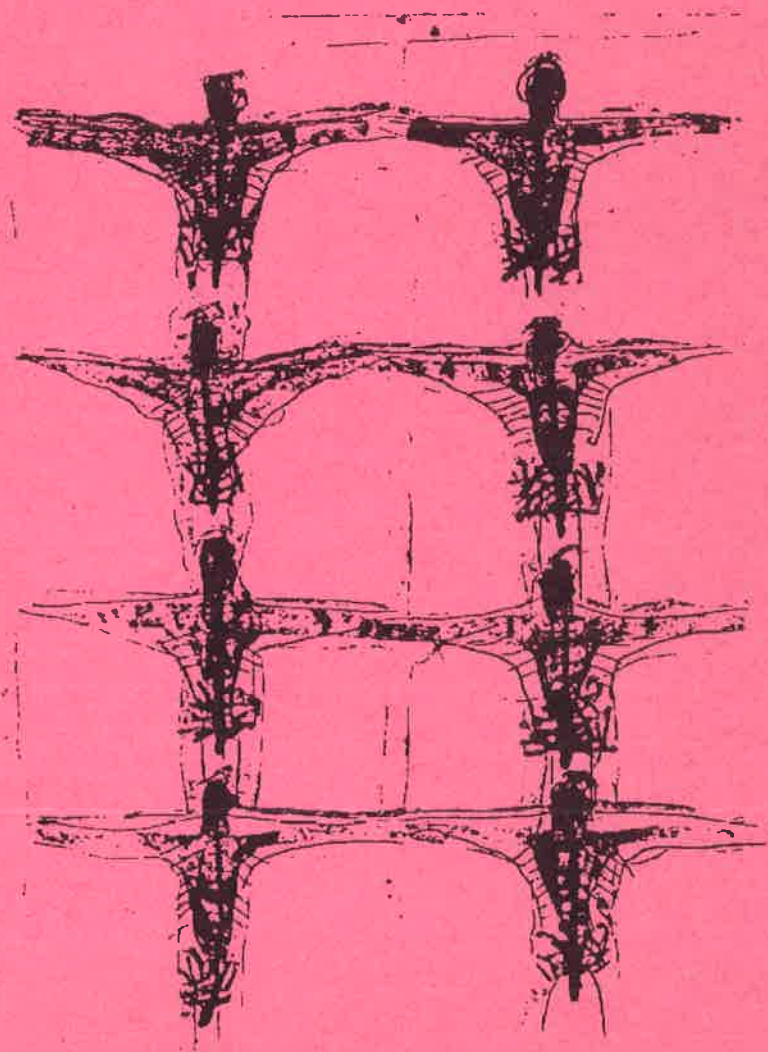


Kuckuck

Notizen zu
Alltagskultur und Volkskunde



VOLKSFRÖMMIGKEIT

2/89

Jg 4

impressum :

»Kuckuck« - Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde,
Ausgabe 2/89
Erscheinungsfolge halbjährlich
Medieninhaber und Herausgeber (Redaktion):
Elisabeth Katschnig-Fasch
Helga Klösch-Melliwa
Hannes Moser
Burkhard Pöttler
Adelheid Schrutka-Rechtenstamm

Layout: Manfred Neuhold, Wolfgang Otte
Satz: Manfred Neuhold, Burkhard Pöttler
Titelbild: Tone Fink
Druck: Druckwerk
Ungergasse 7, A-8020 Graz

Adresse der Redaktion:
Institut für Volkskunde
Hans Sachs-Gasse 3/II, A-8010 Graz
Einzelpreis: öS 30,-
Redaktionsschluß für Heft 1/90:
Ende März 1989
Thema: »Fetisch«

Zusendungen von Manuskripten (möglichst in Kopie) sind grundsätzlich sehr erwünscht. Das Manuskript soll einen Umfang von 8 Seiten nicht überschreiten, wenn möglich soll Bildmaterial beigebracht werden.

Offenlegung:
Der »Kuckuck« ist ein nicht auf Gewinn gerichtetes Publikationsorgan für Bereiche der Alltagskulturforschung und Volkskunde.



Gefördert vom
Amt der Steiermärkischen Landesregierung

© Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Bewilligung der Verfasser.
Für den Inhalt der einzelnen Beiträge tragen deren Verfasser die Verantwortung.

editorial

»Volksfrömmigkeit«: für viele Leser nach den letzten Heften (»Körpersprache«, »Erinnern und vergessen«, »Gefühle«, »Groß und klein«) wohl eher ein ungewöhnlicher Titel für den Kuckuck - oder doch nicht?

Ungewöhnlich vielleicht, da »Volksfrömmigkeit« im Unterschied zu den bisherigen Kuckuck-Titeln eindeutig ein Bereich des volkskundlichen »Kanons« ist, wenn sie auch teilweise unter anderen Bezeichnungen firmiert hat, wie religiöse Volkskunde, Volkskunde des Religiösen, Volksreligiosität oder ähnlich.

Doch nicht ungewöhnlich, weil Volksfrömmigkeit seit einiger Zeit wieder besonderes Interesse bei Volkskundlern genießt - und nicht nur bei diesen. Man betrachte z.B. den von Hubert Ch. Ehalt herausgegebenen Band »Volksfrömmigkeit« in den Kulturstudien bei Böhlau, Wien 1989, in dem Volksfrömmigkeit vom Alten Ägypten über die Klassische Antike, das Mittelalter und die frühe Neuzeit bis in die Gegenwart

untersucht und dargestellt wird, wobei die jüngste Zeit als einzige von einem Volkskundler, nämlich Martin Scharfe, behandelt wird.

Aber nicht nur die »Etikette«, auch der Inhalt des »Kanonfaches Volksfrömmigkeit« hat sich zweifellos gewandelt: Waren es anfangs vorwiegend Heiligenverehrung, Wallfahrtswesen und Realien aus dem Bereich der katholischen Konfession, die das Interesse der Forscher auf sich gelenkt haben, so ist seit einigen Jahren eine Ausweitung des Begriffs festzustellen, die auch den Bereich der - meist christlichen - Religion verläßt und spirituelle Phänomene ohne konfessionelle Bindung mit einschließt, ohne daß sich daraus bis jetzt eine eindeutige Antwort auf die Frage »Wer oder was ist überhaupt fromm?« ergeben hätte.

So gesehen ist das Thema »Volksfrömmigkeit« an sich schon aktuell; es gibt aber noch einen aktuellen Anlaß für dieses Heft: die heurige Österreichische Volkskundetagung, die unter dem Titel

»Volksfrömmigkeit« vom 21.-25. Mai in Graz stattgefunden hat. In Hinblick auf diese Tagung wurde auch dieser Kuckuck konzipiert und er sollte Möglichkeit zur Nachbetrachtung und Ergänzung bieten. So wurden auch zwei Beiträge dieses Heftes von Referenten der Tagung geschrieben, nämlich von Christoph Daxelmüller und Helga Maria Wolf, die hier zusätzliche Aspekte zu ihren Tagungsbeiträgen bieten. Der Artikel von Georg Oswald beschäftigt sich direkt mit der Tagung, und zwar als Besprechung aus der Sicht eines kritischen Tagungsteilnehmers.

Die übrigen Beiträge erweitern das Thema »Volksfrömmigkeit« einerseits in Richtung Völkerkunde, mit einer Einführung in das Gebiet der Elementarreligionen von Gabriele Weiss, andererseits auch im Rahmen der Volkskunde durch die Beiträge von Heimo Kaindl, Beate Lazar-Grein und Roberta Schaller-Steidl, die die Rolle von Volksfrömmigkeit und Irrationalem in speziellen Bereichen der Gesellschaft untersuchen und so zur oben erwähnten Erweiterung des Begriffs beitragen.

Burkhard Polky

Rationalisierungen

Ein Fluch ist ein Fluch ist eine Wirklichkeit

Roberta Schaller-Steidl

I

Wenn alles, was ich schreibe, tatsächlich die Wurzel in irgendwann einmal Erlebtem haben soll, dann kann es nicht gelingen, über etwas zu schreiben, was ich nicht erlebt habe.

Theresia saß mir gegenüber, in einem Raum, von dem mir keine Vorstellung abrufbar ist. Genauso, wie vieles von dem, was sie mir erzählte, wie aus dem Gedächtnis entrückt und erst langsam, nach öfterem Anhören der Tonbandaufzeichnungen, nach mehrmaligem Durchlesen einst gemachter Notizen, wieder ins Bewußtsein dringt, so wie damals, als sie mir gegenüber saß.¹

Damals, das war 1985:

Theresias Geschichte wirkte auf mich wie eine unwahre Begebenheit, wie ein gedachter Kunstgriff mit eingebauten Paralogismen. Abgrenzung war meine innere Haltung, Neugier die äußere. Irgendwie hat sich daraus kein fruchtbarer Dialog entwickeln können - wie auch. Ich gägelte, ohne es zu merken, die Einschränkung, weil ich dem Wagnis entsagte, über mein eigenes Gedankengebäude und das akademischer Disziplinen hinauszudenken.

Vier Jahre später komme ich wieder auf jenes inszenierte Gespräch zurück - zugegeben, dieses zu schreibenden Artikels wegen - und erfahre, daß sich mit jedem offenen Gedanken so etwas wie

eine Ahnung abzeichnet: ich könnte verstehen lernen, was Theresias Geschichte ihr selbst sagt, mir sagt oder sagen könnte. So, als handle es sich um eine verschlüsselte Botschaft, die ich jetzt durch eigene Erfahrung analog zu erschließen in der Lage wäre.

Wieder melden sich Bedenken an: Ist dieser Zugang nicht auch einer, der zwangsläufig Einschränkungen nach sich zieht? Ich lese bei Erich Fried einen kurzen lyrischen Beitrag, der mich zum Nachdenken veranlaßt.²

*In vielen Büchern
habe ich
mich gelesen
und nichts als mich*

*Was ich nicht war
das konnte ich
gar nicht
entziffern*

*Da hätte ich
eigentlich
die Bücher
nicht lesen müssen*

Ist Bücher lesen nicht anders denkbar als über den persönlichen Bezug zum Geschriebenen? Ist Subjektivität das eine und die darüber hinausreichende, noch fremde Lebenswelt das andere? Es ist eine »Welt-im-Kopf« - und diese zu verstehen setzt doch auch voraus, sich zu verstehen. Der Schlüssel zum ANDEREN liegt also doch in mir selbst.

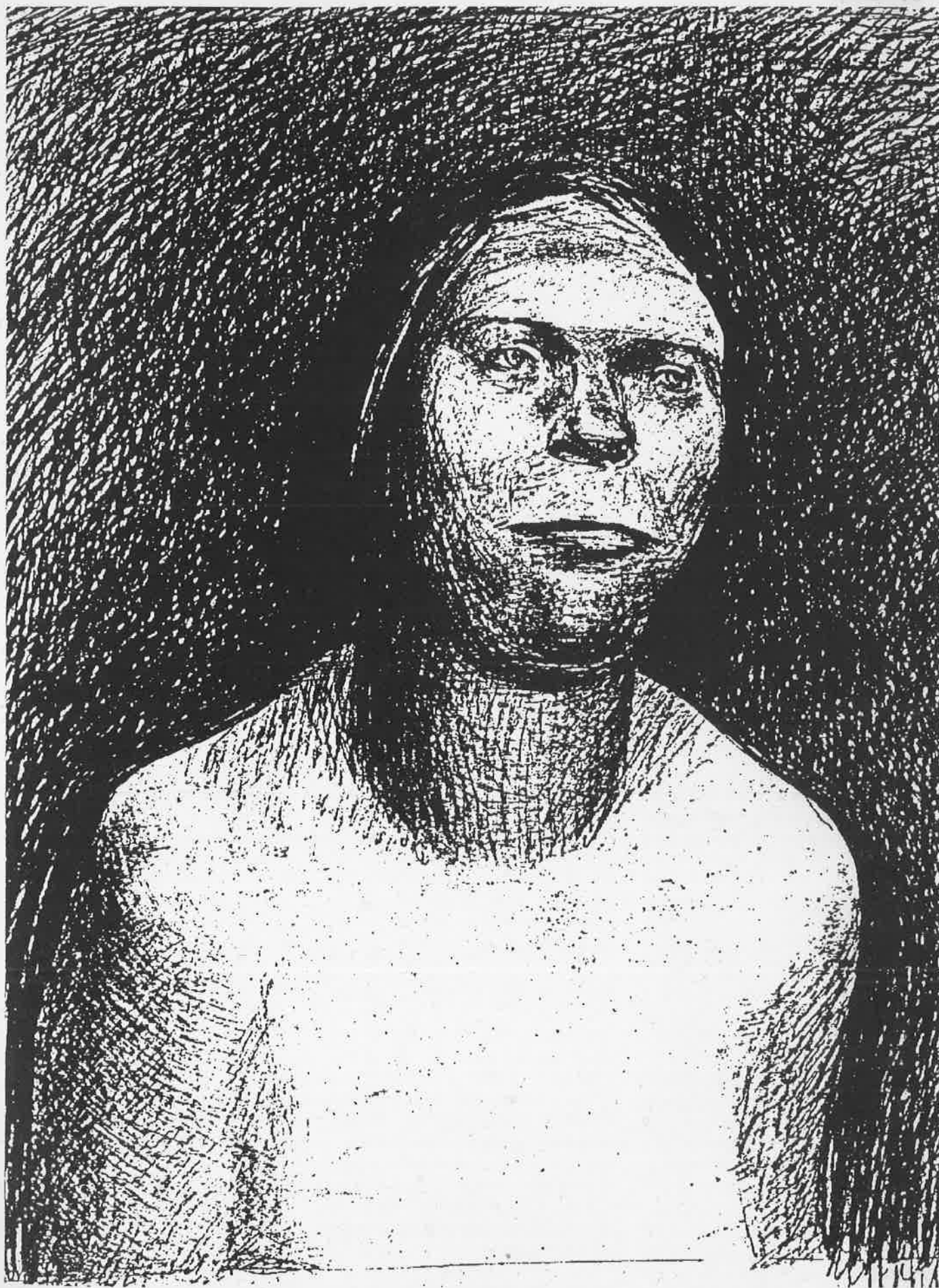
II

»Der Mensch behält das im Gedächtnis, was er braucht, um seine Welt aufzubauen.«³

Vielleicht ist vieles in der lebensgeschichtlichen Retrospektive eine Sache der Erinnerung, aber irgendwie finde ich es doch bemerkenswert, wenn Theresia beim Erzählen ihrer Geschichte - entgegen unserer Abmachung - dort beginnt, wo für sie Ursache und Wirkung zusammenfällt: in der Krise. Sie denkt das Eigentliche in den für sie positiven Lebensintensitäten, die es ihr ermöglicht haben, Vergangenes anzunehmen und Gegenwärtiges lebendig zu erfahren.

Kein chronologisches Vorgehen, bei der Kindheit beginnend, keine in sich geschlossene biographische Darstellung, mittels derer Ursache und Wirkung in einen logischen Zusammenhang hätten gestellt werden können. Theresia denkt nicht in Kategorien der Wissenschaft, sondern in Kategorien des Lebens, ihres Lebens.

Begonnen hat Theresias Geschichte in einer Krise, einer lebensgeschichtlichen, wenn man so will. Eigentlich ist es vielmehr ein Zustand: Ereignislosigkeit - dumpf in den Tag hinein lebend, ohne Aufgabe, ohne Sinn, ohne besondere Empfindung. Weder Freude noch Trauer, Gleichförmigkeit, Leere. Während einer TV-Übertragung vom



Graphik: Alois Krenn

Kuckuck

Papstbesuch in Österreich (1983) blieben Theresias Augen an jenen mit der Kamera eingefangenen Gesichtern haften, die Lebensenergie spiegelten. Die Lebensenergie war es, die ihr abhandengekommen schien. Lebendig-sein: empfinden, um dieser gleichförmigen Leere etwas entgegenzuhalten. Ihr kam in den Sinn, daß sie den Glauben an Gott verloren oder eben nur aufgegeben haben mußte. Sie spürte keine Mitte, sie hatte sich aufgegeben. Das führte in die Krise, das war die Krise.

Biographische Ursachen zu finden, die in die Krise geführt haben könnten, wäre mir bestimmt einsichtiger gewesen als die Auseinandersetzung mit moralischen Vorgaben wie: Schuld, Selbstverschuldung oder »du bist schuld«, von Recht und Unrecht. Ist es notwendig, sich davon zu verabschieden, um endlich wahrzunehmen, was ist? Dann bleiben nur noch Konsequenzen: Ursache und Wirkung.

Ich greife zurück auf Theresias Lebensgeschichte, um Klarheit darüber zu bekommen, wie sich Ursache und Wirkung zueinander verhalten oder was außerhalb einer Person liegende Ursachen zu bewirken vermögen.

Theresia ist Geburtsjahrgang 1933, das achte und jüngste Kind einer Bergbauernfamilie in Osttirol. Die Familie, die von der kleinen Landwirtschaft lebte, schlecht lebte, war religiös, in einem Sinne, wie es das ganze Dorf gewesen sein mochte. Lebensinhalte waren Arbeit und Kirche.

Theresia besuchte, wie alle übrigen Kinder, die Pflichtschule im Ort und im Anschluß daran, als eine von wenigen, die einjährige Haushaltungsschule in der Bezirksstadt.

Damals war sie achtzehn Jahre. Damals wurde sie schwanger. Am Mariä-Empfängnistag bat sie in der Schuldirektion um Erlaubnis, ihren Hausarzt aufzusuchen. Der Arzt stellte eine Schwangerschaft fest. Theresia hatte es immer schon gewußt, aber nie wirklich geglaubt. Sie betete zu Gott, der, wäre er ein lieber Gott, etwas derart Tragisches nicht zulassen würde. Er ließ es zu, der liebe Gott. Ein Schwangerschaftsabbruch?

Der Vater des Kindes müsse noch gefragt werden, schließlich sei er ja der Vater, habe der Arzt gemeint. Der Vater des Kindes redete von Heirat, wie von einem Bekenntnis, einem Schuldeingeständnis, das an sich selbst gerichtet war. Damit war der Diskurs entschieden.

Die Angst, die Theresia verfolgte, war die Angst vor Zurückweisung. Sie wußte, wie Eltern, Dorfbevölkerung, Pfarrer und Schulleitung auf »ledige Mütter« reagierten. Theresias Antwort darauf war stummes Hinnehmen, Dulden und das Entwickeln von Schuldgefühlen. Um das zu begreifen, mußte man mit jenen moralischen Vorgaben großgeworden sein, die auf sie eingewirkt haben.

Während der Schwangerschaft richtete die Außenwelt Vorwürfe gegen sie, selten gegen ihren Freund. Diese massiven Vorwürfe kehrten sich bald zu einem grundlegenden Selbstvorwurf. Theresia bat ihre Eltern um Verzeihung für das, was sie ihnen angetan habe: Schande eingebracht. Der Vater schwieg, die Mutter redete etwas von Vorahnung: Gedacht habe sie sich das schon, wenn Theresia so unerwartet an einem mitten in der Woche liegenden Feiertag heimkäme, dann hieße das nichts Gutes. Schon im Herbst, beim Kühehüten auf dem Feld, habe sie die Blässe Theresias stutzig gemacht. Und dieser grundlose Brechreiz! Aber im Herbst hatte auch die Mutter geschwiegen, nur still beobachtet. Nicht daß sie sonst einsilbig gewesen wäre, aber über bestimmte Lebensbereiche wurde einfach nicht geredet, oder nur in einer ummantelten Form.

Sexualität blieb in einer Vorahnung stecken, so, als ob es sich nicht sonderlich schicke, darüber zu reden, und wenn, dann als Schuldeingeständnis im Beichtstuhl. Überhaupt war Schuld und Scham verbreitet und in die Köpfe der Menschen verpflanzt. Man schämte sich dann, wenn die Konventionen -- gewachsen oder gewaltsam verhängt -- nicht eingehalten wurden. Man schämte sich der Optik wegen. Wie sakrosankt verhielt man sich der Öffentlichkeit gegenüber.

Theresia wird ihrer Schuld überlassen, genauso wie die Öffentlichkeit ihre

Familie der Schuld überläßt. Ein funktionierender Kreislauf!

Die Familie schämte sich Theresias wegen und sonderte sie vom Tages- und Wochenablauf aus. Der wöchentliche Kirchgang wurde ihr untersagt. Sie mußte sich, wenn andere Leute aus der Nachbarschaft auf Besuch waren, verstecken, weil sie Ärgernis abgäbe. Ärgernis für die Kinder aus der Nachbarschaft. Genauso, wie geistig Behinderte oder körperlich Entstellte, die der Öffentlichkeit vorenthalten wurden, aus Angst, man könnte der Öffentlichkeit Anlaß geben, sich ein vernichtendes Urteil zu bilden; aus Angst, in einem Zuge mit dieser einen Person verachtet zu werden.

Die Eltern organisierten für Theresia eine Heimarbeit, weil sie erkannten, daß ihr Zustand doch nicht der beste gewesen sein mochte. Sie fertigte kleine Spielpuppen.

Wochen später wurde der Ortspfarrer um Rat gefragt. Heiraten sollen sie, die jungen Leute! Dann habe das Kind den richtigen Vater und der Nachbarschaft wäre ein Ärgernis genommen. Die Entscheidung wurde von kirchlicher Stelle in die Wege geleitet. Dann die Hochzeit. Geheiratet wurde im engsten Kreise, ohne irgendwelche Besonderheiten. Es waren die Umstände, die nichts anderes erlaubten.

Das Leben auf dem »fremden Hof« brachte nur eine vordergründige Veränderung. Theresia wurde nach der Heirat nicht als Jungbäuerin angesehen, dazu war die Familiensituation noch nicht im Begriff, der nächsten Generation zu weichen. Sie wurde geduldet. Beiden fehlte es an finanziellen Mitteln, beide waren mit jedem Tag gezwungen, sich mit der täglichen Arbeit die Kost zu verdienen.

Nach der Stigmatisierung erlebte Theresia die Duldung. Ihr Leben bewegte sich wieder in den gewohnten Bahnen, zumindest war es zu erwarten. Gras würde darüber wachsen.

Dennoch wollten die alten Wunden nicht verheilen.

Theresia spürte die bestehenden Generationskonflikte, sah zu, wie ihr Mann

positionslos zwischen ihr und seiner Mutter stand, spürte die gelebte Intoleranz wie ein Widerfahrnis. Wieder suchte sie beim Ortspfarrer Hilfe. Dieser verwies unverblümt auf ihren Lebenswandel, der ohne Konsequenzen nicht bleiben könne. Ein gotteswidriges Verhalten koste eben seinen Preis. So wurde das theologische Bild eines strafenden Gottes aufrechterhalten, das ihr

wendigen Ausgleich, machte kurze Ausreißer in die Fremde, suchte bei anderen jungen Männern die fehlende Geborgenheit, ohne daraus gestärkt hervorzugehen. Immer eindeutiger wurde ihr Leben zu einem Lebensschicksal. Ein längerer Klinikaufenthalt in Wien folgte. Sie machte eine Therapie, die das Nicht-mehr-erinnern-Können zur Nebenerscheinung hatte. Theresia war

III

Neue Perspektiven in alten Mustern suchen?

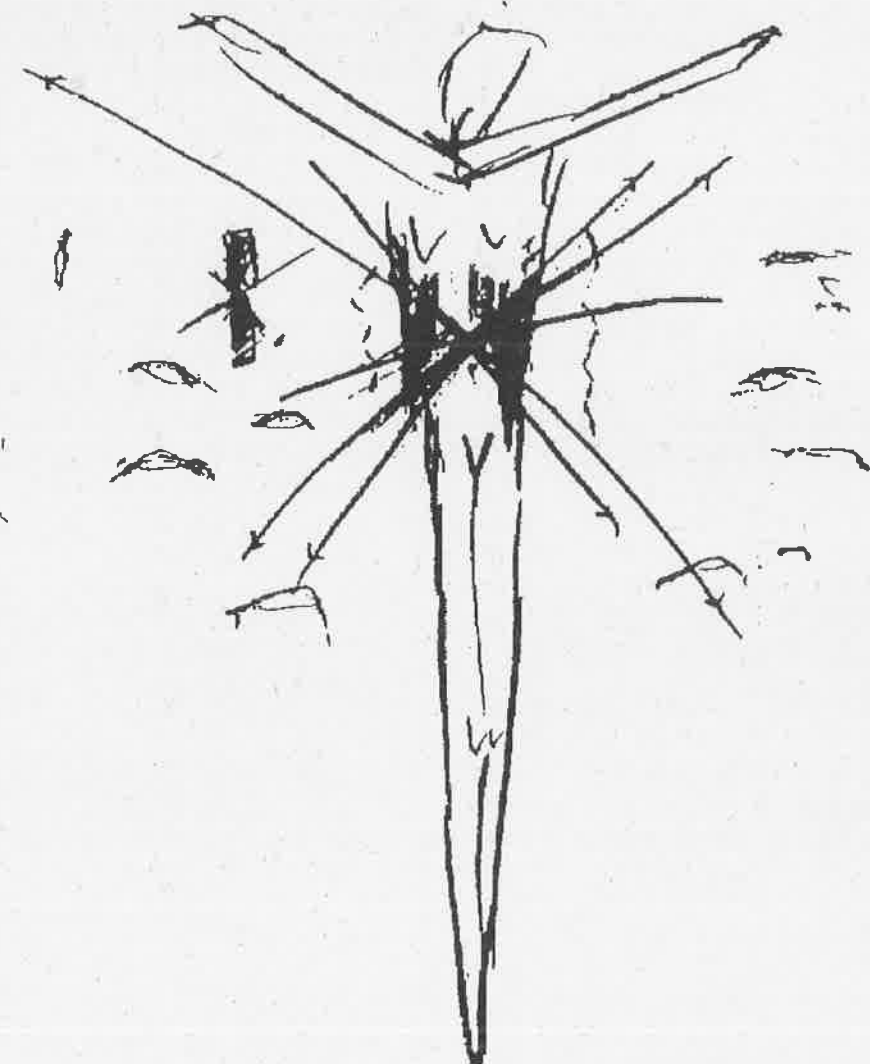
Die Krise. An diesem gedachten Punkt ihrer Geschichte durchbrach Theresia erstmals eigenmächtig das ihr einverleibte negative Gottesbild, also das eines strafenden Gottes. Sie schenkte dieser öffentlichen Lüge keinen Glauben mehr, genauso, wie sie ihrem sozialen Umfeld die »gutgemeinten« Ratschläge nicht mehr abnahm, die jede Form von Widerstand und Eigeninitiative zu verhindern trachteten.

Aus war es mit dem Dulden.

In dieser Zeit der Orientierung, dem Suchen nach neuen Perspektiven ergeben sich für Theresia erste Kontakte mit der Charismatischen Glaubenserneuerung. Bei einem Beichtgespräch mit Pater Lukas, zu dem sie übrigens über den Brenner nach Innsbruck fuhr, machte Theresia Bekanntschaft mit der Heilsbeterin Magdalena.⁴

Magdalena war gewissermaßen die rechte Hand des Paters, weil sie die Fähigkeit hatte, Bilder zu sehen, die, ähnlich wie ein Impuls, die eigentlichen Lebenskonflikte freizulegen vermochten. Obwohl Theresia und Magdalena zum ersten Mal zusammentreffen, beschrieb die Heilsbeterin unter Handauflegung Bilder, die für Theresias Leben bestimmend waren: Theresia stehe unter einem Fluch, der, von einer Person ausgesprochen, auch auf ihre sieben Kinder wirke. In ihrer Familie habe sich - möglicherweise Generationen zuvor - etwas zugetragen, das nicht in Ordnung gewesen wäre.

Das dazugehörige Bild, das Magdalena beschrieb, zeigte eine große Schlange mit sieben jungen. Die Schlange symbolisiere den Fluch, der, wieder sinnbildhaft, auf ihre sieben Kinder weiterwirke. Magdalena sah noch ein anderes Bild, das sich als »Hand an sich legen« oder als Absicht, einen Mord zu begehen, aufklärte: an einem Strick, über einen Balken gezogen, hänge an einem Ende eine Frau, am anderen eine



Graphik: Stefan Gyurko

von klein auf vermittelt wurde.

Die Furcht vor der Hölle, des Verdammteins machte sich bemerkbar, und mit jedem Tag gewann sie an Überzeugung, daß ihre gelebte Vergangenheit unverzeihlich sein mußte.

Nach der Geburt ihres zweiten Kindes wurde Theresia herzleidend und in weiterer Folge psychisch labil. Sie war ständig auf der Suche nach einem not-

nicht besorgt, sondern erleichtert darüber, die eigene Vergangenheit versinken lassen zu können. Nach einer Zeit der Genesung und Gewöhnung an daheim stellte sich das Gefühl des Nicht-gebraucht-Werdens ein. In einer weiten Sinnlosigkeit lebend, kam irgendwann wieder der Gedanke an Gott, als eine der letzten Möglichkeiten.

Hexe, die versuche, die Frau umzubringen. Irgendwie gelinge dieses Vorhaben nicht. Tatsächlich hatte Theresia über Jahre hinweg Suizidgedanken oder sah im Erwürgen ihres Mannes einen Ausweg aus der schier unmöglich gewordenen Familiensituation.

Für Theresia hatten die Bilder offensichtlich nichts Befremdendes an sich. Es waren vielmehr Hilfestellungen und Hinweise dafür, das eigene Leben in die Hand zu nehmen. Der Fluch, als eine außerhalb ihrer Person liegende Ursache, erklärte ihr vordergründig den unglücklichen Lebensverlauf, der sich selbst unter Bemühungen - nicht anders hätte einrichten lassen. Um wirksame Gegenmaßnahmen zu treffen, hätte sie ihre Lebenseinstellung ändern müssen. Diese Einsicht war ihr zu einem früheren Zeitpunkt nicht möglich gewesen, es bedurfte einer prozeßhaften Veränderung.

Daß der Fluch auch auf ihren Kindern lastete, war wie eine Schreckensbotschaft. Niemandem wünscht sie die grausamen Erfahrungen, die ihr widerfahren sind. Die Befürchtung, daß der Fluch bereits seine Wirkung getan habe, findet Theresia in der Lebenseinstellung ihrer Kinder bestätigt, die jener zuwiderlaufe, die sie aus persönlicher Einsicht gewonnen habe.

IV

Rationalisierungen

Irgendwie ist diese Sache mit dem Fluch schon recht absonderlich. Ein Fluch als Strafe für das Wider-die-Konvention-Leben, als eine Art innerweltliche Erbsünde von Generation zu Generation weitergereicht?

Die Frage, ob es denn so etwas wie einen Fluch gibt, muß gewiß eine falsche sein, weil sie das Vorhandensein in Zweifel zieht und das Nachdenken darüber überflüssig macht. Wenn ich eben diese Frage mit einer mir verständlichen Begriffsklärung doch stelle, dann lautet diese: Gibt es so eine Art negative Energie, die auf einer Person

lastet und diese zu quälen vermag wie eine hartnäckige Krankheit?

Angenommen, der Fluch ist ein Kulturphänomen, so wie die Beziehung des Menschen zu Gott eines ist, dann setzt das ein bestimmtes Weltbild und spezifisches Bewußtsein voraus. Vielleicht stört mich auch nur der Begriff, weil es für mich ein phantastischer ist und - aus meiner Kindheit herrührend - ein furchterregender, ein negativer. Ein Begriff, der etwas Unbeeinflussbares, Schicksalhafter in sich birgt.

Mit meinem Weltbild ist das »Verwünschen« in diesem Sinn schlecht denkbar. Als Prinzip ist es denkbar. Als Prinzip insofern, daß Repressalien der Umwelt in Einzelpersonen ihre Spiegelung erfahren. Der Mechanismus ist der einer sozialen Entladung, die Konflikte innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft zwar auszugleichen versucht, in Wirklichkeit aber lediglich umleitet und auf andere projiziert, die eine Projektionsfläche anbieten.

Eine Rationalisierung des Fluches, die mir mein Denken spiegelt. Eine andere Art zu denken zöge ein anderes Verständnis nach sich und käme zu anderen Interpretationen.

Theresias Geschichte ist kein gedacht Kunstgriff, sie spiegelt vielmehr eine real existierende Alltäglichkeit, spiegelt Lebens-Erfahrung, die nach Veränderung drängt und zu sich selbst hinführt. Das war Theresias eigentliche Botschaft, die zu vermitteln ihr ein Anliegen war. Die Gemeinschaft der Charismatischen Glaubenserneuerung war für Theresia jenes positive Umfeld, das ein Gesundes möglich machte. Den Lesenden bleibt dieser Teil vorenthalten. Ich sehe darin gewissermaßen ein stilistisches Mittel mit inhaltlicher Aussagekraft, nämlich, daß es für diesen Artikel nicht sonderlich von Belang ist, wie jemand seine Mitte findet, sondern daß er sie findet. Heute gibt es für Theresia keine wirklichen Ursachen mehr, die außerhalb ihrer Person liegen. Heute ist sie die Ursache ihrer Existenz und die Wirkung ihrer Wahl(en).

Der Fluch hat seine Bannkraft verloren.

Warum, fragte ich Theresia zum Schluß, habe sie nicht früher Menschen

gesucht oder von sich aus Bewältigungsformen gefunden? Diese Frage stelle sie so nicht. Sie habe in den letzten Jahren so wunderbare Menschen kennengelernt, habe für sich einen Weg der Bewältigung gefunden und diese Tatsache lasse die Frage nach den Jahren unbedeutend werden.

Ich habe Theresias Geschichte adaptiert, weil ich weiß, sie ist einverstanden mit dem, was ich daraus für mich gewonnen habe. Für die Lesenden, die es zwischen den Zeilen nicht zu »entziffern« vermögen, weil sie eben auch nur »sich und nichts als sich« lesen, sage ich es mit einem Zitat:

»(...) es gibt ein deutliches und ausgeprägtes Interesse an theoretischer Erkenntnis, an intellektueller Be- und Verarbeitung von Wirklichkeit, in dem auch die Frage nach der je eigenen Identität untergebracht ist, so daß sich folglich starke Gefühle daran binden; Theorien sollen mehr als nur klüger machen, sie sollen dem Ich zu einer eigenen Antwort verhelfen: Wer bin ich?«

ANMERKUNGEN:

1 Dieses Interview war Grundlage für eine Seminararbeit zum übergeordneten Seminarthema »Hexenglauben in der Gegenwart«; Institut für Volkskunde/Graz im WS 1985/86.

2 Fried, E.: Es ist was es ist. 66.-69.Tsd.Aufl. Berlin 1989, S.92.

3 Molden, E.: »Ich bin aus dem Fenster«. Friedrich Dürrenmatt über Gott und die Kollegen, den Computer, die Moral und den Tod. »Die Presse« vom 2./3.9.1989.

4 Magdalena ist von Beruf Krankenschwester und lebt seit 1983, zusammen mit zwei anderen Frauen (Lehrerin und Ärztin) in einem Pfarrhof im Pustertal (Südtirol). Allen gemeinsam war der Glaube an die Berufung. Ein Klosterleben konnten sie sich nicht recht vorstellen und so suchten sie nach einer Alternative. Sie übernahmen organisatorische Aufgaben in der Pfarrgemeinde und sind in der Charismatischen Glaubenserneuerung aktiv, bereiten Seminare vor und beten sozusagen auf Auftrag. Magdalena gilt als Heilsbeterin. Nach der theologischen Auffassung der Charismatiker darf sich ein Christ vom Heiligen Geist Gnadengaben (Charismen) erwarten und erbitten.

5 Koch-Klenske, E.: Weibsgedanken. Frankfurt 1988. S. 24/25.

VOLKSFRÖMMIGKEIT

*Gedankensplitter zur Tagung des "
Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde"
vom 21. - 25. Mai 1989 in Graz*

*Die Sonne schien,
da sie keine andere Wahl hatte,
auf nichts Neues.¹*

Georg Oswald

Erwarten Sie von diesem Beitrag keine Inhaltsangabe, Zusammenfassung oder gar Wiederholung einzelner Referate. Diese können Sie ohnedies in einem Tagungsband nachlesen. Erwarten Sie auch keine Chronologie der Ereignisse. Wenn Sie selbst Tagungsteilnehmer waren, wissen Sie Bescheid, andernfalls ist jene von vernachlässigbarer Wichtigkeit. Was Sie aber interessieren könnte, sind Anmerkungen, persönliche Schnappschüsse und Fragestellungen, die da oder dort untergegangen oder gar nicht aufgegriffen wurden. Dieser eigenwillige, als Tagungs'bericht' mas-kierte Zugang erwartet Sie.

Ein immer wieder stillschweigend und als selbstverständlich vorausgesetzter Katholizismus ist der erste hartnäckig verbleibende Eindruck dieser Tagung. Die Immanenz religiöser Überzeugungen im Forschungsfeld ist im Bereich »Volksfrömmigkeit« wissenschaftshistorisches Faktum. Überspitzt formuliert, könnte man meinen, so manche(r) Vortragende sei über den Mitte der dreißiger Jahre von Hanns Koren entwickelten Ansatz nicht hinausgekommen, wonach eine besondere religiöse Grundhaltung erforderlich sei, um sich mit religiöser Volkskunde oder Volksfrömmigkeit zu beschäftigen.²

Martin Scharfe stellt fest, daß der »Begriff von Volksfrömmigkeit im wesentlichen am katholischen Material entwickelt«³ ist. Dieser Vorwurf läßt sich ohne weiteres auf diese Tagung übertragen. Das Überspringen des Schattens der vermittelten Tradition



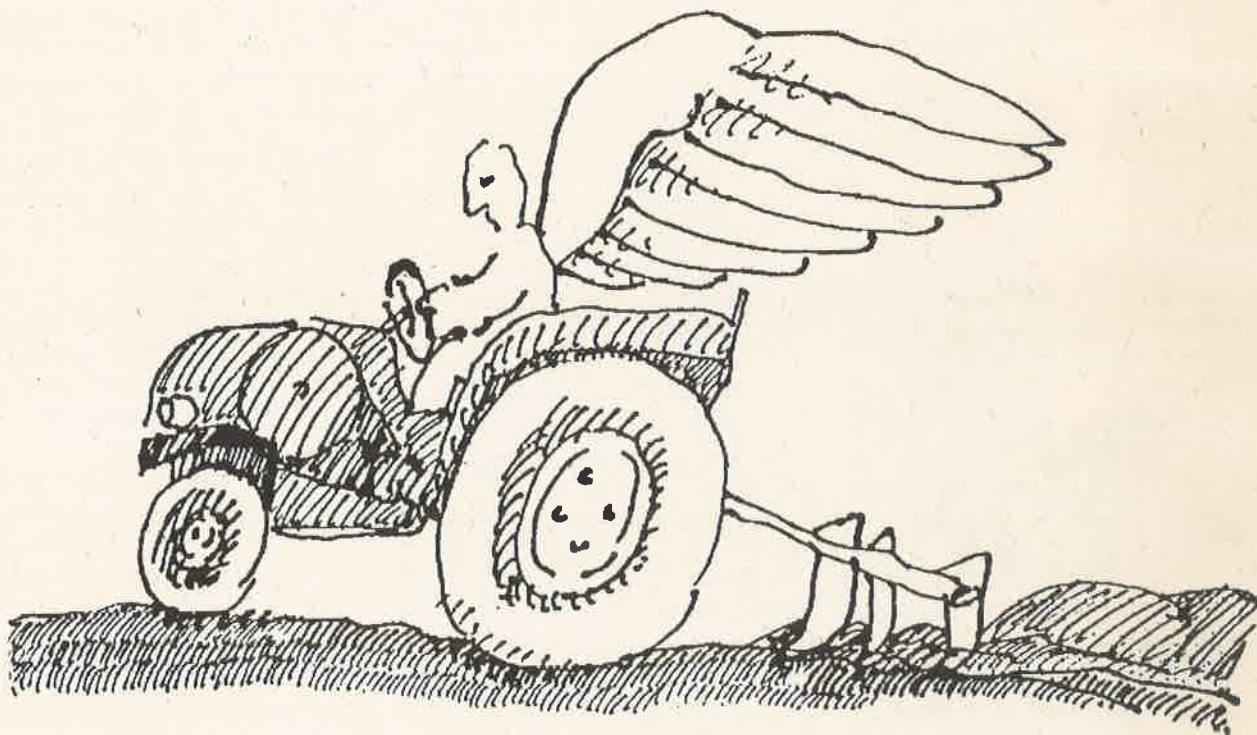
Kuckuck

fällt in diesem Bereich besonders schwer. Der müde Blick auf das Gewohnte und Erfahrene verschließt die Aufmerksamkeit gegenüber anderen Bereichen. Die Dominanz einer römisch-katholischen Amtskirche entspricht zwar dem österreichischen Erfahrungshorizont, religiöse Bedürfnisse erschöpfen sich aber keineswegs in den von ihr gesetzten Grenzen. Und auch innerhalb des kirchlich Sanktionierten bestehen schillernde Formen der Aneignung von Transzendenz.

Gerade an Themen wie verbotene Wallfahrten, die Konflikte mit der Amtskirche hervorrufen - Cornelia Göksu referierte das konkrete Beispiel Heroldsbach in Süddeutschland -, könnte dieser Ansatz entwickelt werden. Am Phänomen der Sekten würde sich dieser Zugang ebenfalls anbieten. Dabei ist zu beobachten, daß eine säkularisierte Gesellschaft im konkreten Anlaß in durchaus repressive Argumentationen verfällt, die Mitgliedern einer Sekte eigenständige Meinungsbildung absprechen möchte. Zwangsweise

den im Zuge einer Lehrveranstaltung erhoben wurden. Dieses Prinzip der 'Arbeitsteilung', des Bündelns und Verpackens von Rohmaterialien läßt sich nicht nur auf Tagungen immer wieder antreffen, sondern findet auch in Aufsätzen von Fachzeitschriften seinen Niederschlag. Immerhin spricht es für den Präsentator, wenn er seine Quellen offenlegt.

Andere wiederum kamen über einen rein deskriptiven Zugang nicht hinaus. So scheint es mir zuwenig, Fastentücher



Graphik: Klaus Pitter

Für der Erfassung des Phänomens »Volks-Frömmigkeit« scheint mir der Zugang über den Begriff der »subalternen Klassen« Perspektiven zu öffnen. Der Ausdruck stammt von Antonio Gramsci (1891-1937), auf den auch Christoph Daxelmüller in seinem theoretischen 'Annäherungsversuch' verweist. Die Auseinandersetzung einer beherrschten Schicht bzw. Klasse mit einer übergeordneten, tonangebenden Klasse, das ist ein Zugang, der ein Mächteverhältnis vor Augen hat und aus dessen Perspektive sich neue Aspekte ergeben können. Die Frage, ob »Volkskultur außerhalb des sie unterdrückenden Aktes existiert«⁴, faßt Carlo Ginzburg als rhetorisch auf.

herbeigeführte Wiedereingliederungsversuche in einen Familienverband oder in einen Gesellschaftskreis sind nur besonders hervorstechende Maßnahmen. Die Diabolisierung religiöser Devianz übersieht allzuoft die enge Parallelität, wenn sie mit Begriffen wie 'Gehirnwäsche', 'Veränderung der Persönlichkeit' oder 'Wahrheitsfindung' zu argumentieren versucht.

Einige Vorträge, wie etwa Olaf Bockhorns Ausführungen über Sekten und neue Religionen, konnten sich über die Form eines Werkstättenberichts nicht erheben. Dabei kommt noch hinzu, daß dieser Zwischenbericht großteils auf Materialien beruht, die von Studierenden

allein unter motivgeschichtlichen Aspekten zu betrachten, wie Reiner Sörries das vermittelte. Zu fragen wäre hier nach den Menschen, die diese Fastentücher herstellen und aufhängen, weiters nach dem sozialen Prestige, das sie in ihrem gesellschaftlichen Umfeld genießen und ähnliches mehr. Eine Kulturwissenschaft, die sich ausdrücklich mit Subjektivationen und Objektivationen beschäftigt, kastriert sich selbst durch einen immanenten, objektfixierten Zugang. Dieser beispielhaft genannte Referent ist bei weitem nicht der einzige, den dieser Vorwurf trifft.

Reinhard Johler beklagte sich am zweiten Tag mit einer Wortmeldung

grundsätzlich über den bisherigen Verlauf der Tagung. Er forderte eine verlässliche begriffliche Offenlegung und die Beachtung 'gesellschaftlicher Achsen', die Phänomene der Frömmigkeit in ein Bezugssystem einbetten. Auf diesem grundsätzlichen Niveau hätte sich eine inhaltsschwere Diskussion ergeben können. Offensichtlich war aber dieses In-Frage-Stellen zu rigoros. Es wurde als persönlicher Angriff auf die Leitung der Veranstaltung mißverstanden und unterbunden. Noch eine Bemerkung zu den Wortmeldungen im allgemeinen: In vielen Fällen ging es offensichtlich nur darum, das eigene, schier unerschöpfliche Belegwissen hervorzukehren, als sei das Ziel dieser Tagung ein in atlasgemäßer Form abgefaßtes Nachschlagewerk von geographischer Zuverlässigkeit.

Es gibt auch Gegenbeispiele zum Erwähnten und Bemängelten. Da unternahm am letzten Tag Ronald Lutz unter dem Motto »das Heilige im Verborgenen suchen« den Versuch, die Jogging-Welle aus dieser Perspektive zu beleuchten. Er überträgt eine religiöse Begrifflichkeit auf einen säkularen Bereich und findet erstaunlich viele Parallelen: allein schon die terminliche Übereinstimmung des Sonntagvormittags, die Ausrichtung eines genauen Speiseplans auf den ausgeübten Sport, das Trance-Erlebnis durch die Annäherung an physische Grenzbereiche. Hier verschwinden die eng gezogenen Grenzen zwischen sakral und säkular, zwischen Kirchenbesuch und Freizeitgestaltung.

Einigen Teilnehmern mußte der Zugang von Ronald Lutz ungewohnt und fremd erscheinen, sonst würde nicht die leidige Frage aufgetaucht sein, ob dieser Themenbereich eigentlich noch Volkskunde sei. Prinzipiell halte ich diese Frage unerläßlich für einen dynamischen Ablauf im Bereich Wissen-

schaft. Zu diskutieren wäre sie aber dann auf breiterer Basis unter Berücksichtigung und Offenlegung des Erkenntniswertes, der Darlegung des persönlichen Zugangs bis hin zur gesellschaftspolitischen Verantwortung der Wissenschaft.

Freddy Raphael und Geneviève Herberich-Marx zeigten mit ihrem Vortrag die Möglichkeiten der Auslotung eines sozialen Bezugssystems am Beispiel von Motivtafeln. Als mutig möchte ich in diesem Zusammenhang die Wortmeldung eines auf demselben Gebiet arbeitenden Referenten bezeichnen, der in einer anschließenden Wortmeldung seinen eigenen Zugang nur als »an der Oberfläche kratzen« empfand.

Aus architektonischer Sicht in bezug auf die Darstellungsprobleme in Freilichtmuseen ging Viktor Herbert Pöttler in seinem Schlußvortrag an das Thema heran. Die bereits erwähnte Wendung des »Heiligen im Verborgenen« erhielt hier eine Umdeutung in die Richtung, daß das Verborgene nicht in verdeckten sozialen, säkularisierten Bereichen zu entdecken wäre, sondern in baulichen Kleinformen, seien das nun Bildstöcke oder zum Inventar gehörige Gegenstände. Zu Beginn seines Referates wandte sich V. H. Pöttler mit Nachdruck gegen gewisse Konzepte eines lebendigen Museums. Lichtbilder, die den Vortrag anschaulicher gestalteten, zeigten wenig später Aufnahmen von katholischen

Gottesdiensten auf dem Museumsgelände. Für mich berührt dieser Widerspruch in seiner Selbstverständlichkeit die eingangs erwähnte verhängnisvolle Bindung zwischen persönlichen religiösen Wertvorstellungen und dem Forschungsgegenstand.

Die Gespaltenheit der Referate im ganzen, die unterschiedlichen Annäherungen und Schwierigkeiten mit der »Frömmigkeit« lassen ein einheitliches Resümee nicht zu. Mein zu Papier gebrachtes Unbehagen hat auch nicht die Absicht, einem bestimmten Zugang das Wort zu reden. Es ist lediglich meine feste Überzeugung, daß die Problematisierung von »Frömmigkeit« nicht nur in ihrer starren Gegenständlichkeit, sondern in ein soziales, psychisches und hierarchisches Umfeld eingebettet werden muß, wenn es darum geht, Wissenschaft mit Erkenntnis - im Fall der Volkskunde vom und für den Menschen, wie das so oft betont wird - in Verbindung zu bringen.

ANMERKUNGEN:

- 1 Samuel Beckett: Murphy. Roman. Reinbek/Hamburg: Rowohlt 1982, S. 5 (=rororo.311.)
- 2 Vgl. Hanns Koren: Volkskunde als gläubige Wissenschaft. 2.Aufl. Leipzig, Salzburg: Pustet 1936 (=Texte und Arbeiten zur religiösen Volkskunde.1.)
- 3 Martin Scharfe: Die Stillen im Lande mit dem lauten Echo. In: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jh., Hg. von Hubert Ch. Ehalt. Köln, Wien: Böhlau 1989, S. 245 (=Kulturstudien.10.)
- 4 M. de Certeau, D. Julia und J. Revel: La beauté du mort: le concept de culture populaire. In: Politique aujourd'hui. Dez. 1970, S. 21. Zitiert in: Carlo Ginzburg: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt/M.: Syndikat 1983, S. 12 (=Taschenbücher Syndikat EAV.10.)



Volksfrömmigkeit im Widerspruch

Christoph Daxelmüller

Ein Devotionalienladen direkt neben der Brunnenkapelle im österreichischen Wallfahrtsort Mariazell führt in seinem Sortiment mit allergrößter Selbstverständlichkeit kleine Wachsvotive. Was sie darstellen, ist nur für den frommen und den wissenschaftlichen Spezialisten erkennbar, da sich die Gußformen durch lange und ständige Benutzung abgeschliffen haben. Sie sind nicht für den am Kuriosen interessierten Sammler bestimmt, sondern zum Aufstellen am Altar der Kapelle.

Volksfrömmigkeit als Anachronismus

Solchen und anderen traditionellen Ausdrucksformen von Frömmigkeit begegnet man immer wieder, dem Rosenkranzgebet am Nachmittag etwa, zu dem sich meist ältere Frauen aus eigener Initiative und ohne Einfluß des Geistlichen zusammenfinden, oder Wallfahrten, Prozessionen, Flurumgänge, dem trotz Wetterüberwachung mittels Satellit zum Abschluß des Gottesdienstes während der Sommermonate gesprochenen Wettersegen, den Weihnachtskrippen, Heiligen Gräbern u.a. mehr. Fasziniert nimmt sie der Volkskundler auf seiner Suche nach dem Fortleben einer alten, in ihrem Wesen nachmittelalterlichen Frömmigkeitskultur wahr.

Die exotische Trübung dieses Blicks übersieht jedoch, daß die Zahl derjenigen, die sich der Kirche entziehen, den Angaben der Statistiker zufolge rapide zunimmt. Während z.B. 1980 noch jeder dritte Katholik (37,4 %) sonntags regelmäßig den Gottesdienst besuchte, war es 1985 nur noch jeder vierte (25,8 %). Von 1970 bis 1985 verringerte sich die Zahl der Taufen in der katholischen

Kirche um 31,3 %, die der kirchlichen Trauungen um 30,9 %, während sich zwischen 1980 und 1985 insgesamt 1,23 % Katholiken für den Austritt aus der Kirche entschieden. Unter diesen sich mehr und mehr von der Kirche als Institution wie als Verwalterin moralischer Doktrinen lösenden Menschen lehnen viele die Äußerlichkeit überkommener Frömmigkeitsformen als unzeitgemäß, bigott, hinterwäldlerisch oder anachronistisch ab, nicht selten unter dem Beifall der sich als aufgeschlossen verstehenden Seelsorger.

Das Volk läuft somit nicht nur der Kirche, sondern auch dem volkskundlichen Frömmigkeitsforscher weg, was diesen allerdings nicht daran hindert, unbelastet von allen Bemühungen, Frömmigkeit zu definieren, weiterhin von *Volksfrömmigkeit* zu sprechen. Die Volksfrommen sind zur kleinen Elite geschrumpft, und die traditionsfarbig beschlagenen Gläser seiner Brille bewahren ihn davor, sich der eigenen, bizarren Lage bewußt zu werden: denn dem, wonach er sucht, steht ein nicht geringer Teil des noch verbliebenen (Kirchen-)Volks skeptisch oder gleichgültig gegenüber. Am Beispiel Mariazells: in einem Laden mit einschlägigen Wallfahrtsartikeln und Souvenirs neben der Devotionalienbude mit den unförmigen Wachsvotiven wußte die Händlerin, die ich fragte, nichts von der Existenz und dem Sinn solcher Objekte; sie könnte sich nicht vorstellen, worum es sich dabei handele.

Das Dilemma des Frömmigkeitsforschers

Die Unterschiedlichkeit des vom Volkskundler auf der einen, von einem immer

größer werdenden Teil der Gesellschaft auf der anderen Seite dem Thema Frömmigkeit zugewandten Blicks gibt nicht zuletzt deswegen zu denken, da sich die Pastoraltheologie den Frömmigkeitsschwund und die Kirchenferne der Bevölkerung längst eingestanden und die Lage zu analysieren begonnen hat. So widmete im Juni 1989 die von der Süddeutschen Herz-Jesu-Provinz der Pallotiner in Friedberg bei Augsburg herausgegebene Zeitschrift *Katholisches Apostolat* (KA) ihr Heft dem Thema *Christ sein ohne Kirche?* und nannte als Grund für die Leerung der Kirchenbänke u.a. die Unvereinbarkeit der Alltagsmoral mit den Ansprüchen der Kirche. Am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre hatte sich ein Traditionsbruch vollzogen, der dem Pessimisten das Schreckgespenst einer säkular-atheistischen Gesellschaft heraufbeschwor. Dem steht entgegen, daß religiöse und moralische Fragen auf ein zunehmendes Interesse stoßen, auch wenn sich Inhalte und Bezugspunkte verlagert haben: esoterische, okkultistische und parareligiöse Zirkel üben derzeit insbesondere auf junge Menschen eine kaum glaubliche Anziehungskraft aus, das Jenseits definiert sich für sie nicht mehr aus den *Artes bene moriendi*, sondern aus dem Ideenwirrwarr von Reinkarnation und den auf Tonband, inzwischen auch mit dem Videorecorder eingefangenen Stimmen und Bildern von Verstorbenen. Neben diesem Ideologiaustausch begeben sich andere, reaktionär-konservative Gruppen in die bewußte Opposition zu einer sich in ihren Augen zu einseitig liberalisierenden Amtskirche: sie schlagen sich den Traditionalisten in die Arme, treiben in Klingenberg einem jungen Mädchen den Teufel aus und

suchen kirchlich nicht sanktionierte Wallfahrtsorte wie Heroldsbach oder San Damiano auf. Schließlich aber versuchen meist junge Christen ihre Kritik an den herrschenden Verhältnissen positiv in eine Kirche von unten zu integrieren. Kurzum: mit einer säkularen, ausschließlich den materiellen Reizen des Diesseits verhafteten Gesellschaft kann es so weit nicht her sein. Frömmigkeit existiert vielmehr als sittliches Verantwortungsbewußtsein und als sozialer Steuerungsmechanismus fort, wenn auch in Distanz oder gar im Widerspruch zur Kirche. Der Begriff der Nischenfrömmigkeit, den Konrad Köstlin jüngst am Beispiel einer Form traditionaler Devotion, der Verehrung der Geheimen Leiden Christi, geprägt hat, ließe sich hier erneut einbringen: Frömmigkeit nicht nur in einer privaten Nische als Intimtabu, zu dem sie seit der Aufklärung wurde, sondern auch als ausdrucksfernes inneres Gefühl, das wenig mit dem spät- und nachbarocken Prunk des populären Frömmigkeitsvollzugs anzufangen weiß.

Das Dilemma, in dem sich der Kulturanalytiker befindet, ergibt sich nicht mehr aus der Angst vor äußerer Brandmarkungen als kirchenfromm oder als atheistisch; Frömmigkeitsforschung darf weder eine Volkskunde als gläubige Wissenschaft im Sinne Hanns

Korens sein noch eine ideologisch verblendete Offenlegung vermeintlicher Unterdrückungsmechanismen durch die Kirche. Ihre schwierige Position ergibt sich vielmehr aus dem Schwund barocker Repräsentationsriten und dem Ende von Frömmigkeit als Schaubrauch; sie wird zur Geschichtswissenschaft, wie die interdisziplinären Studien der vergangenen Jahre zur populären Religiosität nachdrücklich bezeugen.

Die andere Seite der Frömmigkeit

Auch in Graz, wo sich im Mai 1989 Frömmigkeitsforscher trafen, um über Volksfrömmigkeit zu diskutieren, überwog die Behandlung frommer Traditionen, die sich aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberretten konnten, die Analyse von Neuansätzen, die vielleicht einmal die Frömmigkeitskultur der Zukunft bestimmen werden. Da mag es manchem schon blasphemisch erschienen sein, wenn Roland Girtler einen Schritt weiter dachte und Frömmigkeit als Überlebensstrategie von Außenseitern aufzuzeigen versuchte, als theatralische Technik, mit der man sich einen lebensnotwendigen Vorteil verschaffen will. Die historischen Beispiele, die er anführte, das Liber vagatorum oder die Jargonwörterbücher der Händler, erregten Gähnen und zugleich wache Betroffenheit: sie

waren dem Fachmann hinlänglich bekannt, doch niemand war bislang auf die Idee gekommen, sie als Quellen für Frömmigkeit als Betrugsmanöver heranzuziehen und auszuwerten. Lateinische Traktate des 17. und 18. Jahrhunderts über die *Ziehgeuner* kommen einem in den Sinn; sie schildern die freundliche Aufnahme der umherziehenden Gruppen durch die ansässige Bevölkerung, da fromme Legenden über die Herkunft aus Ägypten erzählt werden und man bereit ist, sich taufen zu lassen, um des Taufgelds willen, wie es sich nach Abzug herausstellt. Diese bereits im 17. Jahrhundert niedergeschriebenen Geschichten sollten sich in der Folgezeit zu unheilvollen Vorurteilen gegen eine Minderheit verfestigen. Man denkt auch an den 1675 unter dem Präsidium des Jakob Thomasius von Johann Ulrich Mayer verteidigten *Discursus historico-philologicus de vagantibus scholasticis, sive Von Fahrenden Schülern*; er behandelt die Betrügereien halbgebildeter Studenten, die sich als Kleriker ausgeben, mit unverständlichen lateinischen Brocken den Teufel sprichwörtlich an die Wand malen, um sich dann unter dem Vorwand, einen Exorzismus durchführen zu wollen, Zugang zu den Schlafkammern ehrbarer Bürgersfrauen erschleichen. Man ärgert sich, daß man nicht selbst auf die Idee gekommen war, die altbekannten Zeug-



Kuckuck

nisse anders als in bewährten Denkmustern zu lesen.

Der verstellte Blick

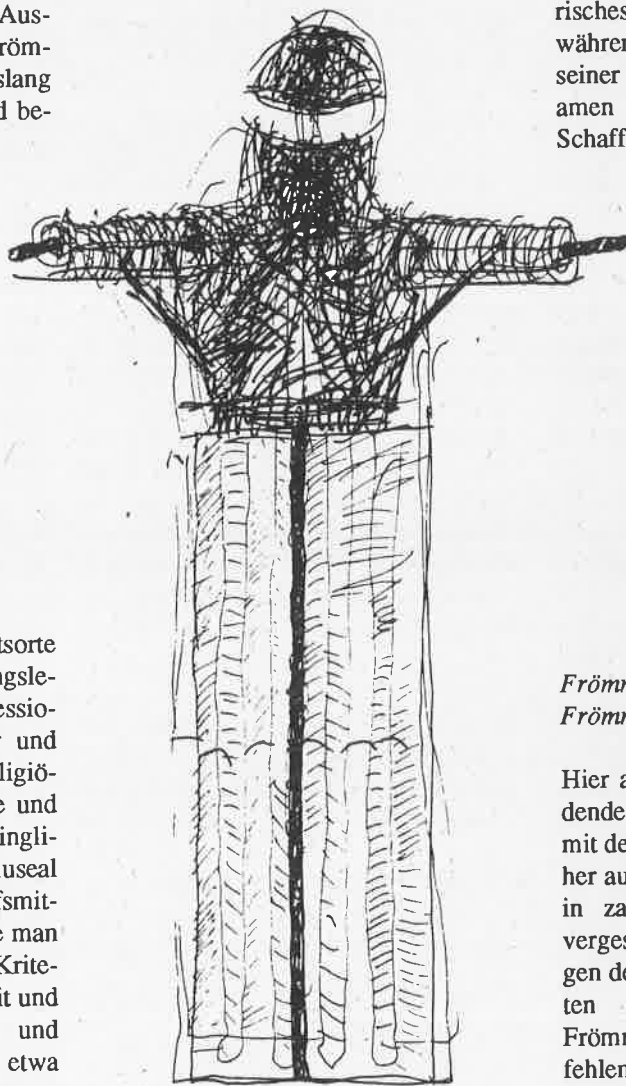
Eine als Überlebensstrategie einsetzbare Frömmigkeit aber lenkt denn das Augenmerk auf die Randzonen menschlicher Existenz jenseits der halbkriminellen Außenseiter. Als Ausgangspunkt der volkskundlichen Frömmigkeitsforschung fungierten bislang zuvorderst die wahrnehmbaren und be-

greifbaren Gegenstände, Wallfahrtsorte also und Gnadenbilder, Ursprungslegenden und Devotionalien, Prozessionen und Andachtsformen, Bilder und Figuren, Erbauungsbücher und religiöser Wandschmuck, Stangenheilige und Rosenkränze, mithin Liturgisch-Dingliches, oder mit anderen Worten: museal verwert- und repräsentierbare Hilfsmittel der Frömmigkeitsausübung, die man nach willkürlichen ästhetischen Kriterien in die Kategorien Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit, Hochkunst und Volkskunst unterteilte, als ob es etwa der Elite und dem Volk getrennt zugängliche Wallfahrtsstätten gäbe.

Hinter solcher Dingbezogenheit steht ein Kulturbegriff, der Kreativität ausschließlich als etwas Positives vereinbart und hinter den geistigen und materiellen Schöpfungen des Volkes dessen Leistungswillen sieht. Die bunten Farben eines Motivbildes überdecken in ihrer Heiterkeit den tragischen Anlaß seiner Stiftung, die Lieder des Todes dessen Tragik für die Hinterbliebenen. Häftlingsarbeiten aus den nationalsozialistischen

Konzentrationslagern, durch ihre Seltenheit oft die faszinierendsten Ausstellungsobjekte in Gedenkstätten, können durch ihre Präsentation das Gegenteil

dessen bewirken, was sie eigentlich sollen: sie scheinen den Alltag, der vor allem durch die Vernichtungsmaschinerie geprägt war, zu harmonisieren und verführen den unkritischen Ausstellungsbesucher zur Frage, ob denn die Lebensbedingungen im KZ tatsächlich so unvorstellbar grauenhaft gewesen sein können, wenn sie zugleich künstlerisches Schaffen ermöglicht hätten, während der Kulturanalytiker sich in seiner Überzeugung von der unbeugsamen und damit wiederum positiven Schaffenskraft bestätigt sieht.



Graphik: Tone Fink

Frömmigkeit jenseits der Frömmigkeitsforschung

Hier aber stoßen wir auf das entscheidende Problem. So wie das Erzählte, mit dem sich die Volkskunde seit altersher ausführlich beschäftigte und das sie in zahllose Publikationen verpackte, vergessen ließ, daß es auch das Schweigen des Nichterzählten gibt, so verführten die frommen Dinge dazu, Frömmigkeitsforschung dort, wo sie fehlen, enden zu lassen. Mit der Funktion und den Gründen für das Scheitern von Frömmigkeit hat sich die volkskundliche Forschung bislang noch nicht auseinandergesetzt. Geblendet vom hellen Sonnenlicht des Pittoresken Schönen übersah sie die Schatten des Häßlichen, unfähig, in die Wollust des Barockfrommen auch die Kaltblütigkeit der Vernichtung von Menschenleben einzubeziehen und zu erkennen, daß beide Seiten in den kulturellen Mustern einer Gesellschaft wesentlich angelegt sind. In Matthes Ziegler, dem Geistlichen und zugleich ideologischen Zuträger des Nationalsozialismus im Amt Rosenberg, verkörpert sich der Dr. Jekyll und Mister Hyde-Charakter einer Kultur in grauenhafter Art und Weise.

stellt hatte, nach Auschwitz noch geben könne. Nicht alle jüdischen Philosophen beantworteten diese Frage ähnlich positiv wie Fackenheim.

Not aber lehrt nicht nur beten, wie der Volksmund gemeinhin glaubt, sondern auch verzweifeln. Die Vernichtungslager der Nationalsozialisten schufen neben Märtyrern wie P. Maximilian Kolbe vor allem Verzweifelte, die ihre bisherigen religiösen Überzeugungen als ungültig zu betrachten begannen. Das Trauma der Entmenslichung bestimmte nach 1945 die jüdische Philosophie z.B. eines Emil L. Fackenheim. Sie spitzte das Problem auf die Frage zu, ob es einen Gott, der in Auschwitz seine Machtlosigkeit unter Beweis ge-

Frömmigkeit im KZ bedeutet jedoch sowohl das Fehlen der vermeintlich unverzichtbaren bunten Gegenstände, auf die sie sich hätte beziehen können, wie vor allem den bewußten Entzug durch die Machthaber. Fromm zu sein war lebensgefährlich. Dachau und der dort eingerichtete geistliche Block, in dem insgesamt zwischen 4000 und 5500 Geistliche beider Konfessionen inhaftiert waren, darf darüber als Ausnahme nicht hinwegtäuschen. So wurde am Karfreitag 1943 ein Pfarrer von einem Wachmann mit einem Stacheldraht geißelt und dann mit einer Krone aus dem gleichen Material gekrönt; der Peiniger pervertierte das zentrale Ideal von Frömmigkeit, die Nachfolge Christi, zur sadistischen Folteranleitung. Hinzu kam die Erkenntnis der Häftlinge, daß die aus der Frömmigkeit geborenen sittlichen Normen mit den Verhaltensweisen der Gefangenen, die unter ihren entmenslichten Peinigern selbst zu entmenslichen begannen, nicht mehr in Einklang zu bringen waren. Der protestantische Theologe Karl Adolf Groß, Dachauer KZ- Häftling Nr. 16921, notierte am 19. Januar 1945 in sein Tagebuch, *daß Gott nicht die allerwirklichste Wirklichkeit für uns gewesen sei.*

Der Frömmigkeitsentzug betraf in besonderer Weise die Juden. 1938 fotografierte Roman Vishniac einen von den Nazis in einer Militärbaracke im polnischen Zbaszyn zwangsuntergebrachten Juden, der auf den Weitertransport in ein Konzentrationslager wartete; im Gebetsmantel und mit angelegten Gebetsriemen betete er über seine Pritsche gebeugt. Das Bild verschweigt, ob er sein Gebet aus Angst um sich und seine Familie oder aus der Gewohnheit seines frommen Alltags heraus verrichtete. Im KZ aber hatten fromme Juden auf alles zu verzichten, was unabdinglich als Symbol zu ihrem Frömmigkeitsleben gehörte. Nicht nur, daß ihnen die Lagerverwaltung alle reli-

giösen Gegenstände abnahm, das wenige und stets verdorbene Essen entsprach niemals den Nahrungsvorschriften (Kaschrut), und den Männern rasierte man Bart und Schläfenlocken ab. Auf mehreren Fotografien, die ein Wachmann für sein privates Album anfertigte, sind orthodoxe Juden zu sehen, die sich aus Scham über den abgeschnittenen Bart Tücher um das Gesicht gewickelt hatten.

Die Sammlung und Analyse von Zeugnissen zur Frömmigkeit in den Konzen-

Kuckuck

trationslagern durch den Verfasser ist im Gange. Das apokalyptische Grauen und die Perversion der Humanität, die sich in den Texten niedergeschlagen haben, übersteigen nur zu oft die Grenze des Erträglichen. Frömmigkeit wird zum Teil des Wahnsinns von Vernichtung; stellvertretend sei hier aus den Erinnerungen der 1983 verstorbenen Fania Fénelon zitiert, die dem Auschwitzter Mädchenorchester angehört hatte. Ihr wurde die Absurdität von Frömmigkeit bewußt, als eine Frau ihres Blocks in Anwesenheit von annähernd tausend anderen Frauen mit ihrem Kapo Geschlechtsverkehr trieb:

«Während sich diese beiden Wesen paaren, höre ich neben mir Frauen beten. Sind sie gläubig? Oder läßt sie die Angst einen Gott anflehen? In dieser Katastrophe, in der wir leben, die entsetzlicher ist als das Beben der Erde, was geschieht da mit dem Glauben? Welchen Sinn bekommen da Leben und Tod für Juden, Katholiken, Protestanten, Orthodoxe? Sie weinen und sprechen Gebete, wovon manche glühend sind: 'Ich danke dir, Herr Jesus Christ, da du für mich am Kreuz gestorben bist, aus Liebe zu uns Menschen. Dank dir, heilige Jungfrau, Mutter Gottes, für die Schmerzen, die wir erdulden, wir opfern sie dir und deinem göttlichen Sohn ... Dank, Dank!' Sie beten und flehen und klopfen mit ihren knöchigen Händen schuldbewußt an ihre ausgehungerte Brust, sie schluchzen, ihre Hingabe grenzt an Hysterie und beruhigt sie zweifellos.

Andere wenden sich an denselben Gott, speien schreckliche Flüche aus: 'Sei verflucht, Jesus! Ich hab' an dich geglaubt, und du hast mich verlassen. Sei verflucht! Verflucht der Schoß, der dich getragen hat!' Sie ringen die Hände, verkrallen die Finger, spucken ihren Schmerz aus, sind machtlos in ihrer Rache gegen diesen Gott, der sie verraten hat.

Die gläubigen Jüdinnen verschanzen sich verzweifelt im Ritual und versuchen, ihre Riten einzuhalten, psalmodieren mechanisch ihre Gebete. Die ungläubigen Jüdinnen bleiben Gott gegenüber weiterhin hemmungslos verschlossen, verfluchen ihn aber nicht wie die Katholiken. Vielleicht lieben sie ihn weniger fleischlich. Ihre Liebe zu Gott

ist vergeistigter als die der Christen zu Christus ... Unsere Zionisten klammern sich aus Angst, sie könnten sie verlieren, an ihre jüdischen Sitten und Gebräuche, als bedeute für sie Vergessen - und sei es auch nur ein Bruchteil ihrer Tradition - die Vertreibung aus dem Gelobten Land, den Verlust der Verheißung.»

Frömmigkeit, wie sie in den Konzentrationslagern verzweifeln, verlöschen, sich aber auch festigen konnte, führt hinter die Fassade der frommen Dingwelt. Sie bedurfte lediglich des stillen, geweinten, geschrienen Gebets oder der Verfluchung. Sie ist Geschichte geworden, doch lebendig in der Erinnerung der Überlebenden. Es bedarf keiner Veränderung der Paradigmen, wenn sich die volkskundliche Frömmigkeitsforschung diesem Schattenbereich zuwendet, sondern lediglich einer längst überfälligen Korrektur des Sehens.

Literatur: Fania Fénelon, *Das Mädchenorchester in Auschwitz*. München 1988 (französ.: *Suris pour l'Orchestre*. Paris 1976). - Karl Adolf Gross, *Fünf Minuten vor zwölf. Des ersten Jahrtausends letzte Tage unter Herrenmenschen und Herdenmenschen*. Dachauer Tagebücher des Häftlings Nr. 16921. München 1947. - Serge Klarsfeld (Hrsg.), *The Auschwitz Album. Lili Jacob's Album*. New York [1980]. - Michael A. Meyer, *Judaism after Auschwitz. The Religious Thought of Emil L. Fackenheim*. In: *Commentary* 53, num. 6 (June 1972), S. 55-62. - Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*. München 1988.



AUTOR/INN/EN DIESES HEFTES

Christoph Daxelmüller

Professor am Institut für Volkskunde in Freiburg i.Br. Zahlreiche wissenschaftliche Publikationen u.a. zur Volksfrömmigkeit und jüdischer Volkskunde.

Heimo Kaindl

Studiert Kunstgeschichte und Volkskunde und ist Studienassistent am Institut für Kunstgeschichte in Graz.

Beate Lazar-Grein

Studiert Volkskunde in Graz. Schwerpunkt Frauenkultur. Diplomarbeit zum sozio-kulturellen Symbol Muttertag.

Georg Oswald

Studiert Germanistik und Volkskunde. Schreibt an einer Diplomarbeit über den Schriftsteller Peter O. Chodiewitz.

Roberta Schaller-Steidl

Studierte und absolvierte Volkskunde in Graz. Publizistische Tätigkeiten.

Gabriele Weiss

Assistentin und Lektorin für Völkerkunde in Wien, Graz und Marburg/Lahn. Forschungsraum: Samoa, Papua Neuguinea, Palau.

Helga Maria Wolf

Dr. phil. (Volkskunde), Journalistin, leitet die Abteilung Religion/Volkskultur im ORF Landesstudio Wien.

IDENTITÄT RELIGION

Am Beispiel der slowenischen Kirchengemeinde in Graz

Heimo Kaindl

Dehnbar und umfassend ist er, dieser Begriff Volksfrömmigkeit. Um nur einige Aspekte anzureißen, umfaßt er aus verschiedensten Traditionszusammenhängen hervorgegangenes, religiöses Brauchtum, ist Anlaß für reflektierend gestalterische Ausdrucksweisen einzelner Menschengruppen und schließt gleichzeitig den Träger einer

Frömmigkeit - das Volk, wie auch immer der Begriff verstanden wird - verbal mit ein. In den folgenden Ausführungen geht es um die Darstellung einer fremdsprachigen, katholischen Religionsgemeinschaft in Graz, die zudem durch geographische Umstände eine Sonderstellung einnimmt. Zum Verständnis ihrer heutigen Situation,

wie sie im Titel angedeutet wird, ist ein historischer Exkurs zu Entstehung und Wachstum bis hin zur derzeitigen slowenischen Kirchengemeinde erforderlich. Die politische Situation des Nachbarstaates Jugoslawien veranlaßte bereits während, aber auch nach dem 2. Weltkrieg Teile der Bevölkerung dazu, Slowenien zu verlassen. Man sah sich daher 1946 genötigt, einen Priester mit der slowenischen Flüchtlingsseelsorge zu betrauen, aus der dann in Graz 1946/47 eine kleine Gemeinde entstand. Die Aufgaben des ersten von der Diözese Graz-Seckau 1947 offiziell angestellten slowenischen Flüchtlingsseelsorgers umfaßten erstens die Seelsorge der in den verschiedenen Lagern der Steiermark internierten Landsleute und zweitens die Errichtung einer Seelsorgestelle für Slowenischsprechende in Graz. In beiden Bereichen beschränkten sich seine Tätigkeiten aber nicht nur auf Seelsorge, sondern umfaßten auch Hilfeleistungen, wie finanzielle und soziale Unterstützung, Beistand bei Identitätsnachweisen und Verständigungsschwierigkeiten etc. Seit damals ging es nie darum, eine slowenische Pfarre in Graz zu errichten, sondern immer nur um den Aufbau einer Seelsorgestelle. Daraus erklärt sich auch die spärliche Quellenlage, mit der ich mich konfrontiert sah, da nur Pfarren zur Matriken- und Chronikführung verpflichtet sind. Der 1969 mit der Slowenenseelsorge neu betraute Priester erhielt erstmals den Titel Gastarbeiterseelsorger. Durch die klar gesellschaftlich determinierte Färbung des Begriffes war somit auch sein sozialer Einzugskreis, der sich seit 1965 spürbar verschoben hatte, definiert. Mitte der 70er Jahre kam es zu einer neuerlichen Situationsveränderung, als das Nachbarland durch geänderte Verkehrsverbindungen für Gastarbeiter so nahe rückte, daß an Wochenenden praktisch niemand am Ort der Arbeitsstätte blieb. Die abermals geänderte Funktion geht



Kuckuck

auch aus dem Ernennungsdekret des heute zuständigen Priesters hervor, der im Oktober 1983 zum *Seelsorger für die Slowenen*¹ bestellt wurde. Die heutige Seelsorgestelle im Status einer *Missio cum cura animarum* wird von ca. 75 Personen zu Anlässen des Gottesdienstes, Chorproben oder rein geselligen Treffen besucht. Das kirchliche Leben beschränkt sich überwiegend auf die Feier des Gottesdienstes, sonstige Sakramente außer der Beichte bleiben den Wohnpfarren vorbehalten. Im Aufbau des Gottesdienstes sind keinerlei Unterschiede zwischen der fremdsprachigen und einheimischen Gemeinde festzustellen, was sich natürlich auf die stark vereinheitlichenden Tendenzen der katholischen Kirche, als Beispiel sei nach der Rückführung von der Kirchensprache Latein auf die jeweilige Landessprache der beinahe weltweit gleich aufgebaute Meritus angeführt, zurückführen läßt.

Besondere Verehrung innerhalb der Gemeinde findet das Gnadenbild der Mutter Gottes von Brezje. Dabei handelt es sich um eine im Ausland unter den Slowenen weit verbreitete Madonnendarstellung aus diesem recht beliebten und bekannten Wallfahrtsort. Das angesprochene Wallfahrtsbild von Brezje stammt vom Künstler Leopold Layer und ist eine Kopie der um 1537 geschaffenen Mariahilfmadonna von Lucas Cranach d.Ä. (1472-1553), die sich heute im Innsbrucker Dom befindet. Von dieser Cranachschen Darstellung vom Typ einer byzantinischen Eleousa (Muttergottes des Erbarmens) wurden unzählige Kopien hergestellt und verbreitet.² Die Verehrung erfolgt in Form von Andachten, die sowohl alleine im privaten Raum und außerhalb der religiösen Gemeinschaft als auch gemeinschaftlich mit anderen in der kirchlichen Öffentlichkeit vollzogen werden. Diese Andachten finden terminlich zusammen mit den allgemeinen Marienandachten statt und zwar zweimal im Mai und zweimal im Oktober. Sie werden unmittelbar im Anschluß an eine Messe abgehalten, bestehen aus gesungenen Litaneien und dauern etwa 20 Minuten. Nicht die Andacht direkt, aber zumindest das eng mit ihr verbundene Gebet in slowenischer Sprache und vor allem die Wahl dieses Andachtsbildes stellen bis zu einem gewissen Grad ein Verbindungs-

glied mit der ehemaligen Heimat her. In allen anderen Bereichen, speziell den Feiern des Kirchenjahres, sind keine Eigenheiten festzustellen. Hinsichtlich eigenständig religiösen Brauchtums ist ebenfalls nichts anzumerken, was einerseits auf die verschiedenen Einzugsgebiete der Mitglieder, aber andererseits vor allem auf die bereits fortgeschrittene Assimilierung und Integration in den Wohnort zurückzuführen ist.

Rein äußerlich manifestiert sich dies im Wandel von einer anfänglichen Konzentration der Slowenen auf bestimmte Wohnviertel zur heutigen Verstreuerung der Mitglieder über das gesamte Stadtgebiet von Graz. Dabei muß am Rande festgehalten werden, daß prinzipiell alle Dekrete der Päpstlichen Kongregation diese gewisse Integration vor Augen haben.³ Die Angleichung an die Wahlheimat äußert sich etwa darin, daß die slowenische Sprache nur innerhalb der Gruppentreffen und beim Gottesdienst gesprochen wird, zum Großteil aber nicht, wenn sich zwei Slowenen auf der Straße treffen. Es gibt Familien, in denen zu Hause sowohl deutsch als auch slowenisch gesprochen wird bzw. auch solche, bei denen deutsch überwiegt. Mit der Sprache ist die zweite Motivation, sich zu einer Gruppe zusammenzufinden, angesprochen; als erste Motivation kann die Religiosität, die bei vielen Slowenen tief verwurzelt ist, angesehen werden. Die katholische Kirche räumt also in diesem Fall einer Sprachminderheit die Möglichkeit ein, das religiöse Leben in der eigenen Sprache zu praktizieren. Die Sprache ist also auch ein Mittel der Erleichterung der Religionsausübung für den Christen, der in einer slowenischen Gebetserziehung aufgewachsen ist.

Gleichzeitig werden nun aber durch die Sprache immer wieder Heimat- und Jugendbilder hervorgerufen, aus denen eine Verbundenheit mit der slowenischen Heimat und ein Heimatbewußtsein entsteht. Die Gruppe bildet in diesem Fall die Erinnerung an zu Hause, ein bißchen Heimat bzw. eine Ersatzheimat⁴, die sich vor allem in der familiären Beziehung innerhalb der Gruppe und im Reden und Singen in der Muttersprache ausdrückt. Allerdings kommt es dabei weder zur Entfaltung eines Minoritätenfolklorismus⁵ noch zur Aufrechterhaltung von im

Herkunftsland nicht mehr vorhandenen Festen oder Bräuchen, wie ich dies bei einer Slowenengemeinde in Arras (Nordfrankreich) im August 1986 erlebt habe. Beides dürfte mit ziemlicher Sicherheit auf die geographische Nähe und die zum Großteil doch recht späten Einwanderungsdaten der einzelnen Mitglieder zurückzuführen sein. Bräuche konnten daher zum Teil gar nicht mehr mitgebracht werden, weil sie in Jugoslawien abgeschafft worden waren. Verwiesen sei hier auch auf Matthias Zender, der auf die doppelte Funktion solcher Gruppen und Vereine hinweist. Sie stützen einerseits die Erinnerung an Jugend und Heimat und helfen andererseits ihren Mitgliedern bei der Eingliederung in die neue Umwelt.⁶

Die eigene Manifestationsart von Frömmigkeit und Glaube hat in diesem Fall in einer Minderheit eine kulturell bewahrende Rolle, eine Identifikationshilfe für jeden einzelnen der Gruppe übernommen. Wenngleich dies mit großer Wahrscheinlichkeit nur auf absehbare Zeit stattfinden kann, so sind doch Religionsbekenntnis, Volksglaube und Sprache, die sich zu einer höheren, komplexen Einheit verbunden haben, die kulturelle Identifikationshilfe dieser Minderheit. Das Maß, das die Volksfrömmigkeit dazu beiträgt, ist nicht zu unterschätzen.

ANMERKUNGEN:

- 1 Bischöfliches Ernennungsdekret vom 13.10.1983.
- 2 Vgl.: Karl Kolb, Mariengnadenbilder. Marienverehrung heute, Würzburg 1976, S. 69-71.
- 3 Vgl.: Zusammenfassung des 11. Seminars für Gastarbeiter-Seelsorger und Gastarbeiter-Betreuer, Hg.: DAB (Überdiözesane Arbeitsgemeinschaft für Gastarbeiterfragen in Österreich), Wien 1986, S. 19f.
- 4 Nach Aussage von Gewährspersonen
- 5 Hermann Bausinger, Volkskunde, Darmstadt 1979, S. 207.
- 6 Günther Wiegmann, Matthias Zender, Gerhard Heilfurth (Hg.), Volkskunde - Eine Einführung (Grundlagen der Germanistik Bd. 12), Berlin 1977, S. 193f.

IRRITATIONES



Beate Lazar-Grein

Graphik: Johann Jascha

»Noch weit katastrophaler (als die Ausschaltung des vitalen, irdischen Lebens aus der irdischen Wirklichkeit, d.V.) war und ist die Ausschaltung (Halbierung), weiters Schwächung, bis zur Leugnung der höheren, übersinnlichen Wirklichkeit, die bis ins SEELISCH-GEISTIGE des Menscheninneren hereingreift, ihn mit höchsten Quellen verbinden kann, höheren Lebenssinn, Lebensmut und Lebensfreude, Standfestigkeit und schöpferische Kraft (Kreativität) verleiht«, schreibt Anni Gernerth - für eine »lebendige Erkenntnis« plädierend - und setzt voraus: »Nur Getötetes und schon Totes läßt sich genau sezieren. Das Lebensgeheimnis

des 'Bios' findet man dabei ebenso wenig wie die 'Seele'..., sondern nur Teile und Teilchen von Leichen...«¹

Diese Aussparungshypothese erscheint mir als ein erstes Indiz für eine Frage, die durch die Volksfrömmigkeitstagung eher verstärkt als in Ansätzen beantwortet worden ist: Welchen Aussagewert erhalte ich, wenn ich versuche, Phänomene, denen offensichtlich ein arationaler Kern zugrunde liegt, auf rational logischer Ebene zu lösen? Spiegelt das zum Forschungsinhalt Erklärte nicht eher die eigene Position (auf zumindest vordergründig logischer Basis) in bezug auf diesen wider? Hier scheint

Charles Tarts Perspektivenrelativität in unterschiedlichen Bewußtseinszuständen weiteren Aufschluß zu geben:

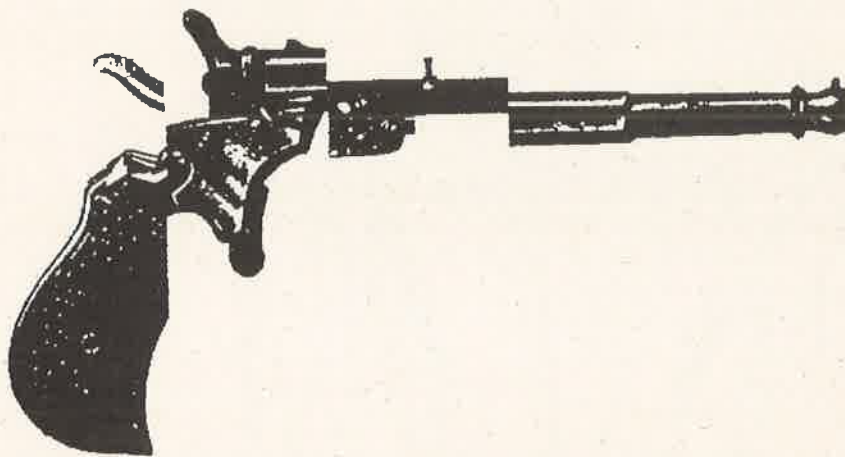
»Aus dem Prinzip der Zustandsabhängigkeit geht bereits hervor, daß die Ergebnisse einer bestimmten zustandsspezifischen Wissenschaft die Ergebnisse einer anderen weder bestätigen noch widerlegen können. Ich sage in diesem Zusammenhang lieber, daß zwei zustandsspezifische Wissenschaften in ihrem Überschneidungsbereich ganz verschiedene Perspektiven hinsichtlich der beobachteten Phänomene einnehmen und einander deshalb ergänzen. Die zu entwickelnden zustandsspe-

Kuckuck

zifischen Wissenschaften haben auch nicht die Bestätigung oder Widerlegung der Normalbewußtseins-Wissenschaft zum Ziel, sondern werden sie ergänzen - einfach weil bestimmte Arten von Phänomenen in diesem alternativen Rahmen angemessener behandelt werden können.«²

Gerade eine Thematik wie »Volksfrömmigkeit« fordert eine geisteswissenschaftlich orientierte Disziplin heraus, eigene Zugänge, Grenzen und »blinde Flecken«, die sogar die ganze Forschungsrelevanz auf den Kopf stellen können, zu überprüfen: ein Balanceakt zwischen dem Arationalen und Rationalen

Klaus Koch lese, ein ungeheuer instruktives Buch; ... Ich war erstaunt, wie sehr Haemmerli in Fragen des Alten Testaments und des Talmud Bescheid wusste. Die 'Profeten' von Koch will er auch lesen. Offensichtlich befindet auch er sich auf der Sinnsuche. Die Propheten sind verschwunden, das Christentum hat seinen Propheten Jesus verharmlost, die Apokalyptik vergessen oder ausgelassen; übriggeblieben ist allenfalls eine Allerweltsmoral oder - bei Beerdigungen - eine flauere Tröstung mit dem Jenseits. Wie sehr wäre doch gerade unsere Zeit auf Propheten angewiesen.«³



len - zumindest eine »Mitberücksichtigung« ersteren dünkt unerlässlich. Zunächst reizt ein Polpaarbildungsspiel für Wissenschaft und ihrer arationalen Ergänzung: rational - irrational/arational; Distanz - Nähe; rationalisierende Wissenschafts- und Gesellschaftskritik - Glaube/Vertrauen; abgrenzendes logisches Schließen - entgrenzendes Sich-Öffnen, Emotionalität: offensichtlich ein Problem von Distanz und Nähe. Die Frage bleibt bestehen: Läßt sich die Quintessenz des einen durch das andere erforschen? Erforschen wohl ja, aber erkennen? Verlieren nicht sogar die Objektivations- und Subjektivations-»Hüllenbeschreibungen« an ihrer harmlosen Eindeutigkeit des Vordergründigen?

Der an Krebs erkrankte Peter Noll schreibt in seinen Aufzeichnungen kurz vor seinem Tod:

»Gestern hat Haemmerli bei der Visite gesehen, dass ich 'Die Profeten' von

Dieses Spannungsfeld von Sinnsuche und dem eigenen Erfahrungsspektrum mit Transzendente, meist in enger Beziehungskette zur jeweiligen »Glaubenssituation« und deren zu oft als Dogmen in Erinnerung gebliebenen Lehr-, Belehrmeinungen, macht die Herausforderung und auch den Reiz aus. Auf diese Verwobenheit in und mit dem kulturell Alltäglichen weist Anne Wilson Schaef recht anschaulich hin:

»Kürzlich hielt ich einen neuntägigen Workshop für Frauen, und wir diskutierten mehrere Tage lang über Sexualität, Bewußtheit (Awareness) und Identität. Ich machte die Beobachtung, daß fast bei jeder Teilnehmerin sexuelle Erfahrungen, ihre Einstellung zur Theologie und ihre Haltung zur Kirche unlösbar miteinander verbunden waren. ... Als ich anfang, mit mehreren Gruppen an diesem Komplex zu arbeiten, ... machte (ich, d.V.) an der Tafel zwei Spalten und überschrieb die eine mit 'Gott' und die andere mit 'Mensch'. In

diese beiden Listen sollten die Teilnehmer alle Begriffe eintragen, die sie mit Gott oder dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott assoziierten. (Ich sollte hier vielleicht erwähnen, daß ich diese Übung nicht nur in Firmen und Behörden, sondern auch mit kirchlichen Gruppen machte.) ... Ganz gleich, wer nun die Zuhörer waren, überall bekam ich die gleiche Sorte von Antworten. Selbst Leute, die sich als eingefleischte Agnostiker oder Atheisten bezeichneten, konnten mir genauestens sagen, wie 'ER' ist. Die meisten Leute beschrieben Gott zunächst einmal als 'Männlich', und das hatte ich natürlich erwartet. Danach folgten Eigenschaftswörter mit 'all': allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Und schließlich kamen all die üblichen anderen Bezeichnungen: unsterblich, ewig, etc.

Keines jener 'All-Wörter' tauchte jemals in der Rubrik 'Mensch' auf. Da standen Bezeichnungen wie Kind, sündig, schwach, dumm bzw. töricht, sterblich.

Danach zeichnete ich zwei weitere Spalten an die Tafel und überschrieb sie mit 'Mann' und 'Frau'. ... Die fertigen Listen sahen fast immer gleich aus. ... Hier zeigt sich ganz deutlich: Der Mann ist für die Frau, was Gott für den Menschen ist... Es ist schon interessant, daß bei jeder Gruppe, bei der ich dies machte, ungefähr das gleiche herauskam. Überzeugungen und Mythen sind tief in unserer Kultur verwurzelt. Sie rechtfertigen und unterstützen das WMS (white male system, d.V.) viel mehr, als man das gemeinhin vermutet.

Die Hierarchie unserer Kultur sieht also folgendermaßen aus: ...

Gott beherrscht Männer, Frauen, Kinder, Tiere und die Erde. Männer beherrschen Frauen, Kinder, Tiere und die Erde. Frauen beherrschen Kinder, Tiere und die Erde... Zu dieser Herrschaftsstruktur gehört, daß der Überlegene den Unterlegenen immer ausbeutet und kontrolliert. Außerdem hat jeder den Wunsch, auf den nächst höheren Rang aufzusteigen, keiner ist zufrieden mit dem Platz, auf dem er steht.«⁴

Der springende Punkt dieser recht anschaulichen Ausführung ist, daß nach Schaef die Grundstruktur fast aller theo-

logischen Systeme auf diesem »Schema von Herrschaft und Unterwerfung« basiere, und - »daß diese Hierarchie auf der Annahme eines statischen Gottes basiert. Gott muß unwandelbar sein, damit der Mann so werden kann wie 'ER'. Dann muß natürlich auch die Hierarchie statisch bleiben. Man konzentriert sich auf Ziel und Inhalt, nicht aber auf Entwicklung (Prozeß).«⁵

Und eben hier, an diesem Punkt des Zustandfixierenden unter transzendenter Mäntelchen, scheint mir das volkswissenschaftliche Interesse, so es sich zu hehrer Gesellschaftskritik aufschwingt, anzusetzen. Allerdings drängt sich auch die Frage nach der Beschaffenheit, oder besser: den Beschaffenheiten, dieser Forschungsdistanz auf - angesichts der rationalen Doppelköpfigkeit: Erkenntniserschließung und Selbsttäuschung durch Selbstflucht und -leugnung liegen dicht an dicht. Wie läßt Elisabeth Haich den ägyptischen Hohenpriester Ptahhotep in ihrem mystisch-biographischen Roman »Einweihung« sagen: »Mutig sein gegenüber einer Gefahr, die wir nicht kennen, ist kein Mut, keine Kraft, sondern nur Unwissenheit, Schwäche!«⁶

Nicht jene Distanz scheint Klärung zu verschaffen, hinter der sich nach Wilfried Wieck ein »Ungertührt-bleiben-Wollen«⁷ als Abwehrmechanismus verbirgt, die eigentlichen Problemstellungen in wortgewaltigen Rhetorikhüllen verschweigend. Interessanter hätte ich jene Distanz gefunden, die eine dem Erkennungsprozeß des Sich-Einlassens nachfolgende Aufarbeitung vermuten läßt: also Abgrenzung nach Nähe und nicht statt ihr. Ken Wilber faßt dieses Desidentifizierungsstufenmodell folgendermaßen zusammen: »1) Eine höhere Struktur taucht im Bewußtsein auf; 2) das Ich identifiziert sich mit dieser Struktur; 3) irgendwann taucht die nächsthöhere Struktur auf, das Ich löst sich von der Identifikation mit der niedrigeren Struktur und identifiziert sich mit der höheren; 4) dabei transzendiert das Bewußtsein die niedere Struktur und kann mit den Mitteln der höheren auf sie einwirken; 5) alle vorangehenden Ebenen können dann im Bewußtsein und schließlich als Bewußtsein integriert werden.«⁸ Auch Schaeff hat auf Kommunikations- und Erkenntnisstrübungen durch das Übersehen ver-

schiedener Wahrnehmungs- und Wahrheitsebenen - ähnlich wie Wilber - hingewiesen.⁹ Also nicht nur ein Problem von Distanz und Nähe, sondern auch von status quo bestrebt, linearer Zielfixiertheit und zyklisch sich veränderndem Weg, Prozeß. Literatur zu letzterem Spannungsfeld¹⁰ hat auf mich in letzter Zeit eine Faszination ausgeübt.

Was mich zu diesen Überlegungen veranlaßte, war aber auch eine Gesprächsrunde über einen etwaigen spirituellen Weg von Frauen zwischen Anfang 20 und Mitte 40.

Gerda, Mitte 40, meint, sie habe ihren persönlichen Gott, mit dem sie reden, sich besprechen könne - um Klarheit für sich zu gewinnen - und bei dem sie sich auch bedanke, das gehöre schließlich dazu.

Helga, Mitte 30, scheint für sich die Form ihrer Nicht-Gläubigkeit geklärt zu haben: Wenn sie an die Institution Kirche denke, packe sie schon die Wut. Nein, an Zufall glaube sie nicht, das nicht. Früher habe sie zu einem Gott geredet. Den Gott der römisch-katholischen Kirche hatte sie schon längst durch einen persönlichen ersetzt - quasi als Übergangsstufe. Dann durch das Studium und später durch Beruf und Familiengründung mit allem, was so dazugehört, sei er ihr abhanden gekommen. Nach außen hin durch und durch als kritisch rationalisierende Kopffrau auftretend, weiß sie wohl auch um Bereiche an und in ihr - wie etwa telepathische Fähigkeiten, die sich auf banalster Ebene im Vorauswissen um unangekündigte Telefonanrufer und Besucher manifestieren. Weniger vordergründige Aspekte schiebt sie lieber - man möchte meinen fast krampfartig - beiseite, so, als ob sie jene dann nicht wahrnehmen müsse.

Für Helga, Mitte 40, die diese Familienphase hinter sich hat, ist es zwangsläufig zu einem Punkt der Neuorientierung gekommen, diesem »point of no return«, wie ihn Katharina Steffen nannte: Unten, wo du nur die Wahl hast, liegen zu bleiben oder dich erneut

abzustößen - immerhin mit der Chance, sich Neues zu erschließen. Heute nennt sie sich frei religiös. Eine Kombination von Psychologie und Spiritualität - fernab der katholischen Kirche - scheint für sie ein gangbarer Weg, um - statt zu ihren Funktionshüllen - zu sich selbst zu kommen. Ungeschminkte Selbstanalyse scheint unabdingbar auf diesem Weg.

Eva, auf den Tag gleich alt, teils katholisch erzogen, hatte die Frage initiiert. Sie hat sich wieder auf die Suche nach ihrem Gott begeben. Das Gebet erscheint für sie als eine adäquate Form ihrer Zwiesprache. Aber wie das Verlernte erlernen? Der erste, ihr nahelie-



gendste Weg führte sie zu einem offiziellen Repräsentanten der Kirche, der sich zweifelsohne überfordert sah und ihr nur seine Hilflosigkeit übermitteln konnte. Sie lacht: »Ein Pfarrer ist ja auch nur ein Mann.« Auch sie hatte früher Gottvertrauen, das sie aufzufangen schien vor dem schlimmsten Fall. Etwa als sie damals, als Jungunternehmerin, noch nachmittags mit einer Seelenruhe sich einen Einkaufsbummel durch die Stadt gönnte, um für die letzten 200 Schilling für sich ein Kleid zu kaufen, obwohl ein paar Tage später eine Zahlung von 10.000 Schilling fällig sein würde - damals viel Geld - und sie keine Ahnung hatte, wie sie diese beschaffen sollte, - und es doch klappte. Nur über eines schämt sie sich heute noch vor Gott: Daß sie ihm hatte eine Entscheidung über Leben und Tod - ihres eigenen nämlich - in die Schuhe schieben wollen, statt selbst die Verantwortung dafür zu übernehmen.

Kuckuck

Auch Marlies, Anfang 30, scheint sich auf leisen Sohlen von Gott verabschiedet zu haben. Früher engagierte sie sich in Jugendorganisationen der katholischen Kirche. Den Organisationsapparat der Institution Kirche hatte sie schon damals als repressiv empfunden. Was sie hielt, waren die Gruppenerfahrungen und jene Art von Gemeinschaft. Auch bei ihr trat dann anstelle des von Kindheit an verordneten Gottesbildes eine persönlichere Form, die auch anscheinend nach und nach mit Studium, Beruf, Existenzaufbau etc. vordergründig faßlicheren Dingen wich.

Für Maria, Anfang 20, hat sich bis jetzt noch (?) keine klare Vorstellung gebildet. Zwar ist auch ihr der »Schul- und Kirchengott« bekannt, aber ihr überirdisches Wesen ist für sie noch in einen Schleier des Nebelhaften als irgendeine wirkende Kraft gehüllt.

An »Zufall« glaubt keine der Frauen. Das gliche eher einer bequemen Ausrede des Nicht-für-sich-sorgen-Wollens, wenn auch die Eigenverantwortung nicht immer leicht erscheint, die Möglichkeiten der »Freiheit« oft nur bruchstückhaft sichtbar sind und sich die Tragfähigkeit der eigenen Schritte erst im nachhinein erweist.

Als weitere Schlüsselworte tauchen Vertrauen in sich selbst durch Überantwortung des eigenen Selbst an eine höhere Macht, wohl wissend um die eigene Entscheidungsverantwortung, und die Suche nach tieferen Zusammenhängen und Sinn auf - vor allem, wenn die vordergründigen Gesellschaftsnormen und -identitäten sich als zu oberflächlich erwiesen haben - als zu brüchig - und die Neugier nach eben diesen Sprüngen wächst.

Klar wird der Unmut gegenüber und die Loslösung von einem statischen, fremdbestimmenden, auf Idealtypen zurichten wollenden, dogmatischen Institutionsglauben, dessen Quintessenz aus Anpassung zur Norm zu bestehen scheint. Deutlich wird aber auch ein zeitweiliges, unterschiedlich ausgeprägtes Bedürfnis nach etwas, was Schaeff als »Prozeß-Theologie« umreißt: Diese »sieht Gott als Prozeß. Ein solcher ist niemals konstant oder statisch. Unsere natürliche menschliche Entwicklung ist göttlich - und doch ist Gott nicht nur unser Prozeß (ein Paradox). Wenn wir unser eigenes Leben leben, dann sind wir in Gott«. ¹¹ Also ein Aufruf zur Selbstbestimmung und -verantwortung, die Suche nach einer inneren Sicherheit statt nach einer äußeren? Scheint ein Hören-Wollen an ein bestimmtes Maß an erfahrenem Leben geknüpft zu sein? Etwa erkennen zu müssen, daß nach vielen kleineren und größeren Ein- und Umbrüchen des anfangs so zielstrebig gestaltbar scheinenden Lebens, nach mehr oder weniger desillusionierenden kleinen Toden, sozialen, für eine Neu- und Umorientierung eine Rückbesinnung auf neue/alte Glaubensmuster - aus gewandelter Perspektive - sinnvoll werden läßt? Oder läßt das Immer-stärker-erfahrbar-Werden der eigenen Endlichkeit eine neue Form der Auseinandersetzung mit dem Tod als Möglichkeit zu einem lebendigen Leben? In letzter Konsequenz führt Peter Noll vor Augen, was es heißt, Entwicklungsstufen nicht nachvollziehen zu können:

»Das Gespräch zwischen einem, der weiss, dass seine Zeit bald abläuft, und einem, der noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat, ist sehr schwierig. Das Gespräch bricht nicht erst mit dem Tod ab, sondern schon vorher. Es fehlt ein sonst stillschweigend vorausgesetztes Grundelement der Gemeinsamkeit.« ¹²

Für diese Zurichtung auf ein unlebendiges Leben durch das Ausklammern des Sterben-Müssens zeichnet auch die Institution Kirche verantwortlich: »Wir bräuchten eine Reformation des Sterbens und des Todes. Die Beerdigungen, auch die religiösen, sind wohl die leersten Rituale, die es gibt. ... Reformation des Todesrituals: ... Da wir mit dem Tode leben, sollten wir auch im Leben an ihn denken. Wichtig und hilfreich ist es, vorher abzurechnen, die Summe zu ziehen. Der Pfarrer müsste dem Publikum klarmachen, dass jeder der nächste sein kann, der drankommt, dass alle drankommen, dass es gut ist, sich darauf einzurichten, und dass es dann vielleicht ganz leicht werden kann. Der Mensch hat sich immer als ein äusserst vernünftiges Wesen gepriesen. Er sollte damit aufhören.« ¹³

Für eine Sechszwanzigjährige berührend - und doch nicht nachvollziehbar. Das noch zu erfahrende Leben trennt. Und auch diese Trennlinien haben System. ¹⁴ Die Frage, ob ein Drüberstülpen eines Zeitabschnittasters ausreicht, bleibt offen. Zumindest scheinen sich Phasen in der individuellen Lebensgestaltung abzuwechseln, die diesen ir- oder arationalen Bereich einbeziehen bzw. aussperren. Aber ist durch dieses »Aussperren« oder »Abspalten« das Problem schon gelöst? Oder taucht lediglich ein Gegenpol auf, vordergründig entgegengesetzt und doch zum gleichen Phänomen gehörend? Offensichtlich kann diese arationale Ebene - nach einer auf äußere Bereiche gelenkten Materialisierungsphase - in gewandelter Form wieder akzeptiert, ja gesucht werden. Ich vermute auch, daß dieser emanzipatorischen Transzendenzsuche freiwillige oder zwangsläufige Auseinandersetzung mit Ängsten vorausgeht.

Und meine Einstellung? Ein Teil einer Klärung ist eben dieser Beitrag. Das eine zwar nicht anstelle des anderen

treten zu lassen - und eben auch eingesehen haben zu müssen, daß man mit Rationalität zwar zur Klärung von Strukturzusammenhängen gelangen kann -, daß diese aber auch nicht weiter gelangt, als es ihr Rahmen zuläßt. Und daß es sich hierbei eben bloß um ein Modell der Existenzklärung und -bewältigung handelt - um ein Modell und nicht mehr, obgleich die Mythen verlockend klingen. Nochmals sei auf den Mythos des von Schaef entwickelten »white male systems« eingegangen:

»Das WMS ist das System, in dem wir leben, in dem weiße Männer die Macht und das Sagen haben; ... wir alle haben dieses System nicht nur toleriert, sondern auch mitentwickelt. ... Das WMS - und hierbei darf man nicht vergessen, daß ich nur ein System meine ... beherrscht praktisch jeden Lebensbereich unserer Zivilisation.

Das WMS basiert auf vier Mythen, die es tragen, erhalten und zumindest theoretisch rechtfertigen. ...

Der erste Mythos lautet: Es gibt nur das WMS. ...

Der zweite Mythos lautet: Das WMS ist absolut überlegen. ...

Der dritte Mythos lautet: Das WMS ist allwissend. ...

Dieser Mythos hängt unmittelbar mit Rassen- und Geschlechterstereotypen zusammen. ...

Der vierte Mythos ... lautet: Es ist möglich, absolut logisch, rational und objektiv zu sein. ...

Alle vier WMS-Mythen lassen sich zu einem einzigen Kernsatz zusammenfassen, der zwar immer unausgesprochen bleibt, aber trotzdem präsent und real

ist. Dieser Urmythos lautet: Ihr werdet sein wie Gott.«¹⁵

Bleibt als Forschungsziel nur der Versuch zu »Erkennen«, wie es Manfred Kremser in einer Vorlesung formulierte? Damals erschien es mir höchst wenig; damals hatten sich aber auch die Irritationen und Unstimmigkeiten eines (ich sage heute vordergründigen, wiewohl auch lernschrittlich notwendigen) Sozialhelfertrips noch nicht zur Gewißheit des So-nicht-schlüssig-sein-Könnenden verdichtet.

Trotz des Erkennen-WOLLENS bleibt es immer noch, die Perspektive - und damit auch einen mehr oder weniger überraschungsträchtigen Weg - zu wählen: Distanz durch oder statt Nähe.

»Viele haben darauf gesetzt, daß Religion nur eine Art Aberglaube ist, den wir in unserem 'rationalen' Zeitalter endlich überwinden werden. Sie haben die Wette verloren, und unser neues Verständnis von der Natur des rationalen Denkens macht deutlich, daß sie nicht zu gewinnen war. Der Verstand ist nur ein Werkzeug - und steht zudem im Dienst von Annahmen, Überzeugungen und Bedürfnissen, die selbst nicht angezweifelt und rationaler Überprüfung unterzogen werden. Das Irrationale (oder besser: Arationale) wird nie aus unserem Leben verschwinden. Der ungeheure Erfolg der Naturwissenschaften hat sich nicht gerade fördernd auf die Entwicklung einer besseren Lebensphilosophie ausgewirkt und schon gar nicht die wirkliche Erkenntnis unserer selbst vertieft. Sonderlich human sind unsere bisherigen Wissenschaften nicht, auch nicht die sogenannten Humanwissenschaften. Sie sagen uns, wie man die Dinge tut, vermögen aber keine wissenschaftlichen Anhaltspunkte dafür zu liefern, was überhaupt zu tun ist und weshalb.«¹⁶

Ein Blick in Buchhandlungen, Verlagsprospekte, Kursprogramme etc. vermag dem nichts entgegenzuhalten.

ANMERKUNGEN:

- 1 Anni Gernerth, Lebendige Erkenntnis. In: Kuckuck 1/1987.
- 2 Charles Tart, Bewußtseinszustände und zustands-spezifische Wissenschaften. In: Roger N. Walsh, Frances Vaughan (Hg.), Psychologie in der Wende, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 238.
- 3 Peter Noll, Diktate über Sterben und Tod, 2. Aufl., München 1988, S. 186.
- 4 Anne Wilson Schaef, Weibliche Wirklichkeit, dt. Wildberg 1985, S. 173 ff.
- 5 Anne Wilson Schaef, ebda, S. 178.
- 6 Elisabeth Haich, Einweihung, 8. Aufl., München 1984, S. 168.
- 7 Wilfried Wieck, Männer lassen lieben - Die Sucht nach der Frau, Stuttgart 1987, S. 69.
- 8 Ken Wilber, Ein Entwicklungsmodell des Bewußtseins, In: Roger N. Walsh, Frances Vaughan (Hg.), Psychologie in der Wende, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 123 f.
- 9 Anne Wilson Schaef, ebda, S. 164-172.
- 10 Vgl. u.a.: Christina von Braun, NICHT ICH. Logik, Lüge, Libido, 2. veränd. Auflage, Frankfurt/M. 1988; Anne Wilson Schaef, ebda; Katharina Steffen, Biographieverlauf und Arbeitszeit. Alltagsweltliche Organisation und lebensgeschichtlicher Entwurf von Frauen mit »abweichenden« Erfahrungen, In: Rund um die Uhr, Tagungsband zur 3. Tagung der Kommission Frauenforschung in der DGV. Marburg 1988, S. 57-67.
- 11 Anne Wilson Schaef, ebda, S. 179.
- 12 Peter Noll, ebda, S. 10.
- 13 Peter Noll, ebda, S. 23.
- 14 Vgl. Roberta Schaller-Steidl, Älterwerden. Das subjektive Älterwerden mit seinen gesellschaftlichen und kulturellen Vernetzungen. Diplomarbeit, Graz 1989.
- 15 Anne Wilson Schaef, ebda, S. 18-31.
- 16 Charles Tart, ebda, S. 242.

»Elementarreligionen«: jenseits der einen Wirklichkeit

Gabriele Weiss

Die Frage nach dem Ursprung jeglicher religiöser Vorstellungen war eines der Hauptanliegen jener Wissenschaftler, die sich in irgendeiner Form mit Religion auseinandersetzten. Sie konnte nicht beantwortet werden, weil die Beweisführung naturgemäß spekulativer Art war. Evolutionistische, (religions-)soziologische, psychologische, strukturalistische, funktionalistische, kulturmorphologische, phänomenologische, theologische Erklärungsmodelle zu Wesen und Bedeutung individueller und kollektiver religiöser Vorstellungen lösten diese Konzepte in mehr oder weniger befriedigender Weise ab. Das wissenschaftliche und private Interesse an religiösen Phänomenen hat, ausgehend von den USA (die Vorliebe amerikanischer Wissenschaftler an der Erforschung östlicher Religionen und Weltbilder in den 40er und 50er Jahren des Jh.s, die intensiven ethnologischen Feldarbeiten in Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen in den 60er Jahren, Carlos Castanedas Bestseller-Kultbücher sowie die mehr oder weniger offiziellen Drogenexperimente angesehener Anthropologen und Naturwissenschaftler zur Überprüfung mystischer Erfahrungen in den 70er Jahren, Esoterik, Human Potential- und New Age-Bewegung in den 80er Jahren) in den letzten 25 Jahren stark zugenommen. Diese Entwicklung ist an der Religionsethnologie nicht spurlos vorübergegangen; Themenschwerpunkte sind heute: Magie, Hexerei, Schamanismus, Mythologie, Tod- und Jenseitswissen, Trancetechniken und religiöse Bewußtseinsforschung.

Religion beantwortet die grundlegenden Fragen des Menschen zum Sinn von Leben und Tod, sein Verhältnis zu

Pflanzen, Tieren und anderen Menschen, zur Umwelt, zu den Naturkatastrophen, zu Krankheit, Heilung und Fortpflanzung, zu den Mächten der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Immer wieder haben verschiedene Wissenschaftsdisziplinen versucht, Religion als ein Produkt der menschlichen Psyche zu sehen, sie aus ihrer sozialen Position heraus zu erklären, sie als ein Instrument der Herrschaftslegitimierung zu erkennen, sie als Antriebsfaktor für wirtschaftliche Entscheidungen und politische Widerstandsbewegungen darzustellen; alle diese Konzepte lassen sich im soziokulturellen Kontext verwirklichen. Eine wichtige Komponente - die des religiösen Bewußtseins von Individuen und Gruppen - wird dabei allerdings nicht berücksichtigt. Denn Religion hat sich nicht ursprünglich aufgrund pragmatisch-rationaler Denkopoperationen entwickelt.

Die »Elementarreligionen« (bisher besser bekannt als »Naturreligionen«, »Stammesreligionen«, »Primitive Religionen«, »Primale Religionen«, »Archaische Religionen«) sind im Unterschied zu den oft in ihren Dogmen erstarrten Welt- oder Hochreligionen sogenannte »Erlebnisreligionen«; sie sind lebendige Erfahrungen. Es wird hier bewußt ein neuer Terminus verwendet ¹, weil dieser den Grundlagen religiöser Weltbilder und den Intentionen der religiösen Menschen besser entspricht als die bisher verwendeten Bezeichnungen (siehe oben). Die Religion, wie sie uns in den Stammesgesellschaften entgegentritt, ist somit ein elementares (grundlegendes, urgewaltiges, kraftvolles) Prinzip, nach dem die Menschen ihr alltägliches Zusammenleben ordnen.

Jede menschliche Gemeinschaft bringt religiöse Spezialisten hervor: Priester, Mystiker, Heiler, Schamanen, die für das physische und spirituelle Wohl der Menschen Sorge tragen. Ihr Wissen, ihre Erkenntnisse, erlangen sie durch den Kontakt mit den Wesen in der anderen Wirklichkeit. Für den Schamanen zum Beispiel sind die »Seelenreisen« das Mittel, um in andere, außer-gewöhnliche Bewußtseins Ebenen einzutauchen und dort, im Jenseits, zwischen den Menschen und den (un-)heilvollen Mächten zu vermitteln. Die Schamanen, weibliche und männliche, können willentlich im Zustand der Trance bzw. Ekstase ihren Körper verlassen und ins Reich der Seelen reisen, weil sie selbst ganz zur Seele werden. Die Dinge, die die Schamanen auf ihrer Reise erleben, ähneln einander weltweit. Jede Schamanin, jeder Schamane erlebt am eigenen Leib - in einer Transformation des Physischen ins Seelische - Tod und Wiedergeburt. Aus der ekstatischen Erfahrung, die den Schamanen im visionären Sterben und Wiedergeborenwerden zuteil wird, entspringt ihr Wissen über die Unsterblichkeit der Seele und der Wesen in der jenseitigen Welt. Jeder Schamane sucht und findet seine Schutz- und Hilfsgeister in der anderen Wirklichkeit. Sie führen ihn in das kosmische Wissen ein und stehen ihm helfend zur Verfügung.

Die erste schamanische Erfahrung geschieht meist in der Einsamkeit. Die erwartungsfreie Hingabe an die kommenden Ereignisse sowie geduldiges Beobachten in der Natur sind die Voraussetzung, um zum wahren Wissen zu gelangen. Die Sinnesorgane müssen sensibilisiert werden, um die verschiedenen Strömungen und Schwingungen



Kuckuck

der Erde zu spüren und die in der unsichtbaren Welt lebenden Wesen erkennen zu können. Halluzinogene Kräuter, Getränke oder Pilze mit rauschartiger Wirkung unterstützen oft das erste Lernen der Schamanenschüler. Schamanenmeister verwenden selbst keine Drogen, weil der oftmalige Gebrauch einem massiven Eingriff in die geistig-körperliche Harmonie gleichkommt, eine körperlich schwächende und schädigende Wirkung auf den Menschen ausübt und bei unsachgemäßer Dosierung zu einer kompletten Lähmung des Zentralnervensystems führen kann.

Die Schamanen wandern in eine andere - »die andere« - Welt und kehren von dort zurück, ohne Schaden zu erleiden. Die »Wahnsinnigen« und »Verrückten« unserer Gesellschaft besitzen zwar die Gabe, eine andere Welt zu erreichen, können diesen Ausflug jedoch nicht mehr mit dem Irdischen verbinden. Ein Schamane (aus der tungusischen Sprache Ostsibiriens: »shaman«, »der, der außer Fassung ist«, »ver-rückt ist«, aber auch »sich anheizen«) kommt nicht verrückt von seiner Reise auf die Erde zurück, denn er besitzt den Code, seine überirdischen Erfahrungen zu dechiffrieren, ihren Symbolcharakter aufzuschlüsseln und sie wirklich werden zu lassen, wie es seine Aufgabe, für das Wohl und Heil seiner Gemeinschaft zu sorgen, verlangt.²

Schamanen gelten als Auserwählte; daher werden ihre Weisungen von der Gemeinschaft, der sie angehören, als Stimmen der Geister (und Götter) befolgt. Nicht jeder Mediziner, Zauberer, Mystiker, Priester, Hexer ist ein Schamane. Er kann mehr als alle anderen, denn er vereinigt durch seine intensiven Kontakte mit der anderen Wirklichkeit alle ihre Fähigkeiten in sich: er ist Arzt, Psychologe, Zeremonienmeister, Wettermacher, Wahrsager, Astronom, Astrologe und Künstler; er ist einer, der das Wissen über die Relation des Einzelnen zum Ganzen hat. Es ist das Wissen der Zusammenschau im großen Stil. Der Schamane verfolgt ein Problem bis zu den Wurzeln, bevor er die Lösung findet, die die Wiedervereinigung zum Ganzen bewirkt. Dem Schamanen obliegt die Aufgabe, die Seele des Kranken wieder in Harmonie mit seinem Körper und Geist zu bringen und das entstandene Ungleichgewicht

aufzulösen. Die Heilung der Krankheit geschieht in erster Instanz auf religiöser bzw. spiritueller Ebene, was vorerst die körpereigenen »inneren Heiler« zur Selbstheilung aufwecken soll³. Die heutige Medizin läßt dieses Wissen (Psychosomatik) langsam und mit einigem Widerstand von seiten der Schulmedizin lebendig werden.

Schamanen, weibliche (seltener) und männliche, auch Transvestiten, unterwerfen sich, manchmal nach anfänglich großem Widerstand, nur zögernd ihrer Berufung. Sie erwartet kein beschauliches Leben, denn sie haben eine wichtige gesellschaftliche Funktion im Stamm; sie sind nicht nur Heiler und Berater, sondern nehmen auch in Krisenzeiten politische Schlüsselpositionen in ihrer Gemeinschaft ein.

»Schamanentum dürfen wir als eine Erfahrungsreligion von Einzelindividuen verstehen, die des Ausdrucks der kulturellen Tradition bedürfen [d.h. sie unterliegen der gesellschaftlichen Einbettung, Interpretation und Verklärung], um sich mitzuteilen. ... viele Religionen [wurden] von mythisch beeinflussten Individuen gegründet, die ihre Erfahrung der Unendlichkeit und universellen Einheit auf die menschliche Ebene übertrugen. Allerdings wurden ihre Lehren im Laufe der Jahrhunderte säkularisiert und zunehmend abstrakter gedeutet und mündeten schließlich in jene heute sattem bekannte Desakralisierung und Profanität.«⁴

Der deutsche Ethnopsychologe Holger KALWEIT hat selbst viele Jahre seines Lebens mit Schamanen in aller Welt verbracht und seine diesbezüglichen Erlebnisse in dem oben genannten Buch festgehalten. Nicht nur ihm, sondern auch anderen bekannten Anthropologen eröffneten sich auf diese Weise neue Dimensionen der Wirklichkeit: Carlos CASTANEDAS unglaubliche Begegnungen mit dem Yaqui-Indianer Don Juan⁵, Hans-Peter DUERRS visionäre Flugerfahrungen mit Hexensalben und -säften⁶, Michael HARNERS schamanische Einweihung bei den Jivaro- und Conibo-Indianern Perus und Ecuadors⁷ u.v.a.m. Gerade das letztgenannte Buch und die aktive Teilnahme an fünf Seminaren der »Foundation for Shamanic Studies« (Leitung M. HARNER,

Norwalk, USA) animierten mich zu einem Neuüberdenken religionsethnologischer Arbeiten.

Der Mensch glaubt, was er grundsätzlich für möglich hält. Er kann aber nur wissen, was er selbst, d.h. persönlich, erfahren hat. Religiöses Erleben bedeutet daher ein Innwerden und Gewißwerden von Wahrheiten und Zusammenhängen. Die Elementarreligionen sind Erlebnisreligionen; sie sind lebendige Erfahrungen. Zum Wesen jeder Religion gehört, daß sie von jedem Gläubigen selbst erlebt wird. Dies kann durch verschiedene Techniken, meditative, kontemplative, asketische, ekstatische Methoden (bei Schamanen meist durch rhythmisches Trommeln oder Rasseln, Tänze und/oder Gesänge) hervorgerufen oder auch durch die Wirkung psychotroper Pflanzen erreicht werden. Durch die Veränderung der Aufmerksamkeit und des damit verbundenen Hinübergleitens in andere Bewußtseinszustände kann der Einzelne kosmischer Zusammenhänge und Wahrheiten bewußt werden. Visionen geben Einblick in andere Wirklichkeiten, die ebenso real sind wie die rational erfassbare Realität. In dieser besonderen Art und Weise, die Welt zu erfassen, zu sehen und zu verstehen, begreifen die Elementarreligionen das Universum als eine lebendige Gemeinschaft, in der alle sichtbaren und unsichtbaren Wesen in unauflöslicher Wechselwirkung zueinander stehen. Die auf einer außergewöhnlichen Bewußtseinsstufe individuell erfahrenen Erkenntnisse über Stellung und Aufgabe des Menschen im Universum bzw. im alltäglichen Leben werden dann kulturspezifisch in Symbolen, Worten, Bildern und Zeremonien dargestellt und erklärt.

Die Lebensweise und das Weltbild der Jivaro-Indianer Ecuadors und Perus, die uns v.a. der amerikanische Anthropologe Michael HARNER⁸ und der deutsche Ethnologe Mark MÜNZEL⁹ durch ihre mehrjährigen Felderfahrungen näherbringen, sind ein besonders anschauliches Beispiel für die Aussagekraft von Elementarreligionen. Die Suche nach »arutam-wakan« (in etwa: »verliehene Mut-Seele«) ist die wichtigste Aufgabe im Leben eines Jivaro. Jeder Jivaro-Mann muß sich im Laufe seines Lebens als würdig erweisen, sie zu erwerben.

Vater und Sohn (das erste Mal im Alter von ca. 7 Jahren) machen sich gemeinsam auf den Weg, um »arutam« zu finden. Im Anblick eines Wasserfalls, der die übermenschliche Kraft repräsentiert, erwarten die beiden das mystische Erlebnis - das wahre Sehen. Durch tagelanges Fasten und den Genuß halluzinogener Mittel (besondere Zubereitungsarten von Tabak; von Natema, einer Lianenspezies; von Maikua, einer Stechapfelart) erbitten Vater und Sohn die gewünschte Vision. »Arutam« muß immer wieder von neuem erworben werden, denn sie bleibt dem Menschen nicht ewig verbunden. Frauen und Mädchen sind nur in Ausnahmefällen zur Drogeneinnahme berechtigt. Eine plausible Erklärung dazu ist mir allerdings nicht bekannt.

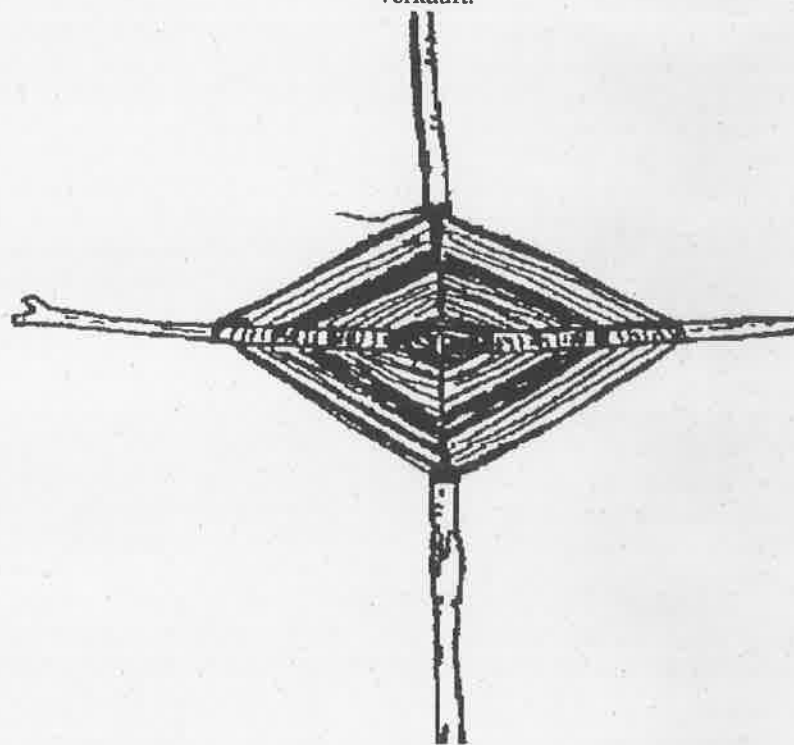
Immer wieder übt sich der Jivaro-Mann, abgesondert von seiner Gemeinschaft, in Askese, fastet, nimmt Drogen zu sich, erlebt Visionen und besteht mystische Abenteuer - bis sich ihm schließlich ein Jivaro-Ahne zu erkennen gibt. Dieser verleiht ihm nach eingehender Prüfung die arutam-Seele. Sie gibt ihm den Mut, zu töten und Kopftrophäen heimzubringen.

Wer durch bestimmte Riten die Fähigkeit entwickelt, die wahre Welt zu sehen, gewinnt damit Macht und Prestige außermenschlicher Herkunft. »Macht ist hier [bei den Jivaro] eine geistige, nicht eine politische Kraft, aber sie hat auch politische Auswirkungen: Das [...] Charisma des Einzelnen, seine persönliche Ausstrahlung, von der seine soziale Position mitabhängt, beruht unter anderem darauf, wie weit er solche übermenschlichen Verbindungen vorweisen, d.h. Einblicke ins Jenseits glaubhaft machen kann«¹⁰. Nicht zuletzt wird der Zugang zur Wahrheit v.a. durch die Drogenwirkung ermöglicht. Und - obwohl die Jivaro ihr tägliches Leben im Rahmen verwandtschaftlicher Beziehungen bestens organisiert haben, ist die sicht- und greifbare Welt für sie nur eine Scheinrealität; sie ist eine Illusion. Die Welt der Wakani-Bilder, Schatten, Seelen oder nicht-materielle Teile der Lebewesen - die andere Wirklichkeit - ist die wahre Realität. Jeder Pflanze, jedem Tier, jedem Menschen, aber auch Steinen, Werkzeugen, Waffen ist ein Wakani eigen, besonders dann, wenn

sie lange Zeit mit einem Lebewesen in Kontakt waren. Hierin liegt die religiöse Begründung der Achtung der Jivaro vor der Natur. Der Mensch ist nicht wertvoller als die Natur, sondern er ist Teil der Umwelt. In den Nahrungspflanzen (Maniok, Süßkartoffeln, Yams, Erdnüsse, Mais, Bohnen, Kürbis, Bananen, Ananas, Papayas, Tomaten, Zuckerrohr, Zwiebel usw.) sehen die Jivaro menschenähnliche beseelte Wesen und diese werden daher besonders liebevoll betreut. Sie sind der Überzeugung, daß die Pflanzen in einem früheren Leben mit Frauen verbunden waren. Die Jivaro-Frauen tragen daher häufig Pflanzennamen.

eine furchtbare Beleidigung für das Opfer. Die Verwandten des Getöteten waren daher immer zur Blutrache, zur Kopfjagd und Schrumpfkopferstellung verpflichtet - als eine sichtbare Dokumentation dafür, daß man seinen religiösen und sozialen Verpflichtungen nachkam. Die erfolgreiche Kopfjagd erhöhte den Ruhm und das Prestige des Kriegers - ebenso wie sie dem Opfer und seinen Verwandten Schimpf eintrug.

Heute ist die Kopfjagd bei den Jivaro verboten. Geschrumpfte Trophäen aus Faultier- oder Ziegenköpfen werden auf den Jivaro-Märkten gerne an Touristen verkauft.



»Tsikuri« oder »Ojo de Dios« - Kraftobjekte der Huicholes-Indianer Mexikos

Besonders bekannt sind die Jivaro allerdings durch ihre Schrumpfkopferstellung geworden. Viele südamerikanische Indianer betrieben Kopfjagd. Schrumpfköpfe (»Tsantsas«) gab es allerdings (echte bis zur Mitte des 20. Jh.s) nur bei den Jivaro. Die Jivaro waren davon überzeugt, daß die Träger starker Seelenkraft (arutam-wakan) besonders rachedürstig waren. Wurde ein Mann bei der Kopfjagd getötet, so trat aus dessen Mund eine besondere Racheseele (»muisak«) aus. Wenn man nun den Kopf zum Schrumpfen brachte, die Kopfföfnungen, v.a. aber den Mund vernähte, so war die Racheseele in ihrer Aktivität behindert. Das Schrumpfen des Kopfes war aber auch gleichzeitig

Kopfjagd war nicht nur in einigen Teilen Südamerikas, sondern auch bei zahlreichen Stammesverbänden Indonesiens, Vorder- und Hinterindiens, in Melanesien und in Polynesien verbreitet. Sie muß einerseits als Mutprobe, andererseits aber auch als Übertragung der wohlbringenden Lebenskraft des Opfers auf den Jäger und dessen Verwandte gesehen werden. Erntefeste, die Zeremonien zur Förderung der Fruchtbarkeit der Gärten und Felder, ebenso Mißernten, der Bau eines neuen Hauses, Krankheitsepidemien, Naturkatastrophen, die Geburt eines Kindes, die Schmähung und restlose Vernichtung von Feinden u.v.a.m. waren Anlässe genug, um eine Kopfjagd anzusetzen.

Kuckuck

Erfolgreiche Jäger stellten ihre Kopftrophäen in den Kulthäusern oder am Platz davor, auf lange Stangen gesteckt, aus. Nicht selten wurde der Rumpf der getöteten Feinde zerstückelt, am Feld zur Vermehrung der Fruchtbarkeit vergraben oder im Zuge großer Siegesfeste verzehrt¹¹.

Oft steht die Kopfjagd im engen Zusammenhang, wenn auch nicht zwingend, mit der »Menschenfresserei«. So unterschiedlich ihre kulturspezifische Ausformung war, so verschieden war sie auch in ihrem jeweiligen Sinngehalt¹². Der profane Konsum von Menschenfleisch (aus Geschmacksgründen oder aus Mangel an tierischem Eiweiß) ist eher als Ausnahme anzusehen. Verachtung, Neid, Aggression, Rachegefühle konnten die Freude am Genuß menschlichen Fleisches verstärken. Herz, Leber, Gliedmaßen und Geschlechtsteile wurden besonders gerne verzehrt, weil hier jene Tugenden wie Mut, Kraft und Zeugungsfähigkeit konzentriert waren. Das Leichenmahl ist gleichzeitig die intensivste Kommunikation bzw. Identifikation zwischen Lebenden und Toten. Meist gründete die rituelle Verspeisung von Menschenfleisch auf einem Urzeitgeschehen, von dem die jeweiligen Mythen ausführlich berichten. Zentrales Thema sind hier Ursache und Sinn von Zeugung, Geburt, Wachstum, Leben und Tod. In den Initiationsriten der Jugendlichen vom Kind zum Erwachsenen wurden oft kultische Praktiken um Tod und Wiedergeburt vollzogen. Im Rahmen der Aufnahme in die Gemeinschaft unterzogen die alten Männer oder Frauen die Jugendlichen verschiedenen geistigen und körperlichen Prüfungen. Oft wurden sie gepeinigt, in den Zustand der Trance oder der Bewußtlosigkeit versetzt, von einem »Ungeheuer« gebissen (sichtbar gemacht durch Tatauierung), verschlungen (festgehalten in einem Kulthaus) und/oder bei lebendigem Leib begraben. Die anschließende »Wiedergeburt« der Initianten dokumentierten die Stammesmitglieder mit der Zuteilung neuer Namen an die Novizen. Sie hatten das Sterben freiwillig auf sich genommen, um ein neues Wissen und Bewußtsein zum Kreislauf des Lebens mit allen Sinnen zu erfahren. Das gemeinsame Menschenfleischmahl sicherte in an-

schaulicher Weise ein Weiterleben in den Nachkommen.

Das Töten von Stammesfremden, die Kopfjagd und der Verzehr von Menschenfleisch werden häufig als Voraussetzung, ein vollwertiges Stammesmitglied zu werden, angesehen. Die Natur in ihrem Werden und Vergehen immer neu zu bestätigen ist das Ziel dieser rituellen Handlungen. »Wie die reife Frucht als tot vom Baume abfällt oder geschnitten wird, damit sie wiedererstehe und sich mehre, so muß der Mensch Anteil gewinnen an diesem Kreislauf, indem er den Tod auf sich nimmt um des Lebens willen«.¹³

In den Mythen wiederum finden sich die Antworten auf alle mit dem menschlichen Leben verbundenen Fragen. Mythen sind nicht nur Lebensweisheiten, sondern auch Zeugnisse religiöser menschlicher Erfahrung. In den Elementarreligionen bilden sie oft die Grundlage für die spezifische Daseinsgestaltung. Sie sind der Ursprung spezifischer Weltbilder und stellen sie gleichzeitig dar. Religion faßt somit die Erkenntnisse des Menschen in ihrer Auseinandersetzung mit bestimmten, d.h. kulturell determinierten Aspekten der Wirklichkeit zusammen und äußert sich in ihrer Darstellung¹⁴. Die Wiederholung der Mytheninhalte in Erzählform und ihre schauspielerische Aufführung bei Kultfesten sichert so den Fortbestand allen Lebens. »Ein Gegenstand, ein Ritus, das Leben kann nur dann durch und durch erkannt werden, wenn man um ihren Ursprung weiß. Wissen heißt, etwas ganz und gar zu kennen und dadurch auch beherrschen zu können. Kennen allein genügt aber nicht, und deshalb ist es auch zu wenig, einen Mythos nur zu erzählen - man muß ihn auch zelebrieren«.¹⁵

Die kultische Umsetzung der Mytheninhalte vergegenwärtigt die hinter den Dingen liegende, verborgene Wirklichkeit, die oft im krassen Gegensatz zu rationalem Denken und Erkennen steht. Die Ereignisse der Urzeit, die positiven wie die negativen, geschahen zum Wohl der Menschen. Sie begründeten die Harmonie der Dinge - wie sie sich im natürlichen Rhythmus von Geburt, Leben, Wachstum und Verfall manifestiert.

ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. G. WEISS, »Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie«, Wien - New York 1987.
- 2 Vgl. Lu LÖRLER, »Die Hüter des alten Wissens. Schamanisches Heilen im Medizinrad«, München 1986: 25ff.
- 3 Ebd.: 31.
- 4 Holger KALWEIT, »Traumzeit und innerer Raum. Die Welt der Schamanen: Entdeckungsreise in die Terra incognita der Seele - der Schamane als Pionier der modernen Bewußtseinsforschung«. Bern-München-Wien 1984: 258f.
- 5 Carlos CASTANEDA, »Die Lehren des Don Juan. Ein Yaquiweg des Wissens«, Frankfurt/M. 1984, engl. 1970; u.a.
- 6 Hans-Peter DUERR, »Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation«, Frankfurt/M. 1978.
- 7 Michael HARNER, »Der Weg des Schamanen. Ein praktischer Führer zu innerer Heilkraft«, Interlaken 1983.
- 8 Z.B. ders., »The Jivaro People of the Sacred Waterfalls«, New York 1972.
- 9 Z.B. Mark MÜNZEL, »Schrumpfkopfmacher? Jibaro-Indianer in Südamerika«, Frankfurt/M. 1977.
- 10 Ebd.: 202.
- 11 Vgl. u.a. Robert HEINE-GELDERN, »Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien«, in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Band 17, 1917.
- 12 Vgl. Ewald VOLHARD, »Kannibalismus«, Stuttgart 1939.
- 13 Ebd.: 462.
- 14 Adolf E. JENSEN, »Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur«, Stuttgart 1948: X; ders.: »Mythos und Kult bei Naturvölkern«, Wiesbaden 1960: 41, 80.
- 15 Josef Franz THIEL, »Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker«, Berlin 1984: 80.



»VOLKSFRÖMMIGKEIT« - ein ganz persönlicher Annäherungsversuch

Helga Maria Wolf

Im »New Age« der historischen Wissenschaften - Stichworte: Oral history, Geschichte von unten, Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung - ist die subjektiv-subtile Annäherung an das Forschungsfeld gesellschaftsfähig geworden.

Ich versuche daher, das in Diskussion stehende Thema »Volksfrömmigkeit« mit einer lebensgeschichtlichen Erfahrung zu erschließen. Und die beginnt in der Kindheit. Ambivalente Erinnerungen verbinden sich mit der Zeit, die ich bei meiner Großmutter außerhalb Wiens verbrachte. Jahrgang 1900 war sie, die Tochter eines Großbauern aus dem Marchfeld. Wie so viele ihrer Generation kam sie durch Heirat vom Land in die Stadt. Ohne viel Schulbildung, aber mit Ambition, Vitalität, »natürlicher« Intelligenz (man könnte auch sagen: Bauernschlauheit) hat sie in Wien Fuß gefaßt, sich sprachlich und gesellschaftlich im Mittelstand etabliert. Die Integration ging so weit, daß sie vorübergehend sogar den heimatlich-religiösen Habitus ablegte. Der kam erst wieder in reiferen Jahren und nach der Übersiedlung in eine Kleinstadt. Charakteristisch dafür ist eine gewisse »Dout-des«-Mentalität im geistlichen wie im weltlichen Bereich. Diese, für die »Volksfrömmigkeit« typische, Haltung wird vom Religionspädagogen Fritz Oser als zweite von fünf Stufen religiösen Bewußtseins bezeichnet: Das Verhältnis zu Gott wird dabei als Tausch - Segen gegen fromme Übung - gesehen.¹

Superstitiöse Vorstellungen, das Wechselspiel des Sehens und Gesehenwerdens bei liturgischen Handlungen, besonders Fronleichnamsprozession, Beichte und Kommunion, ritueller



Verzehr der zu Ostern gesegneten Speisen, »Stille Nacht«-Singen bei der Weihnachtsbescherung, Friedhofsbesuche und vieles andere ließen mich als Kind und Jugendliche »Volksfrömmigkeit« sozusagen in Reinkultur miterleben. Hätte ich mich damals dafür interessiert, hätte ich viel lernen können. Doch die religiöse bis bigotte Reizüberflutung erreichte das Gegenteil. Hatte es mich anfangs noch mit naivem Stolz erfüllt, in der ersten Reihe dabei zu sein, und mit Ärger, nicht als Ministrant eine Rolle spielen zu dürfen (hätte es in den fünfziger und sechziger Jahren schon Ministrantinnen gegeben,

hätte mich meine Oma sicher dort eingeführt), so wandte ich mich, heranwachsend und hinterfragend, von dieser Volkskirche ab.

Über den »Aberglauben« hätte ich viel erfahren können vom anderen Großvater, der in der dunklen Küche seines Geschäfts auf der weißen Holzbank neben der Kredenz astrologische Bücher, Volkskalender und Zeitschriften hortete, die auf mich als Kind eine seltsame Faszination ausübten. Ebenso wie seine Anschauungen, etwa Haare und Fingernägel zu bestimmten Mondphasen zu schneiden, in Situatio-



nen und Personen Vorzeichen zu erblicken und ähnliches. Aber in dieser Hinsicht nahm ihn niemand ernst.

Diese Großelterngeneration, die den Sprung aus einer fast vorindustriellen Gesellschaft - über die Zäsur zweier Weltkriege hinweg - in die Moderne erstaunlich gut geschafft hat, prägt und trägt die »Volksfrömmigkeit« im Wien der achtziger Jahre. Nicht nur durch ihren Einfluß auf die religiöse Erziehung der Kinder, Enkel und Urenkel. Sie ist es in erster Linie, die von verantwortlichen Kirchenmännern in letzter Zeit so gerne als »schweigende Mehrheit«, als »einfache Gläubige« zitiert und strapaziert wird. In Blick auf die Besucher/innen der Gottesdienste, besonders an Wochentagen, scheint dies zu bestätigen.

Ich habe viel mit alten Menschen über ihre Religiosität gesprochen (wohl nicht zuletzt deshalb, um Versäumtes den verstorbenen Großeltern gegenüber in irgendeiner Form nachzuholen²). Ich wollte herausfinden, was hinter den Objektivationen der sogenannten Volksfrömmigkeit steht: Was glauben die Leute und warum? Wie wirkt sich der Glaube auf ihr Leben aus? War und ist er Lebenshilfe in krisenhaften Zeiten? Die Antworten ließen sich nur auf Umwegen erschließen. Viele Fragen blieben offen.

In den oft nostalgisch gefärbten Reminiszenzen erschien nämlich den Gesprächspartner/innen genau das wichtig und erzählenswert, was ich in meiner Kindheit und Jugend mit zunehmender Skepsis miterlebt hatte. Die Maiandacht

z.B. gilt als Inbegriff einer »schönen Liturgie«.

Nun ist Wien (neben Berlin) zwar die »älteste« Stadt Europas - ein rundes Viertel der Bewohner sind Pensionist/inn/en - aber die Welt der Alten ist nicht mehr die Welt, in der wir leben.³ Stichworte: Pluralismus, segmentierte Gesellschaft, Wohlstandsgesellschaft, Zweidrittelgesellschaft, Chancengleichheit, Säkularisierung, Freiheitschancen, Liberalismus, Sozialdemokratie, Offenheit, Mobilität, Massenmedien... Und auch diese Lebenswelt ändert sich immer schneller. Für viele zu schnell, um die Freiheitskunst zu lernen. So mischen sich in die Stimmen der »Freiheitsverliebten und Lebenszugewandten«⁴ zunehmend die Rufe der Unglückspropheten, die den Untergang des christlichen Abendlandes beklagen. Ideologische Persönlichkeiten aus neokonservativen Kreisen gewinnen Einfluß in- und außerhalb der Kirche. Häufig sind sie es, die die Restauration der »Volksfrömmigkeit« fordern.

Mit dieser Art von »Volksfrömmigkeit«, mit Absicht unter Anführungszeichen, verbindet sich für mich aber nicht nur das geschilderte erlebte Periphere der Religiosität, sondern auch ein Untertanengeist, der m. E. mündigen Menschen und Christen im ausgehenden 20. Jh. nicht mehr zumutbar ist. Stichworte: Gewissensfreiheit, Stellung der Frau in der Kirche, Verhältnis zwischen »Volk Gottes« und Hierarchie, bewußte Glaubensentscheidung, allgemeines Priestertum aller Getauften...

Die Kirche (=Gemeinschaft aller Getauften, »Volk Gottes«) ist Teil der Gesellschaft, ihre Glieder sind zugleich Staatsbürger, zwangsläufig Kinder ihrer Zeit. Wenn in einer Demokratie nicht mehr die Spielregeln einer monarchisch verfaßten Herrschafts- und Untertanenhierarchie gelten, ist auch eine »Volksfrömmigkeit« nicht mehr stimmig, die ganz anderen sozio-ökonomischen Verhältnissen angepaßt war. Sollen gar durch das Vehikel »Volksfrömmigkeit« überlebte Zustände und Denkungsarten transportiert und festgefahren werden? Wie verträgt sich, um ein markantes Beispiel zu nennen, das ins Himmlische transzendierte Familien- und Regierungsmodell eines patriarchalen »Himmelvaters«, der durch eine gütige

»Himmelmutter« umgestimmt und besänftigt werden muß, mit partnerschaftlicher Erziehung? Wie versteht ein aktives Mitglied einer modernen Demokratie die Vielzahl der Fürsprecher und Nothelfer (ein mittelalterlicher Mensch wußte, daß er als »kleiner Mann«, mehr noch als »kleine Frau« keine Chance hatte, seine Not dem Herrscher direkt vorzutragen, vielleicht war ihm dies sogar denkunmöglich)?

Wer nach Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit ruft, muß aber nicht unbedingt reaktionär sein, das habe ich auch bei der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz betont: »In einer wortreichen Welt wächst die Sehnsucht nach Inspiration durch Zeichen und zeichenhaftes Tun. Bräuche stiften Geborgenheit, Riten vermitteln Beheimatung - Werte, die im postmodernen Lebensstil wieder gefragt sind und nicht nur hinterfragt werden. Begehungen der 'Volksfrömmigkeit' ermöglichen dem Laien ein hohes Maß an Eigenverantwortung und Selbstbewußtsein in religiösen Dingen. Stichworte: Bruderschaften, Funktion der Wallfahrtsleiter, Andachten im familiären und dörflichen Bereich... Dies bot Freiräume innerhalb weltlicher und kirchlicher Herrschaftsstrukturen. Wiederentdeckung der 'Volksfrömmigkeit' muß m. E. diesen emanzipatorischen Ansatz haben und zum

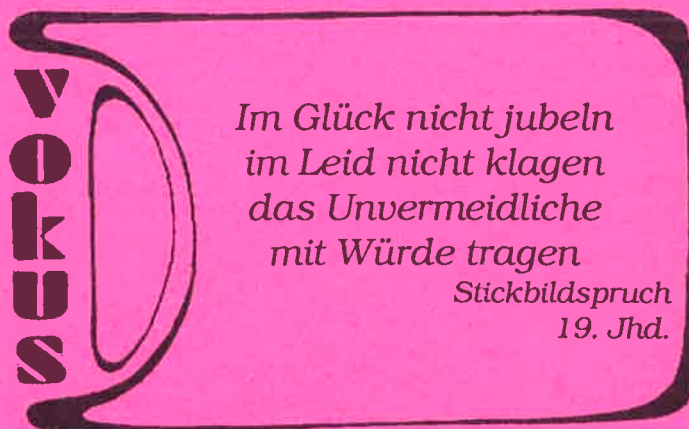
Experimentieren mit neuen Ausdrucksformen ermutigen. Da jeder Christ Anteil am prophetischen Amt hat, ist jede/r, der/die leibhaftig glauben möchte, zu diesem heiligen Experiment herausgerufen, auch wenn es sich nur im kleinen Kreis ereignet.«⁵

»Volksfrömmigkeit« fällt nicht vom Himmel, sie kommt auch nicht aus der Volksseele. Weder damals noch heute. Von oben (weltlichen und geistlichen Obrigkeiten) forciert, von unten, dem sogenannten Volk, angenommen, modifiziert, entwickelte sie oft eine Eigendynamik, die von den einst fördernden Kreisen wieder eingebremst werden mußte. In der Gegenwart haben zum Teil Bildungseinrichtungen, vom Universitätsinstitut bis zum Heimatwerk, und Massenmedien die Rolle des »oben« übernommen. Daher erwächst ihnen animatorische Verantwortung. Auf der Suche nach Ausdrucksformen heutiger Lebens- und Glaubenskultur werden die Bräuche wiederentdeckt. Solche Suche läuft Gefahr, sich in Nostalgie und Folklorismus zu verlieren. Nicht alles Alte ist für heute gut. Gefragt sind Modelle, aus denen man lernen kann. Auch Glaube muß Gestalt annehmen, ausdrucksloser Glaube ist letztlich ein unmenschlicher Glaube. Das kann man aus der Frömmigkeitsforschung lernen.

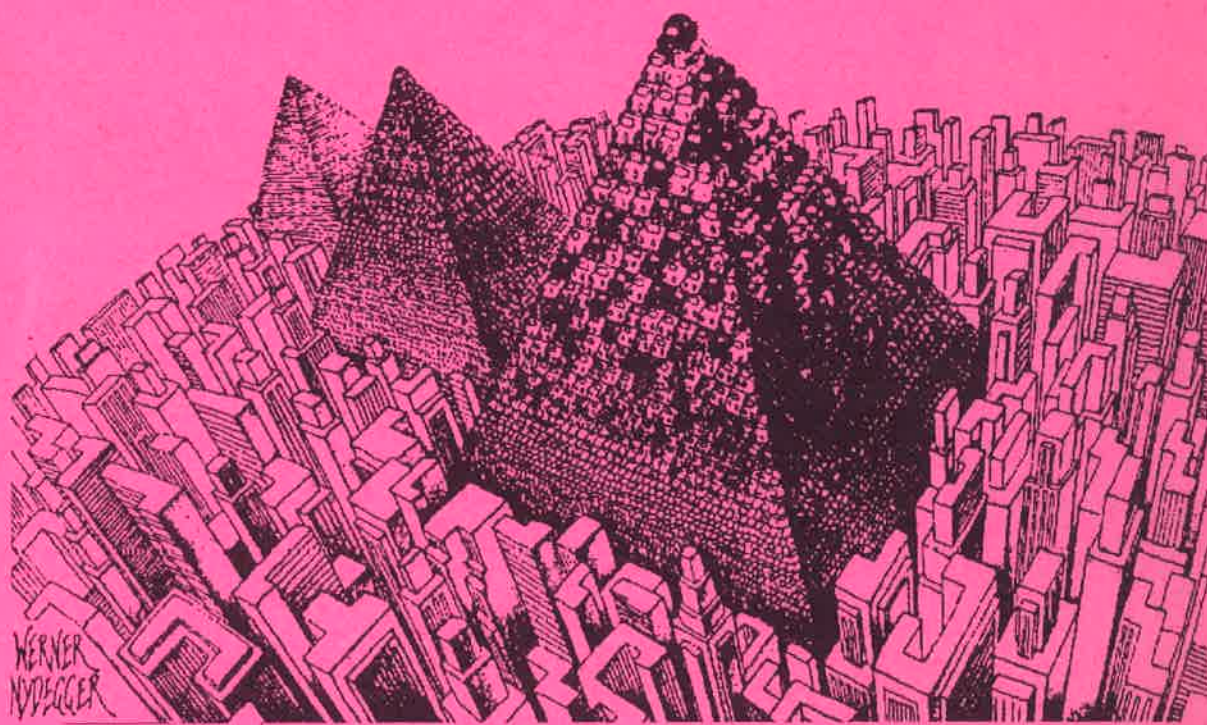
Genau darin liegt mein ganz persönlicher Annäherungsversuch: Zuerst aus Gesprächen und anderen Quellen Erklärungsmodelle für Zusammenhänge zu finden, die meiner Glaubenspraxis fremd sind und dann in meiner Arbeit zu versuchen, eine allgemein gängige Gleichung zu falsifizieren: Religion + Volkskunde = restaurativ ≠ aktuell.⁶

Anmerkungen:

- 1 Hans Ulrich Brachel, Refo Luzius Fetz, Fritz Oser: Glaube als Transformationsprozeß. In: *Diakonia* 14/1983, S. 34-43.
- 2 Projekt »ja-Club - ein offener Gesprächskreis für jung und alt«, 1986-1988, begonnen im Rahmen eines interdisziplinären Seminars »Religion in Lebensgeschichte«, Univ.Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Univ.Prof. Dr. Michael Mitterauer in einer Wiener Pfarre.
- 3 Informationsblatt der Altenpastoral der Erzdiözese Wien, September 1986. Der Durchschnittswert von 25% erhöht sich in den Bezirken innerhalb des Gürtels auf bis zu 35%. Dies trifft auch auf die Pfarre zu, in der der Gesprächskreis eingerichtet wurde.
- 4 Paul Michael Zulehner: *Wider die Resignation in der Kirche*. Wien 1989
- 5 Vortrag »Zur Wiener 'Volksfrömmigkeit' in den achtziger Jahren« bei der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz.
- 6 Z.B. in der neuen, gemeinsam mit Dr. Peter Pawlowsky gestalteten Feiertags-Fernsehserie »Brauchbares«.



KUCKUCK - VORSCHAU :



FETISCH