Bianca Andrea Barbu
Temeswar

Die Sammlung der Banater Märchen und Sagen im Kontext der Europäischen Ethnologie und des Multikulturalismus

Abstract: The folklore of the Germans on the present territory of Romania has developed under very different circumstances and influences, which can also be seen in the activity of the collectors. This paper deals especially with the folktales from the Banat region and the history of their collection, from the perspectives of European Ethnology, Intercultural Studies and Cultural Memory.
Although the science of Ethnology ("Volkskunde") regarding German folklore in Europe has been misused during the Nazi Regime, many collectors have worked according to principles still recommended by modern European Ethnology. When it comes to the Banat region, the multicultural environment favoured the creation of original folktales, particularly in the mountain area. Following Jan and Aleida Assman's theories of cultural memory, the paper aims to illustrate how these folktales, handed down by oral tradition, have formed the collective memory and thus contributed to the cultural identity of this region's inhabitants, most notably during the Ottoman wars, when the different ethnic groups regarded themselves as a community of Christians against the foreign invaders.
Keywords: European Ethnology, Collective Memory and Cultural Identity, Intercultural literature, Multiculturalism, Banat region, German minority in Romania, folktales

Das Volksgut der Deutschen und anderen Deutschsprachigen auf dem heutigen Gebiet Rumäniens entwickelte sich unter sehr unterschiedlichen Bedingungen und Einflüssen, was sich auch auf die Sammeltätigkeiten auswirkte. Hier wird im Besonderen auf die volkstümlichen Erzählungen des Banats (des Banater Berglands) eingegangen, wobei unterschiedliche Perspektiven und Forschungsansätze beleuchtet werden: Volkskunde/ Europäische Ethnologie, interkulturelle Literaturwissenschaft, Gedächtnistheorie.[1]

[1] Der vorliegende Beitrag ist ein bearbeiteter Auszug meiner Magisterarbeit, die ich 2011 unter dem Titel **Die Begegnung mit dem Fremden. Sagen und Märchen aus dem Banater Bergland in der Türkenzeit** an der West-Universität Temeswar verteidigt habe.

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Aufgaben und Schwierigkeiten der Europäischen Ethnologie

Die Volkskunde ist als „Viele-Namen-Fach“ bekannt. So wird diese Wissenschaft auch als Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Empirische Kulturwissenschaft u. a. verstanden, im Unterschied zu *Völkerkunde* (auf „exotischere” Völker bezogen). Aber obwohl „das durch den Nationalsozialismus mißbrauchte Fach“ aus Fehlern gelernt habe und „einen beeindruckenden Forschungshorizont“ zeige, ist es durch die Vielfalt der Forschungsrichtungen immer noch problematisch, ein einheitliches volkskundliches Methodenspektrum abzugrenzen: „Der Diversifikation der Gegenstände und Wissenschaftsmodelle entspricht der Pluralismus der Methoden.“ [2]

Bernhard Waldenfels versucht eine Definition der Ethnologie im Allgemeinen: Diese biete sich „am ehesten als Wissenschaft vom Fremden, genauer gesagt: des kulturell Fremden an“ (Waldenfels 1999: 97). Auch erwähnt er in Anlehnung an den französischen Ethnologen Marc Augé, dass es zwei Arten der Ethnologie gebe: „eine »Auto-ethnologie«, die den Anderen *bei uns*, und eine »Allo-ethnologie«, die den Anderen *bei den Anderen* untersucht. Mit Husserl könnte man von einer Ethnologie der Heimwelt und der Fremdwelt sprechen“ (Waldenfels 1999: 99).
Das Institut für Volkskunde an der Universität Rostock definiert die Aufgaben der Volkskunde folgendermaßen:

> Aufgabe der Volkskunde ist die Erforschung kultureller Traditionen und deren Wandlungen bis in die Gegenwart. Bis zur ersten Hälfte des 20. Jh. herrschte die landschaftliche Sammlung und Erforschung kanonisierter Bereiche (Volkserzählungen, Bräuche, Volksglaube, Handwerk, Haus- und Hof, Arbeitsgerät etc.) vor. Mündlichkeit und Überlieferung waren wesentliche Aufnahmekriterien. Heute versteht sich das Fach als moderne, den Alltag fokussierende Kulturwissenschaft, die z.B. auch die Medien als populäre Erzähler, den Tourismus oder Fragen der Migration thematisiert. Methodisch zentral ist die Feldforschung (Ethnografie).[3]

Seit den 1960er Jahren macht sich eine Neuorientierung der Volkskunde bemerkbar, und zwar von der „traditionsbelasteten

[2] Höfig, Willi: Rezension zu **Methoden der Volkskunde**: **Positionen**, **Quellen**, **Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie**/ Silke Göttsch und Albrecht Lehmann (Hrsg.), Berlin: Reimer, 2001. Abrufbar über das Bibliotheksservice-Zentrum Baden-Württemberg, URL: http://swbplus.bsz-bw.de/bsz090808711rez.htm [30.06.2013].
[3] URL: http://www.volkskunde.uni-rostock.de/ [22.06.2013].

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Altertumswissenschaft zur kritischen Kulturanalyse und empirischen Erforschung des Alltagslebens" – die Volkskunde werde zwar oft mit der Sozialwissenschaft verglichen, für sie seien jedoch „weichere Methoden" zu bevorzugen (Brednich 1994: 75). Das hat zu bedeuten, dass die Volkskunde in Bezug auf ihre Forschungsobjekte teilnehmender und damit lebensnäher ist bzw. sein sollte. Laut H. Bausinger erlaube das dem Forscher, „das Forschungsinteresse und das Interesse der Erforschten so weit wie möglich einander anzunähern" (zit. nach Brednich 1994: 75). Qualitative Vorgehensweisen werden in der Volkskunde positiver betrachtet als quantitative, da das Ziel der Forschungstätigkeit ist, eine „humane Wissenschaft" zu begründen, bei welcher Forscher und Erforschter interagieren (vgl. Brednich 1994: 75).

Heute wird die möglichst authentische Aufzeichnung von Überlieferungen verlangt, dabei sollen auch Biografie des Erzählers, der Kontext, die Performanz und Funktion der Traditionen berücksichtigt werden. Man bemerkt eine „Hinwendung vom Objekt zum Subjekt, vom Text zur Performanz", da die Erzählforschung „ebenso das Erzählte wie das Erzählen" selbst untersucht (Röhrich 1994: 428). Wenn man früher z. B. am Alter und Herkunftsort eines Märchens interessiert war, so ist nun die Problematik der Authentizität der Märchen und Sagen aufschlussreicher. Folklore ließe sich nicht nur auf mündliche Überlieferung beschränken, es gäbe sowohl die „Literarisierung von Folklore" als auch „die (Re) Oralisierung von Literatur" (Röhrich 1994: 424). So können verschiedene Geschichten und Themen z. B. aus Exempeln, Schul- und Volksbüchern, Kalendergeschichten, Tageszeitungen übernommen und dann als Sagen und Schwänke vermündlicht werden – man spricht dann von Folklore als „gesunkenem Kulturgut". Wenn ein literarischer Text aber *in die Mündlichkeit übernommen wird*, macht er einen „Folklorisierungsprozess" durch, er wird dem kollektiven Geschmack angepasst. Röhrich spricht daher von der „Produktionstheorie" als Entstehung von Folklore im Volk selbst, und von der „Reproduktionstheorie". Während in der Literatur nur der einmalige, fixierte dichterische Text zählt, ist für die mündliche Überlieferung die Variabilität kennzeichnend. Röhrich leitet daher einige Fragestellungen ab:

> Wo liegen die Vermittlungsstellen zwischen schriftlicher und oraler Kultur? Was sind die Gründe für die Traditionsfestigkeit über die Jahrhunderte hinweg? Aber auch: Welcher Selektionsprozeß wird wird jeweils in Gang gesetzt? Wie assimiliert mündliche Überlieferung literarische Stoffe entsprechend dem

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

> veränderten sozialen Milieu der Träger? Wie stabil, wie verläßlich ist die mündliche Tradition? (Röhrich 1994: 425)

Es leuchtet aber ein, dass die Menschen nicht alle literarischen Erzählstoffe, mit denen sie in Kontakt kamen, auch gleich mündlich nacherzählten. Bewahrt wurde nur das, was gefiel, und wenn es dann im Dialekt wiedergegeben wurde, stellte es sowieso eine mündliche kreative Leistung dar. Für die Volkskunde sind von Interesse die mehr oder weniger bewussten Kriterien, nach welchen einige Themen übernommen werden und andere nicht. Es stellt sich also die Frage nach den Quellen der Gewährsleute, also „nach dem Wechselverhältnis mündlicher, halbliterarischer und schriftlicher Tradition" (Röhrich 1994: 426).

Von „Assimilation" zu „Transkulturation"

Annemie Schenk beschreibt in ihrem Beitrag zur volkskundlichen Fachrichtung der interethnischen Forschung, dass Volkskunde auch Fehler machen kann, und bezieht sich dabei v.a. auf die Periode vor und während des Nationalsozialismus (Schenk 1994: 335-352). Dabei geht sie mit den Mitteln der Hermeneutik an das Thema heran.

In Mittel- und Südosteuropa gestaltete sich die Lage schwieriger als in anderen Teilen des Kontinents. In einigen Staaten Westeuropas wurde eine „relative nationale Einheit" durch „kulturelle Angleichungsprozesse" zustande gebracht (Schenk 1994: 335). In Südosteuropa konnten Staats- und Sprachgrenzen nicht zur Deckung gebracht werden. Auch die deutsche Minderheit in Rumänien sah sich nach dem Ersten Weltkrieg als ethnische Minderheit in einem neu gegründeten Nationalstaat, wo sie bis dahin an übernationale Herrschaftsstrukturen gewohnt war. Der neue Status der deutschen Gruppen zwang sie, sich zu organisieren, ihre Rechte wahrzunehmen – so wurden die Kontakte zwischen Banater Schwaben und Siebenbürger Sachsen vertieft, aber auch die zu Deutschland. Man begann sich jedoch wegen der als überlegen gepriesenen deutschen Kultur in einer fremden Umwelt zu fühlen. Die Hinwendung zu Deutschland würde sich für die deutschsprachigen Ethnien in ihren Ländern als nachteilig erweisen, denn sie wurden in die Isolation geführt.

In Deutschland machte sich das Erwachen des historischen Bewusstseins bemerkbar, in den Sammlungen von Volksüberlieferungen bezog man auch die Deutschen in anderen Ländern mit ein. Diese hatten teilweise mehr traditionelles Volksgut erhalten, da sie nicht so von der

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Industrialisierung geprägt worden waren. Die Volkskunde in Deutschland sah diese ethnischen Gruppen als Minderheiten an, die der deutschen Nation zuzuordnen waren. Eigentlich waren es ethnische Gruppen, „die in ihrer jeweils spezifischen Situation eine eigene Identität ausgebildet hatten“ (Schenk 1994: 337).

Bei den Minderheiten merkte man auch den Einfluss der Nachbarvölker in den Überlieferungen von Märchen, Bräuchen, Liedern. Adolf Hauffen vermerkte 1895, dass Volkskunde die Nationalität erhalten müsse, aber auch dass die Volkskultur des „Gastlandes“ berücksichtigt werden sollte. Alexander von Helfert sprach von „volksnachbarlicher Wechselseitigkeit“, die in „Wechselbeziehungen in Sitten und Gebräuchen, Sagen und Lied von Volk zu Volk“ zum Ausdruck kam, „besonders wo die unmittelbare Nachbarschaft ein sehr begreifliches Bindeglied abgibt“ (zit. nach Schenk 1994: 338). Annemie Schenk kritisiert dagegen die volkskundliche Sprachinselforschung zur Zeit des Nationalsozialismus. Damals betrieb man die Erforschung deutscher Minderheitengruppen mit nationalistischer Tendenz – die Sprachinseln wurden in der Isolation dargestellt, getrennt vom eigenen Volk, aber auch isoliert von der „fremdvölkischen Umwelt“ (durch ihre Überlegenheit als Deutsche). Man vertrat die Idee, dass das mitgebrachte Kulturgut unverändert weiter überliefert worden war. Beziehungen zu den anderen Völkern wurden negativ bewertet. Dabei waren diese Gebiete immer Zonen des Kontakts und des kulturellen Austausches auf vielen Ebenen:

> Im Zusammenleben mit anderen Völkerschaften in ihren neuen Siedlungsräumen hatten die Nachkommen der einstmals Ausgewanderten eine eigene Identität entwickelt, wie sie sich nur im Spannungsfeld von Landschaften mit ethnisch gemischter Bevölkerung entfalten konnte (Schenk 1994: 340-341).

Bei der interethnischen Forschung müsste zuerst das Konzept der „ethnischen Identität“ definiert werden. Die Frage nach dem „Wesen einer Ethnie“ ließe sich jedoch natürlich nicht leicht beantworten (Schenk 1994: 342). Ausschlaggebend sei, in welcher Weise sich die Mitglieder einer Gruppe mit dieser identifizieren, dann die Selbstabgrenzung von anderen Gruppen und das Bewusstsein einer ethnisch-kulturellen Identität. Eine ethnische Gruppe stelle aber kein erstarrtes System dar, sondern setze „dynamische Kräfte“ ein, um sich an die Rahmenbedingungen der Gesamtgesellschaft anzupassen (Schenk 1994: 342). Soziale Interaktionen zwischen und innerhalb ethnischer Gruppen hängen mit der Gesellschaftsstruktur zusammen, die sich aber in einem ständigen Wandel

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

befindet. Die Forscher müssten diese Gruppen daher in ihrer Typik für eine bestimmte historische Situation erkennen.

Interethnische Forschung hat das Ziel, das „*Interaktionssystem* zwischen verschiedenen ethnischen Einheiten“ aufzuklären (Schenk 1994: 344). Die spezifische Beschaffenheit einer ethnischen Individualität wird erst durch den Vergleich mit den fremdkulturellen Phänomenen erkennbar, die sie umgeben. Aber laut Annemie Schenk müsse sich ein Forscher bewusst sein, „daß die vergleichende Methode als ein kulturwissenschaftliches Interpretationsverfahren anzusehen ist“, also nicht objektiv erklären, sondern nur den Rahmen angeben kann (Schenk 1994: 344).

Im nächsten Teil ihrer Arbeit macht die Autorin darauf aufmerksam, dass Anpassung nicht mit Assimilation gleichzusetzen ist, sondern eher durch den Begriff der „Akkulturation“ beschrieben werden kann. Die Fähigkeit zur Akkulturation sichere die Existenz der ethnischen Gruppe. Dabei hätten die Niveau-Unterschiede, auf denen sich die Gruppen begegnen, einen großen Einfluss auf ihr Zusammenleben. Daher sollte man zuerst Daten über die soziale und wirtschaftliche Lage der Vertreter verschiedener Ethnien erheben, um den Bezugsrahmen festzulegen, in den man die Kulturgüter stellt. Erst dann könnten diese vergleichend interpretiert werden, um interethnische Beziehungen zu analysieren (vgl. Schenk 1994: 344-345). Der interethnische Ansatz könne zu vielen Aufschlüssen führen, was die Erforschung der Lebenswirklichkeit ethnischer Gruppen betrifft. Der Forscher müsse die Wege aufspüren, auf denen sich die Wechselbeziehungen vollzogen haben, und die kulturelle Prägung einer Gruppe unter ihren vielseitigen Aspekten zu untersuchen, um so einen Beitrag zu einem wissenschaftlichen Verständnis eigener und fremder Kultur zu leisten (vgl. Schenk 1994: 351).

Man erkennt, dass bei A. Schenk wie bei B. Waldenfels die Selbstkonstitution einer Gruppe durch Fremderfahrung stattfindet. Sie unterstreicht auch den „ständigen Wandel“, dem eine Ethnie unterworfen ist und betrachtet es als „Aufgabe des Forschers“, diese Ethnie lediglich „in ihrer Typik für eine bestimmte historische Situation zu erkennen“ (Schenk 1994: 343). Andererseits werden bei Schenk Konzepte wie Ethnie und Kultur nur unscharf voneinander getrennt, teilweise auch gleichgesetzt: „So ist *ethnisches Selbstverständnis* auch stets *kulturelles Selbstverständnis*“ (Schenk 1994: 343). Nun stellt sich die Frage, inwieweit die Begriffe „interethnische Forschung“ und „interkulturelle Forschung“ im Bereich der Ethnologie ersetzbar sind, so wie „Ethnologie“ selbst mit „Kulturanthropologie“ ersetzbar ist. Rund um den Kulturbegriff gibt es

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

bekanntlich zahlreiche Diskussionen. In seinem Artikel „Transkulturalität. Zur veränderten Verfaßtheit heutiger Kulturen“ betrachtet Wolfgang Welsch Begriffe wie „Interkulturalität“ und „Multikulturalität“ von ihren Ideen her lobenswert, aber eher unpassend, da sie sich immer noch an dem statischen Kulturkonzept orientieren würden. Deshalb schlägt er den Terminus „Transkulturalität“ vor, um den grenzüberschreitenden „Austauschprozess“ zwischen „diversen Lebensformen“ besser auszudrücken (Welsch 1995: 42). In der Wissenschaft haben sich aber weiterhin die zwei ersteren Bezeichnungen eher durchgesetzt, wenn auch in unterschiedlichen Kontexten. In der neuesten Auflage des Metzler Lexikons der Literatur- und Kulturtheorie (2008) erscheinen die Begriffe „Interkulturalität“ und „Multikulturalismus.“[4] Welschs „Transkulturalität“ wird beim Stichwort „Transkulturation“ erwähnt, das ebenfalls den Austausch zweier Kulturen bezeichnet und v.a. in seiner Opposition zu „Akkulturation“ erklärt wird. Dieser Terminus, der von A. Schenk als fortschrittlich gegenüber „Assimilation“ gepriesen wird, wird heute also negativ konnotiert. Er sei ethnozentrisch und kolonialistisch geprägt und sollte durch den Begriff „Transkulturation“ ersetzt werden. In Anlehnung an A. Schenk könnte man sagen, dass Akkulturation zwar positiver ist als Assimilation, aber nur in dem Sinne, dass sie sozusagen eine „freiwillige Assimilation“ darstellt, was auf das gleiche negative Ergebnis hinausgeht. Aber auch Transkulturation wird von den herrschenden sozialen Strukturen mitbestimmt.

Theorie des kulturellen Gedächtnisses

Interessanter ist die Idee der Selbstdefinition, die von den meisten erwähnten Wissenschaftlern angesprochen wird. In diesem Sinne sind die Arbeiten von Jan und Aleida Assmann wichtig, da sie sich mit der Gedächtnistheorie und der Konstitution der kollektiven Identität beschäftigen.[5] Sie gelten als Begründer der Theorie zum kulturellen Gedächtnis (seit Ende der 1980er Jahre). Sie vertreten die These, dass mit Mündlichkeit und Schriftlichkeit zwei verschiedene Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses einhergehen: Es geht um das „Funktionsgedächtnis“ und das „Speichergedächtnis“ – wenn es auch schriftliche Medien gibt, die das „Funktionsgedächtnis“ übernehmen, wird

[4] „Multikulturalität“ wird v. a. im Kontext von Staaten oder Regionen genannt, in denen Menschen verschiedener Nationalitäten neben- und miteinander leben.

[5] Vgl. Metzler Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie (hrsg. von A. Nünning), Stichwörter „Assmann“, „Mündlichkeit“, „Gedächtnis, kulturelles“, „Identität, kollektive“.

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

im „Speichergedächtnis“ etwas anderes bewahrt. Wichtig ist in diesem Sinne der Zusammenhang von kultureller Erinnerung, kollektiver Identitätsbildung und politischer Machtausübung.

Das kulturelle Gedächtnis bezeichnet

> den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und –Riten (...), in deren ‚Pflege’ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt (Jan Assmann zit. nach Nünning 2008: 239).

Er weist eine zeitliche, räumliche, und soziale Dimension sowie „eine produktive, generative und konstruktive Rolle als Medium kollektiver Identitätsbildung“ (Nünning 2008: 239). Bei dem kulturellen Gedächtnis ist die Gruppenbezogenheit interessant, da kulturelles Gedächtnis „nie den Wissensvorrat aller Mitglieder einer Gesellschaft konserviert, sondern den einer bestimmten Gruppe oder Schicht, die durch die kulturelle Überlieferung ihre Identität festigt“. Unter „Rekonstruktivität“ versteht man, „dass die Gesellschaft von ihrer jeweils gegenwärtigen Situation aus ihre Geschichte(n) unter wechselnden Bezugsrahmen neu konstruiert“ (Nünning 2008: 239).

Die Wechselwirkung zwischen kulturellem Gedächtnis und kollektiver Identität wird folgenderweise erklärt:

> Die kollektive Identität bedarf der ständigen Binnenstärkung durch das kulturelle Gedächtnis in Form von Ritualen, festen Einheitssymbolen und –mythen sowie durch das stigmatisierende Konstrukt einer kollektiven Alterität, um sich ihre Überlegenheit zu bestätigen (Nünning 2008: 306).

Für eine kulturelle Identität sei demnach eine kulturelle Alterität nötig, was oft zu einer binären Opposition führt (Gegenpol des Unbewussten), zu Hetero- und Autostereotypen, also konstruierten Fremd- und Selbstbildern (Nünning 2008: 15).

Sammler von Volkserzählungen im Banat

Anfänglich gab es für die Pflege und Erforschung des Volksgutes im Banat nicht die guten Voraussetzungen wie in Siebenbürgen, wo sie schon Anfang des 19. Jahrhunderts gesammelt wurden. Im 18. Jahrhundert, zur Zeit der Ansiedlung, hatte die Aufklärung weniger den Sinn für das Kulturerbe und

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Überlieferungen der Vergangenheit und eher für Reformen. Durch die ungefähr 500 Jahre spätere Besiedlung des Banater Gebietes waren die Volksmärchen, Sagen und Lieder hier auch schöpferisch nicht so weiterentwickelt, dass sie großes Interesse geweckt hätten, auch wenn Erzählungen und Lieder in die neue Heimat mitgebracht und teilweise weitergegeben wurden. Und trotzdem entwickelte sich hier in dieser Zeit, wenn auch unbemerkt, eine eigene Volksdichtung. Bodenständige Anekdoten, Ortssagen, Erzählungen, die an die Zeit der Besiedlung erinnerten, mitgebrachte Märchen wurden weitererzählt, Schwänke den neuen Lebenssituationen angepasst, in den Spinnstuben sang man die alten Volkslieder, und die Kinder lernten von den Älteren die bekannten Kinderreime. Eine sozial-kulturelle Geschlossenheit wie in Siebenbürgen, die zur Beachtung des Volksguts angeregt hätte, gab es im Banat nicht. Der siebenbürgisch-sächsische Intellektuelle stand dem Dorfbewohner näher, weil er die gleiche Mundart sprach. Im Banat war das Bürgertum sozial und stammesmäßig und auch der Mundart nach von der Landbevölkerung getrennt. „Der Bauer war Milch- und Gemüselieferant, als Träger von Volksüberlieferungen war er zuerst gar nicht interessant," so Johann Wolf (in Konschitzky/ Hausl 1979: 7).

Die Wirkung der deutschen Romantiker führte auch in den rumänischen Fürstentümern bei der 1848er Generation zu einem wachsenden Interesse für das nationale Volksgut und die Kultivierung der Sprache. In seinem Vorwort zur Volksprosa-Sammlung **Banater Volksgut** zitiert J. Wolf den rumänischen Schriftsteller und Kulturtheoretiker Lucian Blaga, dass die deutsche Kultur der Romantik eine „katalytische" Wirkung auf andere Völker gehabt hätte, also nicht zur Nachahmung empfahl, sondern zur Besinnung auf die Eigenart, auf den „eigenen ethnischen Geist" der jeweiligen Völker (in Konschitzky/ Hausl 1979: 6).

Johann Wolf zählt mehrere Sammler unter den Siebenbürger Sachsen auf, die die Rolle eines Katalysators übernahmen, indem sie sowohl sächsische Volksdichtung sammelten, als auch zur Erforschung der rumänischen beitrugen. Dabei wird unterstrichen, dass das Interesse für Volkskunde sich in Siebenbürgen schneller einstellte als im Banat, da es auch verschiedene Voraussetzungen dafür gab. So brachte Johann Karl Schuller schon 1840 die Sammlung **Gedichte in siebenbürgischer Mundart** heraus, bei Josef Haltrichs **Deutsche[n] Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen** unterstützte Jacob Grimm selbst die Herausgabe 1856. Im Jahr darauf erschienen **Siebenbürgische Sagen**, zusammengestellt von Friedrich Müller. Adolf Schullerus'

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Siebenbürgisches Märchenbuch aus 1930 erscheint also nach fast einem Jahrhundert Forschungstätigkeit in der siebenbürgisch-sächsischen Volkskunde.

Im Banat begann man erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Sammlung des Volksguts. Ausnahme machen die **Walachische[n] Mährchen herausgegeben von Arthur und Albert Schott. Mit einer Einleitung über das Volk der Walachen und einem Anhang zur Erklärung der Mährchen** – erschienen 1845 im J.G. Cotta Verlag Stuttgart. Das Werk markiert als erste rumänische Märchensammlung den Beginn der Erzählforschung in Rumänien (vgl. Konschitzky/ Hausl 1979: 7 u. Schott/ Schott 1971: 317). Eine solche Sammlung, herausgegeben von zwei Brüdern, erinnert an die Brüder Grimm, Zeitgenossen der Schotts.

Der eigentliche Sammler war Arthur Schott, der 1836 als Gutsverwalter ins Banat kam. Er wohnte in der Bergstadt Orawitza und unternahm Reisen nach Oltenien, Muntenien, Siebenbürgen. Arthur Schott hatte persönliche Kontakte zu den Schriftstellern Ludwig Uhland, Gustav Schwab und Nikolaus Lenau, mit denen er das Interesse an der Volksdichtung teilte. Was spätere Volkskundler als „teilnehmende Beobachtung“ bezeichnen, wurde von Schott im Umgang mit den Bewohnern der umliegenden Ortschaften praktiziert. Dank des Orawitzaer Apothekers Karl von Knoblauch wurde er auf die rumänischen Volksmärchen aufmerksam, die bei den Zusammenkünften des Volkes erzählt wurden. Da diese Geschichten noch in keiner Aufzeichnung vorhanden waren, wurde Arthur Schott selbst zum Märchensammler. Der Apotheker von Knoblauch und der rumänische Jurist Drăguescu waren seine Übersetzer, bis er selbst die rumänische Sprache erlernte. Beim Sammeln halfen ihm noch einige Personen, die in der Umgebung heimisch waren: Fridolin Niunny aus Orawitza, Karl von Maderspach aus Saska, der Graf Ferdinand Bissingen-Nippenburg, der Geistliche Mihalia Popowitsch, der herrschaftliche Pandur Gheorghe Stoian, der Bauer Mihaly Lazăr aus Jam u.a. (vgl. Gálfy 2000: 39). Man merkt, dass auch beim Sammeln der Volkserzählungen „interkulturelle Zusammenarbeit“ geleistet wurde.

1841 kehrte Schott nach Baden-Württemberg zurück und bereitete mit seinem Bruder Albert die Veröffentlichung der Märchen vor. Albert Schott (1809-1847) war Professor für Philologie an einem Stuttgarter Gymnasium und beschäftigte sich auch mit der Sammlung von Sagen und Liedern. Er war es, der die Kommentare zu den insgesamt 43 Geschichten schrieb, wobei er in ihnen die mythologischen Anschauungen Jacob Grimms

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

bestätigt zu finden meinte – Anschauungen, die von der modernen Volkskunde als sehr spekulativ betrachtet werden.[6]

Seinen Anregungen folgend, ergänzte Arthur Schott die Sammlung auch mit Erklärungen betreffend Sprache, Sitten, Tracht, Aberglauben der Rumänen, was „den ersten Versuch einer Darstellung der Volkskunde dieses Gebietes" ausmacht, wie es R.W. Brednich und I. Taloş in ihrem Nachwort zur Neuausgabe der Volkserzählungen erörtern (Schott 1971: 320). So konnten die Herausgeber den Lesern, die im Bezug auf Südosteuropa und das Banat fast gar keine Auskünfte besaßen, das Volk der „Walachen" vorstellen. U.a. erkannte Schott, dass die rumänische Sprache zur romanischen Sprachfamilie gehörte, was für die Zeit keine alltägliche Entdeckung war. Er konzentrierte sich auch nicht exklusiv auf Märchen, sondern sammelte ebenfalls Schwänke und Sagen und nannte die Quellen und Gewährspersonen für die Erzählungen.

Auch wenn bei Arthur Schott das später gültige Gebot der strengen Authentizität keine Rolle spielte und er die gesammelten Stoffe in einer bearbeiteten Fassung veröffentlichte, scheint er in vielem eine „humane Wissenschaft" betrieben zu haben, was in der Europäischen Ethnologie ja erwünscht ist. Brednich und Taloş raten in ihrem Nachwort, die erklärende Einleitung nicht als „veraltet" und zu subjektiv abzuwerten, denn man müsse Arthur Schott „bestätigen, dass er ein liebevoller und aufgeschlossener Beobachter gewesen ist, der den Menschen im Banat ohne jede Überheblichkeit begegnete, ja ihnen sogar einige Sympathien entgegenbrachte" (Schott 1971: 320). Rezensenten erkannten in vielen rumänischen Märchen Ähnlichkeiten zu den europäischen Märchentypen, was der Idee der Brüder Schott entsprach, dass ihre Sammlung ein Beweis dafür sei, „wie weit das geistige Band greift, welches die europäischen Völker und vielleicht die Menschheit trotz Krieg und Haß unauflöslich verbindet" (zit. nach Konschitzky/ Hausl 1979: 7-8).

Mit der Überlieferung von Volksgut in rumänischer Sprache im Raum des Banater Berglandes befasste sich in der Zwischenkriegszeit der Volkslehrer Emilian Novacoviciu aus der Gemeinde Răcăjdia (**Din comoara Banatului. Folclor.** – 1926) Der Orawitzaer Arzt Ion Ţeicu (1888-1951) sammelt und veröffentlicht **Balade populare din Ilidia-Caraş. Studii şi documente bănăţene de istorie, artă şi etnografie** in Temeswar. Der Heimathistoriker Virgil Birou (1903-1968) publiziert die Bände **Crucile**

[6] Vgl. R. W. Brednich und I. Taloş' *Nachwort* in Schott 1971: 324.

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

de piatră de pe valea Caraşului (1941) und **Drumuri şi popasuri bănăţene** (1962).

Johann Wolf würdigt die Anregungen der Tageszeitung **Neuer Weg**, die nach dem Zweiten Weltkrieg Interesse für die Volkskultur zeigte und 1972 zu einer Sammelaktion aufrief, wonach man den Band **Banater Volksgut** 1979 herausbringen konnte. Dieser Band entspricht den modernen Anforderungen der Volksunde im Sinne der Authentizität, da die meisten gesammelten Texte in Mundart wiedergegeben werden. Da viele der Sammler aber sozusagen „Laien" waren, konnten sie den wirklichen Wert der ihnen erzählten Texte nicht nachvollziehen. Johann Wolf vermerkt, dass einige Themen die Erzähler auch zum Fabulieren hätten anregen können, da es unter den Texten auch solche gibt, die möglicherweise „übernommene Lesefrüchte" sein könnten, also im Sinne von Lutz Röhrich re-oralisiert wurden. Wolf meint jedoch auch, dass es Aufgabe der Forscher sei, diesen Phänomenen nachzugehen. Die Sammler sollten nicht kritisiert werden, „wenn sie die Grenzen zwischen altüberliefertem Erzählgut und neuen Formen des volkstümlichen Erzählens nicht immer scharf getrennt haben" (in: Konschitzky/ Hausl 1979: 11).

Für das Banater Bergland im Besonderen ist der Name Alexander Tietz unumgänglich. Er hat „mit seinem Werk allein eine zusammenfassende Darstellung der Volksüberlieferung in einem begrenzten Gebiet des Banats gegeben", wie Johann Wolf zu schätzen weiß. (in: Konschitzky/ Hausl 1979: 9).

Alexander Tietz wurde am 9. Januar 1898 in Reschitza geboren und starb ebenda am 10. Juni 1978. Er wuchs in einem multiethnisch geprägten und kulturell aktiven Umfeld auf. Er wurde deutsch erzogen, reifte aber wie viele andere Banater des gehobenen Bürgertums in einer Atmosphäre der Toleranz heran. Er eignete sich das Ungarische an, sprach aber nur schlecht Rumänisch, was nach 1918 von Nachteil war. Um seine Rumänischkenntnisse zu verbessern, machte ihn sein Schwager mit der Lehrerin Stela Şimic bekannt, die 1938 seine Frau wurde. (vgl. Drexler Drozdik 1999: 12-13). Neben seinem Lehrerberuf arbeitete Tietz an verschiedenen Zeitungen mit (**Reschitzaer Zeitung**, **Neuer Weg**, **Neue Literatur**) und gründete eine „Wandervogel"-Gruppe, in welcher er Jugendlichen seine eigene Freude am Wandern, an der Natur und an Volksliedern weitergeben konnte. 1941 wurde er Kulturrat der Volksgruppe in Reschitza und hoffte, die unpolitische Kulturarbeit, mit der er beim „Wandervogel" Erfolg gehabt hatte, erfolgreich fortzusetzen. Aber bald legte er sein Amt nieder, weil ihn die nationalsozialistische Ideologie

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

abstieß. Laut seinen eigenen Angaben begann er sich für die Volksdichtung zu interessieren, als er bei Wanderungen auf Waldarbeiter oder Köhler traf, die Geschichten zum Besten gaben. Besonders viel und gezielt sammelte Tietz Volksüberlieferungen in den 40er Jahren, vor allem aus Franzdorf (Văliug) in der Nähe von Reschitza, wo er mit seiner Frau ein Sommerhäuschen bewohnte (vgl. Drexler Drozdik 1999: 15-16).

Insbesondere aus volkskundlicher Sicht sind die Bemühungen Tietz' lobenswert, die Authentizität der Märchen und den natürlichen Erzählfluss zu bewahren, obwohl er selbst später die Texte meist nicht in der Mundart veröffentlichte, sondern eine „eigene Literatursprache" entwickelte, die an Wilhelm Grimm erinnert (Liebhardt 2000: 27). Seine erste Sammlung erscheint 1956 mit der Unterstützung der Redaktion des **Neuen Wegs** unter dem Titel **Sagen und Märchen aus den Banater Bergen**. Im kurzen Vorwort nimmt er allgemein Bezug zu seinen Gewährspersonen: Die Texte „wurden nach mündlicher Überlieferung, nach den Erzählungen alter Mütterchen, Arbeiterfrauen, Waldarbeiter, Waldhüter, Kohlenbrenner, Bergleute, Werkarbeiter, rumänischer, kraschowänischer und deutsch-böhmischer Bauern niedergeschrieben" (Tietz 1956: 5).

Somit macht er sowohl auf die Multikulturalität des Banater Berglandes aufmerksam, als auch auf die Berufsgruppen, die im größten Teil hier zu Wort kommen und bei denen er „das hochgradig gesittete, menschenfreundliche, gemütvoll-heitere Wesen" bewundert und respektiert. Er deutet den Lesern an, dass man in einer solchen Sammlung nicht alles genau wiedergeben kann: „Man muss den bald schalkhaft, bald versonnen lächelnden, verspielten Gesichtsausdruck der Erzählenden gesehen haben!" (Tietz 1956: 6). Im Vorwort führt Tietz die Leser in die Atmosphäre der Geschichten ein, im Anhang gibt er zu jedem Text genaue Angaben über die Gewährspersonen und Erklärungen zu den auftretenden Motiven, was den Anforderungen der Europäischen Ethnologie entspricht.

In den 50er Jahren sammelt Tietz oft biografische Erzählungen über das Leben und die Arbeit der Bergleute, Fabrikarbeiter und ihrer Familien, besonders aus Reschitza und Anina. Der Sammler verband sein eigenes Interesse mit den Anforderungen seiner Zeit, in der die Arbeiterklasse im Mittelpunkt stand (vgl. Drexler Drozdik 1999: 17). 1958 erscheint sein zweiter Band, **Das Zauberbründl**, und 1967 seine ausführlichste Volksgutsammlung **Wo in den Tälern die Schlote rauchen**. Das Vorwort enthält eine Studie über Geschichte, Landschaft, Sprache des Banater Berglands. Alexander Tietz' letztes Buch, **Märchen und Sagen aus dem Banater Bergland**, erschien 1974 im Kriterion Verlag und enthält eine

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Auswahl aus den früheren Bänden. Nach eigenen Angaben war das Hauptforschungsgebiet des Reschitzaer Sammlers die Arbeiterfolklore, deshalb beschränkte sich Tietz räumlich auch auf nur einen Teil des Banater Berglandes, vor allem auf die Industrieorte Reschitza und Anina, Bergwerkssiedlungen wie Orawitza, Dognatschka, Saska, die Waldarbeitergemeinde Franzdorf. Die Sagen handeln von Geistern und anderen übernatürlichen Geschöpfen, aber auch Kämpfe mit den Türken und die Nöte der Ansiedlungszeit werden beschrieben, gemäß dem Spruch: „Die ersten fanden den Tod, die zweiten die Not und erst die dritten das Brot."

Entstehungshintergrund der Märchen und Sagen des Banater Berglands

Die Sagen reiften während der Auseinandersetzung der Siedler mit der neuen Umwelt der Banater Landschaft, als sie die neue Heimat in ihr geistiges Leben einzuschließen begannen. Die überlieferten toponymischen Bezeichnungen, die in weit zurückliegender Vergangenheit entstanden waren, hatten für die Nachkommen oder Neusiedler ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Die Sagen versuchen, ihnen einen neuen Sinngehalt zu vermitteln.

Darauf bezieht sich auch Alexander Tietz im Nachwort zu seinem zuletzt veröffentlichten Band (Tietz 1974: 381). Er sieht die Entstehung der Sagen und Märchen vor allem als Auseinandersetzung mit der Natur. Tietz zitiert R.M. Rilke und meint, dass dieses Landschaftsgebiet im Gegensatz zur Ebene „tausend Namen" hat. Auf den Karten des Banater Berglands sind viele topografische Bezeichnungen angegeben, die auch in den volkstümlichen Erzählungen erscheinen. Die Namen der verschiedenen Phänomene werden ebenfalls gern Mittelpunkt von aitiologischen Sagen:

> nur wenige [der Namen] sind deutsch, andere sind rumänisch, aber dann gibt es eine Menge fremdartig klingender, seltsamer, dunkler Namen, deren ursprüngliche Bedeutung nicht nur den deutschsprachigen, sondern auch den alteingesessenen rumänischen Einwohnern unbekannt ist: Pulsano, Sodol, Beu, Beuschnitza, Grunibun usw. „So heißt der Ort eben, von Vätern, Urvätern her", pflegt man von den befragten Bauern und Hirten als Antwort zu erhalten. Ein Teil davon erweist sich dem Sprachkundigen als slawisch (Tietz 1974: 368).

Seiner eigenen Naturphilosophie folgend, betrachtet Tietz jeden Ort, sei es Quelle, Felsen oder Hang, als Persönlichkeit mit einem „eigenen unverwechselbaren Charakter", und solche „ausdrucksvollen örtlichen

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Charaktere“ machen das Banater Bergland zu einer „Landschaft der sprechenden Winkel“ (Tietz 1974: 368-369).

Die Siedlungen, in denen die Träger des Volksgutes leben, sind bedeutende Industrieorte wie Reschitza (dessen Bedeutung nach der Wende 1989 wieder drastisch sank), ehemalige Arbeiterkolonien wie Anina oder die alten Bergwerksorte Orawitza, Tschiklowa, Saska, Dognatschka, in denen der Bergbau schon um 1870 eingestellt wurde, die aber noch „einen Hauch altösterreichischer Bergstadtromantik“ bewahrt haben:

> Der einzigartige Hauptreiz des Banater Berglands besteht in der Verbindung einer entlegenen, weltverlorenen, einsamen, phantastisch-geheimnisvollen Natur mit altösterreichischer bergstädtischer Zivilisation barocker und biedermeierlicher Artung, die dem Gebiet durch die Wiener Hofkammer nach dem Abzug der Türken im 18. Jahrhundert aufgeprägt worden ist (Tietz 1974: 370).

Diese Siedlungen bekamen erst nach dem Abzug der Türken 1718 die Rolle, die Arbeiter und Beamten für die Berg- und Hüttenindustrie zu beherbergen. Kupfer-, Silber- und Goldbergwerke wurden in Orawitza 1718 errichtet, in Dognatschka 1722, in Saska 1730. In Bokschan gründete man 1719 ein Eisenwerk, etwa fünfzig Jahre später eins in Reschitza. In den Wäldern der Semenikhänge legte man die Waldarbeiterdörfer Steierdorf (1773) und Franzdorf (1793) an. 1790 entdeckte ein Waldarbeiter zufällig die Aninaer Steinkohle.

In über 200 Jahren entwickelte sich in diesem Montangebiet ein mehr oder weniger „proletarisches“ spezifisches Überlieferungsgut, welches Tietz als ein „kollektives überindividuelles Wesen“ betrachtet, das sich „in einem besonderen Lebensstil, in gemeinsamen Sitten (...) äußert und in Scherzreden, Sagen, Märchen sein eigenes dichterisches Volkstumsgut besitzt“ (Tietz 1974: 374). Dabei übte die mündliche Art der Überlieferung in allen Lebensbereichen eine entscheidende Rolle, denn in dieser Periode wurden vom Arbeiter- und Bauernvolk Bücher kaum zur Hand genommen. Was die Sprache betrifft, behauptet Tietz, in diesem Banater Montangebiet gäbe es keine „Mundart im strengen Sinn“, sondern eher eine „städtische Umgangssprache“, und zwar das in der alten Monarchie übliche „österreichische Deutsch“, das besonders vom Militär und den Beamten ausging (Tietz 1974: 376). Es sei aber keine einheitliche Sprache, und in den Dörfern höre man noch ab und zu einen böhmischen Akzent oder ein zipserisches Wort.

Aus literarischem Gesichtspunkt ist der Stil der Erzählungen durch Kürze, Sachlichkeit und einem gewissen Realismus gekennzeichnet: „Der

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Stil ist immer knapp, prall und bis an den Rand mit Leben erfüllt“ (Tietz 1974: 377). Tietz lobt auch die besondere Bildhaftigkeit des volkstümlichen Erzählens und beschreibt die Erzähltechnik der Gewährspersonen. So kommen in der Volkssprache selten attributive und Adverbialsätze vor, die einen vorher genannten Satz näher beschreiben. Hier werden eben diese erklärenden Zusammenhänge zuerst angegeben:

> Es heißt also nicht: „Das Hilfegeschrei wurde von einem Bauern gehört, der in der Nähe seine Ochsen tränkte“, sondern: *Ein alter Mann trieb seine Ochsen an den Fluß. Der hörte das Hilfegeschrei.* Statt den Begriff des Bauern, der das Hilfegeschrei hört, nachträglich zu erweitern, wird das Bild des Bauern, samt den weidenden Ochsen, vorausgeschickt (Tietz 1974: 377).

Durch diese Technik wird beim Zuhörer eine bestimmte Stimmung hervorgerufen und die Spannung erhöht, wobei die Erzähler selbst sich ihrer Taktik meist nicht bewusst sind.

Die Orte und Gelegenheiten, an denen Märchen und Sagen erzählt wurden, werden von Tietz ebenfalls angeführt:

> Die Küche und das Wohnzimmer des Kolonie- und Arbeiterhauses, wo nach Feierabend die Familienmitglieder, Nachbarn und Freunde zusammenkommen; um einen guten Erzähler herum versammelten sich auch zwanzig Personen; es wurde beim Federschleißen erzählt und bei der Totenwacht; dann in den Arbeiterbaracken, am Lagerfeuer um die Hütte der Holzschläger und Kohlenbrenner im Wald; früher wurde auch im Werk die Wartezeit bei den Martinöfen vor dem Anstich, die Ruhepause im Bergwerk mit Märchenerzählen ausgefüllt; mehr, als man sich denkt, wurde das Märchenerzählen beim Militär, in der Kaserne gepflegt; so manches Märchen wurde von der Wanderschaft aus der Wandererherberge heimgebracht (Tietz 1974: 377-378).

Die Sagen haben meist die Landschaft zum Thema, da die Naturerscheinungen die „mythenbildende Phantasie“ bewegen, es gibt aber auch viele historische Sagen. Allgemein widerspiegeln diese Lokalsagen die Verbundenheit der Bewohner mit ihrer Umgebung. Die Leute erzählen aber auch gern über die Ansiedlung, über ihre Lebensweise, ihre Arbeit und den Feierabend – auch wenn sie oft nichts Positives zu berichten haben, denn das Leben im Montangebiet war immer mit Schwierigkeiten verknüpft: Not bei Kinderreichtum, Arbeitslosigkeit, Unfälle und Grubenkatastrophen, Kinderarbeit und Hoffnungslosigkeit. Tietz zeigt sich aber beeindruckt durch den „Heroismus, mit dem Not und Armut getragen werden. Niemals haben sich die Arbeiter, die Arbeiterfrau durch Not und Elend sittlich unterkriegen lassen; niemals hat Armut die menschlichen Werte, den

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

sittlichen Halt der Arbeiterfamilie zu untergraben vermocht“ (Tietz 1974: 381).

Die Natursagen stellen die Wirklichkeit so dar, wie sie womöglich von den ersten Ansiedlern empfunden worden ist. Die fremden Kolonisten fühlten sich in dieser neuen, wilden Umgebung unheimlichen Mächten ausgeliefert, die sie zu erklären versuchten. Geschichtliche Sagen wurden z. B. durch Burgruinen oder tatsächliche Münzfunde inspiriert. Viele stammen aus der Überlieferung der alteingesessenen rumänischen oder kraschowänischen Bauern und Hirten. Zur Zeit Tietz’ erzählten solche Hirten immer noch gern Geschichten, wenn Wandergruppen Interesse zeigten. Auch diese Sagen gehören dem Umfeld der deutschsprachigen Bevölkerung an, und da die Ethnien viel voneinander übernommen haben, ist eine Differenzierung der Ortssagen nach Nationalitäten kaum möglich.

Ein Beispiel, wo diese Differenzierung versucht werden kann, ist die Sage der Entstehung des Teufelssees – es gibt zwei Varianten, an denen man die unterschiedlichen Lebensumstände der Banater Völker erkennen kann. Alexander Tietz gibt als Gewährsperson dieser aitiologischen Natursage einen gewissen Ion Trifu aus der Nera-Schlucht an, also einen dem Namen nach rumänischen Bauern, der dem Reschitzaer Sammler die Geschichte im Jahre 1959 erzählte. Die Sage wird von Tietz auch mit dem rumänischen Namen des Sees betitelt: **Lacul Dracului** (Tietz 1974: 265). Hier geht es um einen Hirten, der mit dem Teufel eine Wette eingeht. In der anderen Variante, **Der Teufelssee**, die von Julius Gálfy ebenfalls in den 50er Jahren im Gebiet Deutsch-Saskas gesammelt wurde, ist die Hauptperson ein Bergarbeiter, der mit einer Wünschelrute nach einem Schatz sucht und so dem Teufel begegnet (Gálfy 2008: 33). Man bemerkt, dass in den zwei Sagen die unterschiedlichen Lebenssituationen der Erzähler widerspiegelt werden: die eine handelt von Erfahrungen der deutschen Bergleute, die als Ansiedler in diese Umgebung kamen. Ion Trifu erzählt eine Sage über einen Hirten, der einen Fisch braten muss, also Elemente, die eher zu seinem Alltag gehören – die Rumänen waren früher zum Großteil Bauern gewesen und hatten erst später angefangen, in den Bergwerken zu arbeiten.

Was das kulturelle Gedächtnis und die Selbstdefinition betrifft, so sind die Sagen aufschlussreich, die Bezug zur Zeit der Türkenkriege haben: Man bemerkt, dass sich die Banater Bevölkerung den Angreifer zum „Fremden als Gegenbild“ machte und damit ihre gemeinsame Identität als „Christenvolk“ stärkte.

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

In der Klassifikation der vier „Modi des Fremderlebens“ nach Ortfried Schäffter wird diese Fremdheit als Gegenbild folgenderweise beschrieben: „Das Fremde wird hier als Negation der Eigenheit im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit begriffen“ – es wird grundsätzlich abgelehnt, weil man um die „Integrität des Eigenen“ besorgt ist (Hofmann 2006: 22). Dabei kann das Fremde als bedrohlich, aber andererseits faszinierend empfunden werden. In Anlehnung an Freud wird diese Faszination aber als das „möglicherweise abgespaltene Eigene“ verdrängt (Hofmann 2006: 23). Das Fremde würde meist als Gegenbild betrachtet, wenn man sich in einer Krisensituation befindet – als Rettung wird dann oft ein Eigenbild konstruiert, „das in dieser Form vielleicht nie bestanden hat“, wie der Bezug auf eine mehr oder weniger „imaginäre Gemeinschaft“ der Nation, Religion u.Ä. (vgl. Hofmann 2006: 23).

In vielen Sagen des Banats taucht diese Erfahrung der Angst in einer Krisensituation auf, die in Bezug auf die beschriebene geschichtliche Periode gerechtfertigt ist. Dadurch, dass jederzeit ein Angriff der Osmanen möglich ist, fühlen sich die Bewohner des Banater Berglands in ihrer Lebensweise und (relativen) Freiheit bedroht und leben in einem beinahe permanenten Zustand der Angst und Spannung, wobei sie aber ihren üblichen Arbeiten nachgehen müssen.

In einer kleinen Märchen-Sage z. B., in der die Türken sogar als Menschenfresser dargestellt werden (Tietz 1974: 268) kommt ein sehr wichtiger Aspekt der Wandelbarkeit kollektiver Identität zum Vorschein: Zu Anfang der Erzählung wird von einem Türken erzählt, der ein rumänisches Mädchen entführt, im Vordergrund stehen also die verschiedenen Ethnien. Zum Schluss werden diese unwichtig, die Retter des Mädchens sind „Christenmenschen“. Wenn sich die verschiedenen Ethnien des Banater Berglands also zu Anfang womöglich als gute Nachbarn, aber dennoch unterschiedlich in ihren Eigenheiten sahen, so förderte das gemeinsame Feindbild der Osmanen den Gruppenzusammenhalt: Die „Unsrigen“, darunter könnte man die Christen verstehen, die in derselben Gegend wohnen und dieselben Interessen haben, ihre Heimat zu schützen. Die Gemeinsamkeiten treten in den Vordergrund.

So eine Krisenerfahrung wie die des Krieges wird im Normalfall immer mit Unsicherheit und Angst und der Erschaffung eines Feindbildes verbunden. Hier lässt sich das Feindbild noch leichter herstellen, da die Gegner v. a. durch ihre Religion sehr fremdartig wirken. So werden die Religion und die damit verbundenen (realen oder vermuteten) Praktiken zum Hauptkriterium der Differenzierung. Gleichwohl wäre zu erwägen, dass oft in Kriegszeiten auch einheimische Räuberbanden Dörfer und Menschen

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

angriffen, was in diesem Fall auch möglich gewesen sein kann. Trotzdem wird meist nur von den Türken gesprochen, als wären die Begriffe „Angreifer“ und „Türken“ synonym. All diese Tatsachen können aber als „Maßnahmen“ des Selbsterhaltungstriebs betrachtet werden. Da hier die Türken die Angreifer sind, kann nicht von einem Bild des „orientalischen“ Menschen im Sinne von Eward Said gesprochen werden. Dennoch erkennt man in einigen Sagen die angedeutete Überlegenheit des aufklärerischen Denkens und des Christentums, die den „barbarischen“ Türken nur physisch unterlegen seien.

Schlussbemerkung

Im Allgemeinen sieht sich in vielen Banater Sagen die Erwartung erfüllt, dass eine Gruppe von Menschen in der gemeinsamen Krisensituation des Krieges ein Feindbild entwickelt und somit ihre eigene kollektive Identität stärkt. Die Weitererzählung ist eine Methode des kulturellen Gedächtnisses, diese Identität zu sichern. Das Banat wäre ohne die Türkenkriege vielleicht nicht so selbstverständlich „multikulti“.

Obwohl es viele Sammlungen von Volksgut gibt, geraten diese allmählich in Vergessenheit, und eine systematische und theoretische Auseinandersetzung mit den Märchen bzw. Sagen erweist sich als notwendig.

Die Volkserzählungen waren für die Bewohner dieser Gegend oft ein Mittel, mit ihrem eigenen Dasein besser umzugehen, für die Leser von heute sind sie eine Möglichkeit, ihr Selbstverständnis neu zu definieren.

Literatur

Brednich, Rolf Wilhelm (^{2}1994): *Quellen und Methoden.* In: Rolf W. Brednich (Hrsg.): **Grundriß der Volkskunde**. **Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie**, Berlin: Dietrich Reimer, 73-95.

Drexler Drozdik, Herta (1999): „Alexander Tietz und das literarische Volksgut der Banater Berglanddeutschen, Zum 100. Geburtstag des Sammlers.“ In: **Echo der Vortragsreihe**, X. Jg., 6 (114)/1999, 12-21.

Gálfy, Julius (2000): „Lexikon der Banater Berglanddeutschen Persönlichkeiten: Arthur Schott“. In: **Echo der Vortragsreihe.** XI. Jg., 3 (123)/ 2000, 39-41.

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)

Gálfy, Julius (2008): „Geschichten und Märchen aus dem Banater Bergland". In: **Echo der Vortragsreihe**, XIX. Jg., 2 (218)/ 2008, 33-45.
Hofmann, Michael (2006): **Interkulturelle Literaturwissenschaft**. **Eine Einführung**, München: Wilhelm Fink, 7-61.
Höfig, Willi: Rezension zu **Methoden der Volkskunde**: **Positionen**, **Quellen**, **Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie**/ Silke Göttsch/ Albrecht Lehmann (Hrsg.), Berlin: Reimer, 2001. Abrufbar über URL: http://swbplus. bsz-bw.de/bsz090808711rez.htm [30.06.2013].
Konschitzky, Walther/ Hausl, Hugo (Hrsg.) (1979): **Banater Volksgut**. **Erster Band**. **Märchen**, **Sagen und Schwänke**. Mit einem Vorwort von Johann Wolf, Bukarest: Kriterion.
Liebhardt, Hans (2000): „Stimme des Banater Berglands. Alexander Tietz und seine Landschaft." In: **Echo der Vortragsreihe**, Sonderbeilage Nr. 34, Juli 2000, 24-29.
Nünning, Ansgar (Hrsg.) ([4]2008): **Metzler Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie**, Stuttgart/ Weimar: Metzler.
Röhrich, Lutz ([2]1994): *Erzählforschung.* In: Rolf W. Brednich (Hrsg.): **Grundriß der Volkskunde**. **Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie**, Berlin: Dietrich Reimer, 421-448.
Schenk, Annemie ([2]1994): *Interethnische Forschung.* In: Rolf W. Brednich (Hrsg.): **Grundriß der Volkskunde**. **Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie**, Berlin: Dietrich Reimer, 335-352.
Schott, Arthur/ Schott, Albert (1971): **Rumänische Volkserzählungen aus dem Banat**. **Märchen**, **Schwänke**, **Sagen**. Neuausgabe besorgt von Rolf Wilh. Brednich und Ion Taloş, Bucureşti: Kriterion.
Tietz, Alexander (1956): **Sagen und Märchen aus den Banater Bergen**, Bukarest: Jugendverlag.
Tietz, Alexander (1974): **Märchen und Sagen aus dem Banater Bergland**, Bukarest: Kriterion.
Waldenfels, Bernhard ([2]1999): **Topographie des Fremden**. **Studien zur Phänomenologie des Fremden**, Berlin: Suhrkamp, 85-107.
Welsch, Wolfgang (1995): *Transkulturalität. Zur veränderten Verfaßtheit heutiger Kulturen.* In: **Zeitschrift für Kulturaustausch** 45, 1 (1995), 39-44.

Internetquellen

URL: http://www.volkskunde.uni-rostock.de/ [22.06.2013].

BDD-A13056 © 2013 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:11:18 UTC)