

Globale Nabelschau?

Vergleichende Erzählforschung in der Periode interkultureller Globalisierung

Ulrich Marzolph

Trotz des nach wie vor andauernden Eurozentrismus hat die vergleichende Erzählforschung seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert immer auch international gedacht. Komparatisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wie Theodor Benfey, Emmanuel Cosquin, Eduard Chavannes, René Basset, Victor Chauvin oder Albert Wesselski haben grosse Mengen an Belegen aus aussereuropäischen, primär asiatischen Kulturen zusammengetragen. Hiermit haben sie den vor allem in und über Europa arbeitenden Erzählforschern und Folkloristen der geographisch-historischen Schule Material zur Verfügung gestellt, ihre Selbstbezogenheit zu relativieren und der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Bedeutung von Erzählgut nur unter einer angemessenen Berücksichtigung des kulturellen Hintergrundes seiner unmittelbaren Entstehung erschlossen werden kann. Im Zusammenhang damit hat die vergleichende Erzählforschung verschiedenste Theorien entwickelt und praktiziert, die sich zunächst mit der Herkunft und Verbreitung, etwa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts dann auch verstärkt mit der situativen Entstehung von Erzählgut beschäftigten. In ihrer Gesamtheit haben diese Studien gezeigt, dass Wissen gepaart mit der Offenheit des forscherschen Blicks ein hohes Mass an Verständnis des Erzählgutes fremder Kulturen erreichen kann. Aufgrund der sich ständig verändernden Rahmenbedingungen ist jedoch erneut zu fragen, welchen spezifischen zeitgenössischen Erfordernissen sich die vergleichende Erzählforschung heute zu stellen hat.

In der kulturwissenschaftlichen Forschung zählen seit einigen Jahren Begrifflichkeiten wie Interkulturalität oder Multikulturalität zu den Schlagworten mit hoher Frequenz. Dabei handelt es sich um eine Grosszahl der vorliegenden Studien das Phänomen vorwiegend aus der Perspektive westlicher Kulturen ab, für die das Bewusstsein ihrer eigenen Komplexität bzw. deren Wachsen ein rezentes Phänomen von hoher politischer Relevanz ist. Wie so viele andere moderne Forschungsrichtungen ist die Thematik der Inter- bzw. Multikulturalität vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Erfahrung erwachsen und stellt letztendlich eine modifizierte Variante der These vom internationalen Schmelztiegel dar, die sich in der Realität des Einwanderungslandes USA weitgehend als Illusion erwiesen hat. Dabei bedeuten sowohl Inter- als auch Multikulturalität etwas grundsätzlich anderes als Internationalität, primär insofern als der Blick weniger auf das Fremde als solches, sondern auf das Wirken des Fremden innerhalb des Eigenen gerichtet ist: Fremde Wesenheiten interessieren primär in ihrem Zusammenspiel mit und ihrer Relevanz für die eigene Kultur einzelner Gesellschaften. Und auch hier ist es kein Zufall, dass der Blick der Forschung sich vor allem auf die westlichen Industriegesellschaften

richtet, deren Innenleben in Bezug auf ihre speziellen Umstände als Einwanderungsländer und deren Integrationsproblematik betrachtet wird. Eine der wesentlichen Voraussetzungen dieser Forschungsrichtung ist, dass die Komplexität des interkulturellen Geschehens vor dem Hintergrund eines eingehenden Verständnisses der ursprünglichen kulturellen Zusammenhänge zu sehen ist, dass die Erforschung von Interkulturalität zunächst einmal die Erforschung einzelner Kulturen voraussetzt.

Während sich hierdurch das Feld wieder vom Eigenen hin zum Fremden um seiner selbst willen weitet, gerät ein weiteres modernes Schlagwort ins Blickfeld, das den Horizont wiederum zu verengen droht: das der Globalität. Globalität wird verbunden mit dem gleichfalls US-amerikanisch geprägten Begriff des *«global village»*, der Vision einer Welt, deren Informationsfluss so rasch und eng verwoben ist, dass Wissen sich mit der Schnelligkeit von Dorfklatsch verbreiten kann. Dieser, von ihren Befürwortern durchaus als positiv eingeschätzten Perspektive muss man allerdings entgegenhalten, dass das Wissen zunächst einmal nur denjenigen zugänglich ist, die über die geeigneten technischen Mittel verfügen. Es gehört mittlerweile zwar zur Realität, dass – wie es bereits vor Jahren auf einer Tagung des bundesdeutschen Aussenministeriums diskutiert wurde – den marxischen Kapital-Kategorien Geld, Besitz und Arbeit als vierte Kategorie Wissen hinzugefügt werden muss; jedoch ist diese Kategorie international ebenso ungleichmässig verteilt bzw. verfügbar wie die anderen: Globalität suggeriert Chancengleichheit, kann sie aber nicht herstellen. Zudem bedeutet Globalität auch keineswegs eine prozentuale oder funktionale Gleichwertigkeit der zur Verfügung gestellten und global verbreiteten Information; vielmehr handelt es sich um eine Hegemonisierung des globalen Geschehens mit dem impliziten Ziel der Vereinheitlichung insbesondere kommerziell verwertbarer Prozesse weitgehend nach Vorgabe US-amerikanischer Rahmenbedingungen. Um den weiteren Überlegungen nicht den Charakter eines anti-imperialistischen Pamphlets zu geben, sei jedoch von den politischen Überlegungen wieder zurückgelenkt auf die Ebene der kulturwissenschaftlichen Problematik. Hier ist ein dritter begrifflicher Komplex zu nennen, der für die folgende Betrachtung des Themas Bedeutung besitzt. Während das Konzept der Globalität explizit eine Vereinheitlichungsprogrammatik erkennen lässt, betrachten die Ansätze von Interkulturalität bzw. Multikulturalität Kultur implizit als vergleichbares und damit konzeptuell abgrenzbares Phänomen – wobei hier offen bleiben soll, welche der denkbaren Verständnismöglichkeiten von Kultur überhaupt angesprochen sind.

Demgegenüber hat in den vergangenen Jahren die verwandte Debatte um die Hybridität bzw. Hybridisierung von Kulturen¹ die Aufmerksamkeit dafür geschärft, dass Kultur als solche immer bereits ein Konglomerat von Versatzstücken verschiedenartiger Herkunft darstellt. Dieses Konzept, ursprünglich aus der Biologie entlehnt, hinterfragt den monolithischen und abgrenzbaren Charakter von Kulturen, und stellt dem die Tatsache entgegen, dass *«alle Kulturen miteinander verwoben sind; keine ist einzigartig und rein, alle sind hybrid, heterogen, überaus diffe-*

renziert und unmonolithisch».² Damit führt es in letzter Konsequenz den Ansatz einer Interkulturalität bzw. Multikulturalität insofern ad absurdum, als es den Blick eher auf ursprünglich gemeinsame Konstituenten denn auf einen Dialog der Unterschiede richtet. Der Ansatz einer kulturellen Hybridität ermöglicht «Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie».³ Wenn Kulturen in sich selbst bereits komplexe hybride Gebilde sind, deren Beschaffenheiten teils unterschiedlichen, teils gemeinsamen Quellen entstammen, dann können Unterschiede ohne den Zwang einer Wertung betrachtet werden.

Vor dem Hintergrund derartiger Überlegungen stellen sich für die vergleichende Erzählforschung verschiedene Fragen. Hierzu gehören zum einen eher praxisorientierte Aspekte, wie sie Klaus Roth in einer Reihe von Beiträgen⁴ skizziert hat. Zum anderen ist auch die grundlegende theoretische Fragestellung betroffen, vor welchem Hintergrund interkulturelle Erzählforschung betrieben wird bzw. betrieben werden kann. Wie ist die Bandbreite der möglichen Wahrnehmungen anderer Kulturen anhand deren narrativen Ausdrucks beschaffen? Inwieweit wirkt sich der identitätsstiftende Wert des jeweiligen erzählforscherischen Ansatzes auf das tatsächliche Verständnis fremder Kulturen aus? Schliesslich: Inwiefern agiert interkulturelle Erzählforschung vor dem Hintergrund einer selbstbezogenen Matrix bzw. inwieweit enthält komparatistisch ausgerichtete Kulturwissenschaft grundsätzlich Elemente einer Nabelschau?

Um dieser Problemstellung nachgehen zu können, wurden für die folgenden Überlegungen Texte der vergleichenden Erzählforschung betrachtet, die sich der Themenstellung «Europäischer Erzählstoff X in der aussereuropäischen Kultur Y» widmen – mithin einer speziellen Kategorie von «versetzten» Volkserzählungen im Sinne des von dem norwegischen Folkloristen Reidar Thoralf Christiansen 1960 vorgeschlagenen Terminus *displaced folktales*.⁵ Gerade der erklärte Gegenstand derartiger Untersuchungen verspricht grundsätzlichen Aufschluss darüber zu geben, inwieweit der Möglichkeit einer Wahrnehmung fremdkultureller Beschaffenheiten Raum gegeben werden kann. Deutlicher: Interessiert uns bei der Untersuchung des Eigenen im Fremden das, was aus dem Eigenen geworden ist – oder besitzen wir eine Aufgeschlossenheit gegenüber dem, was das Eigene dem Fremden, was das Fremde sich selbst bedeutet?

Bevor wir uns im Folgenden mit der Wahrnehmung des Eigenen im Fremden beschäftigen, sei am Beispiel der europäischen Orient-Rezeption daran erinnert, wie stark grundsätzlich die Wahrnehmung des Fremden durch das Eigene geprägt sein kann. Als das Osmanische Reich am Ende des 17. Jahrhunderts keine Bedrohung mehr für das christliche Mitteleuropa darstellte, wich die vorherige «Türkenfurcht» bald einer unkritischen Vorliebe für alles Türkische, einer Turquoiserie, die in eine allgemeine Orientbegeisterung mündete. Ein wesentlicher Faktor – und zwar sowohl Produkt als auch Produzent – dieser Form des Orientalismus⁶ war die von dem französischen Orientalisten Antoine Galland ab 1704 vorgelegte erste europäische Übersetzung der ursprünglich arabischen *Erzählungen aus Tausendund-einer Nacht*, die nicht nur den französischen Hof mit neuem narrativen Material

versorgte, sondern rasch in ganz Europa eine immense Inspiration in den unterschiedlichsten künstlerischen Bereichen hervorrief. Die kulturelle Komplexität dieser alten orientalischen Geschichtensammlung erschloss sich erst im Verlauf der wissenschaftlichen Forschungen der folgenden Jahrhunderte und ist bis heute selbst dem allgemein interessierten Publikum eher unbekannt. Bezeichnend ist allerdings, dass im allgemeinen Bewusstsein ausgerechnet einige wenige Erzählungen gewissermassen synonym für *1001 Nacht* wurden, die vor Gallands Ausgabe nie zum Bestand der Sammlung gehörten und die viel, wenn nicht sogar ihre wesentliche Prägung der persönlichen Einflussnahme des vorgeblichen Übersetzers verdanken. Das interpretatorisch ergiebigste Beispiel dieser Gruppe von Erzählungen ist die Geschichte von Aladdin und der Wunderlampe⁷, die zwar rudimentär durch den mündlichen Vortrag des christlich-orientalischen Erzählers Hanna Diyab als «authentisch» legitimiert ist, ansonsten aber Züge enthält, die stark auf eine autobiografische Prägung durch Galland hinweisen. Was die Leser somit als «Orient» wahrnehmen, ist überspitzt ausgedrückt wenig mehr als ihre eigenen Phantasien über den Orient in einer authentisch anmutenden Aufmachung. (Ähnliches gilt im Übrigen für weite Strecken der Rezeption von *1001 Nacht* im 19. Jahrhundert, vor allem für die ausgiebig annotierten Ausgaben durch Edward William Lane sowie Richard Burton, die eher einen «Text im Kopf» schufen denn dem vorgegebenen Ziel der Vermittlung einer arabisch-orientalischen Wirklichkeit nachzukommen.⁸)

Seit Galland sind fast drei Jahrhunderte vergangen, und man könnte meinen, dass sich derartige Formen der Wahrnehmung des Fremden allenfalls noch in der Unterhaltungsindustrie finden. Die heutige Erzählforschung scheint mit einer gewissen Selbstsicherheit von solchen Irrwegen abgrenzbar. Doch ist diese Annahme berechtigt? Der vorzüglich ausgewiesene niederländische Erzählforscher Jurjen van der Kooi hat noch jüngst eine Verpflichtung darin gesehen, für eine «weltweite Komparatistik»⁹ zu plädieren. Dies muss man wohl auch so verstehen, dass die Wahrnehmung der Komplexität von Überlieferungsprozessen und deren Bedeutung nach wie vor als unzureichend eingeschätzt wird. Diese Einschätzung lässt sich auf das hier betrachtete Korpus von Untersuchungen europäischer Erzählstoffe in aussereuropäischen Kulturen übertragen. Dabei wird bei allem Zugeständnis eines wahrnehmbaren Fortschrittes vor allem die Schwierigkeit deutlich, einmal als gut erlernte Perspektiven der Altvorderen zugunsten zeitgenössischer Erfordernisse konsequent weiterzuentwickeln. Wenn der deutsche Orientalist (und verdiente Übersetzer von *1001 Nacht*) Enno Littmann in seinem 1932 erschienenen Aufsatz «Sneewittchen in Jerusalem»¹⁰ Konzepten von «echt niederdeutsch» oder «echt orientalisches» Ausdruck verleiht, dann mögen wir das als mittlerweile überwundene Forschungsperspektive abtun. Wie aber steht es mit der Debatte, die noch bis in die 1970er-Jahre zwischen Richard Dorson und seinen Kritikern um den afrikanischen Hintergrund des afro-amerikanischen Erzählgutes ausgetragen wurde?¹¹ Wie wollen wir es einschätzen, wenn Sigrid Schmidt, Erzählforscherin mit Schwerpunkt in der Afrikanistik, in einer 1970 publizierten Abhandlung¹² nach

dem Referat eines Erlebnisses des Missionars Robert Moffat aus dem Jahre 1818 das Verhalten eines von dessen Informanten als «ein bewusstes Anlügen» interpretiert? Wie soll es beurteilt werden, wenn die französischen Psychologen Amine A. Azar und Antoine M. Sarkis in ihrer Studie über die «Wanderungen Rotkäppchens in der Levante»¹³ nach einer sensiblen Untersuchung der frühen europäischen Überlieferung des Erzähltyps AaTh 333 die von ihnen zusammengestellten levantinischen Ausgaben des Märchens (in Türkisch, Armenisch, Arabisch) ausschliesslich unter dem Aspekt abhandeln, inwieweit sie die fremde Erzählung an das jeweilige kulturelle Umfeld adaptieren – und dabei zu dem wenig verwunderlichen Schluss kommen, dass z.B. keine der untersuchten Ausgaben von einheimischen Künstlern angefertigte Illustrationen enthält? Wie ist es zu verstehen, wenn der deutsche Linguist Gunter Senft bei seiner Betrachtung des Märchens vom tapferen Schneiderlein auf den Trobriand-Inseln¹⁴ fast ausschliesslich daran interessiert ist, wie das ursprüngliche Märchen sprachlich und inhaltlich an die betreffende Kultur adaptiert wurde? Erinnern derartige Vorgehensweisen nicht fatal an das, was Werner Daum vor Jahren mit – wohl unfreiwilligem – Humor über seine Feldforschungen zur Märchensammlung im Jemen zu Buche gegeben hat? Daum schrieb: «Und das, was ich überall hörte, das interessierte mich nicht: Anekdoten aller Art, witzige Erzählungen [...]. Es war unendlich enttäuschend.»¹⁵ Den genannten Untersuchungen ist ein Aspekt gemeinsam: Sie nähern sich dem Untersuchungsgegenstand von der Warte ihrer eigenen Erfahrungen und Wertigkeiten. Vor diesem Hintergrund spannt sich die Bandbreite möglicher Ergebnisse von Enttäuschung über mangelnde Rezeptionsfähigkeit bis hin zu der Feststellung, dass die «Eingeborenen» lernwillig und adaptionsfreudig sind, manipulierbar scheinen¹⁶ oder sogar «ein gewisses inneres Verständnis für die europäischen Märchen gewonnen»¹⁷ haben.

Demgegenüber gibt es auch Analysen der Rezeption europäischer Erzählstoffe in aussereuropäischen Kulturen, die sich durch Sensibilität gegenüber fremden Wertigkeiten auszeichnen. Neben den auf Afghanistan bezogenen Studien der amerikanischen Folkloristin Margaret Mills zu Cupid and Psyche sowie Cinderella¹⁸ sei hier repräsentativ auf einige Studien hingewiesen, die sich durch ein überaus feinfühliges kulturimmanentes Forschungsverständnis auszeichnen. Die französische Afrikanistin Denise Paulme etwa verbindet ihre Untersuchung einer Cendrillon-Variante in Angola¹⁹ mit einer so detaillierten Analyse der Frauenrollen, Ehemodelle und Verwandtschaftsverhältnisse in der Entstehungsgesellschaft der Erzählung, dass die vom europäischen Leser zunächst als unpassend gewertete inzestuöse Verbindung zwischen der Heldin und ihrem Bruder kulturimmanent als einzig mögliches Märchenglück verständlich wird. James M. Taggart schliesst nach seiner ausgiebigen Betrachtung zu Hänsel-und-Gretel-Varianten in Spanien und Mexiko vorsichtig auf eine Beziehung zwischen dem symbolischen Gehalt der Geschichten und familialen Beziehungen in der hispanischen Welt.²⁰ Und der Kameruner Norbert Ndong arbeitet detailliert die Realitätsbezüge von Schneewittchen-Fassungen eines Erzählers aus Südkamerun heraus – auch wenn er sich als An-

gehöriger der untersuchten Tradition offenbar unter einem Rechtfertigungsdruck sieht, sich gegen «Apologeten einer Theorie [abzugrenzen], die Afrika nur als Konsument und nicht als Produzent von Kultur» betrachten.²¹

Diese zweite Gruppe von Studien lässt erahnen, wie fruchtbar das Konzept der Hybridität von Kulturen sein kann, wenn sich die Forscher der Tatsache bewusst werden, dass kultureller Austausch immer und überall stattfindet. Wenngleich diese Feststellung prinzipiell gilt, so haben sowohl die modernen Medien als auch die Mobilität des modernen Menschen die zeitlichen und geografischen Faktoren von Kommunikationsmöglichkeiten noch um ein Vielfaches erweitert. Damit wächst auch die Relevanz der Fragestellung, was Fremdheit eigentlich ist und was warum und wie als fremd wahrgenommen wird. Die Hamburger Sprachdidaktikerin Mechthild Dehn hat hierzu jüngst das prägnante Beispiel der weltumspannenden Wanderung einer Rotkäppchen-Fassung beigeleitet: Das Beispiel stammt aus einer Untersuchung zum Textschreiben in Klasse 4, die «die Aktualisierung kultureller Inhalte beim Schreiben»²² provozieren soll. Das persische Mädchen Maryam entscheidet sich dafür, aus einem festen Angebot populärer Charaktere (Pippi Langstrumpf, Batman, Arielle, Aladdin, König der Löwen etc.) ausgerechnet über Rotkäppchen zu schreiben. Das Verwunderliche ist einerseits, dass Maryam in Persisch schreibt, und andererseits, dass das Rotkäppchen-Märchen in Persien eindeutig nicht Bestandteil der traditionellen populären Überlieferung ist.²³ Die Diskrepanzen klären sich später schrittweise: Maryam ist erst vor kurzem nach Deutschland gekommen und verfügt noch nicht über ausreichende Sprachkenntnisse des Deutschen. Das Rotkäppchen-Märchen kennt sie aus einem persischen Kinderbuch, das sie von einem Lehrer erhalten hatte. Dieses wiederum entpuppt sich auf Nachforschung hin als eine der zahlreichen und im zeitgenössischen Iran überaus beliebten vereinfachten Bearbeitungen populärer Erzählungen im Comic-Stil, die aus japanischer Produktion stammen. Es handelt sich eindeutig um eine auf der Fassung der Brüder Grimm beruhende Bearbeitung. Das von dem persischen Mädchen erzählte Märchen hat also eine Reise um die ganze Welt hinter sich, bevor es wieder nach Deutschland zurückkehrt. Dabei ist das von Maryam Produzierte aus ihrer Sicht Eigenes, dessen Fremdheit sie sich nicht bewusst ist. Auch aus der Sicht der ihr fremden Gesellschaft, in der sie sich jetzt befindet, ist ihr Produkt Eigenes, das dort allerdings als mehrfach fremdartig überformt empfunden wird.

Um derartige Entschlüsselungsprozesse vollziehen zu können, bedarf es nicht nur des Wissens um die jeweiligen kulturellen Hintergründe im Sinne einer Darstellung und Interpretation von Fakten. Wissen bedeutet hier vielmehr Verantwortung. Der Blick auf das Fremde bedeutet gleichzeitig immer auch Ausgrenzung. Soll es aber zu Kommunikation, gar Verständigung kommen, dann besteht die heutige Verantwortung auch der Erzählforschung darin, sich der Komplexität der Gemeinsamkeiten bewusst zu werden und die augenscheinlichen Unterschiede der hybriden Kulturen als zwar verschiedenartige, aber gleichwertige Ausdrucksformen der *conditio humana* zu werten.

Anmerkungen

- ¹ Robert J.C. Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/New York 1995; Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen 1997.
- ² Vgl. Edward W. Said: *Culture and Imperialism*. New York 1993, XXV; zitiert als Leitmotiv in Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early «Abbasid Society» (2nd–4th/8th–10 centuries)*. London/New York 1998, vii.
- ³ Homi K. Bhabha: *Verortungen der Kultur*. In: E. Bronfen u. a. (wie Anm. 1), 123–148, hier: 127.
- ⁴ Klaus Roth: *Erzählen und interkulturelle Kommunikation*. In: ders. (Hg.): *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und interkulturelle Kommunikation*. Münster/München/New York 1996, 63–78; ders.: *Crossing Boundaries: The Translation and Cultural Adaptation of Folk Narratives*. In: *Fabula* 39 (1998), 243–255.
- ⁵ Reidar Th. Christiansen: «Displaced» Folktales. In: *Humaniora. Essays in Literature, Folklore, Bibliography*. Festschrift Archer Taylor. New York 1960, 161–171.
- ⁶ Edward W. Said: *Orientalism*. New York 1978; ders.: *Orientalism Reconsidered*. In: *Race and Class* 27,2 (1985), 1–15; Hartmut Fähndrich: *Orientalismus und «Orientalismus»*. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen «Islamstudien». In: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 178–186.
- ⁷ Zum folgenden vgl. Ulrich Marzolph: *Das Aladdin-Syndrom. Zur Phänomenologie des narrativen Orientalismus*. In: *Hören, Sagen, Lesen, Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur*. Festschrift Rudolf Schenda. Hg. von Ursula Brunold-Bigler und Hermann Bausinger. Bern u. a. 1995, 449–462.
- ⁸ Rana Kabbani: *Imperial Fictions. Europe's Myth of Orient*. London 1986, besonders 37–66.
- ⁹ Jurjen van der Kooi: *He bringt dat nich wedder tohoop. Plädoyer für eine weltweite Komparatistik*. In: *Kulturen – Sprachen – Übergänge*. Festschrift H. L. Cox. Hg. von G. Hirschfelder/D. Schell/A. Schrutka-Rechtenstamm. Köln/Weimar/Wien 2000, 207–216.
- ¹⁰ Enno Littmann: *Sneewittchen in Jerusalem*. In: Festschrift Georg Jacob. Hg. von T. Menzel. Leipzig 1932, 165–173.
- ¹¹ J. van der Kooi (wie Anm. 9), 212–214, bes. 212, Anm. 25.
- ¹² Sigrid Schmidt: *Europäische Volkserzählungen bei den Nama und Bergdama*. In: *Fabula* 11 (1970), 32–53, hier: 33.
- ¹³ Amine A. Azar und Antoine M. Sarkis: *Les pérégrinations du Petit Chaperon Rouge au pays du Levant*. In: *Cahiers de l'Orient* 7 (1987), 213–237.
- ¹⁴ Gunter Senft: *What Happened to «The Fearless Tailor» in Kilivila. A European Fairy-Tale from the South Seas*. In: *Anthropos* 87 (1992), 407–421.
- ¹⁵ Werner Daum: *Märchen aus dem Jemen*. Köln 1998, 299.
- ¹⁶ Doris Jedamski: *Literatur und Kolonialismus: Der Gestiefelte Kater und Dornröschen in javanischem Gewand kolonialistischer Bearbeitung*. In: XXIV. Deutscher Orientalistentag [...]. *Ausgewählte Vorträge*. Hg. von W. Diem und A. Falaturi. Stuttgart 1990, 537–544; vgl. auch dies.: *Die Institution Literatur und der Prozess ihrer Kolonisation. Entstehung, Entwicklung und Arbeitsweise des Kantoor voor de Volkslectuur/Balai Poestaka in Niederländisch-Indien zu Beginn dieses Jahrhunderts*. Münster/Hamburg 1992.
- ¹⁷ S. Schmidt (wie Anm. 12), 47.
- ¹⁸ Margaret A. Mills: *Cupid and Psyche in Afghanistan*. New York 1978 (Afghanistan Council, Occasional Paper 14); Dies.: *A Cinderella Variant in the Context of a Muslim Women's Ritual*. In: *Cinderella: A Folklore Casebook*. Hg. von A. Dundes. New York/London 1982, 180–192.
- ¹⁹ Denise Paulme: *Cendrillon en Afrique*. In: *Critique* 394 (1980), 288–302, hier: 296–302.
- ²⁰ James M. Taggart: *«Hansel and Gretel» in Spain and Mexiko*. In: *Journal of American Folklore* 99 (1986), 435–460, hier: 458.
- ²¹ Norbert Ndong: *Das Märchen vom Meisterdieb und vom Mädchen im Sarg. Ein Beitrag zur vergleichenden Erzählforschung anhand von zwei Erzählungen aus Kamerun*. In: *Fabula* 33 (1992), 269–283, hier: 272.
- ²² Mechthild Dehn: *Sprache und Fremdverstehen: Mehrschriftigkeit*. In: *Sprache und Fremdverstehen*. Hg. von H. Decke-Cornill und M. Reichart-Wallrabenstein. Frankfurt/Main u. a. 1999, 71–87.
- ²³ Vgl. Ulrich Marzolph: *Typologie des persischen Volksmärchens*. Beirut 1984, Typ 333.

Anzeige

Matthäus Keust:

Kapuzinerleben

Erinnerungen eines törichten Herzens, 1840–1894
Hg. von Paul Hugger und Christian Schweizer
Zürich: Limmat Verlag 1999. 430 S., 33 Abb. – Fr. 38.– /DM 38.–
(Das volkskundliche Taschenbuch, 18)
ISBN 3-85791-307- X

Ein Kapuziner – und geborener Erzähler mit empfindsamem Herzen – blickt zurück auf sein Leben.

Keust führt nach dem Eintritt in den Kapuzinerorden ein wechselvolles Leben in den verschiedenen Klöstern der Deutschschweiz, getreu der Losung des Ordens, welche ein regelmässiges Weiterziehen verlangt und keine Sesshaftigkeit erlaubt. Dabei erlebt er sein Jahrhundert mit all den konfessionspolitischen Auseinandersetzungen, die damals hohe Wellen warfen, vom Sonderbundskrieg bis zum Kulturkampf und darüber hinaus. Keust erzählt in der Rückschau, später auch in Tagebuchform. Er ist ein scharfer Beobachter und Parteigänger, oft unbequem, auch gegen seine Mitbrüder, aber voll Humor und Selbstironie. Sein Text gewährt uns Einblick in das damalige Ordensleben mit seinen Hochs und Tiefs, seinen Frustrationen und Spannungen, aber auch Momenten der Gottseligkeit. Über das Dokumentarische seiner Zeit hinaus zieht uns der Bericht durch seine Authentizität und Menschlichkeit in Bann.

Matthäus Keust, 1828–1898, Jugend in Härkingen/Solothurn, Gymnasium bei den Benediktinern in Mariastein, kurz bevor das Kloster aufgehoben wird. Eintritt in den Kapuzinerorden. Keust ist auch ein Pionier der Schweizer Fotografie; er fotografiert v. a. die Klöster mit seinen Mitbrüdern, die Klosterfamilie. Der Grossteil der Fotos in diesem Band stammen von ihm.

SCHWEIZERISCHE GESELLSCHAFT FÜR VOLKSKUNDE, BASEL

Auslieferung (SGV/SSTP):
Reinhardt Media-Service, Postfach 393, CH-4012 Basel
Tel. 061 / 264 64 50; Fax 061 264 64 86; E-mail rms@reinhardt.ch

SCHWEIZERISCHES

ARCHIV

FÜR

VOLKS KUNDE

Thema:
Volkskundliche
Erzählforschung

Halbjahresschrift im Auftrag der
Schweizerischen Gesellschaft
für Volkskunde

Herausgegeben von Ueli Gyr

97. Jahrgang Basel 2001 Heft 1