce corpus, a pu être déterminée l'élaboration d'un schème matriciel duquel il fut possible de dégager "une sorte d'archi-texte à géométrie variable" (Ch. Seydou, p. 416). La troisième étape de ce travail fut d'établir un index des composants du conte. Le CD-ROM joint au livre en permet une consultation efficace et rapide.

Quelques interrogations cependant surgissent à la lecture de ces études qui – sujet oblige – traitent de la situation de la femme dans la société ouest africaine. Par exemple, qu'en est-il de l'excision qui, nulle part, ni dans les contes ni dans leurs analyses, n'est mentionnée, ne serait-ce que symboliquement ? Le sujet serait-il à ce point tabou qu'il n'affleure d'aucune manière ? Qu'en est-il aussi de la polygamie, du travail de la femme et de son rôle économique dans la société traditionnelle ? Thèmes qui, là encore, ne sont pas évoqués (sauf concernant la polygamie, avec la coépouse d'une mère bulsa, nous ne voyons jamais la Fille Difficile confrontée à cette question, signe peut-être encore de l'anormalité de son mariage...). Le conte ne montre de la condition féminine que l'aspect essentiellement pré-matrimonial même si certains textes présentent quelques allusions sur la vie du couple hors norme.

<sup>3</sup> Voir notamment sur ce point G. Calame-Griaule, 1985, "Le miel des relations humaines", *Cahiers de Littérature Orale* N° 18 pp. 65-85.

L'accent doit être mis sur la démarche théorique et méthodologique à laquelle se sont livrés les auteurs. Outil précieux pour tous les chercheurs spécialistes de la littérature orale, ce travail ouvre des perspectives qui vont au-delà de la logique culturelle de chacune des sociétés productrices des textes et ouvre une voie nouvelle de traitement de corpus.

Micheline LEBARBIER

---

Gerhard SCHMIED: »Lieber Gott, gütigste Frau ...« Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern. Passagen und Tendenzen. Studien zur materialen Religions- und Kulturosoziologie, hrsg. von Michael N. Ebertz, Bd. 4. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz, 1998, 137 Seiten

---

Hier ist seitens der Religionssoziologie eine Studie vorgelegt worden, die auch für die volkskundliche Frömmigkeitsforschung von weitreichender Bedeutung sein dürfte. Ihr Autor, Direktor des Instituts für Soziologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, hat Material aufbereitet, das, wie der Klappentext sagt, »zwar nicht auf der Straße, aber für jedermann einsehbar auf Pulten in vielen Kirchen zu finden ist«. Im Mittelpunkt seiner Abhandlung stehen sogenannte Fürbittbücher, also Bücher, die in katholischen Kirchen ausgelegt sind und in welche die Besucher Gebete hineinschreiben können. Aus insgesamt sieben dieser Bücher hat er 2674 Gebete in quantitativem wie qualitativem Zugriff analysiert, wobei er insbesondere auf die Traditionen des verschrifteten Anliegens eingeht. Wichtige Themenblöcke seiner Analyse sind: Adressaten (Gott, Heilige), Inhalte (z.B. bitten, danken), Personen und Gruppen, für die gebetet wird, und schließlich die Gebetsanliegen. Einen besonderen Stellenwert hat ein Kapitel über den doch eigentlich isolierten Akt des einsamen Betens, den er in dergestalt niedergeschriebener Form als »multidimensionale Form des sozialen Handelns« begreift. Nicht zuletzt in dieser Hinsicht ordnet er das Beten auch in die aktuellen religionssoziologischen Theoriebezüge ein.

Das Buch enthält zahlreiche Beispiele für Einträge und spiegelt damit über die religiöse Vorstellungswelt der Schreiber hinaus auch deren oft problematischen Alltag wider, der – insbesondere bei den Bitten – existentiell bedrängende Züge annehmen kann: nicht selten handelt es sich um Gebete in extremen Notlagen. So ist diese Untersuchung für Soziologen wie für Theologen und schließlich auch Volkskundler nicht nur ein wichtiger Beitrag zu einer zentralen, aber offenbar noch selten erforschten Ausdrucksform von Religiosität, sondern auch ein bisweilen anrührendes Zeitdokument.

Im Vorspann erläutert Schmied, was ihn methodisch an den Fürbittbüchern faszinierte: Hier mußte Material nicht erst erhoben werden, es lag vielmehr »bereit« (wer denkt hier nicht an die unzähligen unausgewerteten, bestens zugänglichen und sorgsam gehüteten volkskundlichen Archivalien!) und war überdies auch für die Öffentlichkeit gedacht, und sei es nur für die Leser der Fürbittbücher, schließlich

war es seiner Meinung nach »glaubwürdiger«, als die bei manchen arrangierten Erhebungen erfaßten Daten. Das Manko, nämlich das Fehlen jeglicher Kontextangaben und die mangelnde Repräsentativität der von ihm getroffenen Auswahl war Schmied bewußt, er nimmt diese Nachteile jedoch in Kauf, in der berechtigten Hoffnung, letztlich eben doch ein lebensnahes, farbiges Bild zeichnen zu können, welches den »Facettenreichtum heutigen Betens« demonstriere.

Dies eben, daß es sich nämlich bei den Texten um Gebete handele, ist eine der wichtigsten Säulen von Schmieds Ansatz, und zwar um Gebete, für die, wenn sie aus der Mündlichkeit verschriftet werden, besondere analytische Zugänge (etwa auch über Ong und Goody) erforderlich seien. Diesem explikativen Auftakt folgt dann die Abgrenzung gegen nah verwandte religiöse Praktiken (Votivwesen) unserer aber auch anderer Kulturen (die Emas, die Gebetstäfelchen im japanischen Buddhismus und Shintoismus, Prayer Cards etc.) sowie eine historische Dimensionierung: So fragt Schmied in Anlehnung auch an volkskundliche Autoren, ob die Graffiti in römischen Katakomben oder auch die seit dem Mittelalter belegte Praxis der Himmelsbriefe (vgl. *W. Heim: Briefe zum Himmel*, Basel 1961) gewissermaßen Vorläufer der Fürbittbücher waren? Ferner sind die von Schmied untersuchten sieben Bücher gerade ihrer unterschiedlichen Verortung wegen aufschlußreiche Quellen; so entstammt eines einer Flughafenkapelle (es handelt sich eigentlich um eine Sammlung von Zetteln), ein anderes lag in einer Wallfahrtskirche aus, ein drittes in einem kunsthistorisch bedeutsamen Münster, das viele Touristen und wahrscheinlich auch nichtgläubige Interessierte anzuziehen pflegt, das vierte in einer Klinikkapelle, in welche die Patienten gewiß andere Arten von Anliegen eintragen als gesunde Kirchgänger, das fünfte in einer beliebigen, nach dem 2. Weltkrieg gegründeten Pfarrei einer Mittelstadt und die restlichen zwei waren in weiteren Kirchen jeweils ganz unterschiedlich plaziert – auch das spielt eine Rolle.

Verblüffend ist vor allem die Fähigkeit des Autors, aus den zunächst doch auf den ersten Blick spärlich anmutenden Daten über die Eintragenden und die Eintragungen soviel Informationen über deren Identität, über ihr soziales Umfeld und die Intensität oder Wahrhaftigkeit ihrer Anliegen herauszuziehen, die er dann auf ebenso überzeugende Art und Weise mit den Ergebnissen der empirischen Sozialforschung – etwa auch EMNID und anderen Umfragen – korreliert. Daneben zeigt er beispielhaft, wie vorsichtig man andererseits mit nur scheinbar eindeutigen Daten umgehen sollte. Seine Auswertung geht ferner akribisch auf die Adressaten und die Inhalte der Gebete ein, prüft, inwiefern sich die Beter etwa an vorformulierte Phrasen halten und inwieweit eine Eintragung in ein Fürbittbuch wirklich ein öffentlicher Akt ist. Wer bislang noch meinte, Anliegen- und Fürbittbücher seien »silent sources«, der wird durch die Lektüre dieser Studie eines besseren belehrt. Generell möchte der Autor übrigens ein stetes Anwachsen der Sitte beobachten und belegt auch diesen seinen persönlichen Eindruck mit Zahlen und Zitaten aus Literatur und Medien. Sorgsam recherchierte Schmied schließlich auch die Motivationen, welche die Verantwortlichen dazu brachten, solche Fürbittbücher überhaupt auszulegen.

Schmied bezieht an Sekundärliteratur vor allem theologische und soziologische Schriften in seine Untersuchung ein. Für die religiöse Volkskunde ist es natürlich

bedauerlich, daß ihm trotz seiner Kenntnis etwa des Fernsehfilmes über die Autobahnkirche von Baden-Baden/Sandweiler und trotz seines Eingangszitates aus David Lodges Wissenschaftssatire »Small World« die volkskundlichen Arbeiten zum Thema entgangen zu sein scheinen, welche Sandweiler und Lodges Buch übrigens ebenfalls thematisieren. So hat er Hardy Kromers Tübinger Dissertation von 1996 (*Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim*) nicht einbezogen, obgleich sich die Argumente in einigen Punkten sicherlich ideal ergänzt hätten. Erfreut hätte auch ein Hinweis auf eine theologische Magisterarbeit über die Autobahnkirchen-Anliegenbücher von Baden-Baden, die an der Universität Freiburg i. Br. schon vor rund zehn Jahren erschien, oder auf einen Aufsatz »Modern Storytelling in Motorway-Church Manuscripts« der Rezensentin in »*ScriptOralia*« 22 (1990). Das sind aber vergleichsweise minimale Unterlassungen, auf die man den Autor eher hinweisen als daß man sie ihm vorwerfen sollte.

Die glänzende Untersuchung, an der allenfalls eine etwas gewöhnungsbedürftige Zitierweise zu bemängeln ist, gewinnt im Übrigen in einem Zusammenhang an Bedeutung, der von Schmied wohl noch nicht bedacht werden konnte (und von der auch die Rezensentin nur zufällig Kenntnis erhielt): unglänglichst haben ungarische Ethnologen ein großangelegtes Forschungsprojekt zu Fürbittbüchern im postkommunistischen Ostblock beantragt. Sie gehen davon aus, daß es für die Rekonstruktion der wirklichen Frömmigkeit in den Jahren der kommunistischen Regime kaum eine zuverlässigere glaubwürdigere Quelle gibt ...

Sabine WINKER-PIEPHO