

Der Begriff „Volksreligion“ ein religionsgeschichtliches Problem

IN DER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN FORSCHUNG war es zuweilen üblich, von Volksreligion zu sprechen; man verstand darunter eine spezielle Form von Religion, die sich bei der breiten Masse eines Volkes finden sollte. Gelegentlich übersah man, wenn man eine Volksreligion aufstellen wollte, dass Elemente aus den höheren Schichten der Gesellschaft sich den volkstümlichen Vorstellungen so assimiliert haben, dass sie wie es scheint mit diesen untrennbar vereinigt sind. Es handelt sich vor allem um Elemente aus literarischen Quellen, die dem Volk auf verschiedene Art und durch verschiedene Kanäle übermittelt wurden. Wir haben es hier mit "gesunkenem Kulturgut" zu tun, um einen von Hans Naumann geprägten Ausdruck zu gebrauchen. Das Problem des "gesunkenen Kulturgutes" gehört mit dem Problem der Kulturverbreitung zusammen, das in der volkskundlichen Forschung fleissig behandelt ist¹. Fraenger hat darauf hingewiesen, dass der Terminus "gesunkenes Kulturgut" auf der Voraussetzung basiert, dass die Gesellschaft eine Hierarchie ist, in der die verschiedenen Schichten sich nach einer Rangordnung aufspalten². Hier hat Fraenger natürlich auf eine Schwierigkeit hingewiesen, die Frage nämlich, wo die Grenze zwischen der oberen und der unteren Schicht in der Gesellschaft verläuft, und was volkstümlich ist und was nicht. Selbstverständlich ist es nicht immer absolut notwendig, diese Grenze zu ziehen. Wenn man den Terminus "gesunkenes Kulturgut" darauf beschränkt, Einflüsse aus literarischen Quellen zu bezeichnen, umgehen wir die Schwierigkeit, die Fraenger aufgezeigt hat. Um die Problematik zu beleuchten, können wir auf die Rolle hinweisen, die die Erzählungen der Bibel als "Lieferant" von Material bei der Entwicklung von Vorstellungen gespielt haben können, die in dem abendländischen Kulturkreis als "volkstümlich" betrachtet wurden. Professor Carl-Martin Edsman hat in einem gelehrten und in seiner analytischen Stringenz vorbildlichen Aufsatz mit dem Titel *Den dansande solen* (Die tanzende Sonne)³ gezeigt, dass es sich bei der Redewendung des Volksglaubens von der tanzenden Sonne "schwerlich um eine volkstümliche Vorstellung handelt". Die allgemeine, gleichmässige Verbreitung deutet auf eine "alte, einheitliche sowohl literarische wie mündliche Tradition" hin (S. 8). So taucht der Glaube, dass die Sonne "am Ostermorgen (tanze,) schon im 17. und 18. Jahrhundert in Literatur verschiedener Art auf, und zwar in Postillen, Übersetzungsübungen und Sammlungen von Merkwürdigkeiten, die zum Zweck der Aufklärung mit natürlichen Erklärungen versehen worden waren ..." Die einfache Bevölkerung wurde hiervon direkt oder indirekt beeinflusst. Zweifellos verhält es sich so, wie Edsman sagt, dass die volkstümlichen Vorstellungen von der tanzenden Sonne "durch Einfluss von oben am Leben erhalten oder wiedergeboren wurden" (S. 17), also u.a. durch die Geistlichkeit.

Die Rede der Forscher von "Volksreligion" erscheint u.a. im Hinblick auf einen direkten oder indirekten Einfluss von literarischen Vorlagen anfechtbar. Aber darin besteht nur eine von den Fehlerquellen, mit denen der Forscher bei seinem Versuch, eine "Volksreligion" aufzustellen, konfrontiert wird. Eine andere Fehlerquelle bildet

1. S. Erixon, Hur Norge och Sverige mötas. Studier rörande kulturgränser och kultursamband på Skandinaviska halvön. *Bidrag til bondesamfundets historie*. Oslo, 1933. Band 2. S. 183-299.

2. W. Fraenger, Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen des 18. Jahrhunderts. *Jahrbuch für historische Volkskunde*. Berlin, 1926. Band 2. S. 131.

3. *Religion och Bibel* (Uppsala), 16 (1957), S. 1 ff.

die Rolle, welche die Persönlichkeiten bei der Ausgestaltung von Vorstellungen, die in einer Volksreligion herrschen, gespielt haben können. Alle Kulturen haben zu allen Zeiten Persönlichkeiten aufgewiesen. "Propheten" gab es in den primitiven Kulturen, und zuweilen lassen sich ziemlich umfassende Neuerungen auf ihr Wirken zurückführen. Der häufig betonte Unterschied zwischen "natürlicher" Religion und "gestifteter" Religion lässt sich — wenn man die Rolle bedenkt, welche die Persönlichkeiten auch in den "Naturreligionen" gespielt haben, schwerlich strikt aufrecht erhalten. Tor Andrae hat darauf hingewiesen, dass man "eine Unzahl von Beweisen dafür anführen könnte, dass erhebliche Veränderungen in Ritus und Kult durch direkte Offenbarungen eingeführt wurden"⁴. Paul Radin hat in einer Reihe von Arbeiten dieselbe Erscheinung nachgewiesen⁵. Was hier über "Naturreligion" und "gestiftete" Religion gesagt wurde, trifft in gewissem Umfang auf den Begriff "Volksreligion" zu: In welchem Umfang können Persönlichkeiten, "Propheten" mit Vorstellungen aus literarischen Quellen den Inhalt der Religion beeinflusst haben, die man "Volksreligion" nennt?

Aber die oben erwähnten Probleme sind nicht die einzigen, denen der Forscher gegenübersteht, wenn er eine "Volksreligion" analysieren will. In der vorliegenden Darstellung, die als Randbemerkung zu einem grossen und wichtigen Problem zu betrachten ist, möchte ich auf ein paar andere Schwierigkeiten hinweisen, die sich dem Forscher in den Weg stellen, wenn er den Begriff "Volksreligion" fixieren will⁶. So kann der Terminus in wechselnder Bedeutung verwendet werden. Wenn M. P. Nilsson eine Arbeit "Greek Popular Religion"⁷ nennt, meint er mit "Volksreligion" die Religion der griechischen Bauernbevölkerung und konstatiert nachweisbare Unterschiede in Kulthandlungen und Glaubensvorstellungen. Hier bietet die Bezeichnung "Volksreligion" an und für sich kein Problem.

Anders verhält es sich z.B. mit Albrecht Dieterichs Verwendung des Begriffs in seiner Arbeit "Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion" (1905)⁸. In der Einleitung zu dem Buch gibt er eine Zusammenfassung des Begriffs Volksreligion und der Methoden, diese Form von Religion zu studieren⁹. Wer die Volksreligion untersuchen will, muss den Volksbrauch untersuchen. Weder die Mythen noch ihre Deutung vermögen Aufschlüsse zu geben. Der Ritus dagegen lebt noch, wenn der Glaube schon tot ist. Mit Volksbrauch meint Dieterich die Bräuche, die sich in "der Unterschicht der Nationen (finden), die nicht durch eine bestimmte Kultur geistig umgestaltet und bis zu einem stärkeren oder geringeren Grade religiös umgeformt und durch die Einwirkung bestimmter geschichtlicher Persönlichkeiten über alten Glauben hinausgeführt ist". Dieterich lässt die Geschichte und die Persönlichkeiten ausser Betracht und sagt: „für uns handelt es sich um den allgemeinen, ethnischen Untergrund, den ewigen und gegenwärtigen, aus dem alle historischen Religionen wachsen,

4. T. Andrae, *Det religiösa Anlaget och andra religionshistoriska essayer*. Uppsala, 1951. S. 93.

5. Zum Beispiel P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*. New York, 1927.

6. Lauri Honko hat etwas von diesem Problem in seinem Aufsatz: On the Functional Analysis of Folk-Beliefs and Narratives about Empirical Supernatural Beings. *VI. International Congress for Folk-Narrative Research in Athens ... 1964. Lectures and Reports*. Athens, 1965. S. 168 ff behandelt.

7. New York, 1940 (2. Aufl.: New York, 1961).

8. Hier wird die dritte erweiterte Auflage (Leipzig und Berlin, 1925) zitiert.

9. A. Dieterich, *Op. cit.*, S. 1 ff.

aus dem sie immer wieder ursprüngliches Leben ziehen und in den sie zurücksinken, je nachdem ihr geschichtliches Leben sich auslebt." Es gilt also, meint Dieterich, den Volksbrauch und die Riten zu untersuchen, denn in ihnen hat sich die "Volksreligion" lebendig erhalten. Das gilt besonders von Riten, die mit den Krisensituationen des Lebens: Geburt, Hochzeit, Tod verbunden sind.

Dieterich übersieht bei seiner Bestimmung von "Volksreligion" einmal die Rolle der Persönlichkeiten und zum anderen die Vorstellungen, die sich der Volksreligion durch Kulturkontakte aus einer höheren, literarischen Schicht assimiliert haben können. Eine interessante Seite der Methodik Dieterichs ist, dass er seine Untersuchung der "Volksreligion" nicht beim Volksbrauch beginnt, sondern einen literarischen Ausspruch des Kirchenvaters Augustin aus dessen "De civitate Dei" (IV, 11) zum Ausgangspunkt wählt. Ferner werden die Volksbräuche mit Hilfe literarischer Quellen gedeutet. Hier treffen wir auf eine weitere Fehlerquelle, bei der wir uns im weiteren aufhalten wollen. Das Problem lässt sich folgendermassen formulieren: Ist es richtig, einen Brauch, der als "volkstümlich" charakterisiert wird, mit Hilfe literarischer Dokumente zu analysieren, die einer ganz anderen Kultur als der volkstümlichen entstammen, z.B. den Aussprüchen von Dichtern und Philosophen? Das Problem lässt sich durch einige Beispiele beleuchten, die Dieterichs Arbeit entnommen sind.

Seine Feststellung, dass die griechische Volksreligion die Sitte beobachtete, verstorbene Kleinkinder nicht einzuäschern, stützt Dieterich auf Belege aus u.a. Juvenal (XV, 10) wo es heisst *Terra clauditur infans et minor igne rogi* und aus Plinius (Hist. Nat. VII, 72): *Hominem prius quam genito dente cremari nos gentium non est*. Der Ausgangspunkt ist für Dieterich also, dass volkstümliche Bräuche sich in literarischen Quellen auffinden lassen. Das mag wohl richtig sein. Nichts desto weniger lässt es sich unmöglich feststellen, ob der von Dieterich referierte Brauch, Kinder nicht zu kremieren, mit den Vorstellungen des Volksglaubens zusammenhängt, dass das Kind durch eine Erdbestattung mit Mutter Erde wiedervereinigt werde. Ebenso wenig lässt es sich zeigen, dass diese Bestattungsart — die Erdbestattung — ein nur für die Volksreligion charakteristisches Element wäre. Die Sitte war in Griechenland allgemein und gründete sich auf die Vorstellung, dass ein kleines Kind keinen Wert habe. Zu Beginn der historischen Zeit war Leichenverbrennung die übliche Bestattungsart, "aber für ein kleines Kind von einem oder ein paar Jahren machte man sich nicht die Unkosten einer Leichenverbrennung, sondern vergrub es in der Erde wie den Kadaver eines Haustiers"¹⁰. Diese Sitte hatte nichts mit "Volksreligion" zu tun. Es war ein allgemeiner Brauch, der nicht religiös motiviert war, jedenfalls nicht so, wie Dieterich meint. Hier haben wir eine Fehlerquelle vor uns, die darauf beruht, dass ein allgemein üblicher Brauch aus seinem kulturellen Zusammenhang gerissen und als selbständiger Bestandteil einer speziellen Form von Religion gesehen wurde, der Volksreligion.

EINE WEITERE FEHLERQUELLE BESTEHT DARIN, dass die den literarischen Quellen entnommenen Belege nach einem "volkstümlichen Schema" gedeutet werden. Der

10. A. Wifstrand, *Bakgrunder. Uppsatser om tider och tänkesätt*. Lund, 1961. S. 138.

Forscher hat im voraus "bestimmt", was zu einer "Volksreligion" zu gehören und sie zu charakterisieren hat. Der Forscher legt in die literarische Quelle einen Inhalt hinein, der eine Stütze für einen "Volksglauben" bildet. Als Beispiel können wir Dieterichs Verwendung eines Fragments von Aischylos ("Danaiden" 44 N) nennen, wo Aphrodite sagt:

"Sehnt sich der hehre Himmel nach der Erde Schoss,
Fasst Sehnsucht auch die Erde ihm vermählt zu sein.
Und Regen, der, umarmt er sie: vom Himmel strömt,
Schwängert die Erd, und sie gebiert dem Menschevolk
Der Herden Weide und Demeters Frucht fürs Brot.
Der Bäume Blüte wird durch solcher Brautnacht Tau
Gedeihnde Frucht. Bei alledem bin ich am Werk"¹¹

Dieterich glaubt hier Belege für volkstümliche Vorstellungen von Mutter Erde zu finden. Wir erhalten, sagt er, eine unmittelbare Auffassung "von dem zeugenden Himmel und der alles empfangenden und gebärenden Erde"¹². In diesem Aischylos-Abschnitt haben wir jedoch keine "Volksreligion" vor uns, sondern eine philosophische Kosmologie, deren treibendes und lebenerhaltendes Prinzip die Liebe ist. Dieser Gedanke ist in der griechischen Religion schon bei Hesiod belegt. Es handelt sich um philosophische Spekulation, die den Vorstellungen der "Volksreligion" fremd ist. Dass es sich so verhält, bezeugen andere griechische Autoren, z.B. Euripides ("Chrysippos", Fr. 839). Ein näheres Eingehen auf diese Dinge ist jedoch im Rahmen dieser kurzen Darstellung nicht möglich¹³.

Dieterich strebt danach aufzuzeigen, dass die Vorstellungen des "Volksglaubens" von Mutter Erde auf die älteste Zeit der Menschheit zurückgehen. Um diese Annahme zu unterbauen, zieht er — neben anderen Belegen — sprachliche Ausdrücke heran, die einen Zusammenhang zwischen zeugen und pflügen andeuten. Er meint, diese Ausdrücke stützten die Auffassung von der Erde als Mutter, die den befruchtenden Samen empfängt. Dergleichen Parallelen finden sich sowohl in griechischen wie lateinischen Ausdrücken. Den Gedanken, dass die lateinischen literarischen Parallelen von den griechischen abhängig wären, weist Dieterich mit der Motivierung zurück, dass kein lateinischer Verfasser auf die Idee gekommen sein würde, sie aus dem Griechischen zu übersetzen, wenn nicht ähnliche Parallelen auf lateinischem Gebiet vorgelegen hätten, und dieser Umstand spreche dafür, dass die lateinischen Parallelen zwischen "zeugen" und "pflügen" einheimisch seien: die gleichen Vorstellungen führten unabhängig voneinander zu den gleichen literarischen Bildern.

Als Beleg für einen uralten Mutter-Erde-Glauben sind diese Parallelen wohl nicht sehr ergiebig, da die Gleichung zwischen zeugen und pflügen den Gebrauch des Pflugs voraussetzt, der ja keineswegs den ältesten Phasen der menschlichen Kultur angehört, obschon die Griechen den Pflug mitbrachten, als sie nach Griechenland

11. Aischylos, *Tragödien und Fragmente*. Herausgeg. und übersetzt von O. Werner. München, 1959. S. 557.

12. A. Dieterich, *Op. cit.*, S. 40.

13. Siehe M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. Handbuch der Altertumswissenschaft. München. Band 1. Abt. 5, T. 2, 1. 1955. S. 459 ff.

kamen¹⁴. Die Parallelisierung ist ein Ergebnis der männlichen Pflugkultur, und die Gleichung hat ihre Wurzeln — um mit M. P. Nilsson zu sprechen — "in der in diesem Zusammenhang bisher vernachlässigten Anschauung, dass die Mutter nichts weiter mit dem Kind zu tun hat, als dass sie den Samen aufnimmt und wachsen lässt"¹⁵. Dieterich bedient sich also eines literarischen Belegs aus einer ganz anderen und späteren Zeit, um das Vorkommen von uralten "volkstümlichen" Vorstellungen zu stützen. Hier begegnet uns wieder ein Beispiel für die Tendenz, eine Quelle aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu reißen und im Einklang mit einem "volkstümlichen Paradigma" zu deuten.

In unserer Darstellung wollten wir, hauptsächlich im Anschluss an Dieterich, einige Schwierigkeiten und Probleme aufzeigen, die mit dem Begriff "Volksreligion" verknüpft sind. Dabei haben wir uns auf folgende Punkte konzentriert:

1. Das Problem des "gesunkenen Kulturguts" gehört zu den in der Forschung stark beachteten und häufig behandelten Fragen.
2. Mit dem Problem des "gesunkenen Kulturguts" verbunden ist die Frage der Bedeutung der Persönlichkeiten in der Volksreligion. Dieses Problem hat in ziemlich geringem Ausmass Beachtung gefunden, doch dürfte es nicht unwesentlich sein. Jede Gesellschaft und Kultur umschliesst Mitglieder verschiedener Persönlichkeitstypen. Wir haben allen Grund, auch bei den "Volkskulturen" damit zu rechnen, dass Persönlichkeiten eines bestimmten Typs — der Denker, der "Prophet" usw. — direkte oder indirekte Spuren in den "volkstümlichen" Vorstellungen hinterlassen haben.
3. Bei Dieterich finden wir eine Tendenz, einzelne Elemente zu isolieren und sie zu etwas für die "Volksreligion" Kennzeichnendem zu stempeln. So wird durch eine Auswahl von Elementen der volkstümlichen Riten und Sitten eine Volksreligion "konstruiert". Von der üblichen Religion abweichende Bräuche werden als der "Volksreligion" angehörig betrachtet.
4. Literarische Belege werden von Dieterich oft nach einem im voraus aufgestellten "volkstümlichen Schema" gedeutet, ohne dass der Charakter der literarischen Quelle gebührend berücksichtigt wird. Die literarischen Belege werden aus ihrem gegebenen historischen und kulturellen Zusammenhang gerissen, und ihre Provenienz wird nicht berücksichtigt.

Im Hinblick auf die Fehlerquellen, auf die der Forscher stösst, wenn er eine "Volksreligion" fixieren und charakterisieren will, wäre es vielleicht ratsamer, von "volkstümlichen" Bestandteilen einer Religion zu sprechen als von einer abgegrenzten, fixierten Grösse — "Volksreligion".

14. Vgl. M. P. Nilsson, Der Pflugbau. *Ethnos* (Stockholm), 21 (1956), S. 30-32.

15. *Geschichte der griechischen Religion*. Band 1. S. 459, mit Ref. zu Aischyl. *Eum.*, V, 658 ff.; Soph. *Oed. R.*, V. 1497 f.; Plat. *De leg.*, VIII, 838 E, etc.

Einige Bemerkungen zur Situation der Erzählforschung

NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEG ergab sich für die Erzählforschung in Deutschland die bittere aber auch verheißungsvolle Chance eines Neubeginns, der von dem Bemühen geprägt war, aus der erzwungenen geistigen Isolation herauszukommen und wieder internationale Beziehungen anzuknüpfen. Mit dem Trend zur Erschließung historischer Quellen in der Erzählforschung korrespondierte die Hinwendung zu gattungstechnischen und terminologischen Problemen. Angesichts der zwangsläufigen Unvollkommenheit der bisherigen Sagenkatalogisierung mußten Richtlinien erarbeitet werden, die geeignet waren, eine gemeinsame Methode des Vorgehens zu fördern und die Fachterminologie zu vereinheitlichen. Dabei wurde rigoros vieles in Frage gestellt, was bisher stillschweigend übernommen worden war.

Verschiedene Forscher wiesen in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Gattungsproblematik und der Erstellung neuer Kataloge wieder verstärkt auf die engen Zusammenhänge der Sage mit dem Volksglauben hin. Leopold Schmidt möchte Sagensammlungen in ihrer komplexen Stofffülle als "Volkskunden einzelner Landschaften" verstanden wissen, denn das Gebiet der Sage, schreibt er, sei eigentlich so groß wie das der gesamten Volkskultur¹. Carl Hermann Tillhagen betonte demgegenüber stärker den Anteil des Volksglaubens an den Sagen und forderte 1964, daß jeder Volkssagenkatalog letztlich im Volksglauben verankert sein müsse. Um die volksglaubensmäßigen Vorstellungen zu berücksichtigen, aus denen heraus die Sage erwachsen ist, schlägt er vor, jede Sagengruppe eines Katalogs mit einer Einleitung zu versehen, die den Glaubenshintergrund der Sage beleuchtet². In Amerika spricht man analog dazu — fußend auf der entsprechenden Terminologie ungarischer und tschechoslowakischer Untersuchungen und Sammlungen — von *belief stories* und *belief tales*, also Glaubenserzählungen, um den Grundcharakter und die "innere Realität" der Volkssage zu betonen. In seinem Forschungsbericht über den Stand der europäischen und amerikanischen Sagenforschung macht Wayland D. Hand 1965 gerade das Element des Glaubens an die Sage zum entscheidenden Kriterium der Volkssage, das sie vom Märchen abhebt. Er schreibt: "The strong element of belief in the legend as told, or in the individual folk beliefs inherent in the legend, constitutes the hallmark which sets the legend apart from the folk tale"³.

Zwei Dinge sind es, die sich als fruchtbare Ansätze für weitere Arbeiten in der Sagenforschung aus diesen Bemerkungen zum Charakter der Sage herauschälen lassen. Wenn Leopold Schmidt die Sagensammlung als "Volkskunde einer Landschaft" betrachtet, so betont er damit implizite die Wichtigkeit regionaler Sammlungen als Grundlage und "Voraussetzung für die vergleichende Sagenforschung". Damit plädiert er nicht für die Intensivierung landschaftlicher Sageneditionen, die er im Gegenteil gar nicht für dringlich hält⁴, sondern er betrachtet die bereits vorliegenden

1. L. Schmidt, *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*. Berlin, 1963. S. 107.

2. C. H. Tillhagen, Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem. (Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative-Research, Budapest 1963.) *Acta Ethnographica* (Budapest), 13 (1964), S. 13.

3. W. D. Hand, Status of European and American Legend Study. *Current Anthropology* (Chicago), 6 (1965), S. 441.

4. L. Schmidt, Vor einer neuen Ära der Sagenforschung. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (Wien), 68 (1965), S. 68.