

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Herausgegeben vom Verein für Volkskunde in Wien

Unter Mitwirkung von

ANTON DORRER und VIKTOR GERAMB

geleitet von

LEOPOLD SCHMIDT

Neue Serie

Band 3

Gesamtserie

Band 52



WIEN 1949

ÖSTERREICHISCHER BUNDESVERLAG FÜR
UNTERRICHT, WISSENSCHAFT UND KUNST, WIEN

Inhalt

Abhandlung und Mitteilungen

	Seite
Heinrich Jungwirth, Hofrat, Dir. Prof. Dr. phil., Wien, Der Obermühlviertler. Seine religiöse und soziologische Stellung im volkstümlichen Wallfahrtsbrauchtum seiner Heimat (Mit 1 Karte und 13 Abbildungen)	1
Gustav Gugitz, Wien, Ein seltsames Votiv in österreichischen Kultstätten	38
Franz Thiel, Poysdorf, Die Wallfahrten im niederösterreichischen Weinlande	46
Franz Martin, Hofrat, Dr. phil., Salzburg, Ein Salzburger Kaufmann als Devotionalienhändler in Mariazell	55
Leopold Schmidt, Univ.-Doz., Dr. phil., Wien, Eisenopfer beim Vitaliskult in Salzburg	59
Leopold Schmidt, Univ.-Doz., Dr. phil., Wien, Der Eselreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugspiel und Maskenbrauch (Mit 1 Verbreitungskarte)	77
Franz Lipp, Museumskustos, Dr. phil., Linz, Masken und Maskenbrauch im Salzkammergut. Mit besonderer Berücksichtigung der geschnitzten Larven (Mit 10 Abbildungen)	99
Rudolf Petrovitz, Wien, Die Essighexe von Rinn (Mit 1 Abbildung)	105

Chronik der Volkskunde

Dritte österreichische Volkskundetagung 1948 (Leopold Schmidt)	60
Wiederaufrichtung der Tiroler Passionsspiele	61
Der Verein für Volkskunde in den Jahren 1948/49	107
Österreichisches Volksliedwerk	108
Volkskunde an den österreichischen Hochschulen	108
„Steirischer Erntedank“ (Hanns Koren)	108

Literatur der Volkskunde

Leopold Schmidt, Die Bedeutung der Wallfahrt Maria Einsiedeln auf dem Kalvarienberg bei Eisenstadt in den ersten Jahren ihres Bestandes (Hanns Koren)	62
Matthias Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, kirchen- und kunstgeschichtlich. Heft 10 (Leopold Schmidt)	63
Herrmann Holzmann, Wipptaler Heimatsagen (Leopold Kretzenbacher)	64
Krems und Stein. Festschrift zum 950jährigen Stadtjubiläum (Leopold Kretzenbacher)	67

Othmar Wonisch, Geschichte von Mariazell (Leopold Schmidt)	69
Elisabeth Ortner, Aus dem Tale der Gail (Leopold Schmidt)	70
Heinrich von Zimburg, Der Perchtenlauf in der Gastein (Leopold Schmidt)	70
Viktor Geramb, Sitte und Brauch in Österreich (Leopold Schmidt)	70
Elfriede Rottenbacher, Alpenländische Handarbeitsmuster (Leopold Schmidt)	71
Jolanthe Hasslwander, Märchen und Sagen aus dem Ötscher- bereich (Leopold Schmidt)	71
Josef Pöttinger, Oberösterreichische Volkssagen (Leopold Schmidt)	71
Karl Paulin, Die schönsten Sagen aus Nordtirol (Leopold Schmidt)	71
Archaeologia Austriaca (Leopold Schmidt)	72
Heinrich von Zimburg, Die Geschichte Gasteins und des Gasteiner Tales (Leopold Schmidt)	73
Felix Halmer, Karte der Wehr- und Schloßbauten in Niederösterreich (Leopold Schmidt)	73
Rudolf Egger, Der heilige Hermagoras (Leopold Schmidt)	73
André Varagnac, Civilisation traditionnelle et genres de vie (Leopold Schmidt)	74
Meraner Jahrbuch 1948 (Anton Dörrer)	75
Volkslieder aus dem Burgenland (Leopold Schmidt)	75
Petrus Ortmayr, Von kleinen Leuten (Leopold Schmidt)	76
Beiträge zur Volkskunde Tirols (Viktor Geramb)	111
Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberöster- reich (Heinrich Jungwirth)	114
Nikolaus Grass, Beiträge zur Rechtsgeschichte der Alpwirt- schaft (Leopold Schmidt)	120
Franz Berger, Ried im Innkreis (Leopold Schmidt)	121
Alfred Missong, Heiliges Wien (Leopold Schmidt)	123
Raimund Zoder, Österreichische Volkstänze, II. Teil (Leopold Schmidt)	123
Fritz Popelka, Verklungene Steiermark (Leopold Schmidt)	124
Fran Milčinski, Slowenische Volksmärchen (Adolf Mais)	125
Karl Meisen, Die hl. Drei Könige und ihr Festtag (Rudolf Kriss)	128
Leuchtende Schweiz (Leopold Schmidt)	129
Hans Jenny, Alte Bündner Bauweise und Volkskunst (Leopold Schmidt)	129
Franz Huter, Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens im 16. bis 18. Jahrhundert (Anton Dörrer)	129
Adalbert Krause O.S.B., Admont und das Gesäuse in der Sage (Leopold Schmidt)	131
Österreichisches Jugendsingen (Leopold Schmidt)	132

Der Obermühlviertler

Seine religiöse und soziologische Stellung im volkstümlichen Wallfahrtsbrauchtum seiner Heimat

(Mit 1 Karte und 13 Abbildungen)

Von Heinrich Jungwirth

A.

Das volkstümliche Wallfahrtswesen hat innerhalb der volkskundlichen Forschung seit längerer Zeit das besondere Interesse gefunden. Für weite Gebiete liegt reiches Material aufgesammelt vor, auch seine wissenschaftliche Verarbeitung hat eingesetzt¹⁾. Dazu wird weiterhin die aufgeschlossene Mitarbeit aus kirchlichen Kreisen ebenso notwendig sein wie die Unvoreingenommenheit der volkskundlichen Forscher diesem kirchlichen und religiösen Bereiche gegenüber. Es ist einmal eine Wallfahrtsstätte etwas wesentlich anderes als eine, wenn auch noch so geschichtlich bedeutsame Erinnerungsstätte, die Menschen aufsuchen und sich durch die Erinnerung an eine verehrte Person tief beeindruckt lassen. Auch ist die Frömmigkeit des Wallfahrers inhaltlich nicht voll begrenzt mit Volksglauben, wie ihn die Volkskunde umschreibt; sie ist im christlichen Glaubensgut doch tiefer verankert, als es nach den Auffassungen vom Verhältnis der katholischen Glaubenslehre als der Hochreligion zu der Volksreligiosität angenommen wird. Daß diese in der Gesamterscheinung des christlich-katholischen Wallfahrtstums doch den wesentlichen und tragenden Grund ausmacht, diese Überzeugung kommt einem, wenn man bei seiner Betrachtung auch dem wallfahrenden Menschen Beachtung schenkt.

Die volkskundliche Arbeit bezieht sich aber nicht auf dieses als Gesamterscheinung, sondern sie gilt nach R. Kriß den volkstümlichen Zügen, dem volkstümlichen „Wallfahrtsbrauchtum in Naturalien- und Wachsoffer, im Opfer lebender Tiere und dem von wirklichen und vermeintlichen Kostbarkeiten“²⁾, mit dem Ziel der Ergründung und endlichen Begriffsbestimmung des Volksglaubens. Es liegt nahe, die volkskundliche Wallfahrtsforschung unter diesem letzten Gesichtspunkt zu betreiben und dadurch zu einer Begriffsbestimmung zu kommen, da diese noch immer nicht die allgemein anerkannte Klarstellung gefunden hat, so sehr auch darum gerungen wurde, seitdem sich die Diskussion im Zusammenhang mit dem Titel des Handwörterbuches des Deutschen Aberglaubens damit beschäftigt hat.

Bei der Analysierung des in langer geschichtlicher Entwicklung zu einem einheitlichen Bestand gewordenen Wallfahrtstums besteht jedoch noch eher die Möglichkeit, daß das Eigenständige des Christlich-Katholischen nicht seinem Anteil entsprechend gewürdigt wird, indem das als allgemein-religiös anzusprechende Element in ihm als eine mit dem Christlich-Katholischen auf der gleichen Stufe stehende und gleichwertige Glaubensschicht behandelt wird. In dem geschichtlichen Phänomen des Wallfahrtstums ist in unseren katholischen Ländern das volkstümliche Brauchtum nicht das Wesentliche gewesen, denn dieses konnte nahezu verschwinden, ohne daß die eigentliche Wallfahrtsidee erloschen wäre.

Diese und die in ihr ruhende Frömmigkeit des wallfahrenden Menschen ist in ihrer Bezogenheit auf das Überirdische doch stärker, als es bei einer Beschränkung auf die volkstümlichen Züge erscheinen könnte.

Daß sich die aus alter Tradition stammenden Brauchtumsformen bis zur Jahrhundertwende im ständigen und allgemeinen Schwinden befinden, auch wenn sich da und dort, gleichsam wieder aus der Überlieferung und in Nachwirkung ihrer geistigen und religiösen Kräfte auftauchend³⁾, ein volkstümlicher Zug neubildet, darin wird man R. Kriß voll zustimmen; ein Besuch einer Wallfahrtsstätte in unserer Heimat wird einem die Richtigkeit seiner aus weitreichender Kenntnis stammenden Folgerungen augenfällig erscheinen lassen. Aber ebenso fest wird einem die Überzeugung werden in Anbetracht des gegenwärtig neugeweckten Wallfahrtsgeistes, daß die eigentliche Idee, daß es notwendig und möglich ist, an bestimmter heiliger Stätte die dringende überirdische Hilfe zu erbitten, unverändert stark geblieben ist; daß sie im Gegenteil gerade in den gegenwärtigen Notzeiten bei dem einzelnen Menschen und bei Gemeinschaften kräftiger geworden ist; sie ballt sich bei uns und auch bei anderen Völkern gewissermaßen zu Wallfahrtsstürmen zusammen.

Die volkstümlichen Züge, mögen sie über Völker und Zeiten hinweg gleich oder ähnlich verbreitet erwiesen werden, erscheinen doch aus menschlichen und zeitgebundenen Kräften entsprungen, die sich wandeln und auch ganz verschwinden, wenn durch die menschliche und kulturelle Entwicklung ihre Sinnentleerung eingetreten ist. Dies darf man in Anbetracht der Beobachtung, daß sich im katholischen Kult ein fortschreitendes Abstreifen allgemein- und primitiv-religiöser Züge vollzogen und sich eine Herausarbeitung der eigentlichen Wallfahrtsidee Bahn gebrochen hat, mit gutem Grunde annehmen.

Eine weitere Begründung für den nahezu allgemeinen Schwund der tradierten Formen mag auch darin zu sehen sein, daß sich der

Fortschrittsglaube des Menschen um die Jahrhundertwende herum zuletzt auch auf die Volksfrömmigkeit auszuwirken begann, nachdem der Mensch in seinem Irrglauben an einen unaufhaltsamen Fortschritt im Zivilisatorischen soviel Überkommenes gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts hatte fallen lassen.

Im Wallfahrtsbrauchtum war diese Erscheinung erst nach dem Ersten Weltkrieg allgemeiner Beobachtung zugänglich geworden, weil sich ja im Religiösen die Tradition länger hält; jetzt zeigte sie sich auch auf dem Lande und im Bauerntum. Sie war auf dem Hintergrunde des Ablaufes des allgemeinen Säkularisierungsprozesses im religiösen Leben des Menschen in der Vergangenheit und der fortschreitenden Verweltlichung nicht mehr allein in der Stadt, sondern auch in immer zunehmendem Maße auch auf dem Lande, unter dem Landvolk, erklärlich. In den Jahren nach dem Weltkriege mußte man feststellen, daß der betende Mensch beinahe der Sonderfall geworden war, während in der Vergangenheit der nichtbetende die Ausnahme gebildet hatte, daß das Beten der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft stark im Rückgang begriffen war. Die soziale Aufgespaltenheit wirkte sich ebenfalls nachteilig in das Religiöse hinein aus. Diese Gründe und auch sonstige zeitbedingte Ursachen mögen für die scheinbare Verschüttung der Wallfahrtsidee in diesen Nachkriegsjahren verantwortlich gewesen sein; mit dem sich stärkenden Pfarrgemeinschaftsgedanken beginnt sie nach den schweren Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges mächtige Auftriebskräfte zu bekommen; man könnte sagen, daß sie nach Zurücklassung des Überlebten die neue und klare Ausdrucksform gewinnt, daß sie sich sozusagen die Zeitgegebenheiten mit den technischen Neuerungen zu adaptieren beginnt; die Wallfahrtsidee vergibt sich als echte religiöse Idee an die jeweilige kulturelle Gegebenheit nicht voll, sie formt sich diese nur an. Daher stellt sie jetzt den modernen Großverkehr in ihren Dienst und wir sehen, wie zu verkehrstechnisch günstig gelegenen Gnadenstätten Großwallfahrten durchgeführt werden und diese ganz mit den Mitteln des Fremdenverkehrs vorbereitet werden. Der Fortschritt im Verkehr und die dadurch ausgelöste allgemeine Beweglichkeit des Menschen, von der besonders der Landmensch erfaßt ist, scheinen die der modernen Menschenmassenführung adäquate Großkundgebung in der Form der Gemeinschaftswallfahrt mit Autokolonnen zu Landesheiligtümern herauszubilden.

Zur Begründung des Schwindens des volkstümlichen Wallfahrtsbrauchtums wird man zu allen anderen Gründen auch dem Wirken der kirchlichen Lenkung größere Bedeutung zumessen dürfen, als es gemeinhin geschieht; diese war stärker als der „Volksgeist“, dem man noch immer in Nachwirkung der romantischen Auffassung von

den Volkstumskräften die ganze Wirkkraft im Volksleben und das Beharren in der Tradition zuzusprechen gewöhnt ist. Denn seitens der kirchlichen Autorität, und dieser folgt willig das katholische Volk, ist zur Erhaltung des Wallfahrtsbrauchtums kaum etwas geschehen, was doch so zu deuten sein dürfte, daß man die Volksirömmigkeit hinsichtlich des Wallfahrens in einer Entwicklung wußte, die zum allmählichen Schwinden seiner volkstümlichen Züge führen sollte. Man hatte aus feinfühligem Verständnis für die Volkpsyche einer natürlichen Entwicklung Rechnung getragen, bevor die volkskundliche Forschung ihre Feststellung fertig brachte, die einen pastoralen Wert nur mehr insoweit hat, als sie die richtige Beurteilung durch die kirchliche Autorität für das Wallfahrtswesen bestätigt hat. Nicht aus einem starren Integralismus hat man die sinnentleerten Formen des Opfer- und Votivwesens gehalten, man hat sie rechtzeitig schwinden lassen. Die Kirche stellt das in der Zeit Veränderliche, Kleinlich-Menschliche ab, wenn es nicht mehr in der Lage ist, dem eigentlich religiösen Gedanken die würdige Ausdrucksform und Substanz zu bieten. Kirchlicherseits, sogar gegen den Widerstand des gläubigen Volkes wurden Bräuche verboten, wenn sie aus ihren liturgischen Quellen zu weit in das Volksleben abgesunken und profaniert waren. Beim Schwund des volkstümlichen Wallfahrtswesens werden nicht so sehr Verbote staatlicher und kirchlicher Stellen in der Vergangenheit maßgebend gewesen sein, ihnen gegenüber hielt das Volk hartnäckig fest und setzte sie durch; die durch die Verweltlichung des Menschen schon lange eingeleitete Entwicklung hatte sich auch hier ausgewirkt und daher war zur Erhaltung seitens der kirchlichen Kreise nichts unternommen worden, was viel bedeutet in Anbetracht, daß soviel Volkstümliches im katholischen Kulte liebevolle Betreuung gefunden hat.

R. Kriß sieht im Verschwinden des volkstümlichen Wallfahrtswesens die letzte Auswirkung der Aufklärung auf das Bauernvolk. Man wird auch hier seiner Auffassung beipflichten, doch sie insoweit erweitern müssen, daß man auch die Aufklärung in den Ablauf eines großen geistigen Umformungsprozesses hineinstellt. Die volkskundliche Wallfahrtsforschung konnte von ihrem Standpunkt dieses allgemeine Bild ergänzen und festigen.

Diese Tatsache war, wie schon ausgesprochen, nach dem Ersten Weltkrieg an dem Verhalten der beiden Generationen, der in der Heimat und in der Tradition Verbliebenen und der durch den Krieg aus ihr Aufgeschreckten, augenfällig geworden. Die erstere waren die um 1870 bis 1890 Geborenen; sie hatten das volkstümliche Wallfahrtswesen noch selbst geübt, es noch in allgemeiner Übung um sich herum gekannt. Von den Männern — es waren von ihnen mehr

als dreißig Jahrgänge zum Kriegs- und Militärdienst herangezogen worden — waren die jüngeren durch ihre lange Abwesenheit von der Heimat so aus den gewohnten Lebensumständen herausgeschleudert worden, daß sie sich in die alten Verhältnisse, wo sie solche in der Familie oder im Dorfe voranden, nur mehr schwer oder gar nicht mehr hineinfinden konnten. Mit ihnen zog die „Neue Zeit“ in das Dorfleben ein und der natürliche Gegensatz von jung und alt bildete sich um zu dem von Altmodisch und Fortschrittlich; das Wallfahrtswesen hatte bis zum Kriege noch soviel Altgewordenes und nicht mehr den berechtigten Erkenntnissen Rechnung tragendes an sich gehabt, daß viele Menschen gar nichts daran fanden, wenn da ein bißchen etwas geändert oder weggelassen wurde. Natürlich die Alten, oder besser gesagt, die altmodisch gewordenen Menschen konnten da nicht mit, sie waren gegenüber den Fortschrittlern zur Resignation gezwungen. „Ihr werdet es schon noch sehen“, mit diesen Worten zog sich einer vor einem halben Jahrhundert auf sich zurück, der nun in den letzten Jahren als hoher Achtziger im Anblick unserer gegenwärtigen Lage sich äußerte, „daß es so kommen mußte, weil man auf das Beten und das Wallfahren ganz vergessen hatte“. So tief war für seine Generation, die mit ihrem Geburtsdatum weit hinter die Jahrhundertwende zurückreichte, das Wallfahren in der Volksfrömmigkeit verhaftet, daß ihnen ein Abgehen ein schuldbares Vernachlässigen der religiösen Verpflichtung war.

Der Haltung dieser Alten können wir die der Männer gegenüberstellen, die nach dem Weltkrieg als die Fortschrittlichen ihre Ansprüche angemeldet hatten; sie beginnen sich auch schon dem Alter zu nähern. Im Angesicht der Dürrekatastrophe 1947 im oberen Mühlviertel erklärte derselbe greise Gewährsmann, zu seiner Zeit hätte man sich schon längst zu einem Bittgang zu der in der Pfarre gelegenen Kapelle entschlossen, jetzt dächten nicht einmal die Zechprobste daran, „daß man um Regen beten gehen könnte“. Und es dauerte lange Wochen, bis einige Frauen die Initiative dazu ergriffen. Und dies in einer geschlossenen katholischen Pfarre mit einem zufriedenstellenden religiösen Leben. Man wird die Erklärung nur in einem Strukturwandel der Volksreligiosität suchen dürfen; und dabei wird man den wallfahrenden Menschen beachten müssen, denn auch der bäuerliche Mensch fühlt sich nun in seinem Wirtschaften und Arbeiten nicht mehr so ganz ausschließlich von der Hilfe von oben abhängig, seine Beziehung zum Überirdischen ist merklich gelockert worden; die alte Weisheit, daß zu aller Arbeit der Segen von oben kommen sollte, ist stark verdunkelt, die Hilfe durch Versicherungsschutz gegen Ungemach im Haus und auf dem Felde läßt ihn die Dringlichkeit der himmlischen weniger unmittelbar fühlen. Auch das Gemeinschaftsgefühl ist so weit zurückgegan-

gen, daß der Besitzer von Grund und Boden nicht mehr so stark die Verantwortung aus seinem einst religiös fundierten Standesbewußtsein fühlte, daß der Segen der Felder auch den grundbesitzlosen Menschen nach höherem Gebot zukommen sollte, daß er mit Anrufung der besonderen himmlischen Hilfe durch eine Wallfahrt deren Gedeihen sichern müßte. Begreiflicher Weise zeigt der grundbesitzlose Dorfangehörige kein Verlangen mehr zu einem Bittgang für das Gedeihen der Felder, wenn die soziale Spannung vorhanden ist; diese wirkt sich zuletzt auf das Wallfahren einer Pfarre aus.

Wer sich die geistige und religiöse Lage nach dem Ersten Weltkriege auf dem Dorf zu deuten versuchte, wird zur Erkenntnis gekommen sein, daß das Schwinden volkstümlicher Züge im Wallfahrtswesen nicht als eine Besonderheit aufzufassen war, sondern daß es in das Gesamtbild der Volksfrömmigkeit hineinpaßte, die auch sonst volkstümliche Züge fallen hatte lassen; daher wurden Votivgaben an den Gnadenstätten wenig gefragt; die Erzeugung richtet sich bekanntlich nach dem Gesetz der Nachfrage, weshalb die Wachszieher keine neuen herstellen. Ihre Model blieben bei ihnen eine Zeitlang ungenützt liegen, sie verschwanden in öffentliche Sammlungen oder wurden von privaten Sammlern erworben. Um 1930 herum waren nahezu alle Devotionaliengeschäfte ohne die alten Votive, nur mehr recht minderwertigen Ramsch führten sie allenfalls noch; zu den Wachsziehern, die zudem auch nahezu verschwunden waren, waren die Geschäftsverbindungen zu diesem Zeitpunkte abgebrochen. Wenn doch noch hie und da eine schlichte Landfrau nach einem wächsernen Votiv fragte oder sich ein Sammler danach erkundigte, konnten die Personen, die die wenigen Wallfahrtsandenken noch führten, keine Bezugsquelle angeben.

Die reichen Sammlungen von den Votivgaben in den Wallfahrtsorten sind größtenteils überhaupt den Renovierungen nach dem Weltkrieg zum Opfer gefallen; was man davon noch an den Wänden um den Altar beschauen kann, sind Dokumente einer zum Abschluß gekommenen Entwicklung.

Es erscheint somit die Arbeit der volkstümlichen Wallfahrtsforschung zeitlich begrenzt und sich bloß im wesentlichen auf die Vergangenheit zu beziehen; das Volksreligiöse am gegenwärtigen Wallfahrtstum, das sich noch gelegentlich findet, ist gering.

Diesem Bilde steht gegenüber die Tatsache eines blühenden Wallfahrtstums, wie es sich nach dem Ende des letzten Krieges kundgibt. Es gibt hierfür keine andere Erklärung als die, daß die eigentliche christlich-katholische Wallfahrtsidee das Immanente ist und daß sie auch für die Vergangenheit viel stärker wirkend war, als man bei einer Einengung des Blickes auf das Volkstümliche annehmen könnte; und daß man dem wallfahrenden Menschen

größere Beachtung schenken müßte, daß er als besondere volksreligiöse Erscheinung zu würdigen wäre, daß sein Brauchtum unter dem Gesichtspunkt der Ausformung und Ausprägung seiner ihn tragenden religiösen Idee in diesem gesehen werden sollte. Die geschichtliche Betrachtung stützt sich meistens auf die Denkmäler einer geistigen und religiösen Entwicklung, mühsam sucht sie auf den Menschen rückzuschließen. Die Votive und das übrige Brauchtum, das sich an unsere Wallfahrten anknüpfte, sind auch bereits derartige historische Denkmäler geworden, die einer raschlebigen und vergeßlichen Zeit schon nicht mehr verständlich und sinnvoll deutbar geworden sind. Doch haben wir für ihre Deutung noch die Erinnerung der alten Generation zur Verfügung, der Menschen, die noch ein gutes Stück in das vorige Jahrhundert zurückreichen. Um diese Erinnerungen der wallfahrenden Menschen sollte sich die volkskundliche Wallfahrtsforschung eifrigst bemühen; sie würden sicher kein Rückfall in die volkskundliche Sammlerarbeit sein.

Wenn man vom wallfahrenden Menschen ausgeht, könnten verschiedene Fragen gestellt und auch leichter beantwortet werden, so z. B. welche Berufe und welche Stände es gerade in einer bestimmten Zeit waren, die eine bestimmte Gnadenstätte aufsuchten; ob es sich um bäuerliche Menschen handelte oder um solche aus dem städtischen, kleinbürgerlichen Lebenskreise; deren Nöte müssen sich religiös anders in den Votiven und im ganzen Brauchtum dargestellt haben: der wallfahrende bäuerliche Mensch zeigt ein ganz anderes volksreligiöses Bild als der Städter mit seiner Naturromantik, der zuerst die minderwertigen Drucke als Votive verwendete.

Und wenn wir den Menschen so etwa um die Jahrhundertwende und die folgenden drei Jahrzehnte im Auge haben, so können wir die Entwicklung verstehen, die sich als Tatsache im volkstümlichen Wallfahrtswesen manifestiert, sein spießbürgerliches Banaisentum, seine satte Mittelmäßigkeit, Selbstzufriedenheit und Betriebsamkeit; die Entfremdung der großen Teile der Industriearbeiterschaft bedrängten das Volksleben, mit dem das ganze Wallfahrts-tum so tief verhaftet war. Wanderfrohe Jugend suchte als Rettung dagegen nach neuen Gestaltungen und fand dabei von sich aus die stillen Waldandachten, denn sie konnten nicht an die Eltern anknüpfen, da gerade sie die Generation waren, welche die Tradition aufgegeben hatte.

Gegen den Standpunkt, dem wallfahrenden Menschen eine besondere Beachtung zu schenken, wird man nur das einwenden können, daß es sehr schwierig ist, ihn aus seiner ganzen Umwelt in Familie und Berufsstand bis zur Gnadenstätte zu begleiten; doch spricht dies nicht gegen die Notwendigkeit, diesen Weg zur Erfor-

schung der Volksreligiösität des wallfahrenden Menschen einzu- schlagen in Anbetracht dessen, daß Schlüsse aus dem Brauchtum insbesondere aus den Opfer- und Motivgaben auf einer schwächeren Grundlage stehen, weil solche zahlenmäßig klein sind im Verhältnis zu den Massen der wallfahrenden Menschen. Wir würden auf diesem Wege zu einer Typik des Wallfahrers gelangen, nach Berufen, Ständen, nach Gegenden oder Räumen, aus denen sie stammen; man könnte dann weiterschreiten zu einer solchen nach Nationen; daß es ein solch charakteristisches Verhalten wirklich gibt, prägt sich jedem mit aller Deutlichkeit ein, der an inländischen großen Gnadenstätten fremdnationale Pilgerzüge beobachten konnte, z. B. in Maria Zell die vielen ungarischen und slawischen Pilgerzüge. Und wer selbst Lourdes erlebte, spürte, daß die dort zusammenkommen- den Nationen ebensoviele nationale Wallfahrertypen darstellen, denen ein eigengeartetes volkstümliches Brauchtum entspricht.

Solche Untersuchungen und Darstellungen können vorerst nur eng umgrenzte Gebiete, am besten eine Pfarre, im Auge haben, damit sie eine feste Position erhalten; könnten weiter für ein Dekanat mehrere derartige Aufnahmen erreicht werden, — und das ist bei einer bereitwilligen Mitarbeit gar nicht so unmöglich — würde sich ein sehr klares Bild nicht nur von der in manchen Gebieten eigenartig auftretenden Dichte von Gnadenstätten ergeben — was an sich eine reine topographische Aufnahme auch leisten könnte —, sondern es müßte deren Begründung aus dem geistigen und religiösen Bedürfnis der Menschen dieses Gebietes erschlossen werden können; so wird eine agrarische Bevölkerung Sonderheiligen-Wallfahrten zu Ehren der Viehpatrone haben wollen; wird sich aber der agrarwirtschaftliche Charakter eines Gebietes ändern oder wird sich ein Wandel in dem Weltbild, das dem agrarischen Menschen einst entsprach, einstellen, so wird sich die Intensität und Richtung der Wallfahrten nach den früheren Stätten ändern oder sie wird völlig erlöschen. Die oftmals schwer erkennbare Dynamik eines Wallfahrtsortes erführe damit ihre letzte Begründung vom wallfahrenden Menschen her.

Die im allgemeinen Teil vorgebrachten Erwägungen dürfen zusammengefaßt werden:

In der volkskundlichen Wallfahrtsforschung soll auch der wallfahrende Mensch die gebührende Beachtung finden; er soll als volksreligiöse Erscheinung charakterisiert werden.

Sein volkstümliches Wallfahrtsbrauchtum und sein auf allgemein-religiösem Grunde wurzelndes Opfer- und Motivwesen stellt die Manifestation seiner Volksreligiösität dar und sollte im Zusammenhang mit dessen Lebenskreis erfaßt werden.



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

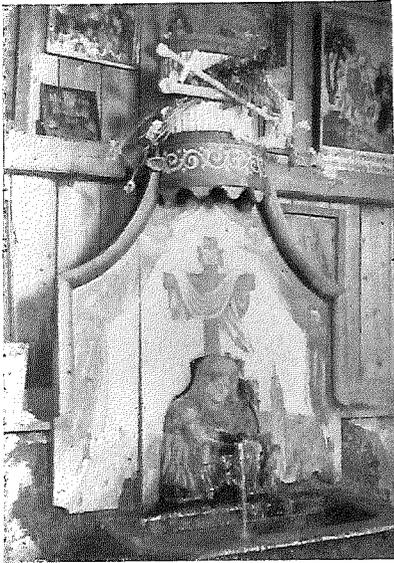


Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

Ändert sich die geistige oder religiöse Struktur seines Lebenskreises, ist damit auch eine Sinnentleerung des Brauchtums verbunden; der kirchlichen Lenkung bei diesem Prozesse kommt eine bedeutende Rolle zu.

Der teilweise oder völlige Schwund des Wallfahrtsbrauchtums wird um die Jahrhundertwende zuerst allgemein feststellbar und hält hin bis nach dem Ersten Weltkrieg und in die folgenden Jahre.

Der Schwund des volkstümlichen Wallfahrtswesens ist nicht als vereinzelte Erscheinung anzusehen, sondern als der Ausdruck einer allgemeinen Auswirkung der Popularisierung des neuzeitlichen Weltbildes der Naturwissenschaften.

Diese Tatsache ist an dem gegensätzlichen Verhalten der beiden Generationen, der in der Tradition Verbliebenen und der durch den Krieg daraus Aufgeschreckten feststellbar; daher können Erinnerungen gerade der alten Generation wichtige Grundlagen abgeben, das volkstümliche Wallfahrtswesen vom Standpunkt des wallfahrenden Menschen zu verstehen.

B.

Diese allgemeinen Erwägungen sollen im besonderen auf ein beschränktes Gebiet, das Obere Mühlviertel, angewendet werden; es ist dies der Landteil Oberösterreichs, der sich von der bayrischen Landesgrenze im Westen bis zu dem Höhenzug mit der bedeutendsten Wallfahrt dieses ganzen Gebietes, dem Pöstlingberg im Osten, von der Donau im Süden bis zum Kamm des Böhmerwaldes erstreckt. Die weitere Beschränkung ist die auf die Pfarre Kirchberg, die umgrenzt ist im Süden von der Donau und im Osten und Westen durch die Große, bzw. Kleine Mühl und nach Norden nur eine Erstreckung von einer halben Stunde bis zur nächsten Pfarrgrenze hat; somit ein kleiner und übersehbarer Sprengel. Da sie die Heimat des Schreibers ist, steht ihm die genaue Kenntnis der Menschen und ihres Lebenskreises zur Verfügung und da er mit seinen Lebensjahren mehr als ein Jahrzehnt in das vorige Jahrhundert zurückreicht, hat er das volkstümliche Wallfahrtswesen noch selbst erlebt und seinen allmählichen Schwund verfolgen können.

Das Obere Mühlviertel stellte über die Jahrhundertwende herein bis zum Ersten Weltkrieg ein wirkliches Rückzugsgebiet volkstümlichen Lebens auf bäuerlicher Grundlage dar. Bis in das letzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts stand die überkommene Dorfgemeinschaft aufrecht, die häuslichen Erzeugnisse hatten gegenüber den Stadtwaren den Vorzug, so daß auch die geistige Beeinflussung von außen her gering war, denn die einzige Bahnverbindung hatte die Menschen bis dahin noch nicht beweglich zu machen vermocht. Zum Beleg hierfür mag verwiesen werden, daß der Christbaum

erst im Jahre 1891 über die Schullehrersfamilie zuerst im Pfiarröte Eingang fand und daß es noch einige Jahre dauerte, bis er in Handwerker- und Bauernfamilien aufzuleuchten begann. Es brauchte aber noch lange, bis er allgemein wurde, eigentlich erst, als sich über die Schulerziehung und durch einen stärkeren Einfluß der Stadt eine andere Auffassung vom Kinde und seiner Stellung in der Bauernfamilie geltend machte. Die oftmals verspottete Hinterwälderei des Mühlviertels begann sich mit dem Ende des Weltkrieges aufzuspalten und von da an ging es bis zum zweiten in der Aufschließung so sprunghaft, daß die Auflösungserscheinungen im Dorfleben in mancher Hinsicht bei genauem Zusehen weitgehender sind als im südlich der Donau unmittelbar anschließenden Hausruckviertel. Diese Tatsache fällt den Menschen selbst auf, wenn sie ihren südlichen Nachbarn mehr „Bauernstolz“ nachrühmen und dabei meinen, daß diese mehr an der bäuerlichen Art festhielten. Daß die Tradition stark gemindert ist — Brauchtums-Darstellungen nehmen sehr oft auf Vergangenes Bezug, auch wenn sie aus mündlicher Überlieferung geschöpft sind —, beweist der Umstand, daß das Burschenschaftswesen, das für die Tradition so wesentlich war, hier schon lange nicht mehr bekannt ist, ganz im Gegensatz zu anderen Landesteilen. Und wenn in einem oder dem anderen Bauernhaus nach dem Weltkriege das Tischgebet nicht mehr verrichtet wurde, so sind das zwar besondere Fälle, aber in einem Gebiet mit jahrhundertlangem traditionsgebundenem Katholizismus Anzeichen, daß auch im religiösen Brauchtum der Familie Einbrüche erfolgt sind. Könnte da das Wallfahrtswesen mit seinen volkstümlichen Zügen und der engen Verwurzelung mit dem ganzen Volksleben eine Ausnahme machen?

Daher entsprach dem einstigen reichen Volksleben die große Zahl der Wallfahrten; der Mensch hier ging gerne und viel wallfahrten in den vergangenen Zeiten; er brauchte und suchte die überirdische Hilfe an besonders heiliger Stätte in nächster Nähe oder in weiterer Entfernung. Sein Leben und Wirtschaften war zu allen Zeiten hart; es zu meistern, waren die Menschen nur befähigt aus ihrem tiefen Glauben, der vor allem die Frauen auszeichnete; sie mußten sich aus ihrer Bedrängnis durch Arbeit und Familiensorgen losreißen, um eine Wallfahrt machen zu können, die auch die Gelegenheit bot, für einen halben oder ganzen Tag davon befreit zu sein. „Heute gehe ich wallfahrten, damit ich auch einmal im Jahr von daheim fortkomme“, kann man die Hausmutter häufig zur Nachbarin sprechen hören. Die Mariazeller Wallfahrer freuten sich, daß sie acht Tage „von zu Hause nichts wüßten“; außerdem hatten sie Gelegenheit, fremde Menschen bei ihrer Arbeit zu sehen, wenn sie mit ihrer Kreuzschar an den Feldern vorüberzogen. Den Menschen dieses

Landesteiles kennzeichnet ein gewisser polarer Charakter mit einem tiefen religiösen Grundzug; es bedrückt ihn einerseits die Enge und Abgeschlossenheit, er sehnt sich in die Ferne; und die Erfüllung dieser Sehnsucht war für viele einst wenigstens einmal eine Wallfahrt nach Maria Zell; „Einmal möchte ich doch in meinem Leben zur Zeller Mutter“, war der Wunsch in der Zeit der Großeltern. Die Klosterfrauen von Niedernburg in Passau, denen das Land bis zur Großen Mühl als Abteiländchen bis zur Vereinigung mit Österreich gehörte, werden die fromme Wallfahrtsgesinnung gefördert haben, weshalb sich die vielen kleinen lieblichen Gnadenstätten vorfinden.

Daß reiche und wohlhabende Leute wertvolle und kostbare Votive und Opfergaben gegeben haben, von dieser Tatsache geben die Schatzkammern der großen Gnadenstätten Zeugnis; der kärglich wirtschaftende und einst so sparsam lebende Obermühlviertler vermochte da nicht mitzukommen, daher sind seine Kapellen nur mit einfachen und billigen Gegenständen gefüllt gewesen. Es war daher auch nicht verwunderlich, daß man diese beseitigte, als man fortschrittlich geworden war; man hatte auch Sinn bekommen für Hygiene und man wollte die unzähligen Ketten extrahierter Zähne, die den Heiligen um den Hals gehängt waren, nicht mehr sehen. Die Wegräumung der alten Votivgegenstände wird vom volkskundlichen Standpunkt als ein Eingriff in eine Überlieferung gewertet; nicht so von den wallfahrenden Menschen der Epoche nach Jahrhundertbeginn. Sie begrüßten die im Zusammenhang mit Renovierungen erfolgten Säuberungsaktionen, im Gegensatz zu den Vorfahren in der Josephinischen Ära, die gegen die Beseitigung von Wallfahrtsbräuchen in Gemeinschaft mit ihren geistlichen Herren scharf Stellung nahmen, wie es für die Wallfahrt Maria Landshut in Kleinzell und Maria Bründl bei Putzleinsdorf bezeugt ist. Der Volksfrömmigkeit der Menschen jener Vergangenheit entsprach die große Zahl der Wallfahrtsstätten des Gebietes; für die gegenwärtige ist diese zu groß, weshalb die Besucherzahlen fielen, die Säuberung der Kapellen von Votivgaben ruhig hingenommen wurde, wenn nicht gar begrüßt wurde. Es mag nicht uninteressant sein hinzuweisen, daß sich die Erinnerung an die in Josephinischer Zeit aufgelassenen Wallfahrtskapellen etwa bis zum Ersten Weltkrieg bei der alten Generation erhalten hat. Die Filialkirche von Kirchberg in Obermühl war bis zur Aufhebung unter Kaiser Joseph II. eine vielbesuchte Wallfahrt zu Maria Hilf (nach der Passauer Maria Hilf) gewesen⁴). Der am Patroziniumstag stattgehabte Kirtag findet noch immer statt, als letzte Erinnerung. Bis zum Weltkrieg gingen Greisinnen am Maria Geburtstag zur Maria Hilf wallfahrten; die Jugend wußte um die einstige Wallfahrt nichts mehr, sie ging nur zum Kirtagsvergügen. Waren die durch die Aufhebung betroffenen

Gnadenstätten wenigstens noch Pfarrkirchen geblieben und hatte sich in ihnen das Kultbild erhalten, war die Erinnerung besser und allgemeiner erhalten geblieben, wie zur Maria Landshut in Kleinzell, die durch die Josephinischen Eingriffe nur vom Hauptaltar auf den linken Seitenaltar hatte abwandern müssen; die ganz junge Gründung von Maria Ramersberg hat sie in ihrer Verehrung weiterhin beeinträchtigt.

Über die einstige Stellung des Menschen zum Wallfahren gibt der lebendige sprachliche Ausdruck einen interessanten Aufschluß; hat er in seiner Pfarre die Wallfahrt, so „geht er zu ihr beten“. Geht eine größere Anzahl gemeinsam um eine Fahne oder ein Kreuz geschart, „gehen sie mit der Kreuzschar“, wie unsere Greise mit der Kreuzschar nach Maria Zell gingen. Es wirkt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Wallfahrt noch fort, daß der Mensch dazu die Heimat verlassen muß und sich an eine entferntere heilige Stätte begibt. Eine Autofahrt zu einer Gnadenstätte gilt ihm jetzt noch nicht als eine richtige Wallfahrt; eine tüchtige Geheilstung ist ihm eine unerläßliche Bedingung, ebenso das gemeinsame Beten, das Wallfahrerlied und der feierliche Einzug in die Gnadenkirche. Bei den Autowallfahrern schiebt sich an die Stelle der Bußidee die Reise- und Naturfreude.

Im Gegensatz zu der auf allen Gebieten der menschlichen Betätigung sich vollziehenden Spezialisierung ist im Wallfahrtstum der Zug zu allumfassenden Gnadenstätten deutlich; die für die besonderen Anliegen des bäuerlichen Menschen sind zurückgetreten. Diese Tatsache bestätigt auch der Obermühlviertler, der seit je zur Mutter Gottes viel und gegenwärtig einzig geht; sie ist ihm die Mittlerin aller Gnaden. Den tiefgründigen Einfluß der kirchlichen Lehre auf die Volksfrömmigkeit wird gerade hier niemand übersehen können. Freilich hatte sich zu ungunsten der Sonderwallfahrten die ganze Volksauffassung im Zuge der weitgehenden Popularisierung der wissenschaftlichen Erkenntnisse geändert seit etwa dem Beginn des Jahrhunderts. Bei Zahnweh wird sich kaum mehr jemand zur heiligen Apollonia verloben; die Zahnheilkunde ist gerade von der gesamten Heilkunde der Zweig, der unbestritten am breitesten und am wenigsten angefeindet in das Volk eingedrungen ist. Unsere Greise hatten sich noch in ihrer Jugend nach Maria Pötsch oder zur Apollonia in Maria Trost bei Rohrbach oder zu ihr auf den Kalvarienberg bei Lembach verlobt. Die heutige Jugend weiß nichts mehr von einer Zahnheiligen; man kann die Probe machen, daß sie die Heilige nicht mehr an ihren Attributen erkennt; über den alten Opferbrauch lächelt sie mitleidig, sie geht gerne zum Zahnarzt. Daß der heilige Leonhard für das Vieh gut sei, ist für sie kaum mehr als eine Erinnerung, die die alte Generation vor 40 und 50 Jahren noch

als lebendigen Glauben hatte. Von ihr ging eine Reihe von Viehbesitzern oder ihre Frauen zu seinem Feste, nach Sarleinsbach oder nach dem Pesenbach bei Feldkirchen, auch arme Inwohnerfrauen, die nur eine oder zwei Ziegen ihr Eigen nannten, versäumten nicht, den weiten Weg für ihre Geißen zu machen. Das Vieh nimmt nicht mehr als der einzig wertvolle Besitz die einstige Bedeutung im bauerlichen Denken ein; die Viehversicherung und der Tierarzt taten das Weitere. Und wenn jemand bei der Arbeit eine Augenverletzung davon trägt, geht er unverzüglich zum Augenarzt und verspricht sich nicht erst zu einem Quellenheiligtum für Augenleidende. Nach dem heiligen Wasser besteht nun nicht mehr dasselbe starke Verlangen wie vor einem halben Jahrhundert. Man wird hierin keine Auswirkung der Aufklärung sehen können, denn es ist keine wie irgendwie geartete religions- oder kirchenfeindliche Stellung vorherrschend, das neuzeitliche auf die Naturwissenschaften gegründete Weltbild erscheint in die Volksfrömmigkeit verbreitert; in Auswirkung davon wurden die in der Tradition wurzelnden und sinnentleerten volkstümlichen Züge aufgegeben.

Bekanntlich können die Bestrebungen des Wallfahrers auch durch geschichtliche und wirtschaftliche Momente beeinflußt werden, daß z. B. sich die Richtung seiner Wallfahrt ändern muß. Die Gründe hierfür sind am leichtesten zu erfassen, wenn staatliche Grenzänderung diese beeinflußten; so machten bis zur Jahrhundertwende alljährlich einige Personen ihre Wallfahrt auf den Mariahilfberg bei Passau. Bis 1809 hatte ja dieses Gebiet bis zur Großen Mühl als „Abteilandchen“ zum Hochstift nach Passau gehört; wie das ganze Volksleben und die Siedlungsformen enge Beziehungen zum anschließenden Bayrischen Wald aufweisen, so auch sein Wallfahrtstum und es mögen auch diese Wallfahrten noch ein Nachklang jener geschichtlichen Erinnerung sein.

Alte Wallfahrtsandenken an Maria Hilf und bestimmte Schüsseln und Krüge brachte man von dort mit und diese fanden sich noch bis zu dieser Zeit in manchen Familien. Nicht mehr Wallfahrt, sondern in erster Linie Ausflug waren die nach dem ersten Dezenium nach dem Weltkrieg aufgenommenen Donaufahrten nach Passau, bei denen man neben anderen Sehenswürdigkeiten der Stadt auch den Maria Hilfberg aufsuchte. Durch die staatliche Angliederung an Österreich hatte sich nach etwa drei Generationen die Erinnerung an die einstige viel besuchte Fernwallfahrt der unmittelbar an der Donau gelegenen Pfarren verloren; die neuen Diözesangrenzen von Linz waren bestimmend geworden, die Wallfahrer auf den Pöstlingberg umzuleiten.

Zuletzt soll der wallfahrende Mensch unmittelbar aus seiner

engsten Gemeinschaft, aus der Familie und seiner Pfarre, Beachtung finden; es soll daher versucht werden, wie der bäuerliche Mensch der Pfarre Kirchberg, die an dem gesamten geistigen und religiösen Lebensraum des Oberen Mühlviertels ihren starken Anteil hat, eigentlich Wallfahrer wird, und welches Ausmaß sein Wallfahrtsbedürfnis vor und nach jener großen Wende im volkstümlichen Wallfahrtswesen hatte. Als bäuerlicher Mensch fühlte er sich aus seinem bis dahin göltigen theozentrischen Weltbilde unmittelbar vom Himmel abhängig. „Vom Bauer die Arbeit, von oben der Segen“ galt für ihn. Flurseggen und Prozession, Feldfrüchtegebet beim sonntägigen Pfarrgottesdienst sind das Gemeinschaftsgebet um die normale Witterung. Für anhaltende Dürre aber und ebenso Regenwetter ist die besondere Hilfe notwendig durch eine Wallfahrt. Und es mögen sich die Menschen glücklich schätzen, eine solche Wallfahrt, die besonders zuständig ist, in der Pfarre zu haben.

1. Sonder-Heiligenwallfahrten

Die gewünschte Witterung ist infolge der ungleichen Anbau- oder Erntezeiten oft innerhalb eines ganz engen Raumes, von Pfarre zu Pfarre, verschieden; es muß daher das Bedürfnis nach einer Sonder-Heiligenwallfahrt in der eigenen Pfarre entstehen. Unsere Pfarre hat eine solche in der Buchentkapelle; dies ist eine kleine Waldkapelle mitten im sogenannten Buchentholz an der alten Straße nach Untermühl gelegen (Abb. 1). Sie ist im üblich schlichten Stil der Hauskapellen mit Bet- und Ruhebänk davor errichtet. Das Innere kann nicht betreten werden, es enthält das Bild Maria von der Immerwährenden Hilfe und einige heilige Bilder, die als Votivgeschenke niedergelegt wurden. Unbeholfene Aufschriften, wie „Maria hat geholfen“ usw., bedecken die Außenwände. Aus einem kleinen Rinnsal trank man einstmals heilkräftiges Wasser, nahm es nach Hause mit; diesen Brauch kennt niemand mehr. Den Wanderer, der bei einer Rast ein stilles Gebet verrichtet, hält die Hygiene davon ab, den bäuerlichen Menschen erfüllt auch kein Verlangen mehr nach dem heiligen Wasser. Zu dieser Kapelle, zur Buchenmuttergottes, ging man beten um Änderung einer langandauernden ungünstigen Witterung, für Regen und Sonnenschein. Die Gemeinschaftswallfahrten zogen bis zum Weltkrieg etwa mit einer kleinen roten Fahne mit der Darstellung des Kultbildes darauf unter Führung eines Ortsgeistlichen dorthin. Das Vertrauen in die Gewährung der Hilfe war sehr groß, und bei den älteren Frauen ist dieses bis heute nicht unterbrochen worden. Abfälligen Einwürfen halten sie entgegen, daß das „Buchentgehen, wenn es nicht hilft, nicht schadet“.

Die durch den Weltkrieg aus der pfarrlichen Tradition herausgehobenen Männer blieben zuerst den Bittgängen fern, ebenso die größeren Bauern; sie schickten ihre Frauen und Dienstboten dazu, und da diese meist an Sonntagen nach der Nachmittagsandacht stattfinden mußten, blieben diese begreiflicherweise fern, da sie die Stunden der Erholung besonders in den sogenannten „Amtszeiten“, wie die Erntezeiten heißen, nicht missen wollten. Das sinkende Gemeinschaftsbewußtsein hatte sich ausgewirkt. So war eigentlich die Wallfahrt zu dieser Kapelle nahezu geschwunden, bis zum Zweiten Weltkrieg. Plötzlich ließ die Dürrekatastrophe des Sommers 1947 diese wieder aufleben; wie schon oben in einem anderen Zusammenhang hervorgehoben, brach sich der Wallfahrtsgedanke bis zur Durchführung nur langsam Bahn. Er brachte wieder die Gemeinschaftswallfahrt mit starker Beteiligung seitens der Männer und unter Führung des Geistlichen. Für die Volkstümlichkeit mag es nicht uninteressant sein, daß man die erste Periode der Trockenheit durch eine Gemeinschaftswallfahrt mit Erfolg abschließen konnte und dadurch das Vertrauen zu der Hilfe der Buchentmuttergottes gestiegen war, daß man sich aber nach nochmaligen Gemeinschaftswallfahrten ohne Erfolg von hier weiter nach Maria Ramersberg wandte, als die zweite Dürreperiode keine Beendigung fand.

Das zweite große Anliegen, das den bäuerlichen Menschen zu einer Sonder-Heiligenwallfahrt drängt, ist sein Vieh; dies mag zu Gemeinschaftswallfahrten führen und dann sind es die Umritte ganzer Gemeinden; ist das Vieh sosehr persönlichste Angelegenheit, daß man den Nachbar und den Fremden vom Stalle fernhielt, wie im Oberen Mühlviertel allgemein üblicher Brauch war, wird der Besitzer auch lieber einzeln zu dem zuständigen Heiligen in Bedrängnis gehen. Für die alte Generation war der heilige Leonhard so einzig mit dem Vieh in Beziehung gebracht, daß seine Ketten, die ihn ikonographisch als Gefangenenbefreier darstellen, als Viehketten angesehen wurden; merkwürdig für Menschen, die doch sehen müßten, daß sich seine Ketten nicht als Viehketten eignen würden. Gegenüber seiner exzeptionellen Stellung kam auch der zweite Viehpatron Wendelin nicht auf, obwohl er am Hauptaltar der Kirche von Kirchberg seine Stellung hatte. Das Bedürfnis, St. Leonhard an seiner besonderen Gnadenstätte aufzusuchen, konnte erfüllt werden in Pesenbach oder in Sarleinsbach. Nach Pesenbach, der Filialkirche von Feldkirchen, gingen bis zum Weltkriege zwar nicht zahlreiche, aber ein halbes bis ein ganzes Dutzend waren es. Die mußten sich in der Nacht zum Leonharditag nach Mitternacht auf den Weg machen, damit sie zeitlich am Morgen dort ankamen; sie machten den weiten Weg von mehr als vier Stunden nüchtern,

damit sie ihrer Wallfahrt besonderen Nachdruck geben konnten. Eiserne Votive benützten sie schon um die Jahrhundertwende nicht mehr. Gegenwärtig ist die Wallfahrt nach Pesenbach kaum mehr von jemandem gehalten.

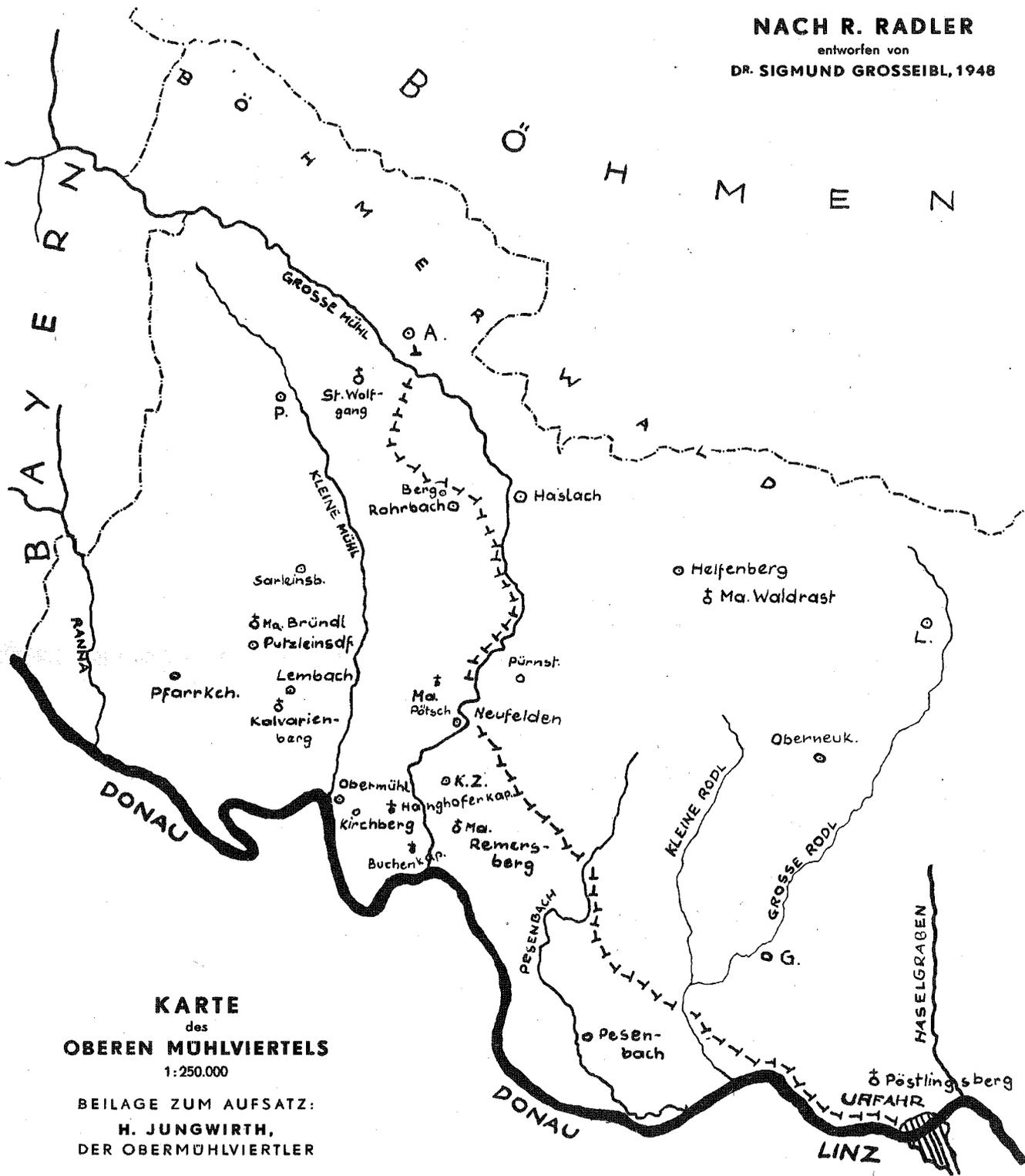
Die neuzeitliche Tierzucht und das Vertrauen zum Veterinär, das sehr groß ist, hat St. Leonhard starken Abbruch getan. Nach Sarleinsbach wurde an diesem Tage nur mehr von solchen gegangen, die persönliche oder verwandtschaftliche Beziehungen dorthin hatten und mehr wegen des einstigen großen Leonhardimarktes, bis es keine Waren mehr gab. Die Wallfahrt galt der Leonhardstatue, die sich gegenwärtig im Presbyterium der Kapelle zur Schmerzhaften Muttergottes befindet und hierher von ihrem eigentlichen Kultplatz, von St. Leonhard, im Zuge der Josephinischen Kirchengründung im Jahre 1785 überführt wurde. Es war ein weitberühmter Wallfahrtsort gewesen, der schon im 16. Jahrhundert viel besucht wurde und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Blüte erreicht hatte⁵⁾.

Das dritte Anliegen galt dem persönlichen Wohl der Familie; es mußte oftmals den beiden ersten gegenüber zurückstehen. Der gegenwärtige Mensch kann diese Einstellung unserer Vorfahren gar nicht erfassen, weil er sich durch die sozialgesetzlichen Bestimmungen geborgen fühlt. Das Zahnweh war die furchtbare Not, der die Menschen ganz machtlos gegenüberstanden. Wer auf dem Lande noch in den Neunzigerjahren des letzten Jahrhunderts aufgewachsen ist, weiß, welche Praktiken an ihm angewendet wurden, damit er Linderung fände.

Daher war das Bedürfnis nach einem Sonderheiligen und nach einer Wallfahrt zu ihm gegeben; man verlobte sich aus der Pfarre nach Maria Trost am Berge bei Rohrbach, wohin mancher Vater mit seinen Sprößlingen sich verlobt hatte und dort in der Nebenkapelle die extrahierten Zähne niederlegte, daß sie, in ganzen Kränzen gefaßt, die Statuen zierten. Sie sind von hier entfernt worden. Auch an der Statue der heiligen Apollonia in der Außennische des Kalvarienberges bei Lembach konnten diese noch vor kurzem (1930) gesehen werden. Das Bedürfnis nach außerordentlicher Hilfe gegen Zahnweh war so allgemein, daß man sich selbstverständlich auch an die Mutter jeglicher Hilfe wandte und daher von hier aus die nähergelegenen Wallfahrtsstätten in Maria Pötsch und Ramersberg aufsuchte, wo man bis zur allgemeinen Renovierung und Säuberung unzählige extrahierte Zähne aufgeopfert sehen konnte. Diese volkstümlichen Züge sind geschwunden, seitdem die Zahnheilkunde allgemein geschätzt wird, sie von allen Zweigen der Medizin am meisten.

Das Aufblühen der Augenheilkunde hat weiterhin dem Wall-

NACH R. RADLER
entworfen von
DR. SIGMUND GROSSEIBL, 1948



KARTE
des
OBEREN MÜHLVIERTELS
1:250.000
BEILAGE ZUM AUFSATZ:
H. JUNGWIRTH,
DER OBERMÜHLVIERTLER

fahrtsbedürfnis großen Abbruch getan. Die Quelle, das Bründl, mit dem heilbringenden Wasser war das Ziel, wo man sich die Augen wusch oder benetzte. Wo sich über dem Bründl eine Marienkapelle erhob, nahm die heilige Maria als Helferin in aller menschlichen Not die letzte und unmittelbarste Instanz ein, ihr Gnadenbild wurde berührt mit einem Tuch und damit wurden die Augen berührt, sowohl die kranken als auch die gesunden zur vorbeugenden Wirkung. So wallfahrtete man von hier einst nach Maria Pötsch, einer jüngeren Gründung (Abb. 2) oder nach Maria Bründl bei Putzleinsdorf (Abb. 3). Beide Stätten hatten zahlreiche Augenvotive in Wachs, Metall und Votivtafeln. In Maria Pötsch umschritten die Wallfahrer, auch wenn sie nicht in der besonderen Not eines Augenleidens gekommen waren, den Marienaltar; nachdem sie ihr Geldopfer gereicht hatten, verrichteten sie auf den Stufen ihr Gebet, stiegen auf dem Schemel zum kleinen an der Tabernakeltür angebrachten Gnadenbild empor und wischten mit einem Tuch darüber und dann sich selbst über die Augen. Dieser Brauch wird noch gegenwärtig von mancher Mutter geübt. Es ist rührend zu sehen, wie die Mütter ihren kleinen Kindern mit ihrem Tüchlein über die Augen wischen. Derselbe ist übrigens auch an dem Kultbild der Immerwährenden Hilfe von Ramersberg zu beobachten, das kein Heilwasser hat.

Ein bäuerliches Anliegen hat eigentlich kein besonderes Wallfahrtsbedürfnis ausgelöst; das ist der Schutz des Hauses vor Feuergefahr und Blitz. Dazu ist die persönliche Anwesenheit des heiligen Florian notwendig, daher soll sein Standbild oder sein Hauszeichen in einer Mauernische oder als Hinterglasbild ober dem Eßtisch diese Gefahr abwehren.

Wir erkennen deutlich, daß die Menschen aus ihrer bäuerlichen Lebensart und aus der darin wurzelnden katholischen Frömmigkeit zu bestimmten Sonder-Heiligenwallfahrten gedrängt wurden und daß ihnen aus einem tiefen Verstehen ihrer Lebensbedürfnisse die katholische Volksfrömmigkeit den liebevollen Raum bot; weiters ersehen wir aber doch, daß dieser Zug, der auf Besonderung im Wallfahrtswesen einstmals hinzielte, im allgemeinen Schwinden begriffen ist, weil sich die geistige und religiöse Struktur der Menschen hier aus mehrfachen Gründen geändert hat und daß es sich nicht um das Wesenhafte des christlich-katholischen Wallfahrtstums handelt, daß die Idee immanent ist und neue Formen aufblühen läßt.

2. Marienwallfahrten

Daher kommt die Gegenwart mit einer kleinen Zahl von Gnadenstätten aus, die der Muttergottes geweiht sind. Im Wallfahrtstum ist die Verehrung der heiligen Maria und ihrer Gnadenvermittlung allgemein zum Durchbruch gekommen. So haben für unsere Pfarre die

Marienwallfahrten Maria Pötsch und Maria Ramersberg als Nah- und Pöstlingberg als entferntere Wallfahrt die bevorzugte Stellung inne.

Einerseits der tiefen und allgemeinen Marienverehrung und andererseits dem Zuge nach der Fernwallfahrt mag es entsprechen, daß die Heimat die ferne Gnadenstätte, die doch nur wenige besuchen können, gleichsam in Nachbildung besitzen will, weshalb die Errichtung der Lourdesgrotte bei der Pfarrkirche erklärlich wird und daß diese zu einer Wallfahrt über den engen Raum der Pfarre hinaus werden kann, besonders wenn sie eine Statue der Lourdesmadonna enthält, die sich Pfarrangehörige von einem Lourdes-Pilgerzug mitgebracht haben. Diese vor 25 Jahren errichtete Kapelle ist erfüllt von Motivtafeln mit den gleichförmigen Worten: Maria hat geholfen. Sie ist aber auch eine Beeinträchtigung des Wallfahrens nach anderen Stätten, da die „Muttermottes überall dieselbe ist“, wie man hören kann.

Frauen und Mädchen sind immer und überall tiefer religiös veranlagt; daher ist ihnen vor allem die etwa 1½ km östlich des Pfarrdorfes einsam im Walde gelegene Hanghoferkapelle zu einer Marien-Wallfahrt geworden. Sie wurde vor mehr als fünfzig Jahren von dem drittletzten Besitzer eines in der Nähe gelegenen großen Bauerngehöftes in Erfüllung eines besonderen Familiengelöbnisses errichtet. Die Tatsache, daß diesem die Erfüllung wurde, hat den Platz in den Augen der Pfarrangehörigen als besondere Gnadenstätte legitimiert und ein großes Vertrauen aufkommen lassen. Die Gründung dieser ganz im Stil der üblichen Hauskapellen erbauten Waldandachten erfolgte noch zu einer Zeit, als im Oberen Mühlviertel die alte festgefügte Frömmigkeit noch nicht gelitten hatte, und von einem Manne, der sogar zu seiner Zeit als ein aufragendes Denkmal bäuerlicher frommer Lebensauffassung galt. Weil sich das Gelübde an einem Kinde vollzogen hat, gehen vor allem die Familienmütter mit ihren Kindern an Maiensontagen nachmittags und besonders an Maria Himmelfahrt zu dieser Kapelle beten. An Maria Heimsuchung findet sich eine Gruppe Frauen und Mädchen ein; es sind also die Frauen, die hierher ihre Zuflucht nehmen, und man hört manche Hausmutter ihrer Freundin den Rat geben: „Probier's und geh zur Hanghoferkapelle.“ Die Innenausstattung enthält ein Bild der heiligen Maria von der Immerwährenden Hilfe und einige Bilder, die verlobt wurden.

Das starke Wallfahrtsbedürfnis bis über die Jahrhundertwende und gegen den Ersten Weltkrieg zu lenkte die Menschen, wie schon erwähnt, nach Maria Pötsch im Großen Mühlthal, zwei und eine halbe Stunde zu Fuß vom Pfarrdorfe entfernt. Das „Pötschgehen“ war bis dahin ein alljährlich gehaltener Brauch. Es waren

einzelne oder meist Familien, die an Sonntagen in der „schönen Jahreszeit“ und da wieder an Marienfesten den Weg machten. Es wurde auf dem Wege dahin im lieblichen Langhalsen die Kirche besucht⁶⁾, die eine in Josephinischer Zeit aufgelassene Wallfahrt war — seit dem Baue des Stausees für das Kraftwerk Partenstein ist der Ort und die Kirche abgetragen —; die Änderung des ganzen Landschaftsbildes hat viele Menschen besonders zur Bauzeit abgehalten, die Wallfahrt zu machen. Die Wallfahrtskirche Maria Pötsch liegt am Ausgang eines rechten Seitentales der Großen Mühl und war bis zur großen Sturmkatastrophe im Sommer 1929 ganz vom Wald umschlossen. Über die Entstehung gibt es die mündliche Überlieferung, die unsere Greise noch bis nach dem Weltkrieg lebendig hatten und über die ein Schriftchen von 16 Seiten ohne Angabe des Erscheinungsjahres und des Druckers berichtet: „Wahrer Ursprung des wundertätigen Bildnisses der weinenden Muttergottes in Pötsch bei Neufelden in Oberösterreich.“ Dieses findet sich noch in vielen alten Gebetbüchern als Andenken an eine Pötsch-Wallfahrt. Die Ursprungslegende enthält die typischen Motive der Wallfahrtsgründungssagen: Das Bild wird von einer Bauernmagd beim Streurechen an der Stelle der jetzigen Kapelle gefunden (1793). Ein Traum veranlaßt sie, das Bild, das durch viele Jahre in einem Bauernhause aufbewahrt wurde, in das Tal zu dem Wasser zu bringen, weil „mit der Zeit viele Menschen diesen Gnadenort mit Andacht besuchen werden“, und ihr Sohn befestigt es (1847) an einem Fichtenbaum bei dem „heiligen Wasser“; so hatte man die Stelle seit alters geheißt. Hier wurde das Bild von vielen Wallfahrern besucht, „die teils zum Wasser, teils aus Neugierde dahin gingen, warum das Bild dahinge“. Wallfahrten aus nah und ferne brachten dem Sohn die Prophezeiung der Mutter in Erinnerung und er schloß auf deren Richtigkeit und die göttliche Vorsehung bezüglich des Ortes und erbaute die Kapelle. Der Traum stellt eigentlich eine Doppelung des Motivs der wunderbaren Auffindung des Bildes dar, das für sich allein schon genügte, die Entstehung zu motivieren. Das heilige Wasser steht im Mittelpunkt des volkstümlichen Brauchtums, über das sich die allgemeine Marienverehrung erhöht. Das Wasser fließt noch jetzt hinter der Kirche hervor und ergießt sich in einem mächtigen Strahl vor ihr in ein Steinbassin. Man trank es, sprach ihm große Wirkung bei Augenleiden zu. Doch Maria Pötsch⁷⁾ ist die Zuflucht für alle Anliegen geworden und war es bis zur großen Wende geblieben. Die zahlreichen Votive an den Wänden rund um den Altar und besonders an dessen Rückseite führten einem so recht deutlich vor Augen, warum und aus welcher Lage der gläubige Mensch der Umgebung zum Wallfahrer nach Maria Pötsch wurde; seine ganze, bis dahin

ungestört durch äußere Einwirkung und in seinen ganzen Lebenskreis eingebettete Frömmigkeit hatte in den unzähligen Motiv- und Opfergegenständen ihre sachliche Prägung gefunden. Da gab es zum frommen Bestaunen während des Opferganges um den Altar die wächsernen Beine, Hände mit Unterarm, Köpfe, Herzen, Brüste, Kiefer und viele Augen; auch wächserne Kühe und Rösser und Schweine waren darunter, auch die Motivkröte, aber unter der Bezeichnung Krebs. Davon wurden bis zum Weltkrieg ziemlich viele aufgeopfert. Nur hohe Greisinnen haben noch davon Kenntnis und sie versichern, daß das Motiv gegen „gewisse Frauenleiden“ und den Krebs geopfert worden war. Es ist dem Schreiber bis jetzt nicht gelungen, eine zu finden, die erklärte, sie hätte selbst eine geopfert oder hätte von einer anderen Frau davon gehört.

Von dem reichen Bestand an Motivgegenständen jeder Art, — besonders viel wurden Haarbüschel gegen Kopfweh dargebracht, — ist nichts mehr vorhanden, nur einige wenige Motive werden immer wieder niedergelegt, doch von einer von Zeit zu Zeit durchgeführten Säuberungsaktion entfernt. Nach der Renovierung gab es im Sommer 1931 nur kahle Wände und nur etwa 30 Bilder minderer Qualität, die als Motive niedergelegt worden waren. Die Besucherzahl dieser Wallfahrt ist allgemein fallend, denn die Landbevölkerung geht nicht mehr gerne zu Fuß nach den Gnadenstätten, eine merkwürdige Gegensätzlichkeit zu der Wanderlust und Touristik der Städter; von ihnen beginnen manche das romantisch gelegene Waldkirchlein in Verbindung mit einem Ausflug aufzusuchen.

Mehr Menschen gehen jetzt nach Maria Ramersberg in der Nachbarspfarre Kleinzell, allerdings mehr Frauen als Männer. Diese Wallfahrt ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert, denn sie ist eine junge Gründung und dann ist sie das persönliche Werk eines einzigen und eigenwilligen frommen bäuerlichen Menschen; sie hat von allen Wallfahrtsstätten der ganzen Umgebung ihr ausgesprochen volkstümliches Gepräge bis heute erhalten. Sie stellt scheinbar einen Gegenbeweis der Annahme eines allgemeinen Schwundes der volkstümlichen Züge dar, doch möchte ich die Begründung für ihre exzeptionelle Stellung in dem einzigartigen und beherrschenden Einfluß des frommen Gründers Matthias Lanzersdorfer erkennen, der erst im Jahre 1923 starb und in dem die bäuerliche Frömmigkeit in voller Stärke und Breite aus der Vergangenheit herüberraute in eine sich bereits ändernde Zeit und in dem sie einen letzten Kulminationspunkt erreicht hatte; diese blieb nicht verschont von Mißdeutungen oder sie wurde als „wunderlich“ abgetan, was nur erklärlich war, wenn sich die geistige und religiöse Haltung der umgebenden bäuerlichen Menschen gewandelt hatte. Kleinzell ist ein alter Wallfahrtsboden, da sich zur Wallfahrt

Maria Landshut in der Pfarrkirche viele Wallfahrer aus der näheren Umgebung und sogar aus weiter Ferne eingefunden hatten, bis der Josephinismus eine Änderung erzwang. Nach einem kreisamtlichen Berichte von Jahre 1789 machte die Kleinzeller Wallfahrt „allen übrigen den Vorrang streitig“. Bevor Maria Landshut 1772 auf dem linken Seitenaltar ihren Platz erhielt, den sie bis heute innehat und wo sie allseits verehrt wird, hatte sich auf dem Hochaltar vor der Statue des hl. Laurentius, des Kirchenpatrons, eine geschnitzte Marienstatue mit dem Jesuskind befunden, die in ein Stoffkleid eingekleidet war. Maria Lichtmeß war das Hauptfest gewesen und wurde als Ortsfest bis in die vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts gefeiert⁸⁾.

Es erscheint somit nicht zufällig, daß sich gerade in dieser Pfarre und in der Umgebung die Wallfahrtsfrömmigkeit erhalten hat — sie war nie ganz abgebrochen, die Erinnerung an die Wallfahrt Maria Landshut ist noch volkslebendig — und sich in einem frommen bäuerlichen Menschen zu einer Gründung auf einer Waldkuppe über dem Tal der Großen Mühl aufipfelte.

Matthias Lanzersdorfer stammte aus St. Martin im Mühlviertel, der Nachbarnspfarre von Kleinzell und war 1840 geboren, hatte sich in wiederholter schwerer Krankheit zu der Muttergottes von der Immerwährenden Hilfe verlobt und hatte 1874 auf der Waldkuppe oberhalb seines Heimatdorfes Ramersberg ihr zu Ehren und zum Danke eine Kapelle erbaut. Er lebte ehelos als Auszügler und hatte sein nicht unbeträchtliches Vermögen, das ihm aus den Auszugsrechten zufließt, für ihre Einrichtung und Erhaltung verwendet⁹⁾. Es soll für den „Hiasl zu Ramersberg“, wie er geheißen wurde, richtig gestellt werden, daß er kein alter Einleger war, wie es irrtümlich im Führer durch die Sammlung für deutsche religiöse Volkskunde, Erzbischöfliches Dom- und Diözesanmuseum in Wien, S. 33, von ihm heißt. Ein Einleger, als außerhalb der sozialen bäuerlichen Standesordnung stehend, könnte niemals eine Wallfahrtsstätte schaffen. Matthias Lanzersdorfer war nicht nur der Gründer, er hat die Kapelle auch innen mit seinen eigenen Schnitzereien nach seinem Geschmack ausgestattet, die kleinen Altäre in seiner Auffassung im gotischen Stil geschnitzt und bemalt. Er ist aus dem inneren religiösen Antrieb der Volkskünstler geworden, der im Laufe von dreißig Jahren an seiner heiligen Aufgabe gewachsen ist, wie man denn gerade an den Votivtafeln, die er auf Bestellung angefertigt hat, nicht nur technischen, sondern auch künstlerischen Fortschritt aufweisen kann. Auf den Votivbildern ist stets das Gnadenbild dargestellt; auf den ältesten ist es als aufgeklebtes Papierbild genau in der Manier, wie sie auf bemalten Bauernmöbeln einstmals in der Gegend üblich war, in den Raum einbezogen. In einer Anzahl dieser

Bilder stellte er den Waldweg zur Kapelle empor dar (Abb. 4); zu dem ältesten Bestand gehören diejenigen, auf denen der Anlaß des Gelöbnisses dargestellt erscheint. Aus den dargestellten Begebenheiten, bei denen er bemüht ist, naturgetreu zu sein, — die landesübliche Tracht ist besonders liebevoll erfaßt, — kann man den Ablauf des ganzen mühevollen Lebens der Menschen rings um die Kapelle erkennen, so sieht man den Vater in schwerer Krankheit, umringt von Weib und Kindern; ein Bub hift seiner Mutter beim Heuen und wird von einer Natter in den Fuß gebissen (Abb. 5). Ein Kind von drei Jahren ging verloren und wird nach drei Tagen trotz Regen und Sturm wohlbehalten von den Eltern inmitten eines Schlages unter Gebüsch gefunden.

Weil die Veranlassung zum Motiv und die Personen vielfach den Wallfahrern bekannt sind, werden die Darstellungen besichtigt und damit wird das Vertrauen an die große Hilfe von Maria Ramersberg immer wieder erneuert.

So persönlich und unmittelbar wie hier gibt sich der Wallfahrer kaum irgendwo, jedenfalls nicht in einer großen Wallfahrtsstätte.

Gegenwärtig überwiegt das Motivbild an Zahl die anderen Opfergaben, neben den von Lanzersdorfer angefertigten finden sich schon viele minderwertige Bilder, wie sie von den Wallfahrern in der Stadt eingekauft werden (Abb. 6); weiters gibt es Krücken und Augenvotive aus Blech; Lanzersdorfer hatte eine besondere Vorliebe für Blech gehabt, er hat unzählige Marterln auf Blech in der ganzen Umgebung auf Bestellung gemalt. Unter den Wachsvotiven erregte einstmals die Aufmerksamkeit eine besonders große rote Kröte, die auf dem Altartisch stand.

Dazu kommt eine Unmenge von Gegenständen, die die Menschen in schwerer Not hierher als Zeichen des Dankes verlobt haben, so aus dem Jahre 1913 in einen Rahmen eingeschlossen der Nagel, den ein Kind verschluckt hatte; durch die Fürbitte der Maria von der Immerwährenden Hilfe von Ramersberg wurde das Kind gerettet. Ein anderer schlichter selbst gefertigter Rahmen zeigt den Knochen, der dem Votierenden beim Essen in den Hals gekommen ist; wieder ein dritter zeigt den Knopf, den ein Kind verschluckt hatte (aus dem Jahre 1909). Rührende Muttersorge bewies ein Zettel, der im Sommer 1933 an einer kleinen Ampel befestigt war, worauf die Mutter ihren Sohn Maria als Priester verlobt.

Maria Ramersberg ist die Wallfahrtsstätte, nach der sich außer auf den Pöstlingberg die Menschen von der Pfarre begeben; Frauen und Mädchen sind es vor allem, die an Marienfesttagen in der schönen Jahreszeit hierher kommen. Gemeinschaftswallfahrten finden nicht statt, im Gegensatz zu anderen Pfarren.

3. Fernwallfahrten

Und doch zieht der Pöstlingberg mehr Wallfahrer an, allerdings läßt sich bei den meisten Besuchern seiner Kirche nicht von einer Wallfahrt im eigentlichen Sinne sprechen, sie sind mit irgendwelchen Besorgungen in der Stadt verbunden, nach deren Erledigung auch auf den Pöstlingberg gefahren wird. Nur selten kann man hören, daß jemand eigens auf den Pöstlingberg wallfahrten war, noch am ehesten von Brautleuten, die an ihrem Ehrentage die Kirche aufsuchen.

Infolge der leichten Verkehrsverbindung ist der Pöstlingberg nicht mehr eine Fernwallfahrt; gab es bis zur Jahrhundertwende eine Anzahl älterer Menschen, die in Linz nur ein oder zweimal in ihrem Leben gewesen waren, auch gar kein Bedürfnis zu einer Stadtfahrt hatten, ist das Stadtfahren gegenwärtig eine Mode geworden.

Auch Maria Zell ist nicht mehr in dem Sinne der alten Generation eine Fernwallfahrt, da man dorthin mit dem Autobus nur zwei Tage „aus ist“, d. h. von zu Hause fort ist, während unsere Eltern einst mehr als 10 Tage brauchten, wenn sie mit der Kreuzschar von Linz aus, wo sie sich sammelten und über Maria Taferl, Sonntagsberg und Annaberg meist zu Fuß ihren alten Wallfahrerweg zogen, ihre bestimmten Lieder sangen und ihren feierlichen Einzug in die Basilika hatten, an den sie sich ihr Leben lang erinnerten. Bis zur Jahrhundertwende dürfte kaum mehr als ein Dutzend die Möglichkeit einer Zellerwallfahrt gehabt haben, in der sie eine besondere Gnade erblickten; sie übernahmen für andere Pfarrangehörige die Ausführung von Gelübden, brachten auf deren Bestellung die sog. Räucherkerzen mit, die man in den Familien zur Hausräucherung am Vorabend von Heilig Dreikönig vornahm.

Einigemal schloß sich eine kleine Gruppe einem Lourdespilgerzug an, worin die eigentliche Fernwallfahrt von hier aus zu sehen ist; und es war interessant zu beobachten, daß in der Zeit, wo die Wallfahrten in der Heimat sich abschwächten und ihre volkstümlichen Züge ganz zu verblassen begannen, diese in Verbindung mit der Fernwallfahrt auflebten, so das heilige Wasser im Lourdeswasser, das man für sich und andere mitbrachte.

Die Wallfahrt nach dem Heiligen Lande war bis zur Jahrhundertwende nur einem einzigen Bauer ermöglicht worden: darin sah man mehr als seine persönliche Angelegenheit, er zog gleichsam als Repräsentant der ganzen Pfarrgemeinde, die in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts noch eine kirchliche und religiös gebundene Gemeinschaft war; daher war seine Abreise mit einem feierlichen Reisesegen begleitet und ebenso

wurde seine Rückkehr durch eine feierliche Danksagung nach erfüllter Wallfahrt gefeiert.

Vor dem allgemein werdenden Stadtfahren richtete sich die Wallfahrtsstrebung aus der Pfarre in beachtlicher Stärke seitens einzelner nach Maria Trost bei Rohrbach¹⁰⁾, das die bedeutendste im Bezirke Rohrbach ist. Durch den wirtschaftlichen Niedergang des Marktes Rohrbach, da die großen Jahr- und Viehmärkte ihre Bedeutung verloren hatten und, da sich mit dem Verkehr das Landvolk gegenüber der Stadt aufschloß, war die Richtung des Wallfahrers gerade in einer Pfarre wie Kirchberg, die die südlichste des ganzen Bezirkes ist und im Sommer vor allem die Schiffsverbindung hat, von Maria Trost nach dem Pöstlingberg abgedreht worden. Ein Beispiel für den Einfluß wirtschaftlicher Veränderung auf die Richtung des Wallfahrers aus einem Gebiet! Solange die alten Märkte bestanden, gingen unsere gegenwärtigen Siebziger an den bestimmten Markttagen, vor allem an den Oster- und Pfingstfesten wallfahrten; es stand für sie die Erfüllung der Wallfahrt im Mittelpunkt, erst in zweiter Linie der Besuch des Marktes; es war noch die alte Überlieferung nachwirkend, daß sich Markt und Kirchtag hinter die Wallfahrt zu stellen hätten, daß diese noch nicht ihre wirtschaftliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Wallfahrt gefunden hatten. Daher zogen an diesen Tagen Gemeinschaftswallfahrten auf den Rohrbacherberg, wie man sagte, es war das Kirchlein an Vormittagen voll von Betern. Die häufigen Vorsprachen jeder Art bei den zahlreichen Stellen am Sitz der Bezirksbehörden sind nicht wallfahrtsfördernd geworden, es sucht jedermann nach deren Überwindung so rasch als möglich wegzukommen. Drei und eine halbe Stunde von unserem Pfarrdorfe sind eigentlich keine besondere Gehleistung für junge Menschen und doch dürften ihnen diese für eine Wallfahrt zu viel sein; sie sind vom Fahrrad abhängig geworden; daher nahmen an der Heimkehrertagung im Sommer 1947 nur Besitzer von Fahrrädern teil. Derartige Tagungen an Wallfahrtsorten hinterlassen einen anderen Eindruck als es die lebendige Erinnerung an eine Wallfahrt ist, die man vor 50 Jahren mit dem Großvater oder den Eltern gemacht hat; diese wurde nicht von einer Stelle einberufen und organisiert, sondern hatte nach der Familienordnung ihren bestimmten Tag, ihre feierliche Vorbereitung. Wer in der Kindheit solche Wallfahrten mitmachen konnte, freut sich immer wieder an der lebenswahren Schilderung Peter Roseggers von seiner Wallfahrt mit dem Großvater. Man erinnert sich dann, wie uns unsere Eltern mit gläubigem Interesse die Votivgeschenke in Maria Trost erklärten; die Jugend geht an diesen vorüber und sieht sie als ziemlich nebensächlich an; sie befinden sich

noch in geringer Anzahl an der Wand rund um den Altar, den eine lebensgroße Statue der gekrönten Himmelskönigin ziert, mit dem gekrönten göttlichen Kind in der Linken, das Szepter in der Rechten. Vor dem jetzigen Gnadenbilde, das dem von Maria Einsiedeln gleicht, befand sich eine Kopie der Passauer Maria Hilf hier; dieses befindet sich in der Nebenkapelle und war bis zur großen Renovierung von vielen Votiven umgeben. Das prunkvolle Kultkleid der Himmelskönigin, das dem Festcharakter entsprechend wechselte, machte auf den jugendlichen Wallfahrer besonderen Eindruck. Ein historisch interessantes Votivbild bezieht sich auf die Türkenzeit; es soll von der Belagerung von „Griechisch-Weißenburg“ (Belgrad) hierher gerettet und geweiht worden sein. Von den Votivbildern stellen die älteren recht gute Arbeiten dar. Die Gründungssage enthält das Gelöbniß für die Abwendung der Schwedengefahr. Das ganze Obere Mühlviertel war von den Schweden schwer heimgesucht worden und die zahlreichen Schwedensagen sind ein Niederschlag. Die Bestimmung des Platzes für die Kirche erfolgt auf wunderbare Weise. Nächtlicher Weile seien bereits von dem Vater des Gründers und von Bürgern und sonstigen Bewohnern des Marktes Rohrbach Fackeln und Lichter über dem bewaldeten Berg gesehen worden. Diese wären für den Gründer ein Anzeichen gewesen, daß „dieser Berg künftig sollte groß gemacht werden mit sonderbaren Freiheiten und göttlichen Gnaden begabt werden“. Die Bestimmung des zukünftigen Namens erfolgt ebenfalls auf besondere Weise, indem der gräfliche Stifter durch seinen Hauskaplan eine Messe lesen läßt auf die Meinung, daß höhererseits der Titel der Kirche bestimmt werden sollte. Nach der auf diese Meinung dargebrachten Messe wurden Zettel in den Kelch geworfen, auf denen Prädikate der Mutter Gottes verzeichnet waren mit der Absicht, daß der gezogene der Kirche den Namen geben sollte. Dreimal sei es Maria Trost gewesen. Bei der Turmkreuzsetzung wird von drei dabei beschäftigten Arbeitern eine Himmelserscheinung beobachtet, „ein großer Stern sei bei hell-scheinender Sonnen am Firmament gestanden“¹¹⁾).

Mädchen, die eine Wallfahrt auf den Rohrbacher Berg machen, werden gerne von den Burschen gehänselt, daß sie diese zum „Schikinus“ gemacht hätten, d. h. zum Heiligen, der ihnen einen (Mann) schicken soll; unter diesem ist der hl. Ivo gemeint, dessen Statue auf dem Wege zur Kirche steht. Dieser Heilige ist ein bretonischer und hat dort tatsächlich diese Rolle.

Unzweifelhaft ergibt sich aus dem Bisherigen, daß sich das Wallfahrtsbedürfnis der hiesigen Menschen vermindert und in seiner Richtung hinsichtlich der Wallfahrtsstätten geändert hat.

4. Nicht mehr besuchte Wallfahrten

Ein völliges Versickern betrifft die Gnadenstätten westlich der Kleinen Mühl, bei denen nicht die Entfernung maßgebend sein könnte.

Ins Bründl bei Putzleinsdorf¹²⁾ wird von Kirchengberg kaum jemand gehen; „zu weit, zu umständlich“, „ich fahre auf den Pöstlingberg“ und ähnliches dürfte man zu hören bekommen. Bis zum Ersten Weltkrieg ging doch manche Frau zur Mutter Gottes Maria Bründl, denn man hatte zugleich die Möglichkeit, im Markte Lembach, den man durchschreiten mußte, Einkäufe zu machen in Leinwand- und Bettzeug; die Hafnerware holte man sich auch gerne dort, Dinge, die jetzt von den Ortskaufleuten auf Lager gehalten werden; man kaufte einst auch lieber unmittelbar in der Erzeugungsstätte ein. Zudem ist der Heilwasserglaube nicht mehr in der einstigen Stärke wirksam und gerade auf ihm beruhte der Ursprung des Wallfahrtsortes. Über der Quelle war bereits im 17. Jahrhundert eine kleine Holzkapelle erbaut worden, gegenwärtig fließt ein Wasserlein neben der Lourdesgrotte. Auf den lebhaften Badebesuch durch Badegäste hatte man sogar in Josephinischer Zeit Rücksicht genommen, indem man ihnen 1787 eine hl. Messe bei geschlossener Tür erlaubte, von der aber die Pfarrangehörigen und die sonstigen Wallfahrer ausgeschlossen sein sollten¹³⁾. Die im gleichen Jahr verfügte Entfernung der Votivbilder und sonstiger Votive scheint nicht viel Beachtung gefunden zu haben, erst die im Jahre 1926 durchgeführte Renovierung hat nur wenige aus der älteren Zeit belassen; bezeichnend, daß es jetzt keine Proteste gegen diese Maßnahme mehr gab. Was sich an Votiven vorfindet, bezieht sich auf die Heilquelle; ihre Ausführung ist gut. „Grum und Lam kam ich hierher, frisch und gesund ging ich hierweg“, dankt ein Lahmer auf einer Holztafel. An das Heilwasser knüpfen auch die Augenvotive an, von denen man einige recht gute alte Holztafeln erhalten hat. Die Farben sind frisch, die Menschen darauf sind trachtlich sehr genau als Bürgers- und Bauersleute dargestellt, sie mochten danach aus einer weiteren Umgebung stammen, da das ganze Gebiet bis zur Großen Mühl bayrisch gewesen war und gerade Putzleinsdorf in enger Beziehung zum Frauenkloster Niedernburg gestanden war. Ein Ex voto 1817 zeigt eine Bürgersfrau nach der Tracht, ihr Kind ist auf einem Polster vor ihr dargestellt (Abb. 7). Ein anderes 1819 zeigt die Eltern im Kirchenstuhl und ihr Kind auf einem Polster zu Füßen der Muttergottes. Die Verwendung des Kirchenstuhles und die ganze Gruppierung erinnert an die Votivtafeln in der Augenkapelle von Minning¹⁴⁾. Die Eltern eines erblindeten Kindes mögen bei demselben Votivtafelmalere ihre Be-

stellung gemacht haben. Das Gnadenbild auf den Votivbildern ist das größere von den zwei Marienbildern, die den Altar der Kirche schmücken; es zeigt die heilige Jungfrau auf Wolken thronend, mit dem Kinde stehend auf ihrem Schoße. Die Empore zeigt in frischen Farben ein Heimsüchungsbild mit den beiden heiligen Frauen als gravidæ. Maria Heimsuchung ist das Patrozinium. Ein Lied zur Ehre der Mutter Gottes Maria Bründl¹⁵⁾; es enthält 12 Strophen, deren erste ist:

Wir ehren Dich o Jungfrau — Makellose
Auf Deinem Gnadensitze, Du Himmelsrose —
Daß die Räume klingen,
Wir Dein Lob jetzt singen.
Sei begrüßt Maria mild
Hier im Gnadenbründlbild.

Das große Vertrauen der Menschen zu der Mutter Gottes Maria Bründl kommt zum Ausdruck auch in den folgenden Strophen:

Wenn Wetterstrahl im Sturmgeheule blinket,
Bei Seuchen, Kriegsgefahr der Muth uns sinket;
Wirst zum Schutzeszeichen
Du die Hand uns reichen.

oder die Schlußstrophe stellt Feld und Haus unter ihren Schutz:

Gebenedeite! Deinen Mantel breite
Auch über Feld und Haus und unsre Leute.
Gib auf allen Wegen
Uns den Muttersegen.

Und in demselben Flugblatt ist in Variation des Gebetes des hl. Bernhard ausgesprochen die Bitte: Gedenke o Maria! Wie Viele bei diesem gnadenreichen Bründl in ihren Anliegen, in Krankheit und Nöthen aufrichtenden Trost geschöpft haben, so wirst Du ja mir allein Deine Hilfe nicht versagen; denn es ist in Ewigkeit

Viel Trost haben sich die Menschen einst von Maria Bründl geholt, doch ist auch hier in der Zeit nach der großen Wende im Wallfahrtswesen ein Rückgang eingetreten.

Pfarrkirchen¹⁶⁾. Die Wallfahrt dorthin galt einst der schwarzen Muttergottes zu den drei Goldenen Samstagnächten¹⁷⁾. Die Madonna befindet sich in der recht eigenartigen Lorettokapelle, die im 17. Jahrhundert neben der Kirche im Friedhof erbaut worden war. Die Bausage der Kirche mit einer Maria Himmelfahrt auf dem Hochaltar enthält das Motiv, daß die Gründung an einer noch höher gelegenen Stelle — der Ort liegt ohnehin bereits 816 m über dem Meere — gedacht war, daß aber Engelshände den begonnenen Bau nachts an die jetzige Stelle versetzt hätten.

Unsere Greise haben die goldenen Samstagnächte mitgemacht — sie werden noch begangen — aber von unserer Pfarre wird kaum mehr jemand dazu gehen, es sei denn, daß er damit einen Verwandtenbesuch verbinden kann. Besonderen Wert legte man in

der Vergangenheit auf die Nachtfeier, weshalb die Leute bereits abends von zu Hause weggingen oder tags vorher, damit sie recht zeitlich morgens in der Kirche sein konnten. Diese Volksandacht ist im Oberen Mühlviertel an mehreren Kirchen gehalten, ist aber für hier im Schwinden aus der lebendigen Übung. Ein Beweis, wie innerhalb ganz enger Gebiete die Volks- und Wallfahrtsfrömmigkeit verschiedene Akzente hat. Die Jugend weiß im allgemeinen nichts mehr von den Goldenen Samstagnächten, die für unsere Großeltern noch mit einem gewissen Geheimnis einer Nachtfeier und Wallfahrt zu Ehren der schwarzen Muttergottes umgeben waren.

In der Fastenzeit wallfahrteten noch bis zur Jahrhundertwende die eine oder andere Frau wohl in alter Erinnerung auf den *Calvarienberg*, der auf dem aussichtsreichen Hügel südlich von *Lembach* ist. Es führen die Kreuzwegstationen hinauf und oben steht eine große Kapelle, die gut erhalten ist; sie bildet den Abschluß für den Kreuzweg. Die Kapelle, für die man den Schlüssel im Pfarrhofs *Lembach* ausgefolgt erhält, hat im Inneren eine Widmung, daß ein Leinweber aus *Lembach* zum Dank für seine Rettung aus Todesgefahr auf der *Donau* den auf die Höhe führenden Kreuzweg errichten und die Kapelle habe erbauen lassen. *Lembach* hatte sehr reiche Leinwandhändler und es ist leicht möglich, daß einer auf der *Donau* in Todesgefahr gekommen war und daher ein Gelöbnis machte, wie es für Motivbilder in einigen Kirchen entlang der *Donau* bekannt ist. Neben dem kleinen Altar mit *Madonna*, auf die sich die älteste *Marienwallfahrt* bezieht, interessiert vor allem die Nische auf der linken Seite mit einem „*Heiland in der Wies*“. Zu ihm ging man in der Fastenzeit und in der Osternacht. Einen *Heiland* in der *Wies* hier anzutreffen, ist nicht überraschend, da es in *Bayern* und in den angrenzenden Ländern bis zum Ende des 18. Jahrhundert nur selten eine Kirche oder ein Haus ohne diese Darstellung gegeben hat¹⁸⁾. Zahlreiche Haus- und Feldkapellen enthalten ihn noch in der Gegend; allerdings kennt man ihn nicht mehr unter seinem Herkunftsnamen, seine Verehrung ist ganz aus der Volksfrömmigkeit geschwunden; die Kapellen sind daher auch ganz verwahrlost.

Die Darstellung in dieser Kapelle kennzeichnet den gegeißelten *Heiland* deutlich als den von oder auf der *Wies*, denn es ist der *Wiesengrund* deutlich gemacht, auf dem er steht. Er ist auch verschlossen in den *Glaskasten* wie der in *Wies* selbst, und es dürfte wohl eine aus *Wies* stammende Nachbildung ein; wahrscheinlich würde das *Pfarrsiegel* von *Wies* dies bestätigen, das sie meistens tragen. Der *Heiland* auf der *Wies* erscheint auf einer Gruppe von *Votivtafeln*, die sich gegenwärtig zwar nicht im Innern der Kapelle,

sondern außen ^{*} in einer Nische mit dem Kreuz und Marterwerkzeugen finden. Ein Türflügel vermag nicht dem Regen den Zutritt zu verwehren, so daß die etwa ein Dutzend Votivtafeln schwer beschädigt sind. Eine davon zeigt den Heiland in der linken oberen Ecke, in der rechten eine liebliche Madonna, deren ikonographische Identifikation nicht eindeutig möglich ist; in der rechten unteren Ecke kniet eine Frau, die durch ihre Tracht als in den Beginn des neunzehnten Jahrhunderts gehörig charakterisiert ist wie auch das ex voto 1824 besagt (Abb. 12). Es ist eine Frau zur Darstellung gebracht aus dem bayrisch-österreichischen Grenzgebiet; wenige Jahre vorher war dieses an Österreich gekommen. Leider ist die Malerei arg beschädigt, doch ist unmittelbar in der Mitte unter dem Heiland eine kleine Kröte, die ihre Vorderbeine wie bittend zu ihm empor hält. Die Deutung dieser Krötendarstellung könnte in der Richtung erfolgen, daß in der Kröte das Gebärmuttervotiv zu sehen wäre, denn tatsächlich war dieses in der Gegend bekannt. Bei Betrachtung der jungen Frau möchte man dies annehmen. Doch unterscheidet sich diese dargestellte Kröte ganz von dem sonst bekannten Krötenvotiven; unter den bei R. Kriß abgebildeten ist keines nur im Entferntesten ähnlich; diese ist naturgetreu und als handelndes Wesen vom Maler dargestellt, man könnte fast ihr die Deutung unterlegen, daß sie sich selbst an den Heiland um Hilfe wendet; die Frau ist nahezu die Nebenfigur geworden. Bleibt man bei dem Votivkrötenvotiv, müßte man an den in der Sage und im Märchen auftretenden Zug denken, wonach sich die Gebärmutter in Gestalt einer Kröte als selbständiges Wesen zeigen und die ihr zugehörige Frau verlassen kann; daß also diese dargestellte Frau sich mit ihrer Kröte auf die Wallfahrt gemacht habe. Man darf sich nicht vermessen, hinter dieses für den primitiven Menschen tiefste Geheimnis restlos zu kommen. Wäre diese Deutung die entsprechende, dann ist diese Votivkröte ein Unikum.

Es ist aber auch eine andere Auffassung von dieser Kröte möglich, zumindestens in Erwägung zu ziehen, daß sie nämlich die in eine Kröte verwandelte Person ist, die zur Strafe dafür, daß sie zu Lebzeiten eine Wallfahrt versprochen und diese aus irgend einem schuldhaften Grund nicht erfüllt hat, nach dem Tode nicht erlöst werden kann, bis sie die Wallfahrt als Kröte nachgeholt hat: Kröte und Frau sind dasselbe.

Hierzu sollen an Sagen angeführt werden: Im Michaeliskirchen in Schwaz ist ein wundertätiges Bild, das Christus im Elend darstellt. In dieser Kapelle sah man an bestimmten Tagen, gewöhnlich an Vorabenden hoher Feste eine große Kröte. Sie kroch zum Altare, richtete sich dort auf ihren Hinterfüßen empor und hielt die Vorderfüße zusammen und in die Höhe, als ob sie beten wollte.

Diese Kröte ist schon seit langer Zeit nicht mehr gesehen worden, das Volk erzählt sich aber noch oft davon und sagt, sie sei eine arme Seele gewesen. Eine ähnliche Geschichte, hörte ich, so erzählt J. V. Zingerle, aus Meran, wo eine Kröte viele Jahre hindurch an Quatembertagen auf der Stiege, die zur Totenkirche hinabführt, erschien, bis sie endlich erlöst wurde. Oft ist die Erlösung der Kröte aus eine Wallfahrt, die sie nun in dieser Gestalt vollbringen muß, weil sie das Gelübde im Leben unerfüllt ließ, geknüpft. Da müssen die armen Tiere dem Volksglauben zufolge viele Tagreisen unternehmen und können in langen Jahren noch nicht an das Ziel ihrer Fahrt kommen, wenn nicht ein glückliches Geschick ihnen dieselbe erleichtert. Sieht man am Wege zu berühmten Wallfahrten eine Kröte, die mühsam sich fortbewegt oder am Wege sitzt und saugt, so ist sie eine arme Seele, die eine verlobte Wallfahrt in dieser Gestalt erfüllen muß.

Noch eine Sage aus Tirol: Eine Bäuerin in Tirol hatte sich zur Muttergottes in Absam verlobt, kam aber vor Arbeit überhaupt nicht dazu, diese auszuführen; sie mußte daher nach dem Tode zur Strafe den Weg zur Kirche von Absam in Gestalt einer Kröte zurücklegen, wobei sie getreten, geschlagen und gemartert wurde. Schließlich gelang es ihr trotz aller Nachstellungen in die Kirche zu kommen, wo sie, die Kröte, die vorderen Füßlein wie zum Gebet faltete, betete und erlöst wurde . . . Wäre nicht die Vermutung über den Zweck des Gelöbnisses der Bäuerin nach Maria Absam möglich, daß es sich um ein Gelübde um Kindersegens handelte? Frauen werden zur Strafe wegen eines zu Lebzeiten begangenen Vergehens nach dem Tode in eine Kröte verwandelt, ein Sagenzug, der öfters begegnet, so in einer Tiroler Sage: Eine Magd hatte ihr lediges Kind getötet; nachdem sie von ihrem Geliebten, den sie geheiratet hatte, wieder ein Kind bekommen hatte, wird sie wegen ihrer schweren Sünde gelegentlich ihrer Beichte beim Papst in eine Kröte verwandelt und erlangt nach sieben Jahren qualvoller Wanderung in der Friedhofkirche ihrer Heimat die ursprüngliche Gestalt.

Aber auch Oberösterreich kennt Sagen, in denen die Nichterfüllung eines Wallfahrtsgelübdes durch Verwandlung in eine Kröte bestraft wird. Hier ist es sogar ein Mann, der deshalb bestraft wird: Ein Mann hatte eine Wallfahrt nach Maria Zell gelobt, aber nicht gemacht. Er mußte als Kröte auf dem Wege nach Maria Zell nach seinem Tode vieles erdulden. Als sie endlich bei der Kirche war, brauchte es noch viel, bis sie hineinkam. Als sie beim Gnadenaltar angelangt war, erhob sich die Kröte, faltete die „Vorderbratzl“ und verschwand.

Dazu kann noch die persönliche Kenntnis des Volksglaubens

des Schreibers angefügt werden, daß er von Frauen seiner Heimat oft gehört hat, daß man einer Kröte nichts zuleide tun dürfe, denn es könnten arme Seelen in ihnen stecken, die noch etwas zu büßen hätten, bis sie erlöst werden könnten; unter ihren Vergehen spielte die nicht erfüllte Wallfahrt eine Rolle. Überblickt man die Sagen und stellt man dazu das Motivbild, so erscheint einem dieses als die bildnerische Wiedergabe jener. Eine Illustration der Krötenwallfahrtssagen könnte nicht besser ausfallen. Die Kröte ist eine arme Seele, die nicht erlöst werden kann wegen irgendeines Vergehens zu Lebzeiten oder wegen einer nicht erfüllten Wallfahrt, was auch ein Vergehen war. So ist zum Heiland in der Wies „im Mühlholz“, wie die Wallfahrt im Volksmunde heißt, eine unerlöste Seele gewallfahrtet, ist vor ihn gekrochen und hat sich auf den Hinterbeinen aufgerichtet (ihre Pratzl), die Vorderbeine, zusammengehalten und in die Höhe gehoben“, wie es wörtlich übereinstimmend in den Sagen heißt. Wir werden berechtigt sein, in diesem Motiv nicht das Gebärmuttermotiv zu erkennen, sondern die in eine Kröte verwandelte arme Seele¹⁹⁾; auch in dieser Deutung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, stellt diese Motivtafel einen einzigartigen Beleg dar, denn bisher ist sonst keine bekannt geworden.

Weiters enthält die Nische Augenvotivtafeln ex voto 1831; die Madonna unterscheidet sich von der Krötenvotivtafel, die Frau ist in trachtlicher Hinsicht als der bayrisch-österreichischen Umgebung entstammend anzusehen. Die Fürbitterin wird die heilige Äbtissin Ottilia sein (Abb. 8).

5. Wallfahrtsstätten außerhalb des pfarrlichen Wallfahrtsbedürfnisses

Auf Grund der Bevölkerungsbewegung (Übersiedlung meist durch Einheirat in die Pfarre) ist ihre Zuständigkeit bekannt, sie werden aber von übersiedelten Menschen nicht weiterhin besucht.

Hollerberg bei Haslach²⁰⁾. Das einsame Kirchlein ist weithin im Lande sichtbar. Die dem heiligen Georg geweihte Stätte war der alten Generation noch als Wallfahrt bekannt, gegenwärtig dürfte sie erloschen sein. Solange noch die Leute die Erklärung für die sog. Wurmkrankheit (Panaritium) nicht kannten und sie mit einem Wurm in Zusammenhang brachten, nahmen sie zu allerhand abergläubischen Praktiken Zuflucht; sie verlobten sich in ihren furchtbaren Schmerzen an die allgemeinen Wallfahrten; so konnte man in Pötsch bis zur Renovierung solche Gelübde mit Bleistift an die rückwärtige Altarwand geschrieben lesen. Der heilige Georg, der Drachentöter, wurde gegen den Wurm angerufen; daher wallfahrteten auf den Hollerberg einst die Näherinnen am 24. April,

damit sie das ganze Jahr gegen den Wurm im Finger gesichert wären.

Grubbergkapelle bei Haslach²¹⁾. Sie ist eine liebevolle Marienkapelle und viel besucht aus der näheren Umgebung. Sie wurde 1852 in Erfüllung eines Gelübdes eines Marktbürgers in Stein ausgebaut. Allgemein bekannt und eindrucksvoll war die am Ostermorgen drei Uhr zur Kapelle stattfindende Prozession, wobei das „Blumengartenlied“ gesungen wurde, ein barockes Lied, das bisher noch keine Parallelen gefunden hat:

Auf, auf ihr Menschen Kinder,
und eilet zusammen
ihr armen Sünder!
Verweilt Euch nicht lange!
Steht auf und geht mit mir,
in Jesus Blumengarten
spazieren wollen wir.

Man vermeint, darin noch ein Überlebsel aus dem Brauch des Ostermorgen-Begrüßungsganges zu erkennen, wie er sich nahezu in allen Pfarreien des Oberen Mühlviertels und im Oster-Herrgottsuchen in anderen Gebieten, so im Burgenland (Mattersburg) erhalten hat²²⁾.

Maria Rast oder Waldkreuzsäule oder Waldkapelle bei Helfenberg. Sie liegt bereits fünf Stunden nordöstlich und daher ganz außerhalb des Raumes für das Wallfahrtsbedürfnis westlich der Großen Mühl, besonders für die südlich an der Donau gelegenen Orte, doch ist sie für die Menschen östlich eine bedeutende Wallfahrt. Ihr Ruf ist durch Menschen, die sich hierher verheiratet haben, sehr groß. Jedes Gebiet benötigt sozusagen für das fromme Bedürfnis seiner Menschen nur eine gewisse Anzahl von Wallfahrtsstätten. Maria Rast wird von Helfenberg den Mühlfluß aufwärts in einer guten halben Stunde erreicht. Einsam liegt es auf einem Waldrücken, einstmals inmitten des herrlichsten Waldes, der durch die Sturmkatastrophe im Sommer 1929 stark gelichtet ist (Abb. 13). Wählt man den Aufstieg vom Süden her, erreicht man einige Minuten vor der Höhe eine kleine Holzhütte, aus der ein kräftiges Wasser abfließt. Betritt man das heilige Bründl, oder kurz das heilige Wasser, sieht man sich einer Schmerzhaften Muttergottes gegenüber; die eine volksmäßige Arbeit in einen altarähnlichen Aufbau eingebaut ist und ein gemaltes Kreuz zeigt. Eine gemalte Vorhangdraperie mit Engelsköpfen umgibt dieses. Die Bretter dieses Aufbaues sind besonders unten beschädigt durch die Nässe und durch die Feuchtigkeit. Aus der Brust der Schmerzensmutter strömt in einem Bleirohr das heilige Wasser, das aus der Quelle hinter der Kapelle durch die Brust geleitet wird, in den Trog (Abb. 10). Das

hl. Wasser trinkt man, wäscht sich und nimmt es mit sich, auch badete man sich. Die Bretterwand hinter der Pieta trägt Votivtäfelchen recht ärmlicher Ausstattung, mit der Darstellung der Pieta und den üblichen Dankesworten oder mindere Drucke.

Der Pieta wurde hier der Wasserstrahl durch die Brust geleitet, wie anderswo der Maria lactans, obwohl zu ihr das Motiv der spendenden Kraft weniger paßt. Im Bereiche des ehemaligen passauischen Einflusses ist der Typus der Maria lactans so kräftig, daß sich die Heiligkeit des Wassers der Pieta bemächtigte, der Segen und Fruchtbarkeit und Kraft wesentlich fremd ist. Ein in der Nähe errichteter „Christus im Grab“ wurde von Wallfahrern aus nah und ferne einst aufgesucht.

Die Kirche Maria Rast auf dem Höhenrücken ist ein massiver Steinbau, der im Jahre 1836 an Stelle der alten Kapelle errichtet wurde. 1854 bis 1863 war diese erweitert worden, hatte auch den Turm aufgebaut bekommen²³). Das Altarbild ist die Pieta, an den Wänden befinden sich gegenwärtig nur wenige und mindere Drucke, ein Blechvotiv, weiters ein Holzarm in natürlicher Größe und Farbe, einige Haarbüschel. Es hatte bei der nach dem Weltkriege durchgeführten Renovierung auch eine Säuberung von Votivgegenständen stattgefunden; so macht denn das Kirchlein einen recht reinen, aber auch ausgekehrten Eindruck. Das Volksreligiös-Interessante enthält die kleine an den Chor angebaute niedere Kapelle, die man von außen betritt; man sieht sich einem mächtigen Granitblock von etwa 4 m Länge gegenüber, der Vertiefungen zeigt, die in ihren rohen Umrissen eine übermenschliche Figur anzudeuten vermögen (Abb. 11). Zur ätiologischen Erklärung solcher ähnlicher, in Granit öfters vorkommender Bildungen läßt die Sage die heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten hier vorüberkommen und rasten, wobei sich der Stein erweichte. Daher komme der Name Maria Rast. Das in dieser Vertiefung sich sammelnde Regenwasser galt als heilbringend und daran knüpft die Gründungssage der Kapelle an; die kranke Frau der Burg Biberstein, die sich in der Nähe befand, habe sich auf Anraten eines Bauers in dem heilkräftigen Wasser der Vertiefung die Füße gewaschen und sei gesund geworden. Dafür habe sie eine Kapelle versprochen. Diese einfache Begründung wird durch die Sage gesteigert, indem die kranke Frau auch die Erscheinung der Mutter Gottes gehabt habe, die ihr befohlen hätte, im Wald eine Buche mit ihrem Bilde zu suchen, unter der die Quelle sprudle und in der sie ihre kranken Füße baden sollte. Sie habe aber die Buche mit der Quelle nicht gefunden, bis auf ihr Gebet ein Hirsch erschienen sei und ihr den Weg zum Platze gewiesen habe (Motiv des wegweisenden Tieres). Zur Erklärung des Namens Maria Rast mag darauf verwiesen werden, daß der

Böhmerwald reich an solchen Gesteinsbildungen ist, daß östlich auch ein Wallfahrtsort Maria Rast am Stein bei Hohenfurth dieselben Gesteinsbildungen in seiner Gründungssage enthält. Auch dort ist über den Stein eine Nebenkapelle errichtet wie hier²⁴⁾. Weiters ist das Motiv der Erdenwanderung²⁵⁾ heiliger Personen gerade im Oberen Mühlviertel ein häufiges Motiv der Volkserzählungen, wie man es als einen letzten Nachhall dieser alten Volksvorstellungen ansehen darf, wenn der priesterliche Mundartdichter des Mühlviertels, Norbert Hanrieder, Christus mit Petrus durch die Orte wandern läßt.

In der Kapelle mit dem heiligen Stein finden sich die Wände mit vielen Bildern geschmückt; es sind die meisten mit heiligem Inhalt, aber nur wenige enthalten eine Darstellung eines Gelübdes. Maria Rast war einst eine viel besuchte Wallfahrt aus den Pfarreien östlich der Großen Mühl, besonders an den drei goldenen Samstagen, und aus dem naheliegenden Böhmen, bis die neuen Staatsgrenzen die zahlreichen Prozessionen verhinderten.

Die Beziehungen zum Kloster Schlägl waren es, daß St. Wolfgang am Stein²⁶⁾ zwar wegen der großen Entfernung von der Pfarre Kirchberg im äußersten Süden nicht als Wallfahrt besucht wurde, daß man aber hier um den wundertätigen Brunnen wußte, zu dem man sich besonders gegen Augenleiden wandte. Dieses heilige Wasser fließt noch gegenwärtig als mächtiger Strahl unter der Marmorstatue des Kirchenpatrons St. Wolfgang in der südlichen Umfassungsmauer; es soll bei größter Kälte nicht frieren, was in der Höhenlage und bei den Mühlviertler Wintern etwas bedeutet. Die Kirche, dem Stifte gehörig, an Stelle einer hölzernen Kapelle zum heiligen Stein bereits 1430 erbaut, enthält jetzt einen prachtvollen Frühbarockaltar mit einer Apollonia und Ottilia, an die sich die Wallfahrer wandten, und hat als bauliche Besonderheit eine freiragende Außenkanzel wie der Stefansdom in Wien (Abb. 9). Die in der Nähe stehende Friedenskapelle hat die zwei mächtigen Statuen der Wetterherren und die des Heiligen Florian, an die sich die vielen Wallfahrer in der Blütezeit des Wallfahrtsortes von nah und fern wandten, wieder sehr viele aus dem ganz nahen Böhmen. Bekannt ist über den Kreis der Wallfahrer hinaus die Plastik der „Mutter Gottes mit dem Jesuskind in Fatschen“, die 1683 von einer Wöchnerin gespendet wurde. Besondere Besuchstage des jetzt schlummernden Wallfahrtsortes waren die Feste der Wetterherren, der Mutter Anna, des hl. Florian und Leonhard, woraus man ersieht, in welchen Anliegen die Menschen hierher kamen.

Die Darlegungen über den wallfahrenden Menschen eines geographisch und geschichtlich abgegrenzten Raumes dürfen wir zusammenfassen:

A. Die Vorkriegsgeneration (die Alten, die bis etwa 1890 und früher Geborenen) ist aus ihrer noch allgemein erhaltenen Arbeits- und bäuerlichen Lebensauffassung der Träger des theozentrischen Weltbildes.

Daher ist 1. ihr starkes Bedürfnis nach Sonderheiligen-Wallfahrten erklärlich

- a) zur Sicherung der Witterung zum Gedeihen der Felder,
- b) zum Gedeihen des Viehes,
- c) zum Gedeihen der Familie um Kindersegen und Gedeihen der Kinder,
gegen Augenleiden,
gegen Zahnweh,
gegen Kopfleiden u. a.

Die Bitte und der Dank um die besondere Hilfe aller dieser im heimatlichen Lebensraum liegenden Anliegen wird vor allem an den Wallfahrtsstätten der Heimat zum Ausdruck gebracht; daher sind sie besonders reich an volkstümlichen Brauchtumszügen.

2. sind die Marienwallfahrten sehr zahlreich und sind für alle Anliegen zuständig. Die exzeptionelle Stelle der Muttergottes und die kirchliche Lehre von ihrer besonderen Gnadenvermittlung erscheinen zutiefst im Volke verwurzelt. Ihr besonderer volkstümlicher Zug ist die heilige Quelle, das Heilbründl für Augenleiden. Die bereits im Wesen der allgemeinen Zuständigkeit liegende Tendenz führt zur Überhöhung der Marienwallfahrten in einer großen Fernwallfahrt, Maria Zell und Lourdes.

3. entspricht diesem großen Wallfahrtsbedürfnis die große Zahl der Wallfahrtsstätten vor allem in der Heimat und ihr zahlreicher Besuch durch Männer und Frauen, einzelner und Gemeinschaften.

B. Dieses theozentrische Weltbild beginnt nach der Jahrhundertwende bis zum ersten Weltkrieg langsam, hernach teilweise sprunghaft abgelöst zu werden durch ein popularisiertes neuzeitliches Weltbild der Naturwissenschaften; der darin wurzelnde und den technischen Fortschritt überschätzende Fortschrittsglaube bringt eine allgemeine Änderung der sozialen Struktur auch im bäuerlichen Lebenskreis mit sich²⁷⁾. Die Nachkriegsgeneration (die Neuen, die nach 1890 Geborenen; die Jahreszahl ist nur ein ungefährer Behelf) ist der Träger dieser Entwicklung.

In Auswirkung des geänderten Weltbildes hat der wallfahrende Mensch

1. weniger oder kein Bedürfnis nach Sonderheiligen-Wallfahrten; daher ist das an sie geknüppte Brauchtum — es war das zahlreichste — nahezu geschwunden. Von kirchlicher Seite wird dieser Entwicklung weitgehend Rechnung getragen, in-

dem jeder Integralismus von sinnentleerten Formen abgelehnt wird.

2. Auch die kleinen Marienwallfahrtsorte zeigen sinkende Besucherzahlen, denn a) für die vielen Anliegen, derentwegen sich die Menschen aus dem theozentrischen Weltbild an die Muttergottes wandten, sind durch die Auswirkung des neuzeitlichen Weltbildes auch ihnen die Grundlagen entzogen worden. b) der moderne Verkehr zieht die Wallfahrer ab von den Marienwallfahrten der Heimat nach den großen in der Ferne.
3. Daher erscheint die Zahl der Wallfahrtsstätten zu groß, ihre Besucherzahl ist bis zum zweiten Weltkrieg sinkend.
4. Die Zahl der wallfahrenden Frauen ist noch größer als die die der Männer.

C. Das Wallfahrtstum erscheint bis zum zweiten Weltkrieg in Auswirkung der Popularisierung dieses neuzeitlichen Weltbildes zwar schwächer geworden, aber die über alle Jahrhunderte hinweg als hauptsächlich gepflegte Marienwallfahrt hat sich nicht nur erhalten, sie konnte sogar in der Gegenwart mächtig erstarken an den großen Landesheiligtümern, ein Beweis für die in die Tiefe und in die Breite gehenden Marienverehrung der Heimat.

D. Die Feststellung des verschiedenen Verhaltens der Vor- und Nachkriegsgeneration hinsichtlich des volkstümlichen Wallfahrtsbrauchtums für einen Zeitraum von etwa siebzig Jahren, von zwei Menschenaltern an der Jahrhundertwende, ist nicht bloß ein religiöses Problem, sondern auch ein soziologisches.

Könnten für weitere Pfarreien und Gebiete wie Dekanate, deren Grenzen für die volkskundliche Wallfahrtsforschung von großer Bedeutung sind, solche oder ähnliche Arbeiten wie vorliegende, die methodisch als erster Versuch verbesserungsbedürftig ist, angeregt werden, könnten wir mit der Zeit zu einer soziologischen Wallfahrtskunde unserer Heimat fortschreiten, die auch pastoral-theologischen Wert haben könnte. Die Durchführung dieses Vorschlages würde die zu Beginn dieser Arbeit erbetene Zusammenarbeit von Volkskunde und Theologie voraussetzen und sicherlich für beide Seiten fruchtbringend wirken, wenn es zwischen den beiden Disziplinen nun endlich auch in Österreich zu einem ersten Gespräch kommen könnte.

¹⁾ R. Kriss, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, Augsburg 1930, 367. R. Kriss, Moderne Wallfahrten (SA, aus G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum). E. Friess, Unsere Heimat IX, 1, 35, 69, 111 ff.

²⁾ Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. Bd. 1, 15 ff., 23.

³⁾ R. Kriss, Moderne Wallfahrten, 273 ff.

⁴⁾ Mühlviertler Beiträge, 5, 44.

⁵⁾ G. Kolb, Marian, Ob.-Öst. 257. Mühlviertler Bote 5. Nov. 1946.

⁶⁾ Mühlviertler Beiträge, 8, 67 ff.

⁷⁾ G. Kolb, 262; Mühlviertler Beiträge, 1, 10.

⁸⁾ Mühlviertler Beiträge, 8, 101 ff.; G. Kolb, 268 ff.

⁹⁾ Mühlviertler Beiträge, 8, 107; 20, 47 ff.

¹⁰⁾ G. Kolb, 262.

¹¹⁾ C. J. Wassermann, Geschichte der Gründung und Namensverleihung der Kirche Maria Trost bei Rohrbach im Mühlkreise. Nach der Originalurkunde bearbeitet und herausgegeben. Rohrbach, 1893; Sieß, Sagen des oberen Mühlviertels, 4, 14 ff.

¹²⁾ G. Kolb, 255; Heimatgaue 3, 245 ff.

¹³⁾ Mühlviertler Beiträge, 8, 67 ff.

¹⁴⁾ R. Kriss, Volkskundliches, Abb. 107.

¹⁵⁾ Verlegt bei F. Oepfinger in Putzleinsdorf, kath. Preßverein Linz, o. J.

¹⁶⁾ G. Kolb, 254 ff.

¹⁷⁾ Drei-Königsbote 1947, Mühlviertler Beiträge, 2, 21 ff. Linzer Kirchenblatt, 2. Jahrg., Nr. 39, Linz, 29. Sept. 1946.

¹⁸⁾ Mühlviertler Beiträge, 14, 116 ff.

¹⁹⁾ Karl v. Spiess, Das Krötenmotiv im Zwertler Kreis (Waldviertler Heimat. Beilage zur Donauwacht, Krems, Folge 2/1944); Die Krötenfrau (Germanenerbe, 5. Jhg., Heft 7/8, 1940). HdA 5, 627. Depiny, Oberöst. Sagenbuch, 92 ff., Nr. 56, 57 und 59, nach Baumgarten, Aus der volksmäßigen Überlieferung.

²⁰⁾ Mühlviertler Beiträge, 3, 22, 10, 105 ff.

²¹⁾ Heimatgaue, 16, 82.

²²⁾ Heimatkunde Mattersburg, 233.

²³⁾ G. Kolb, 269 ff.; Kath. Volkskalender für Oberösterreich, 1926.

²⁴⁾ A. Hoppe, Des Österreichers Wallfahrtsorte, 433 ff.

²⁵⁾ R. Kriss, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen (= Volkswerk, Beiträge zur Volkskunstforschung und Volkskunde, hg. J. M. Ritz und A. Spamer). Baden bei Wien 1933, 55 ff.

²⁶⁾ Der Mühlviertler, 8. Aug. 1946, Mühlviertler Bote, 4. Juli 1946.

²⁷⁾ Vgl. Die Furche, Kulturpolitische Wochenschrift, Wien, 3. Jahrg., Nr. 18, vom 10. Mai 1947.

Ein seltsames Votiv in österreichischen Kultstätten

Von Gustav Gugitz

Die josephinische Literatur, die sich in dem Eifer ihrer Aufklärungsarbeit so oft überspitzt und dabei uraltes Volksgut oberflächlich zum Aberglauben stempelt, besonders wenn dieses sich in religiösen Formen gibt, hat durch derlei Angriffe vielfach den letzten Rest eines Brauchtums ungewollt überliefert, was freilich nicht in ihrer Tendenz lag, aber heute das Wertvollste an ihr ist. Aus diesen Quellen ist heute noch immer zu schöpfen. So ereifert sich im Jahre 1786 ein Anhänger des philosophischen Jahrhunderts (s. Über Gottesdienst und Religionslehre, Wien 1786. VI, p. 11 f.), wie folgt: „In der Pfarre Rach-Kirchberger Dekanat wurde den 16. Jänner 1786 das Fest des sogen. h. Antons mit der Sau, die als seine getreue Begleiterin auf dem Altare zu seiner Seite zu stehen die Ehre hat, mit dem teutschen Amte, vielen Messen und einem erbaulichen Opfer gefeiert. Dieses Opfer besteht darin, daß die Bauern lebendige Spannferkeln, ganze Schweinsschinken, Speckseiten, Würste, Wolle, Flachs auf den Altar legen. Die Opfernden pflegen mit unbeschreiblichem Ungestüm sich zum Altar zu drängen und um den Patron ihrer Schweine würdig zu verehren — ihm das Angesicht oder den Bart mit Opferspeck zu bestreichen. Das starke Auftragen dieser frommen Schminke nötigte den Herrn Pfarrer vor einigen Jahren seinen einträglichen Patron neuerdings fassen zu lassen.“ Absonderlich ist an diesen Votiven an den „Fakentoni“ nur das Salben mit Speck, die anderen Opfer strömten dem vielverehrten Patron des vielbeliebten Haustieres allenthalben reichlich zu. Kriß (s. Festschrift f. Marie Andree-Eysn, p. 38) konnte noch eine Parallele zu dieser seltsamen Opferung beim hl. Antonius am Radl (Steiermark) feststellen, wo heiratslustige Mädchen, im Glauben, dadurch zu einem Mann zu kommen, die Figur des Heiligen mit Rahm zu beschmieren pflegen. In welchem Zusammenhang dieses Votiv mit dem Motiv steht, ist unbekannt. Unwillkürlich drängt sich indessen das Wort „Ölgötze“ (s. P. Herrmann, Das altgerm. Priestertum, Jena 1929, p. 74) auf, und ob durch weitere Traditionen in dieser Richtung besagtes Wort seine

Rechtfertigung hat. Vielleicht steht der Prigglitzer „Salbenherrgott“ in Niederösterreich mit diesem Votiv im Zusammenhang. Man bereitete mit dem, was dieser „Herrgott“ (ein Kruzifix) ausgeschwitzt hatte, dadurch eine Heilsalbe, daß man diesen Schweiß abschabte und ihn beimengte (s. Jos. Leitgeb, Prigglitz usw., Wien 1883, p. 45). Aber vielleicht ist hier schon eine spätere Formalität wirksam und man hat dieses Kruzifix, wie wir dies bei anderen sehen werden, wohl auch ursprünglich mit Fett gesalbt und dann dieses als heilsam verwendet. Man benützte ja ebenso das Ampelöl, das vor Gnadenbildern brannte, in Wallfahrtsorten zu Heilzwecken.

Für Österreich ist ein weiteres ähnliches Votiv, das noch fortlebt, nicht zu belegen, aber Sepp (Die Religion der alten Deutschen, München 1890, p. 119) macht für Tirol darauf aufmerksam, daß man dort am Karfreitag das in den Kirchen liegende Kruzifix mit Brot und Schmalz überdeckte, und hält dies für ein Totenopfer nach altem Brauch, womit er sicher nicht Unrecht hat. Diesen Brauch kann man indessen im frühen 17. Jahrhundert in Bayern antreffen, wo er in einem Mandat des Herzogs Maximilian gegen den Aberglauben aus dem Jahre 1611 (s. Panzer, Fr., II, p. 281) mit folgenden Worten aufscheint: „Fast dergleichen meinung hat es mit dem crucifix, welches am charfreytag in Kirchen fürgeleget würdet, dass die leuth an anem gemeinen missbrauch darselb mit ayr und andern prophan sachen bestreichen und beschmieren, ja auch dergleichen sachen durchschieben von unterschiedlichen würckungen wegen als nemblich ein brot auff dem crucifix umbkehren, solches nacher dörren und zu pulver zerstoßen, dass sie es ein gantz in den taig wircken, zu dem end, damit das brot nit grawe, item die kegel- oder scherbenliechter, so sie mit schmaltz, unschlit oder anderm anmachen und bey dem crucifix . . . ein Zeit lang brennen lassen, nacher heimb nehmen und zu sonderen abergläubischen würckungen auffheben . . .“ Es wird im weiteren der Vorwurf erhoben, daß derlei Praktiken meist magischen Zwecken dienen, welchen besonderen wird leider verschwiegen. Diese Salbung muß aber, nach dem Mandat zu urteilen, damals vielfach Brauch gewesen sein und geht jedenfalls weiter zurück, worauf eine beiläufige Äußerung des 16. Jahrhunderts mit den Worten (s. Germania, Wien 1872 (XVI), p. 80) hinweist: „Am charfreytag . . . legt man ein gross gestorben Menschenbild in Grab, wirft kreutzweis spachtel mit Öl oder chrysam in und Tauff.“ In Oberösterreich ist man gegen diese Salbung des Kruzifixes schon bei einer Visitation von 1528 eingeschritten (s. H. Eder, Glaubensspaltung und Landstände in Österr. o. d. E., Linz 1936, p. 41). Danach sollte das Bestreichen des am Boden niedergelegten Kruzifixes am Karfreitag mit Eiern, Brot, Käse usw. verschwinden.

Man darf wohl annehmen, daß dieser Brauch auf ein bedeutend höheres Alter zurückgeht, wenn die Kirche, die ihn sicher nur notgedrungen aufnahm, um ihn allmählich mit ihrem Kult zu amalgamieren, es schließlich in ihrer Machtstellung doch vorzog, ihm durch Verbote an den Leib zu rücken. Man kann sich nicht verhehlen, daß dieser Brauch, am Corpus Christi am Karfreitag ausgeübt, sich als Opfer an einen Toten gemeinhin ansprechen ließe, und in der Tat mag eine merkwürdige Bemerkung, die ein niederösterreichischer Protestant in seinem Testament von 1522 macht, darauf hinweisen (s. Theod. Wiedemann, *Gesch. d. Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns, Prag und Leipzig 1886*, I, p. 78). Er ordnet an: „Ihr sollen oder dürfen mich weder mit Oel noch mit Schmalz schmieren, wollen die würm mein Fleisch nicht ungeschmiert essen, so fasten sie, die seel bedarf sein auch gar nicht.“ Es scheint also, daß es auch bei profanen Leichen, zum mindesten bei den Katholiken, wenn auch vielleicht nicht allgemein, in Übung war, den Leichnam mit Fett zu salben. Daß bei Christus die Tradition nicht abriß, ist ja nicht verwunderlich. Ihr mußten solche Votive zuerst zustehen. Man hielt diese Überlieferung im christlichen Osterspiel, das den Gläubigen vielfach vertraut war, im Salbenkrämerspiel fest (vgl. R. Stumpfl, *Kultspiele der Germanen usw.*, Berlin 1936, p. 222 ff.). Der *Visitatio* ging doch als drittes *Responsorium* der *Ostermatutin* der Satz voraus: „cum transisset sabbatum, Maria Magdalena et Maria Jacobi et Salome emerunt aromata, ut vendientes ungerent Jesum . . .“ Aber es war ja weit in das Altertum zurück üblich, die Toten durch eine solche Einfetzung zu ehren, wenn man nur an Patroklos Bestattung denkt, bei der Schafe und Rinder geschlachtet werden, mit deren Fett der Leichnam umhüllt wird. Höchsten Wesen und Heroen gebührt dieses Opfer. Bei den alten Hebräern sehen wir schon die Opferzusammensetzung von Brot und Fett, wozu sich noch das Blut gesellte, und so sei etwa auf Hesekiel (44, 15) hingewiesen, der das Wesentlichste und Höchste des Opfers und der Jahwespeise in den Worten: „Diese sollen sich mir nahen und mir Fett und Blut darbringen“, hervorhebt. An anderer Stelle (44, 7) ergänzt dieser Prophet die Gruppe des vikarierenden Opfers durch Hinzufügung des primären, dessen bezeichnendster Teil Brot ist, und so lautet die Zusammenfassung der Hauptobjekte beider Gruppen: Brot, Fett und Blut.

Diese Salbung hat bei anderen Völkern des Altertums, etwa den Griechen und Römern nach und nach ein zeremonielles Gepräge angenommen. So wurden bei den Griechen die „Xoana“ in späterer Zeit gesalbt und bekleidet, bei den Römern hat man die Adler und Heerzeichen gesalbt (Plinius, XII, 23). Dem alten Tonbild des Jupiter und außer ihm nur noch dem Rex wurde an Festtagen das

Gesicht mit Mennig eingerieben (s. J. Lippert, Die Religionen der europ. Kulturvölker. Berlin 1881, p. 467), späterhin hatten ja die alten Götterbilder der Römer einen förmlichen Hofstaat von Wäschern, Friseuren und Einsalbern zu ihrer Bedienung. Das mochte auf die Zeremonien der Einsalbung des Christusbildes als gleiche göttliche Ehrung abgefärbt haben und wurde als solche von der Kirche sicher lange geduldet. Diesen Brauch einer hohen Auszeichnung konnte die Kirche, die den heidnischen Gepflogenheiten anfänglich nachsichtig gegenüber stehen mußte, ruhig übernehmen, ohne sich etwas zu vergehen, aber daneben mag doch ein Amalgamierungsverfahren für einen äußerlich ähnlichen Brauch gelaufen sein, den man dadurch namentlich aus dem germanischen Kult überleiten ließ und der schließlich damit zum Verlöschen gebracht wurde.

Wenn es in den deutschen Alpenländern nur noch in Gestalt einer Sage (Jahn, I, p. 259; J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte. Berlin u. Leipzig 1935, I, p. 3049) in Erscheinung tritt, daß Hirten einen Strohmann oder einen Holzgötzen täglich mit Butter gefüttert haben, so haben wir aus Norwegen noch Berichte aus dem frühen 19. Jahrhundert, daß beim Julfeste Holzgötzen gesalbt wurden (Visted, Vorgamle Bondekultur, p. 332). Sicher geschah dies noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts in gewissen Bergdistrikten Norwegens. Da pflegten die Bauern runde Steine aufzubewahren, jeden Donnerstag Abends zu waschen, vor dem Feuer mit Butter zu bestreichen und auf frisches Stroh zu betten (s. Tylor, Die Anfänge der Kultur, 2. Bd. p. 167; Lubbock, Entstehung der Civilisation, p. 259). In den Zauberliedern der Finnen, auf die dieser Kult bestimmt abgefärbt hat, findet sich noch ein Niederschlag davon, wenn es dort heißt (s. O. J. Brummer, Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder. Helsingfors 1908, p. 55): „Dort ist dein Bett aus Butter gemacht, dort dein Lager aus Schweinefleisch.“ Jedenfalls war aber der „Ölgötze“, um ihn so zu benennen, früher im Brauchtum weit mehr üblich, denn Grimm (Mythologie, 4, p. 51) macht auf die bedeutsame Stelle bei Voetius (De superstitione, 3, 122) aufmerksam, wonach man „am Tage Pauli Bekehrung ein ströhernes Bild an den Herd zu stellen pflegte, auf dem man buk, und wenn es einen hellen lichten Tag brachte, sodann mit Butter schmierte, sonst aber stieß man es vom Herd, bestrich es mit Unrat und warf es in das Wasser.“ Dieser Fetisch war wohl eine magische Angelegenheit und eine Frage an das Winterende und den Frühlingsanfang, wenn wir uns erinnern, daß zu Pauli Bekehrung nach dem alten Bauernspruch „Pauli Bekehrung, halb Winter hinum, halb Winter herum“, der halbe Winter vorbei war. Zwei Vorgänge waren es vornehmlich immer, die die Menschen einer primitiven Gemeinschaftskultur seelisch beeinflussten und ihre kultische Einstellung zu

ihnen herausforderten, der Tod und ein mögliches Fortleben bzw. eine Auferstehung zu neuer Jugend oder neuem Leben, sowie die Fruchtbarkeit, ihr Segen und ihre Bedrohung. Man hat wohl eine solche heidnische Kulthandlung mit der Einfettung und Salbung der Statue des toten Erlösers (Christus = der Gesalbte) damit aus der Erinnerung löschen und zum mindesten in das Christentum übertragen wollen. Spuren einer solchen alten Kulthandlung, die die Erweckung eines Toten im Auge hat, was ja mit der Auferstehung Christi korrespondiert, haben sich etwa im altböhmisches Salbenkrämerspiel (Mastičká) erhalten, wo dem toten Isaak der Hintere mit Salben eingeschmiert (fundunt ei feces super culum) wurde, eine bei Wiederbelebungsszenen im Brauchtum beliebte Handlung, worauf er sich erhebt und dem Meister für seine Erweckung vom Tode dankt (s. Rob. Stumpfl, Kultspiele der Germanen. Berlin 1936, p. 216). Ein solches Belegungsmittel durch Salbung fiel auch bei der Mysterienfeier, wahrscheinlich des Attis vor, die Firmius Maternus beschreibt. Der Gott liegt auf einem Lager hingestreckt, der Priester belebt ihn auf eine geheimnisvolle Weise, wobei er sich (Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, p. 52. 205 ff.) einer Salbe bedient, dann erscheint ein Licht, das die Auferstehung des Gottes verkündet. Der Priester geht zu jedem der Mysten, salbt ihm den Hals und sagt zu ihnen: „Getrost ihr Mysten, da der Gott das Heil gewann, wird auch für uns einst Heil aus Todesnot“ (Gust. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund 1920, p. 129 f.). Eine ähnliche Salbung spielte im babylonischen Tamuzkult bei der Auferstehung des Gottes im Frühjahr eine Rolle (s. Zimmern, Der babylonische Tamuz. Leipzig 1909, p. 36 f.). Man hat auch auf die Speisung des eben geborenen Funkens („Das Kind“ genannt) mit dem Göttertranke „Soma“, seine Bettung auf Stroh und Zweige und seine Salbung mit der hl. Butter der zur Seite stehenden Kuh hingewiesen (s. Herm. Muchau, Pfahlhausbau u. Griechentempel. Jena 1904; p. 65), worauf er „akta“ der Gesalbte hieß (griechisch eben Christos). Ebenso salbten die Griechen öfters heilige Steine, an deren Stelle dann neue Gottheiten traten (M. P. Nilson, Griechische Feste usw. Leipzig 1906, p. 167, 390: Ölungen an den Steinhäuten des Hermeskultes). Gesalbt wird desgleichen der Weihnachtsklotz; er wird mit Wein und Speisen bedeckt und bringt dem Hause Glück (Niederdeutsche Zeitschrift f. Volkskunde. Bremen 1926, p. 11). Geehrt wurde weiters der Donnerkeil durch Bestreichen mit Butter. Mannhardt (Germanische Mythen, Berlin 1858, p. 4) überliefert, daß auf einem Gut in Telemarken zwei solche Steine aufbewahrt und bis auf die neuere Zeit verehrt wurden. An jedem Donnerstagabend und zu hohen Festlichkeiten wusch man sie und salbte sie am Feuer mit Butter und anderem

Fett. Dann wurden sie getrocknet und auf dem Hochsitz des Hauses aufgestellt. Diese Verehrung hielt man für das Glück des Hauses notwendig. An einem anderen Orte derselben Landschaft, zu Qualsoth, wurden zwei Donnerkeile auf ganz ähnliche Weise noch bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in hohen Ehren gehalten. Man bewahrte sie auf dem Hochsitz, eine Lage glänzend reines Stroh lag stets unter ihnen ausgebreitet. Häufig wurden sie in Buttermilch gebadet. Fakse (hölzerne Hausgötzen) und die „Brödsteinar“, (Steine in der Größe eines Brotes) wurden in ähnlicher Weise in Südnorwegen bedacht (Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde 1920, p. 13). Diese Votive waren wohl schon Nachwirkungen älterer vorhergegangener Kulthandlungen. Und so wurde nach der Fritjofs-saga (c. 9), am Sognefjord im Frühjahr ein Götterfest begangen, wobei ein Bild Baldurs nebst anderen Götterbildern von Frauen am Feuer gewärmt, mit Fett bestrichen und mit Tüchern abgerieben (s. Gust. Neckel a. a. O.). Es geht weiter hervor, daß Hirten (Grimm, Deutsche Mythologie 4, 51) beim „Disablöt“ (Opfer an die Disen, eine Art Elfen) göttliche Bilder buken und mit Butter schmierten. Durch Fritjofs Schuld fällt ein gebackener Baldr ins Feuer, so daß das Fett in die Flamme schlägt und das Haus vom Feuer verzehrt wird (s. W. Mannhardt, German. Mythen. Berlin 1858, p. 4). Von den Skandinaviern haben dann die Lappen das Salben von Steinen und Götzen schon früh übernommen (s. Wiener Zeitschr. f. Volkskunde, 1920, p. 13; W. v. Unwerth; Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Breslau 1911, p. 10 ff., 31 ff.).

Diese altnordische Sitte, Götterbilder einzufetten, hat sich später auch auf ihre Verlagerungen und Zerrbilder, dämonhafte oder gespenstige Wesen übertragen, die eben das Christentum erst zu solchen gemacht hat und die früher auch gutmütiger Natur sein konnten. So bestand beim „Disa- und Alfablutopfer“ der hauptsächlichste Teil aus Fett. Dies dargebrachte Votiv erhielt sich noch lange bei den schwedischen sogenannten Elfenmühlen vor allem im Beschmieren derselben mit Schweinefett. Möglicherweise sind die „Elfenmühlen“ ursprünglich mit den nordischen Scherbengruben identisch, die dem Disablöt dienten (O. Almgren, Nordische Felszeichnungen usw., Frankfurt a. M. 1934, p. 361). Diese Elfenmühlen oder Elfentöpfe (Alfquäsar) sind kleine, rund ausgehöhlte Steine, auf denen die Elfen sitzen. In die Löcher der butterbeschmierten Elfentöpfe setzten die schwedischen Frauen dann Puppen, wenn ihre Kinder krank waren (s. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903, p. 215), und diese Elfenmühlen wurden von den sogen. Horgbräuten sorgfältig überwacht, die auch andere Opfer, wie Geldstücke mit Schweinefett (der Eber war dem Odin heilig)

beschmiert, hineinwarfen. Man nennt diese magischen Handlungen auch bezeichnenderweise „Das Eifenschmieren“ (s. Afzelius, Schwedische Volkssagen II, p. 287; Das Kloster, Stuttgart 1848, I. Bd.). Nach der Meinung des Volkes rühren von diesen Disen und Alfen die Seuchen her. Sicher sind unter den „Alfen“ die Seelen der Abgestorbenen zu verstehen (s. Grundr. d. germ. Philologie III, 260, 282) und Alfablöt war das Opfer an die Abgeschiedenen. Daß solche Seelengeister durch Opfer stets bei guter Laune erhalten werden mußten, wenn sie den Nachfahren Heil bringen sollten, war selbstverständlich. Blut und Nierenfett als die Seele und ihre geistige Potenz einschließend „darf nur die Gottheit wieder in sich aufnehmen, denn von ihr — dem Urahn — sind die Seelen ausgegangen“ (s. J. Lippert, Die Religionen d. europ. Culturvölker. Berlin 1884, p. 164). In dieser Beziehung verlangen dies auch noch immer die Totendämonen und die ihnen verwandten Erscheinungen mit wahrer Gier, wie dies verschiedene Volkssagen noch weisen. So verlangten die „Sgönaunken“ (Elben) von einer Frau, die nach dem Wochenbett ausgegangen war, ehe sie in die Kirche ging (da hatten diese Geister noch Macht über sie), zwei Tonnen Butter, wenn sie nicht zur Strafe Rüden im Hügel säugen wollte. Die Frau brachte eilig die Butter zur Höhle (s. Adalb. Kuhn, Sagen . . . aus Westfalen. Leipzig 1859, I, p. 73). Auch die Percht, die mit den Seelen abgeschiedener Kinder herumwandert, verlangt Speckopfer und droht mit der Strafe des Bauchaufschlitzens (s. V. Waschnitius, Percht usw. 1914). Der Nis (Kobold) achtet genau darauf, ob er genügend Butter bekomme, denn das gebührt ihm seit Alters her. Bei den Mazedowalächen ist es Hochzeitsbrauch, daß die junge Frau zu einer Wasserquelle geht, wo sie sich ein Gefäß mit Wasser füllt. Dann bestreicht sie die Quelle mit der von ihr mitgebrachten Butter (E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig u. Berlin 1911, p. 202). Auf die große Rolle, die die Salbung im Norden spielte, weisen auch die schwedischen Hügelnamen „Smörkune“ (Salbenberg), welche Hügel man sich mit derlei fettheischenden Kobolden bevölkert dachte. An ein weiteres Relikt eines Fettopfers sei noch der Schmierung des Ofenloches mit einer Speckschwarte gedacht, in das man dann kranke Kinder schob, sicher um einen ehemaligen Moloch damit verbindlich zu machen (s. Grimm, Mythol., Anhang XC, LXX, LXXXV).

Wenn wir die Motive dieses Einsalbens mit Fett betrachten, so ist dabei, wie dies bei diesem tierischen Stoff ursprünglich bedingt war, doch in erster Linie an ein Opfer an die Toten zu denken, wie ein solcher auch bei dem im Grab liegenden Heiland noch zuletzt in Erscheinung tritt. Dieses Motiv kann zweierlei Sinn haben, die Toten zu gewinnen und zu versöhnen, im Grab zu beruhigen,

aber es kann auch in Verbindung mit Nebenerscheinungen besonders bei Götterbildern (oder Hausgeisterstatuen) die Neubildung, die Auferstehung einer getöteten oder erstorbenen Gottheit, also auch hier in letzter Konsequenz Christus zu Ostern (Frühjahr) im Auge haben. Bei Baldur, dem Frühlingsgott, der im Winter den Tod erleidet und den man nun im Frühjahr wie einen Erfrorenen, am Feuer, durch Einreibungen mit Fett und Tüchern wieder zu neuem Leben zu bringen sucht, tritt dies ja besonders sinnfällig hervor. Daß mit diesen Zeremonien auch Heilwirkungen für die Ausübenden oder die Familie, das Haus, wo sie ausgeübt wurden, verbunden gewesen sein mögen, ist nach den obigen Ausführungen doch anzunehmen. Auch bei den Mysterien hat sich, wie Neckel (a. a. O.) darstellt, die Unsterblichkeitssalbe, die den Gott belebt hat, auf die Gläubigen selbst übertragen. Mit Fettstoffen gesalbte Götterbilder oder Idole gewinnen eine magische Kraft, die sich dann nach der Meinung der Votanten auch weiter zur Heilwirkung mitteilen kann.

Wenden wir uns nun zu den eingangs angeführten österreichischen Salbungsvotiven, so sind zwei davon dem hl. Anton dem Einsiedler gewidmet. Er ist der Beschützer des Schweines und in Rach kann man sein Einfetten mit Schweineschmalz einfach als eine Art Analogieopfer, als ein *pars pro toto* für das Gedeihen dieses Haustieres ansehen, obschon diese besondere Salbungsform sonst bei seinen zahlreichen Kultorten nicht nachzuweisen ist. In St. Anton am Radl wird die Salbung des hl. Anton aber durch Rahm vollzogen, also einem Produkt der Kuh, auch ist das Motiv, ihn als Heiratpatron zu gewinnen, durchaus bei diesem Heiligen ungewöhnlich, doch mag eine Verwechslung oder Kontamination, was bei den „Primitiven“ nicht viel ausmacht, mit dem hl. Anton von Padua vorliegen, der als Heiratpatron gilt. Bei dem Priggitzer Salbenherrgott ist der Vergleich mit dem Karfreitagsherrgott ja naheliegend. Im großen Ganzen muß man doch annehmen, daß auch diese Votive als letzte Relikte eines weit zurückgehenden und weitverbreiteten Kultbrauches, auf den hingewiesen wurde, als eine Erinnerung daran und Übertragung auf den hl. Anton, der im bäuerlichen Leben auch nichts anderes als einen guten Hausgeist, als ein Idol wie vordem zur Segnung der wirtschaftlichen Belange darstellt, aller Vermutung nach gelten müssen und in den Kreis ähnlicher Salbungsoffer aus verschiedenen Motiven ihrer Herkunft nach wohl einzuordnen sind. Daß dabei Heilwirkungen erzielt werden sollen, ist natürlich selbstverständlich und ohne Weiteres ersichtlich.

Die Wallfahrten im niederösterreichischen Weinlande

Von Franz Thiel

Zum religiösen Brauchtum unserer Heimat gehören die zahlreichen Gnadenorte und die Pilgerfahrten, die im Leben unserer Ahnen eine wichtige Rolle spielten; sie gaben auch dem Landschaftsbilde mit den vielen Urlauberkreuzen und Bildstöcken ein besonderes Gepräge. Die älteste Gnadenstätte im Weinlande ist Oberleis; doch steht die Wallfahrtskirche nicht mehr, da sie unter Kaiser Josef II. niedergedrückt und das Gnadenbild „Maria Himmelskönigin“ in die Pfarrkirche dasselbst übertragen wurde. Der zweite Gnadenort Walterskirchen mit einem Heilbrunnen geriet im Zeitalter der Reformation in Vergessenheit; denn diese lehnte die Pilgerfahrten ab, während die Gegenreformation in ihnen ein wichtiges Mittel erblickte, um auf das empfängliche Gemüt der breiten Masse einzuwirken.

Den Anlaß zu den Wallfahrten gaben bei uns die Zeitverhältnisse selbst, und zwar war es vor allem die gefürchtete Pest, die im 30jährigen Krieg zweimal auftrat und in den Dörfern und Märkten zahlreiche Opfer forderte. Da entstanden mehrere Wallfahrtskapellen, die bei uns zunächst einen lokalen Charakter hatten: Nikolsburg mit dem hl. Berg und der Loretokapelle, Alt-Ruppersdorf, Wilhelmsdorf mit Maria Bründl und die Rochuskapelle bei Mannersdorf a. d. March. 1637 widmete ein Poysdorfer ein schönes Kreuz nach St. Loreto in Nikolsburg. Nach Alt-Ruppersdorf pilgerten die umliegenden Gemeinden nach der Pest im Jahre 1645. Die Poysdorfer spendeten 1655 hieher eine große Wachskerze, die durch 20 Jahre in der Kapelle vor dem Sebastian-Altar an Sonn- und Feiertagen brannte. 1676 brachten Wallfahrer eine neue, die 42 Pfund schwer war und die der Poysdorfer Lebzelter Matthias Spindler um 11 fl. 45 kr. hergestellt hatte; der Maler Ulrich Daniel verzierte sie mit Bildern, wofür er 6 fl. verlangte. Um Mißbräuche zu verhindern, gab die Regierung 1656 eine genaue Ordnung und Vorschriften für die Wallfahrten heraus; besonders prunkvoll war die von Alt-Brünn, welche die Bürger 1645 bei der Schwedenbelagerung der Muttergottes von Mariazell gelobt hatten; alljährlich pilgerten sie mit Fahnen und Musik nach dem Gnadenort und machten auf diese Weise eine rege Propaganda in den Gemeinden, die sie durchzogen. Die Pest des Jahres 1679 förderte die Pilgerfahrten, da viele Orte sich der Zeller Muttergottes verlobten, damit sie von dieser Seuche verschont bleiben; sie wollten Buße tun und durch eine Wallfahrt das Unglück für alle Zeiten von der Heimat abwenden. So geschah es in Poysdorf und Wilhelmsdorf; die erste Gemeinde verlobte sich nach Mariazell und nach Wranau bei Brünn, letztere nach Alt-Ruppersdorf.

Die Wilhelmsdorfer versammelten sich in der Pfarrkirche von Poysdorf, wohnten hier einem feierlichen Gottesdienste bei und gelobten nach dem Empfang des Abendmahles, auf ewige Zeiten eine Wallfahrt nach Alt-Ruppersdorf zu unternehmen. Der Dorfrichter Thomas Gruber mit den Geschworenen der Gemeinde las laut den „Verbindungsbrief“ vor und alle leisteten vor dem Allerheiligsten den Schwur, das Gelübde getreulich zu erfüllen, und zwar am Feste der hl. Rosalia. Sollte aber die Gemeinde ein-

mal aus Bequemlichkeit diese Bußfahrt unterlassen, so möge das Strafgericht Gottes die Gemeinde treffen. Die Poysdorfer ließen drei Votivbilder malen, und zwar eines für Mariazell, eines für Wranau und eines für die Heimatkirche; man sieht darauf den Markt Poysdorf, umgeben von Feldern, Weingärten und Wäldern, die gegen Norden den Horizont abschließen; aus den dunklen Wolken, die den Himmel bedecken, schleudert Gott Vater die Pestpfeile, um die sündigen Menschen zu strafen. Doch legen die Muttergottes von Mariazell, der Kirchenpatron Johann d. T. sowie die drei Pestpatrone, der hl. Sebastian, Rochus und Rosalia, Fürbitte für den Markt ein, damit er von der Pest verschont bleibe. Unter dem Bilde lesen wir: „Anno 1679, da in unter Österreich die Pest sehr Graszieret, hat eine Ehrsamme Bürgerschaft in Poysdorf sich mit dieser Taffel und einer Prozession alsero verlobet, ist durch die vorbitte der Heiligen Maria von diesem Übel erhalten worden 1681.“

An der Wallfahrt mußte von jedem Hause des Marktes wenigstens eine Person teilnehmen, da es doch eine Gemeinde-Wallfahrt war; dazu traf man schon einige Tage vorher die notwendigen Vorbereitungen; das Geld nähten die Pilger in die Kleider ein; als Wegzehrung nahmen sie mit: Brot, Geselchtes, Eier, Käse, Speck, ein großes Heferl voll Einbrenn zum Kochen von Suppen, Buchteln und Wein, Wäsche, Kleider, ein zweites Paar Schuhe kamen in ein „Pinkerl“ und in ein anderes die Nahrungsmittel; beide wurden auf dem „Pinkerlwagen“ verladen und mitgeführt. Der Fuhrmann verlangte für jedes 10 Kreuzer. Das Schuhwerk wurde gründlich untersucht, gegen wunde Füße nahmen sie Unschlitt mit. Die Wallfahrt war keine Vergnügensreise, sondern eine Bußfahrt, bei der man Hunger, Durst und körperliche Schmerzen geduldig ertrug; deshalb kehrten die Pilger nicht zu oft in den Gasthäusern ein, da durch den Alkoholgenuß leicht Streitigkeiten entstehen konnten, was aber vermieden wurde. Die sparsamen Herrnbaumgartner nahmen sich einen „Sterz“ zum Essen mit; der Vorbeter steckte ihn sorgfältig in seinem „Fürta“ ein und aß ab und zu etwas davon, während er vorbetete. Den Zurückbleibenden gab er den Rat, genau auf den Weg zu schauen, damit sie sich nicht verirren; denn wenn sie die Sterzkrumen sähen, so wären sie auf dem richtigen Weg, den die Baumgartner gegangen sind.

Die Seele der ganzen Wallfahrt war der Vorbeter, ein gesetzter und erfahrener Mann, der eine kräftige Stimme hatte und die Melodie der Lieder genau wußte; denn das Vorsingen und das Vorbeten war in jener Zeit notwendig, weil das Lesen und Schreiben vielen unbekannt war. Der Vorbeter besaß gewöhnlich ein Gebetbuch, das er selbst mit eigener Hand geschrieben hatte und dem die Noten fehlten. Er war schon öfters in Mariazell, kannte also den Weg und die Gasthäuser, wo eingekehrt wurde; er brauchte da für Speise und Trank nichts zahlen und wurde vom Gastwirt zechfrei gehalten. Wie ein Vater war er um seine Leute besorgt, stand jedem mit Rat und Tat zur Seite, schaute auf Zucht und Ordnung und verhinderte alles, was dem Ansehen der Wallfahrt schaden konnte. Er nahm auch das Geld für jene Messen mit, welche die Marktbewohner in Lilienfeld, Annaberg oder in Mariazell aufopfereten; da mußte er genaue Rechnung legen.

Die Wallfahrt wurde im Sommer vor oder nach der Ernte unternommen, wie es die Zeitverhältnisse zuließen. Am festgesetzten Tag erschienen die Wallfahrer mit ihren Angehörigen in der Kirche, wo sie einem Gottesdienste beiwohnten. Dann erfolgte der feierliche Auszug mit flatternden Fahnen, mit Musikbegleitung und unter Glockengeläute; die „Pinkerlwagen“ waren schon vorausgefahren. Die Angehörigen begleiteten die Pilger ein Stück Weges bis zum sogenannten Zellerkreuz, wo sie Abschied

nahmen. Der Geistliche hielt eine kurze Ansprache, erinnerte sie daran, daß die Wallfahrt eine Andachtsfeier sei, und erteilte ihnen den Segen; ein Lied des Abschiedes erklang hinaus in den hellen Sommertag, noch ein Händedruck und die Prozession ging ihres Weges. Die Angehörigen blickten ihnen noch eine Weile nach und kehrten nach Poysdorf zurück. Auf der Erdberger Höhe beim „Ablaßkreuz“ machten die Wallfahrer halt; schauten noch einmal auf ihre Heimat, grüßten sie mit einem Lied und einem Gebet und gingen nun rasch auf der staubigen Straße südwärts.

An der Spitze schritt der Kreuzträger, ihm folgten die Burschen und Männer, dann die Mädchen und Frauen; sie beteten den Rosenkranz für die Daheimgebliebenen, für die Verstorbenen der Gemeinde, für die, welche im kommenden Jahre sterben würden, für die Kranken und Hilflosen, zur Abwendung der Pest und anderer Seuchen, zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, für die Pestpatrone, für die Schutzengel, für den Papst in Rom, für die armen Seelen, für die Wohltäter, für eine gute Ernte und Weinlese, damit die Heimat verschont bleibe von Hungersnot und Hagelschauer. Bei jedem Bildstock senkte andächtig der Träger das Kreuz, das mit einem Kranz bunter Papierrosen geschmückt war. In den Dörfern, durch die unsere Wallfahrer zogen, standen die Leute vor den Häusern, grüßten die Andächtigen und baten sie, einen Gruß der Zeller Muttergottes zu überbringen. Die Männer betrachteten mit kritischen Blicken die Weingärten neben der Straße und unterhielten sich während einer Rast mit den Fremden über wirtschaftliche Verhältnisse; in Wilfersdorf und Gaweinstal machte der Vorbeter eine kleine Ruhestation, doch durfte sich niemand weit entfernen; denn die Schar blieb schön beisammen. In Wolkersdorf nächtigten sie in Privathäusern und Scheunen; zeitlich in der Früh brachen sie auf, weil sie in Wien bei den Paulanern einem Gottesdienst beiwohnen wollten. Beim Auszug aus Wien sangen sie das Lied:

„Schutzengel mein,
führ uns hinein
nach Mariazell
zum Brunnenquell
zu der liebsten Mutter Jesu.“

Dann folgte der zweite Teil:

„Maria Himmelskönigin!
Wir ziehn nach Zell mit Freuden hin
zu deinem Gnadenthron;
zu dir, o Mutter, wir nun gehn
um Hilf und Gnade zu erlehn
bei dir und deinem Sohne.“

Am späten Nachmittag gelangten sie nach Maria-Enzersdorf, das sie mit den Worten begrüßten:

„O, Heil der Kranken, steh' uns bei!
Erhöre unser Bittgeschrei!
Laß uns das Heil genießen!
Erhör die Kranken insgemein,
welche zu die um Hilfe schrein,
laß ihnen das Heilbad zufließen!“
„O, bringe du dem Schöpfer dar
den Dank der hier vereinten Schar
für alle seine Gnaden!
Bleib immer unsere Schützerin!
So wird uns nichts auch künftighin
an Seel' und Leibe schaden.“

Von Enzersdorf an benützten sie „die hi. Straße“, die alle Wallfahrer gingen, welche nach Mariazell pilgerten. In dem waldreichen Hügellande fühlten sich unsere Pilger ganz wohl, weil es hier nicht so heiß und staubig war wie auf der Brünnerstraße; da gab es schattige Ruheplätze bei kühlen Quellen. In Heiligenkreuz küßten alle in der Stiftskirche die große Kreuzpartikel, in Alland hielten sie Mittagsrast und in Türnau war Nachtstation. Frühzeitig brachen sie auf, da sie in Hainfeld eine Messe hören wollten. In Lilienfeld gab es einen feierlichen Einzug, bei dem das Lied ertönte:

„O, große Himmelskönigin,
Wir ziehen heut mit Freuden hin
zu deinem Gnaden throne
und bringen unsre Bitten dar
bei deinem heiligen Altar
vor dir und deinem Sohne.“

Nach der Andacht in der Stiftskirche war gemeinsames Mittagessen, dann stiegen sie betend und singend zum Kalvarienberg empor. Die Nacht verbrachten sie in Türnitz, das sie bei Morgengrauen verließen, um in Annaberg beim Gottesdienste rechtzeitig einzutreffen; alle küßten hier das Annabild; in Josefsberg blieben sie nach der Mittagsrast in einer kurzen Segenandacht, küßten in Sebastianberg die Partikel und marschierten rasch weiter, da sie noch am gleichen Tage in Zell sein wollten.

Bei dem Urлаuberkreuz (Bußsäule) rasteten sie längere Zeit, um sich zu dem feierlichen Einzuge vorzubereiten; alle richteten ihre Kleider her, reinigten sie vom Staube, ebenso die Schuhe: die Mädchen zogen sich weiß an (Bußgewand), lösten die Haare auf und ließen sie über die Schultern fallen, schmückten ihr Haupt mit einer Krone, während die Burschen grüne Sträußchen am Arme festbanden. Sechs gleichgroße Mädchen wurden ausgesucht, welche die Statue Mariens trugen: Burschen und Mädchen hielten in der Hand Kerzen, die sie vor Mariazell anzündeten. Das Ziel der Wallfahrt war erreicht; vergessen waren alle Sorgen und Widerwärtigkeiten der weiten Fußreise beim Anblick der Gnadenkirche, die im Glanze der Sommersonne entgegenleuchtete. Ein alter Pilger meinte zu den Burschen: „Je weiter der Weg, desto größer die Gnade.“ Beim 2. Urлаuberkreuz warteten schon der Geistliche mit den Ministranten, den Fahnenträgern und den Musikern, die durch einen vorausgeschickten Pilger verständigt wurden. Nach der Einsegnung durch den Priester erfolgte der Einzug in den Gnadenort. Das Glockengeläute mischte sich in die Klänge der Musik, mächtig ertönte das Einzugslied der Wallfahrer in den belebten Gassen von Zell, dessen Bewohner den Fremden freundlich zuwinkten; mit stiller Ehrfurcht betraten sie die Gnadenkirche, um vor dem altehrwürdigen Bilde ihre Andacht zu verrichten: dann ging es in die Nachtquartiere, da die zwei folgenden Tage ein reiches Programm aufwiesen, das der Vorbeter streng einhielt und das von einem Gemeinschaftsgeiste erfüllt war: Generalbeichte, Besuch der Bußsäule und der 5 Kapellen, wo 3 Vaterunser und das Glaubensbekenntnis gebetet wurden, des Kalvarienberges, der Bründlkirche, wo sich jeder die Augen wusch, einen Becher Wasser trank und eine volle Flasche mitnahm, der Leidenskapelle, der Schatzkammer, des Kripperls und anderer Sehenswürdigkeiten; eingekauft wurden Kerzen, Gnadenbilder, verschiedene Reiseandenken, Umhängbilder — ein großes für den Vorbeter und eines für den Heimatpfarrer, ein kleineres für den Kreuzträger, einen schönen Kranz für das Wallfahrerkreuz — und Rosenkränze. Am Abend, wenn es schon dunkel war, gab es den Kerzelumzug oder die Lichterprozession um die Gnadenkirche; dabei sangen die Teilnehmer:

„Verehrer Mariens, versammelt euch hier
und rufet heut wieder mit Freuden mit mir!
Der Tag ist vergangen, die Nacht ist schon hier,
o, Jesus Maria, bleibt immer bei mir!“

Das Lied hat 26 Strophen. Am folgenden Tag war in der Früh der Abschiedsgottesdienst, dann der feierliche Auszug und Heimkehr der Pilger auf demselben Wege. Der Priester begleitete sie bis zum ersten Urlauberkreuz und erteilte ihnen den Reisesegen, beim zweiten verabschiedeten sie sich von dem Gnadenort.

In der Heimat versammelten sich Kinder und Erwachsene täglich bei einbrechender Dunkelheit bei dem erwähnten Zellerkreuz, um hier den Rosenkranz zu beten. Am Tage der Heimkehr erschien einige Stunden vorher ein Wallfahrer, der vorausgeeilt war, und gab die Stunde bekannt, wann die Prozession beim Zellerkreuz eintreffen dürfte. Dieses wurde mit einem grünen Kranz und Blumen geschmückt, Kinder banden Blumensträuße für die Heimkehrenden; alle versammelten sich vor der Kirche und zogen mit dem Geistlichen, mit den Ministranten, den Fahnenträgern und der Musik bis zum Zellerkreuz, wo die Wallfahrer empfangen wurden. Ein weißgekleidetes Mädchen küßte dem Pfarrer die Hand und hing ihm das in Zell gekaufte Bild mit dem Spruche um den Hals: „Einen schönen Gruß von der Muttergottes aus Mariazell!“ Die Kinder überreichten den Heimkehrern die Blumensträuße und erhielten dafür ein kleines Umhängebild. Im feierlichen Zug und unter dem Geläute der Glocken bewegte sich die Prozession in die Kirche, wo mit einer Segenandacht die Zeller Wallfahrt beschlossen wurde. Diese war durch mehrere Tage der Gesprächsstoff der Bewohner und immer lautete das Urteil der Teilnehmer: „Schön war es.“ Die gekauften Bildchen bewahrten die Leute gut auf, da sie dem Toten in den Sarg gelegt wurden.

Der Vorbeter legte strenge Rechnung über seine Ausgaben, die manchmal sehr hoch waren. Um diese zu decken, wurde im Herbst bei der Lese Most gesammelt, der in einem Keller aufbewahrt und dann verkauft wurde; es war dies der „Zellerkeller“ an der Brünnerstraße, den Wohltäter für diesen Zweck stifteten. Dem Vorbeter überreichten die Wallfahrer ein Geldgeschenk für seine Mühe und Arbeit; jeder gab 5—10 Kreuzer.

Im Pestjahre 1679 verlobten sich die Poysdorfer auch der Muttergottes von Wranau, wo die Begräbnisstätte der Fürsten Liechtenstein sich befindet. Diese waren die Marktherren von Poysdorf und dürften diese Wallfahrt angeregt haben. Der Ein- und Auszug dieser Prozession war nicht so feierlich wie der nach Mariazell. Der Geistliche begleitete sie bis zum sogenannten „Braunauerkreuz“, das 1679 auf dem „Weißenberg“ errichtet wurde. Eine Tafel auf diesem Bildstock, deren Inschrift noch vor einigen Jahren gut gelesen werden konnte, besagte, daß im Jahre 1679 der Markt Poysdorf durch die Fürbitte der hl. Jungfrau Maria von Wranau von der Pest verschont blieb; deshalb wurde aus Dankbarkeit diese Säule erbaut. Die Wallfahrt berührte die Orte: Drasenhofen, Nikolsburg, Neues Wirtshaus (Mittagmahl), Muschau, Fibus, Pribitz (Jause), Schabschitz, Seelowitz, Rohrbach (Nachtmahl), Raigern (Frühstück und Messe in der Stiftskirche), Brünn (Mittagessen), Röbetschitz, Anterhau und Wranau. Auf der Heimkehr war in Raigern die Nachtstation. Die Poysdorfer versammelten sich am Abend bei dem Braunauerkreuz zu einer Andachtsstunde (Rosenkranz). Die alten Leute, die nicht soweit gehen konnten, blieben beim Ölberg und beteten hier.

Von 1732 an unternahmen die Poysdorfer alle Jahre noch eine Wallfahrt nach Schoßberg in der Slowakei; da begleitete der Priester die Ausziehenden bis zur Johannesstatue neben dem Walterskirchner Tor; ge-

wöhnlich verließen sie Freitag in der Früh Poysdorf und wählten den Weg über Großkrut, Alt-Lichtenwarth, Hausbrunn und Hohenau: dem „Pinkerlfuhrmann“ zahlte man da 20 kr., weil die Sicherheit jenseits der March sehr gering war; denn die Zigeuner stahlen oft, wenn sich ihnen eine Gelegenheit bot, mehrere Pinkerln; dazu bettelten in den Ortschaften der Slowakei die Kinder in unverschämter Weise und belästigten die Andächtigen bei ihren Gebeten und Gesängen. In Schoßberg rutschten die Pilger auf den Knien um den Gnadenaltar, beteten bei den Kreuzwegstationen, doch unterblieb der Lichterumzug am Abend.

Um 1730 erreichte das Wallfahrtswesen seinen Höhepunkt; neben den großen Gnadenorten entstanden viele kleinere, die nur mehr einen lokalen Charakter für das Weinland besaßen: Karnabrunn (zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit), Ernstbrunn (Maria Heilbründl), Ödenkirchen im Ernstbrunner Wald (das Rochusfest im August), Oberleis (Maria Himmelskönigin), Heiligenberg bei Schleimbach (Maria Himmelfahrt), Poysdorf (Maria Bründl), Alt-Ruppersdorf (Sebastian- und Rosaliafest), Föllim (Maria Herz nach 1723), Kettlasbrunn (hl. Sebastian), Wilfersdorf (Dominik- und Magdalena fest), Obersulz (Mariahilf), Zistersdorf (Maria Moos), die Rochuskapelle bei Mannersdorf a. d. March, Mistelbach (Maria in der Gruft, auch Maria auf dem Berge) und Nikolsburg (der hl. Berg). Daneben hatten einzelne Gemeinden ihre besonderen Prozessionen, die Zeugnis geben von dem religiösen Eifer unserer Ahnen in der Barockzeit; so gingen die Bewohner von Großkrut alle Jahre zu Maria Verkündigung nach Walterskirchen, zu Floriani nach Alt-Ruppersdorf und nach Lichtenwarth, in der Kreuzwoche nach Walterskirchen, Ginzersdorf und Hauskirchen, am Dreifaltigkeitssonntag nach Ginzersdorf, am Fronleichnamstag nach Hausbrunn und Herrnbaumgarten, zu Johann d. T. nach Poysdorf und am Stephanstag nach Nikolsburg und Hauskirchen.

Die Schratzenberger hatten sich nach Zistersdorf — Maria Moos — verlobt, ebenso die Walterskirchner, die Wetzelsdorfer und Hadersdorfer dagegen nach Maria Dreieichen; in den meisten Fällen war die Pest die Ursache des Gelübdes, in Wetzelsdorf aber die vielen „Butzenstecher“, die den Weingärten so großen Schaden zufügten. Bei Maria Bründl (Poysdorf) opferten die Wallfahrer Wachsfiguren (Pferd, Kuh, Weintraube, Arm, Fuß usw.). In Heiligenberg bei Schleimbach war ein Huhnopfer für den Pfarrer gebräuchlich. Die Gebetserhörungen schrieb oft ein Kirchenvater genau in seinem „Mirakelbuch“ ein; ein solches bewahrt noch heute die Familie Fröschl in Wilhelmsdorf bei Poysdorf. Die Wände der Gnadenkirchen schmückten die Wallfahrer mit Bildern, Votivtafeln und Gebetserhörungen, die zur schuldigen Danksagung der Nachwelt überliefert wurden. Die Dynamik der Gnadenorte spürt man noch heute in den Bauernhäusern, die alte Bilder von der Muttergottes in Mariazell, in Wranau, in Alt-Brünn, in Turas usw. besitzen; oft wissen die Besitzer gar nicht die Herkunft und Bedeutung dieses Familienstückes, das sich aber trotzdem einer großen Verehrung im Bauernhause erfreut.

Mit großer Pracht, wie sie eben nur die Barockzeit kannte, wurde 1779 die 100. Wallfahrt der Poysdorfer nach Mariazell gefeiert; mit Pauken- und Trompetenschall zogen sie durch die Orte, deren Bewohner mit stiller Bewunderung auf diese glanzvolle Wallfahrt blickten. Schon drei Jahre später schränkte die Regierung dieses Brauchtum stark ein und 1782 verbot sie alle Wallfahrten und Prozessionen; die Gnadenorte wurden gesperrt oder niedergehauen (z. B. Obersulz, Ernstbrunn, Ödenkirchen und Oberleis), die Votivtafeln und Bilder mußten entfernt werden oder wurden vernichtet. Das Volk konnte sich aber von dieser religiösen Betätigung nicht trennen, so daß die Behörde 1789 befahl, daß den Wallfahrern das Kreuz

weggenommen werden sollte, wenn sie in einem Gnadenorte erscheinen. Streng genommen wurden aber diese Anordnungen nicht, da 1795 von Poysdorf eine Wallfahrt nach Schoßberg ging, bei der der Vorbeter Johann Georg Ehmayer folgende Rechnung legte:

zu Maria Schoßberg ein- und ausläuten	24 kr.
Aus- und Einzug mit Musik	1 fl. 12 „
dem Fahnräger	6 „
das Hochamt	2 fl. —
den Fahnenträgern	31 „
zu St. Georg	15 „
die Messe zu Alt-Lichtenwarth	30 „
alda voreinläuten	15 „
allhier die Messe	30 „
allhier ein- und ausläuten	24 „
wieder eine Messe nach der Prozession	30 „

Von 1796 waren die Wallfahrten gestattet, doch sollten die Gemeinden zuvor beim Kreisamt in Korneuburg um die Erlaubnis ansuchen. In Bernhardsthal stellten 1802 einige Bewohner ein Gnadenbild auf eine Steinsäule, zu der auch Prozessionen aus den umliegenden Ortschaften kamen; dabei ereigneten sich Wunder, die auch der Amtmann von Rabensburg erfuhr. Sofort gab er den Befehl, das Bild zu entfernen und die Säule niederreißen zu lassen. Die Bewohner waren darüber so aufgebracht, daß sie der Kommission in feindlicher Absicht entgegentraten. Heimlich wurde das Bild entfernt und das Opfergeld in das Armeninstitut gelegt.

Nach den Kriegen mit Napoleon ging eine neue Frömmigkeitswelle durch unser Land, die auch das Wallfahrtswesen beeinflusste; denn die Gemeinden erinnerten sich wieder an ihr Gelübde, besonders nach den Mißjahren 1815 und 1816 sowie im Cholerajahr 1832. Die Regierung förderte die Wallfahrten, weil sie glaubte, daß ein frommes Volk nicht solche Greuelthaten verüben könne wie die Franzosen in der Revolutionszeit. 1874 gingen die Poysdorfer zum letzten Male zu Fuß nach Mariazell in einer geschlossenen Prozession; später fuhren sie mit der Bahn bis Wien, von wo sie die hl. Straße benützten; denn der Gedanke, daß die Wallfahrt eine Bußfahrt sei, war im Volke noch lebendig. 1879 feierte Poysdorf das Jubiläum der 200. Pilgerreise nach Wranau und Mariazell in althergebrachter Weise; auch Wilhelmsdorf beging die 200. Wallfahrt nach Alt-Ruppersdorf mit Pauken- und Trompetenschall.

1884 wanderte Barbara Strobl von Poysdorf zu Fuß mit einer Prozession von Wien nach Mariazell, nach dem Sonntagsberg und nach Maria-Taferl; sie schrieb ein Tagebuch, in dem sie die Orte genau angibt, die sie berührte; es ist die bekannte hl. Straße. Von Zell zogen sie nach Neuhaus, wo in der Kirche eine Segenandacht gehalten und dann das Mittagmahl verzehrt wurde. In Gaming blieben sie übernacht, unterwegs sangen sie zwischen den Gebeten wiederholt das Lied:

„Wir reisen frohen Herzens heut,
o heiligste Dreifaltigkeit,
zu deinem Gnadenthron;
am Sonntagsberg verstoß uns nicht!
Sei gnädig allen beim Gericht,
mit Unglück uns verschone!“

Über Ybbsbach gelangten sie nach Gresten (Gottesdienst), nach Randegg, Leonhardsberg (Segen und Mittagsrast) und schließlich zum Sonntagsberg. Beim feierlichen Einzug stimmten sie den Gesang an:

„Wir grüßen dich ganz süß und mild
allhier in deinem schönen Gnadenbild.
Erhör uns arme Sünder!
Wir bitten dich, o großer Gott,
vor Krieg und Pest und Hungersnot
uns gnädiglich verschone.“

Nach dem Einzug in die Gnadenkirche legte jeder eine Generalbeichte ab und küßte das Gnadenbild. Am nächsten Tage war ein feierlicher Gottesdienst und nach dem Besuch der Schatzkammer zogen sie weiter. Das Abschiedslied vom Sonntagberg lautete:

„Viel tausend Dank wir dir ableg'n,
o großer Gott, für deinen Seg'n,
den wir so oft empfangen.
Verschone uns, o großer Gott,
mit Pest und Krieg und Hungersnot!
Gelobt sei Jesus Christus!“

In Amstetten war die Fußreise beendet, weil die Pilger die Eisenbahn bis Krumnußbaum benützten, von wo sie über die fliegende Brücke nach Marbach gelangten. Beim Einzug in Maria-Taferl erklang das Lied:

„O, Mutter der Barmherzigkeit,
sieh doch auf unsre Dürftigkeit!
Laß dich von uns erbitten,
sei gegen deine Kinder mild,
wir fliehn zu deinem Gnadenbild
mit hoffnungsvollen Schritten.“

Auch hier gab es für jeden eine Generalbeichte noch vor dem Segen; dann freute sich jeder an dem schönen Bild der Donaulandschaft, die im Schimmer der untergehenden Sonne noch einmal aufleuchtete. Die weite Fernsicht war eine kleine Entschädigung für die Beschwerden der weiten Reise, die jeder mit Geduld und Ausdauer auf sich nahm.

Als sie am folgenden Tage die Kirche besuchten, genossen sie denselben Anblick, aber im Glanze der aufgehenden Sonne; so war ihnen die Wallfahrt nicht nur eine Seelenstärkung, sondern auch ein Erlebnis für Herz und Gemüt, an dem sie jahrelang zehrten; diese Reise trug viel dazu bei, daß jeder ein Stück Heimatland kennen lernte und mit dieser Erkenntnis zog auch die Heimatliebe in das Herz der Wallfahrer. Wie sie den „Taferlberg“ verließen, erklang das Auszuglied weit über Berg und Tal:

„Schütz uns durch den, der uns erlöst,
vor Hungersnot, vor Krieg und Pest,
o Mutter voll der Schmerzen!
Sei uns zu helfen stets bedacht,
besonders in der Todesnacht
aus mütterlichem Herzen.“

Von Marbach erfolgte die Heimreise mit dem Schiff auf der Donau. Bei dieser Wallfahrt walteten drei Vorbeter ihres Amtes: Johann Reinwald von Groß-Schweinbarth, Thomas Eichinger von Pyrawarth und Franz Hesch aus Kollbrunn.

Die erwähnte Strobl nahm an vielen Prozessionen teil und scheint daran ein besonderes Vergnügen gefunden zu haben. Mit den Hadersdorfern besuchte sie Maria-Dreieichen; der Weg dahin ging durch folgende Gemeinden: Staatz, Rautendorf (Frühstück), Hagendorf, Altenmarkt, Stinkenbrunn (Mittagessen), Stronsdorf, Patzmannsdorf, Kammersdorf (Jause), Dürnleis, Weikersdorf, Nappersdorf, Ober-Stinkenbrunn, Wullersdorf (Nachtmahl), Steinabrunn, Grund, Nondorf (Frühstück), Roseldorf, Stölzeldorf, Eggenburg, Maria-Dreieichen (Einzug, Beichte, Nachtmahl; am nächsten

Tag — Gottesdienst, Besuch der Schatzkammer und um 10 Uhr Auszug); auf der Rückreise war in Eggenburg Mittagessen, in Nondorf Jause, in Wullersdorf Nachtquartier, in Kammersdorf Frühstück, in Unter-Stinkenbrunn Mittagsrast, in Rautendorf Jause und in Hadersdorf Einzug in die Heimatkirche.

Nach Oberleis zogen die Wallfahrer im September von Staatz weg über Wultendorf, Loosdorf, Hagenberg (Frühstück), Zwentendorf, Pyhra, Klement, Oberleis (Mittagmahl, Einzug, Beichte, die ganze Nacht gebetet und gesungen, am Morgen Gottesdienst, um 8 Uhr Auszug) und Heimkehr nach Staatz auf demselben Wege.

Eisenbahn und Kraftwagen übten auf die Wallfahrten insoferne einen Einfluß aus, als die Fußwanderung aufhörte; damit geriet auch das ganze Brauchtum in Vergessenheit; wohl stehen noch die Urlauberkreuze und die Bildstöcke, deren Bedeutung heute vielfach unbekannt ist; als stumme Zeugen einer glaubensstarken Zeit, die von den Gemeinden in gutem Bauzustand erhalten werden, ragen sie aus den grünen Saatfeldern und erinnern uns an die Wallfahrten, die unsere Vorfahren zur Abwendung der Pest gelobten; durch 200 Jahre erfüllten sie treu und ehrlich ihr Gelübde. Die Gemeinde Wilhelmsdorf tut es noch heute und eine Prozession pilgert im Herbst nach Alt-Ruppersdorf; doch fehlen die Bräuche aus der Barockzeit beim Ein- und Auszug; es ist eine stille besinnliche Bußfahrt durch die herbstliche Landschaft des Weinviertels.

Quellenangabe:

Gemeindegedenkbuch von Poysdorf und das von Wilhelmsdorf.

Pfarrgedenkbuch von Poysdorf.

„Wiener Diözesanblatt“ 1898.

Herrschaftsakte Wilfersdorf im Fürstl. Liechtensteinischen Hausarchiv in Wien.

Aufzeichnungen der Barbara Strobl von Poysdorf.

Mündliche Mitteilungen der Maria Schweinberger von Hohenau.

Ein Salzburger Kaufmann als Devotionalienhändler in Mariazell

Von Franz Martin

Wallfahrtsmedaillen und Ablaßpfennige sind schon seit langem ein gesuchtes Sammelobjekt. Ihr künstlerischer Wert ist sehr ungleich: von den feinen Arbeiten der Salzburger Seel bis zu den plumpen Eisen-güssen des 19. Jahrhunderts. Nur selten aber erfährt man etwas über die Herstellung und den Vertrieb dieser meist an den Wallfahrtsstätten verkauften „Betten“ — dies der Ausdruck, der den heutigen „Devotionalien“ entspricht. Daß um 1673/75 das Stift St. Peter in Salzburg ein Umschlagplatz für solche Gnadenpfennige war, hat Karl Roll¹⁾ nachgewiesen.

Das Inventar, das anschließend veröffentlicht wird, zeigt uns nun das Warenlager des Kaufmannsgeschäftes in Salzburg und des Kramladens in Mariazell. Der Salzburger Handelsmann Franz Xaver Kumperger besaß nämlich neben seinem Geschäft in Salzburg auch einen „Stand“ in Mariazell. Seine Frau war eine Tochter des Holzwarenverlegers Wallner von Berchtesgaden, der selbst solche Devotionalien im großen vertrieb.

Das Inventar, das nach Kumpergers Tod im Jahre 1765 aufgenommen wurde, weist auf: Filigranarbeiten, wohl meist aus Nürnberg, Bildchen, auch auf Pergament gemalte, Kupferstiche, auch „illuminierte“, d. s. bemalte, Wallfahrtspfennige, Rosenkränze, welche letztere die gangbarsten Artikel waren.

Stammbaum der Familie Kumperger:

I. Franz, Kaufmann in Ried im Innkreis, vermählt m. Maria Susanna Haslin (letztere in 2. Ehe verm. mit Johann Georg Achatz, Handelsmann in Ried, † 1768).

II. Kinder des Franz:

1. Franz Xaver, geb. um 1726, bgl. Bettenmacher in Salzburg, erwirbt 1757 von Helena Pauernfeind, Tochter des Johann Christof Pauernfeind die Mugitsche Handlung, besitzt einen Kramladen in Mariazell, 1768 Kaufmann in Tittmoning, † Salzburg (Dompfarrer) 18. November 1791, vermählt Salzburg (Dom) 18. Juli 1757 mit Maria Anna, Tochter des Anton Wallner, Bürgermeisters und Holzwarenverlegers in Berchtesgaden, und der Katharina Steinmüller, † Salzburg 8. Jänner 1765, 26 Jahre alt, II. Salzburg (Dom) 11. November 1765 m. Maria Josefa, Tochter des Anton Spalt, Bann- und Marktrichters in Aussee, und der Elisabeth Krambser, † Salzburg (Dompf.) 2. Dezember 1792.

2. Michael, geb. Ried 31. Oktober 1729, Prof. des Stiftes St. Peter in Salzburg unter dem Namen Michael 8. November 1751, Primiz 13. Jänner 1754, bekleidete verschiedene Ämter, † Salzburg 16. Dezember 1795, vgl. Pirmin Lindner, Prof. ebuch in Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 46, 162, Nr. 342, vgl. auch Stiftsarchiv St. Peter Akt 161 betr. seine mütterliche Erbschaft.

III. Kinder des Franz Xaver (II, 1):

Aus 1. Ehe:

1. Franz Peter, geb. Salzburg (Dompf.) 3. August 1759;
2. Katharina Anna, geb. 24. April 1760;
3. Anton Virgil, geb. 25. September 1761;
4. Maria Anna, geb. 24. November 1762, † 17. April 1765;
5. Maria Theresia, geb. 13. März 1764;

Aus 2. Ehe:

6. Maria Johanna, geb. 22. August 1766;

7. Maria Josefa Erentrud, geb. 3. September 1767.

Das Bettenhändlergeschäft hatte Kumperger durch die Mugitsche Handlung erworben. Matthias Mugitsch, Bettenmacher und -händler in Salzburg und Mariazell starb in Salzburg am 8. Juli 1748 im Alter von über 80 Jahren. Er war ein Liebhaber von Geigen, von denen er drei sehr gute an verschiedene Kirchen, darunter eine nach Maria Plain vermacht²⁾.

Die Zahl der Betten- oder Kreizmacher in Salzburg muß nicht gar so klein gewesen sein, denn sie hatten einen eigenen „Jahrtag“, z. B. am 21. März 1715, wo sie ein Frühamt bei St. Perter hatten und dabei auch zu Opfer gingen³⁾.

Warenlager alhie ⁴⁾	Wert in Gulden
Verschiedene Schließen un anders in Silber von Filigranarbeit in Gewicht 57 Lot a per 1 fl. 30 kr.	85.30
An verschiedenen Ordinari-Silber, so in Schnällen, Knöpf, Halscreizl und anderen bestunde zusammen a 350 Lot a per 50 kr.	125.—
Verschiedene gefasste Waar in Ringerlen und Knöpf, dann anders bestehend zusammen	15.—
An Metallen, kurzer Nürnberger Waar würde der vorhandene Vorrat zusammen in die Schätzung genomen	7.—
An verschieden Metalen und stahlenen Schnallen und Knöpien zusammen	13.—
An vorhandenen Dousen ⁵⁾ von Papir Mage ⁶⁾ in verschiedener Art und Gattung	10.—
200 feine Ausschnitt-Bilder, das 100 per 3 fl.	6.—
350 Ordinari dto per 1 fl. 30 kr.	5.15
500 Stück illuminierte ⁷⁾ per 45 kr.	3.45
1100 ordinari von Papir a per 18 kr.	3.18
1400 kleinere dto per 10 kr.	2.20
1500 piramentene ⁸⁾ per 50 kr.	21.30
100 Miniaturkupfer ⁹⁾	3.—
100 etwas kleinere	1.—
200 große ordinari	1.—
2 Miniatur-Bilder auf Pirament gemahlen	3.—
17 March ¹⁰⁾ Drad und Poliore ¹¹⁾ (!?) Silber, 1 March per 30 kr.	8.30
26 March Gold per 2 fl.	52.—
15 Paqueter Frutil ¹²⁾ Rosenkranz a per 3 fl.	45.—
20 Dutzet grosze Pomeranzen ¹³⁾ Better per 15 kr.	5.—
14 Dutzet mittere dto per 6 kr.	1.24
14 Dutzet etwas größere per 12 kr.	2.48
23 Amulet Paqueter per 3 fl.	23.—
5 fein große Jerusalem Creiz mit Perlmutta ¹⁴⁾ eingelegt a 30 kr.	2.30
7 dto kleinere per 24 kr.	2.48
5 dto noch schlechtere per 15 kr.	1.15
1 Dutzet Gaggesknöpf ¹⁵⁾	—36
10 Bund Saiten	1.15
90 Dutzet böheimische mittere Stein a 10 kr.	15.—
14 Dutzet per 12 kr.	2.48
50 Dutzet per 5 kr.	4.10
80 Dutzet per 7 kr.	9.20
9 Stuk Lapis Lazari ¹⁶⁾	—30
2 Bund Bain Better ¹⁷⁾	1.—
8 Dutzet große Gazungen ¹⁸⁾ per 1 fl. 30 kr.	12.—
3 Dutzet mittere per 1 fl.	3.—

5 Dutzet kleinere per 40 kr.	3.20
3 Dutzet etwas größere per 45 kr.	2.15
8 Dutzet per 20 kr.	2.40
20 Maschen kleine Jerusalembetter per 15 kr.	5.—
20 Maschen große per 30 kr.	15.—
100 grosze Jerusalem Creuz zusammen	8.—
100 dto. mittlere	4.—
150 kleinè	1.30
50 Paqueter Glasel und Siber (statt Silber) Pfennige per 24 kr.	20.—
220 Pfund Messing Pfennig a 45 kr.	165.—
56 000 Benedict Pfening a 1 fl. 20 kr.	74.40
2 Pfund Schnirl a 36 kr.	1.12
106 Stückl Kölnische Bandl zusammen	15.—
50 Dutzet in Messing gefasste mittlere Jerusalem Creuzl a per 9 kr.	7.30
30 Dutzet derley große per 12 kr.	6.—
40 Dutzet kleine a 7 kr.	4.40
30 Dutzet gefasste mittlere Jerusalem Creuz a 48 kr.	24.—
20 Dutzet kleinere a 36 kr.	12.—
600 Dutzet kleine Holz Better, 100 Dutzet 3 fl.	18.—
400 Dutzet große Holz Better, 100 Dutzet 5 fl.	20.—
48 Pfund venetianische Glasperl a 20 kr.	16.—
35 Pfund böhaimische dto per 10 kr.	5.50
Verschiedene Pofelwaar zusammen	4.—

Waarenlager zu Maria Zell

46 Lot ordinari Silberpfening a per 45 kr.	34.30
65 Pfund Messing Pfening a per 45 kr.	48.45
75 Dutzet große in Messing gefasste Creuzl per 10 kr.	12.30
80 Dutzet kleine a per 7 kr.	9.20
95 Dutzet gros in Zinn gefasste detti a 7 kr.	11.50
110 Dutzet mittlere detti a 6 kr.	11.—
108 Dutzet Frutill ¹²⁾ Betten a 20 kr.	36.—
8 Dutzet Caccos ¹⁸⁾ No. 5 per	8.—
12 Dutzet detti No. 4 per 45 kr.	9.—
24 Dutzet Casoumb ¹⁸⁾ No. 3 a 30 kr.	12.—
12 Dutzet obere No. 4 a 45 kr.	9.—
12 Dutzet Sechser Pomeranzenbetter ¹³⁾ a 18 kr.	3.36
21 Dutzet Sibner detti a 15 kr.	5.15
36 Dutzet Zwölfer detti a 12 kr.	7.12
30 Bund Bainbetter a 36 kr.	18.—
20 Dutzet Bain Wunden a 20 kr.	6.40
16 Pakl Glasl et Zinnpfening a per 24 kr.	6.24
300 halbe Bogen Bilder a 1 fl. 20 kr.	4.30
1000 kleine detti zusammen	9.—
1 Pfund Agstein ¹⁹⁾	4.—
1 Maschein rote Corallen	6.—
3 Dutzet ordinari französische Perl, dan in einem verspörten Ka- sten verschiedene angegriffene Waaren	125.—
Summa des alhiesigen und Zehler Waarenlager	1328.56
Vorrat an vorhandenen Trückeisen ²⁰⁾ und anderes Dieser ist zu- sammen in die Schätzung gekommen	200.—

Gutte Schulden herein

Martin Migotis, ein Kramer, um empfangene Waar	29.—
Herr Vicarius in der Faistenau	5.—

Jacob Luger, Vicarius in Zederhaus	2.42
Georg Kraus in Grätz	20.—
N. Buchbinder in Maria Zell	10.28
PP. Franciscaner zu Perchtesgaden	2.—
Pater Edmund in Monsee ²¹⁾	5.10
Johann Pilhofer in Maria Zell	73.50
Johann Fink daselbst um Waaren	57.69
Barbara Reingruberin in Wilththal ²²⁾	48.80
Gregori Scherer in Graz	44.20
Michl Pfeffer ingleichen	11.55
Jacob Pada und Compagnion in Murnau	70.20
Caspar Hamerl auch daselbst	150.53
Bernhard Schinlein in Maria Zell	148.2
Johann Kraus in Graz	43.20
Matheus Auer in Maria Zell	86.30
Friedrich Rotta	26.22
Michl Zacherl in Aschau	172.—
Johann Stocka in Maria Zell	22.14

Schulden hindan vor dem Tode

Dem Anton Walna ²³⁾ von Perchtesgaden um empfangene Waaren	813.11
Dem Johann Aichele in Augsburg um dto.	884.35
Der Jungfrau Pauernfeindin für die Gerechtsame und Waaren	1200.—
16. 17. I. 1765 Verlass 2659	

¹⁾ Die Medaillen-Stempel-Sammlung des Stiftes St. Peter, in Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 56, 167, wo in den Vorbemerkungen auch das Schrifttum verzeichnet ist.

²⁾ Bernard Viechter, Adnotationes IV f. 159 (Stiftsarchiv St. Peter Hs. 149): 8. Juli sepultus est D. Mathias Mugitsch, allhiesiger und zu Maria Cell in Steiermark bürgerl. Bettenmacher und Händler (quia in utroque habebat domicilium et ius municipii) . . . fuit iam senex octogenarius maior, ein Liebhaber der Geigen, hat auch seine drey noch sehr guete Geigen auf unterschiedliche Kirchen vermacht, und ist eine aus diesen Maria Plain gewesen.

³⁾ Sakristeidarium von St. Peter fol. 198 (Stiftsarchiv Hs. 159).

⁴⁾ Landesarchiv Salzburg, Verlaßakt 2659 (Maria Anna Kunperger 1756).

⁵⁾ Dosen, ⁶⁾ Papiermache, ⁷⁾ Gemalte.

⁸⁾ Aus Pergament, ⁹⁾ Kupferstiche, ¹⁰⁾ Ein halbes Pfund.

¹¹⁾ Unbekannt, vielleicht poliertes Silber.

¹²⁾ Nach Schmeller-Fromann, Bayerisches Wörterbuch 1, 831 ist Frutill = Canna indica, also Rosenkränze aus den harten, schwarzen und glänzenden Samenkörnern der Canna variabilis L.

¹³⁾ Wohl mit orangefarbenen Perlen, ¹⁴⁾ Perlmutter.

¹⁵⁾ Gagat = Bernstein oder bernsteinähnliches Glas

¹⁶⁾ Lapislazuli, ¹⁷⁾ Beinern, ¹⁸⁾ Unbekannt.

¹⁹⁾ Bernstein, ²⁰⁾ Prägestöcke.

²¹⁾ P. Edmund Berndl, geb. Salzburg 1692, gest. Mondsee 24. November 1779. Die Totenrolle sagt von ihm: arte pingendi subtilique acu exculpendi imagines, also Heiligenbildermaler und Kupferstecher. Vgl. Pirmin Lindner, Professbuch des Stiftes Mondsee, in: Archiv für Geschichte der Diözese Linz 2, 172.

²²⁾ Vielleicht Wildenthal bei St. Martin bei Lofer, das an Berchtesgaden angrenzt.

²³⁾ Wallner, Vater der Erblasserin.

Eisenopfer beim Vitaliskult in Salzburg

Von Leopold Schmidt

Auf der Verbreitungskarte der eisernen Opfergaben, die Rudolf K r i s s 1934 veröffentlichte, klafft zwischen dem bayerischen und dem steirisch-kärntischen Kreis eine breite Lücke, die im wesentlichen dem Land Salzburg entspricht¹⁾. Damit ist für die Gegenwart festgestellt, daß hier keine Eisenvotive vorkommen. Für die Vergangenheit gilt dies selbstverständlich nicht, da hiefür eine Karte der älteren Erwähnungen erst gezeichnet werden müßte. Auf dieser käme das Land Salzburg vor der Aufklärungszeit, besonders vor dem Wirken des Erzbischofs Hieronymus Colloredo zweifellos nicht so schlecht weg. Ein Beispiel dafür bietet die Erwähnung von Eisenopfern beim Kult des hl. Vitalis in der Stiftskirche St. Peter in Salzburg, wie er sich an dessen Hochtumba wohl bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts abgespielt haben dürfte²⁾. Mit deren Abtragung und der Versetzung des prachtvollen Tumbadeckels von 1497³⁾ an die Wand in den Jahren 1761 bis 1764⁴⁾ dürfte auch der Kult sein Ende gefunden haben. Für die Zeit vorher aber gelten wohl die Bemerkungen des Bertholdus Mellicensis, der im Cap. XI. der Vita des Heiligen unter dem Titel „De cultu et veneratione, a morte S. Vitali a mortalibus exhibita“ schreibt: „Iam hi accensis cereis sua eidem vota depromunt, iam illi imagines cum ferreas aut cereas, tum ligneas etiam, pedes manusque, atque alia corporis humani membra in gratitudinis tesseram suspendunt. Contiguo etiam tumbae suae trunco peculium imponunt, suisque damnati votis, summa cum animi exultatione revertuntur.“⁵⁾ Hier werden also ausdrücklich eiserne Opfergaben vor den wächsernen und hölzernen genannt, und zwar menschliche Körperteile; außerdem ist von Kerzen- und von Fleischopfern die Rede. Die zeitgenössischen Abbildungen lassen Votivtafeln, Silbervotive und Wachsstöcke erkennen, geben also nicht soviel wie die Beschreibung⁶⁾.

Anschließend sei noch darauf hingewiesen, daß Bertholdus Mellicensis auch die Verwendung eines Vitalis-Cingulum s für Schwangere erwähnt: Cap. XIV. „Multis quidem solae preces atque vota salutis erant, plurimae vero sacro S. Vitalis Cingulo, dum pia sese eodem fiducia periclitantes cingere, et praesentissimo vitae periculo, interituque sunt liberatae. Ita nempe castissimum viri pectus, atque praecincti, dum olim viveret virginali puritate lumbi in Matrem e te animum cinctura supremum Numen honorabant. Quotidianum proinde pene est etiamnum hodie asservatum in sacristia S. Petri reliqua inter cimmelia cingulum isthoc certatim a partu laborantibus deferri, magnaque cum gratiarum actione restitui⁷⁾.“

¹⁾ Rudolf K r i s s, Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben (Jahrbuch für historische Volkskunde III/IV, Berlin 1934, S. 284/5).

²⁾ Zum hl. Vitalis vgl. Karl K ü n s t l e, Ikonographie der Heiligen. Freiburg/Br. 1926, S. 583.

³⁾ Hans T i e t z e, Die Denkmale des Benediktinerstiftes St. Peter in Salzburg (=Österreichische Kunsttopographie Bd. XII) Wien 1913, Fig. 58.

⁴⁾ T i e t z e, ebendort, S. 32 f.

⁵⁾ Bertholdus Mellicensis, Sancta et Beata Austria. Augsburg 1750, S. 175.

⁶⁾ Abb. der Hochtumba von 1663 bei T i e t z e, S. LXXXVIII, Fig. 5; unbezeichneter Stich bei Bertholdus Mell., zu S. 165.

⁷⁾ Bertholdus Mell., ebendort, S. 177.

Chronik der Volkskunde

Dritte österreichische Volkskundetagung

Die Tagung des Jahres 1948 fand nicht, wie auf der vorhergehenden Salzburger Tagung beschlossen, in Innsbruck statt, sondern auf Schloß Töllet in Oberösterreich. Der Verein für Volkskunde hatte diesmal die Organisation und einen erheblichen Teil der Kosten übernommen, und der Oberösterreichische Landesauschuß des Vereines, insbesondere Dir. Dr. Hans Commenda, als dessen Vorsitzender, traf die engeren Vorbereitungen mit großer Umsicht. Freitag, 18. September vormittags wurde mit den länderweisen Berichten begonnen; Doz. L. Schmidt für Wien und Niederösterreich, mit Betonung der Heranziehung des n.-ö. Atlas-Materiales an das Museum für Volkskunde, das weitgehend fertig aufgestellt hat, und Hinweisen auf die Arbeiten in verschiedenen n.-ö. Orten wie Krems und Langenlois; K. M. Klier ergänzte seine Ausführungen durch einen ausführlichen Bericht über das Volksliedarchiv für Wien und Niederösterreich; Dr. J. K. Homma schilderte die Zustände der Volkskunde im Burgenland, die dort keine eigene Pflegestätte besitzt, aber vom Landesarchiv und vom Landesmuseum in erfreulichster Weise mitbetreut wird; auch die neugeschaffene Schriftenreihe „Burgenländische Forschungen“ stehen volkskundlichen Arbeiten offen; Dir. H. Commenda berichtete über die volksbildnerische Anwendung der Volkskunde in Oberösterreich und die Tätigkeit des Volkslied-Arbeitsausschusses, Dr. Fr. Lipp über die Lage der Museen des Landes, besonders die Hinterglasmalerei-Ausstellung des O.-Ö. Landesmuseums; Dr. Fr. Prodingler berichtete über die Arbeiten am Städtischen Museum in Salzburg, Prof. R. Wolfram ergänzte im Hinblick auf seine eigene Sammeltätigkeit im Lande; Prof. V. Geramb schilderte die nicht ganz befriedigenden Zustände an der Universität Graz, Doz. H. Koren ergänzte für die Volkskunde-Kurse der Theologen und berichtete über die Arbeiten am Steirischen Volkskundemuseum, insbesondere die Aufstellung des „Bauernfriedhofes“ in freiluftmusealer Art; Dr. O. Moser gab die symptomatische Untertitel-Änderung der „Carinthia“ bekannt und berichtete über seine abgeschlossene Katalogisierung des Kärntner Volksliedarchives, wie über seine weiteren Arbeiten, die der Sachkunde (Fragebogen), den Archivbeständen (volkskundliche Sichtung) und dem Bildmaterial zur historischen Trachtenkunde gelten; Doz. A. Dörrer berichtete über den volkskundlichen Betrieb an der Universität Innsbruck, einschließlich seiner Vorlesungen an der Theologischen Fakultät, ferner über das im Entstehen begriffene historische Kartenwerk von Braun und Stumm, und konstatierte die großen Verluste des Tiroler Volksliedarchives; Doz. K. Hg sprach über die Arbeiten am Vorarlberger Wörterbuch und die von ihm und M. Tiefenthaler begonnenen Vorarbeiten zu einer Vorarlberger Landeskunde.

Frau Spiegelberger gab als Gast der Tagung ein anschauliches Bild der Entwicklung der Volkskunde in der Schweiz und berücksichtigte dabei sowohl die Hochschul- wie die Musealverhältnisse; sie erläuterte insbesondere das Werden des auf 250 Karten geplanten Schweizer Volkskunde-Atlas. Prof. R. Kriss sprach über seine Sammlung, die nun als Institut für

Volkskunde der Theologischen Fakultät Salzburg angegliedert ist, wodurch Salzburg auch einen hochschulmäßigen Unterricht in Volkskunde, vor allem in Volksglaubensforschung erhalten hat. Weiters berichtete er über die volkskundliche Situation in Bayern, wo er eine Honorarprofessur an der Universität München innehat; die Bayerische Landesstelle für Volkskunde leitet derzeit Prof. J. Hanika; der wiedererstandene Verein für Heimatschutz hält regelmäßige Vorträge für Studenten (T. Gebhard) und plant die Herausgabe eines Bauernhofwerkes.

Die Vorträge der Tagung waren Problemen der Haus- und Siedlungsforschung gewidmet. Als erster sprach Prof. Richard Pittioni über Haus- und Siedlungsforschung vom Standpunkt der österreichischen Urgeschichte. Die prähistorischen Grundlagen vieler lebender Erscheinungen kamen dabei deutlich zum Ausdruck. Dr. Ernst Hamza sprach eingehend über das Rauchstubenproblem im Innviertel, aus dem Vergleich zwischen Formen des n.-ö. Wechselgebietes und des o.-ö. Innviertels. An der ausführlichen Diskussion beteiligten sich besonders die Professoren V. Geramb und A. Haberlandt sowie Arch. R. Heckel. Dieser erörterte in seinem eigenen Vortrag die Eigenart und Verbreitung der Haustypen Oberösterreichs, besonders im Hausruckviertel, mit weiten kulturgeographischen Ausblicken. Die Diskussion verlief auch hier sehr ausgedehnt. Eine Anzahl von Problemen kam besonders am Samstag bei der nachmittägigen Besichtigung zweier bäuerlicher Häuser in der unmittelbaren Umgebung von Tollet zur Sprache.

Der weiteren Förderung der persönlichen Einsicht in die durch die Vorträge angeschnittenen Probleme diente eine ausgedehnte Autofahrt am Sonntag, die unter der landeskundlichen Führung Dr. E. Kriebbaums von Tollet über Ried und Mondsee nach Ischl führte, von wo die Teilnehmer nach Linz zurückführen. Die Besichtigung des ausgezeichneten Heimathauses in Ried (Sammlung Pfarrer Veichtlbauer), die genaue Kenntnisnahme des Rauchhauses bei Zell am Moos, das unter Denkmalschutz gestellt werden soll, und schließlich die kurze Führung durch die instruktive Ausstellung „125 Jahre Bad Ischl“ bildeten die besonderen Merkpunkte der Fahrt, die sich den Teilnehmern aber nicht zuletzt durch die Berührung mit den weitgehend unbekanntem, naturschönen Teilen des westlichen Oberösterreich besonders eingepägt hat.

Die Tagung, die manche personelle und sachliche Schwierigkeiten der österreichischen Volkskunde an den Tag brachte, verlief infolge der guten Vororganisation und der besonnenen Leitung Dir. Dr. Rudolf Dechants gewinnbringender, als es zunächst den Anschein hatte. Die Wirksamkeit, die ihren Anregungen (Antrag auf Bildung eines Unterausschusses für Lehrplananregung; Gründung einer Forschergemeinschaft für Gerät) beschiedenen sein wird, kann erst die Zukunft lehren.

Leopold Schmidt.

Wiederaufrichtung der Tiroler Passionsspiele

Auf Fürbitte des Erler Passionsspielleiters von 1912 und 1922 unternahm der Erforscher und Anführer der schweizerischen Theaterkultur Dr. Oskar Eberle eine Sammlung unter den katholischen Jungen der Schweiz und überwies dem Passionsspielverein Erl einen Grundstein zur Errichtung eines neuen Spielhauses. Zur Überbrückung beabsichtigt die Pfarrgemeindegemeinschaft ein Pfarrheim mit einem Saal einzurichten, um eine neue Spielgemeinschaft heranzubilden. Auch Erzbischof Dr. Rohrer (Salzburg) steht der Wiederaufrichtung der Tiroler Passionsspiele fördernd gegenüber. Das 1911 erbaute Erler Passionsspielhaus war 1933 als ein Zeitfanal dem Feuer zum Opfer gefallen. Mit ihm alle Schriften, Ausstattungsstücke, Bühne, Orgel und elektrischen Anlagen.

Literatur der Volkskunde

Leopold Schmidt, **Die Bedeutung der Wallfahrt Maria Einsiedeln auf dem Kalvarienberg bei Eisenstadt in den ersten Jahren ihres Bestandes.** (= Burgenländische Forschungen, herausgegeben vom Landesarchiv und Landesmuseum [in Eisenstadt], Heft 2.) 24 Seiten, Horn-Wien 1948, Ferdinand Berger.

Die Wallfahrtsvolkskunde, die in den Dreißigerjahren von Georg Schreiber durch eigene Forschungen und durch großzügige Organisation gefördert und besonders für Altbayern von Rudolf Kriss eingehend und erfolgreich betrieben worden ist, hat in Österreich kaum entsprechend ausreichende Pflege gefunden. Wohl zeigt der alte „Hoppe“ (Alfred Hoppe, *Der Österreicher Wallfahrtsorte*, 1913), obgleich seine Sammlung an vielen Orten und an gerade der Volkskunde wichtigen Erscheinungen vorübergeht, wie notwendig und dankbar eine moderne Wallfahrtsforschung in Österreich wäre. Aber leider — von G. Gugitz und E. Friess gemeinsam herausgegebenen Studien (*Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien* bei G. Schreiber, *Deutsche Mirakelbücher*, Düsseldorf 1938; Zum gegenreformatorischen Bilderkult in Wien im Jahrbuch d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Wien 3/4. Bd., 1942) und einigen Arbeiten von Rudolf Kriss (*Wallfahrtswanderungen in Steiermark*, in: *Festschrift f. M. Andree-Eysn*, München 1928; *Moderne Wallfahrten*, in: G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, Düsseldorf 1934) abgesehen, ist hier in der letzten Zeit nicht viel geschehen. Umso erfreulicher ist es, daß nun Schmidt, der schon mit dem (mit R. Kriss besorgten) Führer durch die Sammlung für religiöse Volkskunde, Wien 1936, mit der Abhandlung: *Das Deutsche Votivbild* (*Dt. Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. XIX, Halle 1941) und mit seinem Beitrag: *Zur Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter* (diese Zeitschrift, Neue Serie Bd. I, 1947) dieses zentrale Teilgebiet unserer Wissenschaft gefördert hat, mit der vorliegenden Arbeit ein neues Lebenszeichen der österreichischen Wallfahrtsvolkskunde gegeben hat. Die Arbeit ist die Auswertung einer einzigen Quelle, eines Mirakelbuches aus dem Jahre 1716. Aber da sich Sch. nicht damit begnügt, nur die sogenannten „Rosinen“ herauszusuchen, sondern den ganzen Text mit der Darstellung aller gewöhnlichen Sachverhalte aufgliedert, gewinnt er ein geschlossenes, den Ansprüchen der Volkskunde entsprechendes Bild vom Werden und der Eigenart der Eisenstädter Wallfahrt.

Diese ist verhältnismäßig jung; die Anfänge gruppieren sich um die Wende zum 18. Jahrhundert und auch die „Zwey Tractätlein Von Berg Calvari . . .“ stammen aus 1716. Im klaren Lichte des nüchternen Berichtes sehen wir die Gründung durch Fürst Paul Eszterházy und das erste kultische Leben am Gnadenort unter der Obhut der Franziskaner vor uns. Erstaunlich weit gezogen ist der Einzugsbereich der Wallfahrer, der in den wenigen Jahren seit der Gründung des Gnadenortes weite Gebiete von Niederösterreich mit Wien, vom Burgenland, einiger angrenzender ungarischer Komitate und des Südtiles der Tschechoslowakei, sowie den östlichen Grenzsaum der Steiermark erfassen konnte. Dazu kommen zwei Beispiele von Fernwallfahrten bayrischer Herkunft, Die Wallfahrts-

motive, die in leiblichen und seelischen Nöten liegen und zu Dank- oder Bittgängen führen, bewegen sich, wie Sch. nach einer eingehenden „Aufschlüsselung der Mirakelberichte nach der Häufigkeit der einzelnen Wallfahrtsmotive“ (Unfälle, Fußleiden, Augenleiden usw. bis zu Gespensterglauben und Hexenwesen) dartut, in „ganz geläufigen Bahnen der Zeit“. Dasselbe gilt wohl auch von den **Votivbräuchen** und **Votivgaben**. Einzig das **Goldene-Kronen-Gebet**, eine der noch zu erforschenden **Samstag-andachten** zu unserer Lieben Frau, weist auf ältere Formen zurück, indes ein **Seidensträhnlein** als **Opfergabe** unter den gegebenen Umständen als **Besonderheit** zu werten ist. Daß die noch der Gegenwart bekannten wächsernen **Jungfrauenkronen** zur Zeit der Gründung des Wallfahrtsortes unbekannt waren, ist abermals eine **Warnung** gegen vorschnelle Schlüsse aus dem **Gegenwartsbestand** der **Volkskultur** ohne gründliche und ins Einzelne gehende **historische Untersuchung**. Gerade auch in diesem Sinne ist die Arbeit von Sch. zu werten. Sie wird vor allem im **Burgenland** freudig aufgenommen werden, ist sie doch eine wichtige **Vertiefung** des **Blickfeldes** der **Volkskunde** in diesem Lande, die erstmalig von A. Haberlandt (*Die Volkskunde des Burgenlandes*, Wien, 1935) zusammengefaßt wurde. In **Hassinger-Bodo**, **Burgenland**, **Wien 1941** hat **Fritz Bodo** die **burgenländischen „Wallfahrtsorte und ihre Einzugsbereiche“** dargestellt. Im übrigen sollte die Arbeit von Sch. als **Musterbeispiel** für die **volkskundliche Auswertung** der **Mirakelbücher** nachgeahmt werden. Welchen Gewinn und welch raschen Fortschritt könnte die **österreichische Wallfahrtsvolkskunde** nehmen, wenn jeder **geistliche Verwahrer** der **Aufzeichnungen** an unseren **Wallfahrtskirchen**, nach der **Disposition**, wie sie **Schmidt** hier durchgeführt hat, und mit seiner **Gründlichkeit**, eine **Beschreibung** der ihm **anvertrauten Wirkungsstätte** versuchen wollte.

Hanns K o r e n.

Matthias Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, kirchen- und kunstgeschichtlich, 10. Heft: Das Söllland, Söll-Scheffau-Ellmau. X und 272 Seiten, 46 Abbildungen, Going, Tirol, Selbstverlag des Verfassers, 1948. S. 46.—.

1936 und 1940 erschienen die ersten Hefte dieses groß angelegten Werkes, das eine der besten **landschaftlichen Kulturtopographien** zu werden verspricht, die **Österreich** besitzt. Der vorliegende Band ist ebenso gewissenhaft gearbeitet wie seine Vorgänger, mit **hervorragenden Detailbeschreibungen** aller **kirchlichen Kunst- und Kulturdenkmäler** der im Titel genannten drei Orte. **Volkskundlich** wichtig ist selbstverständlich das ganze, auf **bester Quellenerschließung** fußende Buch. Wieviel im einzelnen in den jeweiligen Abschnitten über die **Entstehung** der **Seelsorge**, die **Geistlichkeit**, das **Patronat** und vor allem die **Kirche**, **Kapellen** usw. und das **religiöse Leben** steckt, erschließt nicht einmal das an sich sehr **dankenswerte Sachverzeichnis**. Es sei daher darauf **hingewiesen**, daß zwei **wichtige Wallfahrten**, nämlich **Stampfanger** (S. 92 ff.) und **Bärnstatt** (S. 166) behandelt werden, und eine **kleine Ortswallfahrt** bei **Ellmau**, die **Wasserkapelle**, wo der **hl. Apollonia Zähne** geopfert werden (S. 217). **Stampfanger**, nach seiner **charakteristischen Lage** auf einem **haushohen Felsblock** auch einfach „**Zum Stein**“ genannt, gehört anscheinend der **Kulturlandschaft** der **Hohen Salve** zu; hier wären also **weitere**, besonders **vorgeschichtliche Forschungen** anzuschließen. Der **Wallfahrtsphäre** gehören auch die **Ausführungen** über die **berühmte Votivgabe** in **Tuntenhausen**, den „**Bauern von Söll**“ (S. 104) an. Die **wichtigen kulturgeographischen Fäden** nach **Bayern** seien **eigens betont**. Sonst fallen in der **Fülle** des **Gebotenen** besonders die **Ausführungen** über die **Primizkrone P. Cassian Dagns** (S. 111), die **Spendung** des **Ablutionsweines** in **eigenen Bechern** (S. 169), das **Christhimmelfahrtsbrauchtum**

in Scheffau und Ellmau (S. 222), die erste Erwähnung der Krippe 1684 (S. 172), die bemalten Totenköpfe (S. 216) und vor allem die Weibrotspenden (S. 222) auf. Aber auch geschichtliche Belege zur Volksliteratur wird man mit Gewinn entnehmen, beispielsweise über die Lieddrucke der Protestanten (S. 98) wie über die von den Gegenreformatoren 1569/70 ebenfalls beschlagnahmten Volksbücher, „Die Historie vom Kaiser Octaviano“ (S. 98) ebenso wie „ain Histori vom hürnen Siegfried“ (S. 99).

Zusammenfassend kann nur gesagt werden, daß unsere volkskundliche Literatur in Österreich seit Jahren kein so stoffreiches Buch mehr erhalten hat, dessen quellentreue Angaben nach so vielen Richtungen hin anregend und belehrend wirken würden. Dem unermüdlichen Verfasser ist daher unsere Forschung zu großem Dank verpflichtet. Möge der baldige weitere Fortgang seines schönen Werkes auch allenthalben die verdiente Förderung finden.

Leopold Schmidt.

Hermann Holzmann, **Wipptaler Heimatsagen** (= Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde, Bd. 2.) 163 S., Wien Österreichischer Bundesverlag 1948, S 24.—

Etwas verspätet in der Reihe (Bd. 3, L. Schmidt, Der Männerohrring, erschien schon 1947) legt H. einen stattlichen Band mit volkstümlichen Überlieferungen seiner Heimat vor, die er unter den Sammelbegriff „Wipptaler Heimatsagen“ stellt, wiewohl auf der einen Seite nur die nördliche Hälfte des Wipptales, das Tal der Sill zwischen Innsbruck und dem Brenner berücksichtigt wird, auf der anderen Seite der Verfasser aber dankenswerter Weise über den engen Bereich der bloßen Sagenüberlieferung hinausgeht und bestrebt ist, ein buntes Bild heimischer Volksüberlieferung zu zeichnen. Das Erstaunliche daran und gleichzeitig das Erfreulichste am Buch ist die Tatsache, daß all diese überraschend reichen und vielfältigen Aufzeichnungen durchaus das Ergebnis eigener, mündlicher Aufnahmearbeit der letzten zwei Jahrzehnte sind, deren Gewährsmänner uns der Herausgeber nennt und in einem eigenen Abschnitt als lebende oder erst jüngst verstorbene Überlieferungsträger vorführt (S. 245ff.). Mit berechtigtem Stolz vermag H. S. 15 zu bemerken, daß Holz und Stein als Denkmäler vergangener Kulturen zugrunde gegangen sind und nur „das geistige Vermächtnis der Vergangenheit“ wirklich lebendig geblieben ist. Dennoch beklagt er (S. 9 ff.) das Aussterben dieser Sagen unter dem Eindringen der Zivilisationskrankheiten (die er etwas oberflächlich im Schillehrer oder im SA-Stiefel verkörpert sieht) und hat doch die Tatsache gegen sich, daß er noch in den letzten 15 Jahren eine geradezu unüberschaubare Fülle von Gestalten und Sagen des Volksglaubens als volkskundliche Ernte einbringen konnte! Die Klage um das Versinken der alten Volkskultur ist zeitlos. Sie ertönte schon zur Zeit der Romantiker ebenso wie heute. Wir aber meinen, daß die Erscheinungen des Volkslebens nicht sterben. Sie wandeln sich nur. Neue Verhältnisse gebären neue Vorstellungen und Glaubensinhalte in den Menschen jeder Zone und Zeit. Es wohnt eine Eigengesetzlichkeit in der volkstümlichen Überlieferungswelt aller Kulturen. Sie zu erforschen ist die bleibende Aufgabe der wissenschaftlichen Volkskunde. Eines ihrer stolzen Ergebnisse ist eben die ehrfurchtgebietende Erkenntnis einer unaufhörlichen Kontinuität im Wesen bei einer sich zeitlich wandelnden Fülle von Einzelercheinungen. Wohl stimmen wir dem Verfasser zu, wenn er den Wert der alten Volkssagen betont: „Sie stellen für die Heimatliebe, für die Volkserziehung und auch für die Religiosität eines der wertvollsten Hilfsmittel dar“ (S. 11) und erkennen und unterstreichen die hohe Aufgabe der Schule, in unseren Kindern das Gefühl der „Ehrfurcht“ vor der heimischen Überlieferung zu wecken und zu pflegen. Nur weicht auch H., da

er diese brennendste Frage aller „Volksbildung“ angeschnitten und große Forderungen gestellt hat, der positiven Wendung wie leider so viele „züntige Volkspfleger“ aus und begnügt sich mit dem heute sehr modern gewordenen Wörtchen „irgendwie“, wenn er vom Anerziehen jener „Ehrfurcht“ spricht und letzten Endes doch nur sagt: „Dies Gefühl muß der bauerlichen Jugend geweckt werden . . .“

Gleichwohl erfaßt H. die Lebensfrage der gesamten Volksglaubens- und Erzählüberlieferung, das Maß des Rationalen im Denken des bauerlichen Menschen unserer Tage, seinen übergroß gewordenen Skeptizismus richtig. Er begegnet ihm in seiner Sagensammlung bewußt damit, daß er immer wieder Historisches, aus Gerichtsakten und Besitzurkunden des Wipptales und seiner Seitengraben Geschöpftes zum Erweis dafür heranzieht, daß nach seiner Meinung letzten Endes hinter allem volkstümlichen Erzählgut ein historisches Geschehen, reale Wirklichkeit steht, die sich nur im Laufe der Geschlechter bauerlichem Geschichtserinnern zufolge mythisierte. Wichtigste und häufigst genannte historische Quellen sind ihm Orts- und Flurnamen, Almbezeichnungen, Kreuze und rechtliche Erinnerungen und Gebräuche. Leider fehlt hier meist der philologische Unterbau. Wer in Tirol Gültiges über Orts- und Flurnamen sagen will, wird um eine Auseinandersetzung mit den keltischen, rätomanischen, lateinischen und germanisch-deutschen Formen auch in betont volkstümlicher Darstellung nicht herumkommen. Zumindest wird er das Gesicherte von Zweifelhaftem oder Volksetymologischem klar scheiden müssen. Der Flurname „Im Elend“ hängt z. B. gewiß nicht mit dem schaurigen Aufenthaltsort gebannter Geister in düsterer Bergwildnis zusammen (S. 19), sondern mit der Lage außerhalb einer Gemarkung. Bei der Erklärung des Bergnamens „Türschenköpfe“ wäre es angebracht gewesen, einfach auf das mittelhochdeutsche *türse*, *turse* = „Riese“ hinzuweisen, allenfalls der nordischen *Hrim-thursen*, der „Reifriesen“ zu gedenken, an Stelle des irreführenden griechischen „Thyr-sus“, zumal der urgewaltige Tiroler Riese diesen Namen offensichtlich erst aus klassischen Reminiszenzen beigelegt erhalten hat (S. 49). Im Exkurs über die mit Thor-, Thaur- gebildeten Bergnamen zählt der Verfasser wohl einige Deutungsversuche (Grundwort des Bergnamens „Tauern“, Donnergott Thor, Stammwort von „taurus“) auf, schließt sich aber keiner an. Leider wird auch die Literatur zu den einzelnen Deutungen wohl dem Verfassernamen nach erwähnt, jedoch im Gegensatz zu anderem nicht zitiert (S. 198 f.). Immerhin müht sich Holzmann redlich um die von der nur philologischen Ortsforschung solange beinahe übersehene „Realprobe“, die Pflicht, philologisch Erschlossenes mit der tatsächlichen Naturgegebenheit zu vergleichen. Dies trifft auch für die gerade in Tirol so häufigen Bergnamen nach Sonnenzeitstunden zu. Hier hätten die einschlägigen Arbeiten seines Landsmannes Georg Innerebner ausgiebig und mit Nutzen herangezogen werden müssen, vor allem „Sonnenlauf und Zeitbestimmung im Leben der Urzeitvölker“ (= Beiheft 2 zu „Germanien“, 2. Aufl. Berlin-Dahlem 1942). Die einzige Nennung einer kleineren Arbeit Innerebners vergaß auf Jahrgang und Stelle der Zs. „Der Schlern“ (Anm. 81). Hingegen wiederholt sich der Verfasser mehrfach wörtlich in stimmunggebenden Naturbildern und Bemerkungen (S. 207, 208).

Der unbestreitbare Wert der Sammlung Holzmanns liegt darin, daß er auf eine einfache Aneinanderreihung von Sagen und Legenden Nummer für Nummer verzichtet, vielmehr die schier unübersehbare Vielfalt meist ohne Gewalt, allerdings auch ohne Anspruch auf reinlich durchgeführte und sowieso nicht immer mögliche Scheidung gliedert und sie von den einzelnen Höfen, ihren Bauerngeschlechtern und individuellen Trägern her lebendig werden läßt. Dadurch vermag Holzmann über das Gebiet dessen, was der

wissenschaftlich feststehende Begriff „Sage“ umfaßt, hinaus zu greifen und volkskulturelle Überlieferungen sinnvoll einzubeziehen, die man (wie Wallfahrtsgebräuche, Rechtshandlungen, Arbeitsverbote an „Schwendtagen“ usw.) vergeblich in anderen Sammlungen sucht. Sie sind als Gewinn zu buchen. Breiten Raum nehmen dabei die Geschichten von (historischen!) riesenhaften Männern ein, an denen das Tal bis zur jüngsten Vergangenheit reich ist. An manche knüpfen sich köstliche Schwankmotive, wie z. B. der Schildbürgerstreich der Schmirner, die ihre Kirche wegrücken wollten (67 f.).

Für bestimmte religionsgeschichtlich und sagenkundlich außerordentlich wichtige Vorstellungen (Wilder Alber, Martas Gestampfe) (74 ff.) betont H. selber die Notwendigkeit einer breiteren Darstellung. Hier sind Vorstellungen wie z. B. die über ganz Europa und Westasien verbreitete vom „Glühschwanz“, „Feuerdrachen“, „Glühender Schab“ ohne klare Scheidung mit völlig anderen Agentypen, z. B. der „Pfaffenköchin“ zusammengeworfen. (Zu ihr vgl. jetzt Geramb, Bll. f. Heimatkunde XXII, Graz 1948, S. 20 ff.). Gleiches gilt für die Wipptaler Sonderform der Wilden Jagd, für „Mortas Gestampfe“. Die Lautungen Morta und Marta werden nebeneinander gebraucht, die Substitution St. Martins für Wode als Führer der Wilden Jagd angedeutet, jedoch der im gesamten Südosten des deutschen Sprachraumes engen Verbindung zwischen Wilder Jagd und Perchtenzug (Berchta) nicht gedacht, wiewohl der Name „Mortas Gestampfe“ und die Wesensäußerungen sehr zur Tiroler Sonderform der Bercht bzw. der heute mit ihr verbundenen Sondergestalt, der „Schtampa“, „G'stampa“, „Stämpe“ usw. erinnern. Vgl. Ehb. Kranzmayer, Name und Gestalt der „Frau Bercht“ im südostdeutschen Raum (Bayerische Hefte f. Völk. u. Landk., XII, 1940, 55 ff.). Eine „Stampfo Parto“, eine romanisierte „Stämpe Perchta“ gehörte zu den lebendigsten Volksglaubensvorstellungen der Sprachinsel Gottschee. (Vgl. die Geschichte von ihr im Bauernkriegsroman „Rebellion in der Gottschee“ von Karl Rom, Wien 1938). In diesem Sinne hätte der Abschnitt „Die Perchta“ auch besser hier angegliedert werden sollen. Nach Holzmann kennt sie das Wipptal wohl nicht als Teilnehmerin an der Wilden Jagd, sondern bloß als Führerin des Zuges der ungetauft verstorbenen Kinder und als legendäre Gattin des Pilatus. Dennoch bringt Holzmann auch hier wieder die schon erzählte Geschichte vom Schaden des neugierigen Knechtes, der sein Augenlicht beim heimlichen Belauschen des Perchtenzuges verliert und erst über Jahr und Tag an der gleichen Stelle wieder erhält (S. 80, 98); ein typisches Beispiel der Erlebnissage von der Wilden Jagd, dort meist mit dem Beilwurf in den Rücken des Lauschers verbunden.

Im Abschnitt „Wichteln und Zwerge“ fällt es auf, daß das Wipptal anscheinend fast nur die negative Seite dieser Hauskobelde kennt, ihre Bosheit und Neckerei, und nur vereinzelt ihr anderes Wesen, das geheimnisvolle Helfen, Reichtum-Mehren und Schätzehüten (99 ff.). Daß sich unter diese mit auffallend vielen Namen benannte Gruppe vereinzelt auch Sagen von verbannten und erlösungssehnsüchtigen Geistern eingereiht haben (Ziroger Mannl, 114 f.) vermerkt H. selber. Das Kapitel von den „verwünschten Schätzen und Goldbrünnlein“ zeigt eine Schicht von Sagen, die mit dem mittelalterlichen Bergbau der Alpentäler (Knappensagen, Venedigermandl) und mit den weitverbreiteten Schatzhebesagen zusammen gestellt sind, in denen das Motiv des gebrochenen „kultischen Schweigens“ ständig wiederkehrt. Die „Bergspiegel“ der Venediger, hinter denen sich vielfach die italienischen Gold- und Erzsucher verbergen, die als Prospektoren bis ins späte 17. Jahrhundert die Alpen durchstreiften, wären einer eigenen Untersuchung wert. Im Abschnitt „Hexen und Truten“ werden lokale Hexensagen und Abwehrzauber (Benediktenpfennige, Pferdeköpfe am Hausbau usw.) ausführlich herangezogen und ein Exkurs über Wetter-

glocken eingeflochten, wobei ein Glockenspruch und die Geschichte von einem, der sich ein Kreuz aus der Glocke zum Wetterzauber herausgestemmt hat, gleich dreimal wörtlich gleichlautend erzählt wird (S. 138, 188, 194). Da H. ferner ausdrücklich betont, er wolle sich „einer textkritischen Behandlung oder vergleichenden Bearbeitung der Sagen aus dem Wipptal“ enthalten und sich „über dieses Teilgebiet alpenländischer Volkskultur nicht hinaus“ begeben, so wären besser auch vereinzelte Vergleichsexkurse unterblieben wie z. B. jener eines gar nicht näher vorgeführten „Hearischen Schloßgeistes“ ausgerechnet mit dem Canterville Ghost von Oskar Wilde, jenem volksfernsten, durchaus individualistischen Dichter, der seine Gestalten mit betonter dichterischer Freiheit wählte, reflexiv erfand und zweckbestimmt seinen Hochdichtungen einbaute. Hier wäre anderes wohl näher gelegen!

Manch Neues und Wichtiges bringt der Abschnitt über „Wasser und brüllende See“: Flurprozessionen und Gebet mit ausgespannten Armen (S. 176). Ob die mehrfach eingelegten Versdichtungen vom Verfasser stammen (S. 180, 217 f.), ist nicht vermerkt. Welche Deutung ferner für die bayrisch-österreichischen Namen „Pfingsttag“, „Pfinztig“, die sich lautlich wohl nach scharf abgegrenzten Landschaften aufgliedern, alle aber die Bedeutung „fünfter Wochentag“ (aus dem Griechischen) tragen, nach H. noch möglich sein soll (S. 194), wird durchaus nicht klar (vgl. E. Kranzmayer, Die Namen der Wochentage in den Mundarten von Bayern und Österreich = Arbeiten zur Bayrisch-Österreichischen Dialektgeographie, H. 1, Wien 1929, S. 51 ff.).

Sehen wir jedoch von den störenden Wiederholungen des schwer zu bändigenden Stoffes und den vermerkten Flüchtigkeiten ab, so dürfen wir den gehaltvollen Sagenband als eine kostbare und willkommene Gabe aus einer Tiroler Landschaft begrüßen, die bislang wenig in volkskundlichen Schrifttum zu Worte kam und nun dafür junge Erscheinungsformen einer alten und urtümlichen Überlieferung in reicher Fülle sowohl einer breiten, heimatfrohen Leserschaft als auch vor allem der wissenschaftlichen Sagen- und Volksglaubensforschung darzureichen imstande ist.

Leopold Kretzenbacher.

Krems und Stein, Festschrift zum 950jährigen Stadtjubiläum. Krems a. d. D., 1948, Selbstverlag der Stadtgemeinde, 224 S., 32 Bildtafeln. S. 25,—.

Zur etwas verspäteten 950-Jahrfeier der ersten Nennung der „urbs Cremisa“ legt die Stadtgemeinde Krems eine außerordentlich wertvolle, rein wissenschaftlich gestaltete und hervorragend mit Bildern ausgestattete Festschrift vor, wie sie unseres Wissens keine andere Stadt Österreichs in letzter Zeit aufweisen kann. Zudem vermag die Stadt stolz darauf hinzuweisen, daß gleiches heimatstolzes Traditionsbewußtsein schon vor 50 Jahren ähnlich gediegene wissenschaftliche Werke als bleibendes Erinnerungsmal des historischen Festes erscheinen hatte lassen.

Den Reigen der Aufsätze eröffnet Herbert Mitscha-Märheim, der seine Studie „Vor- und frühgeschichtliche Völkerbewegungen an der Donau im Raume von Krems“ unter den Leitgedanken stellt: „Völker als Einheiten, als politische Faktoren, kommen, wandern und vergehen. Bauern aber bleiben.“ Sie ertrugen über sich manche Herrschaften und Regierungsformen und immer bleibt ein Teil von ihnen auf dem bebauten Boden zurück, wenn die Großteile der Stämme weiterziehen. Von dieser Beobachtung aus sieht er die bodenbebauende Bevölkerung im wellenförmigen Auf und Ab der Schicksale jeglicher Oberschicht als das Bleibende. Sie vor allem ist es, die ihr Erbe in Sitte und Brauch, in Ortsnamen und Gerät von Generation zu Generation bewahrend

vermittelt und das Dauernde schafft. „Das politische Antlitz der Zeiten prägt die Herrenschichte: die örtlich-landschaftliche Tradition jedoch das bäuerliche Blut.“ Diese Feststellung scheint uns in dieser scharfen Formulierung wohl überspitzt, aber zumindest bis in die Zeit des Spätmittelalters, der Reformation und der Bauernkriege und ihrer bewußten und gelenkten Einflußnahme auf die sogenannten „unteren“ Schichten hat sie viel Berechtigung.

Otto Brunner behandelt „Die geschichtliche Stellung der Städte Krems und Stein“ in weit ausgreifender, alle Hilfsmittel der modernen Geschichtswissenschaft heranziehender Methode. Das Schicksal beider Städte wird aus der sie umgebenden Landschaft, den wirtschaftlichen Zeittendenzen und der jeweiligen politischen Lage des Gesamtterritoriums, dem sie zugehören, verstanden und an diesem einen Beispiel der bedeutende Wert lokalgeschichtlicher Forschungen für die Geschichtswissenschaft aufgezeigt. Auch volkskundlich wertvolle Belege über Gilden (Zechen) und die Schichten der fahrenden Händler in den Fahrtgenossenschaften des Mittelalters werden herangezogen. Die Hauptzweige des Wirtschaftslebens, Weinbau, Handel, Milchwirtschaft und Fischerei, weisen weitreichende Beziehungen auf (Safranhandel). Ihre Geschichte wird von den Berichten der Vita Severini (Ausgang des 5. Jahrhunderts) bis an die Schwelle unserer Tage fortgeführt. Eine bedeutende Stellung nimmt in Brunners Studie die Klarlegung des soziologischen Aufbaus der Stadtbevölkerung ein, die Rechtsverhältnisse der Zechen und militärischen Gemeinschaften bis zur Ausbildung der industriellen Gesellschaft im modernen Staate.

Hans Plöckinger, der Kremser Stadthistoriker, Archivar und Volkskundler berichtet „Aus der Geschichte des Weinbaus der alten Städte Krems und Stein“ und schöpft dabei aus einer Fülle neugefundener Archivalien über die Anfänge dieses wesentlichen Wirtschaftszweiges, über Weingartenarbeit und Besitzverhältnisse.

Das Hauptinteresse der Volkskunde verdient die Arbeit von Leopold Schmidt, „Volkstümliches Geistesleben der Stadt Krems im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation“. Die Erforschung gerade dieses Zeitalters hinsichtlich seiner Volkskultur nimmt überhaupt im wissenschaftlichen Schrifttum Schmidts einen breiten Raum ein. Gerade hier im Falle der traditionsreichen Donaustadt vermag er einen klaren und übersichtlichen Querschnitt durch die historische Volkskultur des ganzen Donaulandes zu geben. Die zahlreichen wiederabgedruckten oder neu beigebrachten Belege, aus denen das geistige Leben der Alt-Kremser Bürgerschaft zu uns spricht, werden zur geistigen Lage jener Übergangszeit in Beziehung gesetzt, in der spätmittelalterliches Erbe sich dem renaissancehaften Hinwenden zu den wiederentdeckten Kulturwerten der Antike verschwärt und die breite Grundlage abgibt für das Neue, das im Zuge der großartigen Kulturwelle des Barock aus dem romanischen Süden in unsere Alpen- und Donauländer einströmt und von nun ab immer stärker das Bild der stammheitlichen Kultur dieser Länder umzuzeichnen beginnt. Die geistesgeschichtliche Lage wird an Hand einer Fülle von Belegen aufgezeigt, die sich nach den Sachbereichen: Volksglaube, Brauchtum und geselliges Spiel, Musik und Tanz, Singbrauchtum und Liedwesen, Schauspielbrauch und Theater, aneinander reihen. Die Belege über Zauberei, Prophezeiungen, Amulettwirkung und Teufelsbündelei ergänzen die andernorts aus dieser Zeit nur spärlich überlieferten Anschauungen. Bruderschaften und Zünfte sind auch in Krems die Träger lebhaftesten Gemeinschaftsgeistes in kirchlichen und anderen Brauchtumshandlungen und Festfeiern. Viele Einzelheiten werden genannt, die als besonders

charakteristisch für die Stadtkultur jener Zeit gelten müssen und doch selten so deutlich hervortreten. Die scherzhafte „Simandl-Bruderschaft“ (Siemann) (S. 150) findet sich mit vielen lokalen Anknüpfungspunkten vermerkt und ist auch hinsichtlich der reichen Scherzlieder-Literatur, die sie und ihresgleichen hervorgerufen haben, erwähnt. Daß die gleiche Einrichtung anderswo ganz anders erklärt wird, zeigt der Fall „Simandl-Bruderschaft“ zu Graz, wie der Volkswitz in Anlehnung an den Namen Sigmund von Dietrichstein dessen am 22. Juni 1517 gegründete „St.-Christophs-Gesellschaft“ gegen das unmäßige Trinken und Fluchen nannte (Th. Unger, hsl. Stmk. L.-Archiv Graz, U.-Coll.).

Für das Singbrauchtum und Liedgut der Stadt schöpft Sch. rein aus eigenen Forschungen, die dem Lande Niederösterreich die mühselig erarbeitete und ergebnisreiche Studie „Niederösterreichische Flugblattlieder“ (Jahrb. f. Volksliedforschung, VI, Berlin 1938, S. 104 ff.) schenkte; eine Arbeit, die für andere Länder wohl dringend notwendig wäre und doch nirgends geleistet wurde. Darin konnte Sch. gerade Krems als einen Vorort des gegenreformatorischen Flugblattdruckes erweisen, dieses weit flatternde Liedgut bibliographisch erfassen, nach Offizinen, Druckerfamilien und Zeiten festlegen und einordnen. Eine Reihe ausgezeichnete Reproduktionen solcher Liedflugblätter sind auch dieser Festschrift als Tafelbilder beigegeben.

Ähnliches gilt für die Behandlung der glanzvollen Theatervergangenheit von Krems, das als niederösterreichischer Vorort des Jesuitendramas eine hervorragende Stellung im Kulturleben des Landes bis zum Ausgang der barocken Periode einnahm. Die bei den Kremser Jesuiten für 1666 bezugte Karfreitagsaufführung einer Allegorie der „Tötung eines jungen Hauersohnes durch Weinbauern . . . wodurch der Tod Christi symbolisch ausgedrückt werden sollte“ (S. 168), mußte in dieser Weinstadt besonders ansprechen, kehrt aber als dramatisierte Bibelparabel (Matth. 21, 33 ff.) auch sonst gelegentlich auf dem Jesuitentheater wieder (Laibach 1604, Hildesheim 1655, Ungvar 1677).

Der reichhaltige Festschriftband wird von einer ausgezeichneten illustrierten kunsthistorischen Studie von Fritz Dworschak, „Krems—Stein und Göttweig in der Kunst des ausgehenden Mittelalters“ beschlossen. Leopold Kretzenbacher.

P. Othmar Wornisch O. S. B., **Geschichte von Mariazell** (= Mariazeller Wallfahrtsbücher Bd. I.) Mariazell, 1947, Josef Radinger, 118 Seiten und 16 Seiten Abb. in Kupfertiefdruck, S 11.—

Der ausgezeichnete Kenner der Geschichte der großen steirischen Wallfahrt legt hier eine schlichte, hauptsächlich für den Pilger bestimmte Geschichte des Gnadenortes vor, welche weniger auf die Legende und die volkstümlichen Züge als auf die quellenmäßig belegbare Historie eingestellt ist. Wallfahrtsgewohnheiten, Prozessionen, Pilgerlieder, Büsserbräuche und vor allem Votionen sind jedoch in reichem Ausmaß angeführt. Diese Traditionen werden auch durch die zahlreichen, sehr gut gelungenen Bilder verdeutlicht. Der geplanten Serie der Mariazeller Wallfahrts-Bücher ist ein guter Fortgang zu wünschen. Hoffentlich wird sich diesen Bestrebungen einmal auch eine Mariazeller Wallfahrts-Volkskunde zugesellen, die eine der größten Lücken unserer Sammlung und Forschung zu schließen berufen wäre. Leopold Schmidt.

Elisabeth Ortner, **Aus dem Tale der Gail**, Chronik, Sage und Überlieferung, Villach, 1947, Moritz Stadler, 143 Seiten, 4 Abb. S 10.—

Der Titel des an sich hübschen Büchleins erweckt leider Hoffnungen volkskundlicher Art, die sein Inhalt nicht erfüllt. Der weitaus größte Teil des Buches ist nämlich einer ausführlichen Detailerzählung des Einzuges der französischen Truppen ins Gailtal 1809 gewidmet. Der zweite Abschnitt, „Das Gailtal unter französischer Besetzung 1809—1813“ ergibt dann wenigstens eine kleine Schilderung der Hochzeitsbräuche, im wesentlichen auf Mauthen bezogen. Die Familienbilder des Mauthner „Maire“ der Zeit, Josef Hanser, geben Einblick in das bürgerliche Kostüm der Franzosen-Episode. Einige weitere kleinere Schilderungen, besonders „Mauthen um 1800“, suchen das Kulturbild der Zeit abzurunden. „Die Entstehungsgeschichte der berühmten Wallfahrten im Gailtal“ berichtet schließlich kurz und legendär von Maria Schnee in Mauthen, Maria Weidach in Kötschach und Maria Luggau im Lesachtal. Leopold Schmidt.

Heinrich von Zimburg, **Der Perchtenlauf in der Gastein**, 48 Seiten, 60 Abbildungen, Wien 1947, Wilhelm Braumüller, S 16.—

Eine der anziehendsten Brauchformen, die seit der Frühzeit unserer Forschung immer wieder die Beschreiber und Deuter beschäftigt hat, ist hier durch einen guten heimischen Kenner ausführlich neu geschildert worden. Und darauf liegt auch das Hauptgewicht dieses Büchleins: auf der Beschreibung des lebenden Brauches, wie sie der Verfasser für das letzte halbe Jahrhundert mit großer Detailkenntnis zu geben weiß, zum Teil aus eigener Beobachtung und Befragung der Perchtenläufer, zum Teil nach guten Schilderungen. Besonders die Festlegung der familien- und hofweisen Beteiligung am Laufen, mit namentlicher Angabe der Darsteller der einzelnen Gestalten bedeutet hier einen ausgesprochenen Gewinn, und entspricht ganz den vorzüglichen Lichtbildern, die gleichfalls schlicht und ohne Pressephotographen-Routine erarbeitet scheinen. Besonders die oft rein improvisierten Kostüme der schiachen Perchten und ihre mitunter halsbrecherischen Kunststücke kommen dabei zum ersten Mal eigentlich zur Darstellung. Weniger geglückt sind jene Abschnitte des Buches, die sich mit Herkunft und Sinn des Brauches beschäftigen und dabei auf Grund der älteren Arbeiten von Prinzing, Andree-Eysn, Adrian usw. in den nur zu geläufigen Bahnen der Naturmythologie wandeln. Wiederholungen der vielfach vorgebrachten Meinungen über die Frau Percht, noch dazu ohne Kenntnis der Arbeit von Waschnitius, und der für solche Arbeiten typische schnelle Übergang von engsten lokalen Feststellungen zur Konstatierung sehr weitgehender Zusammenhänge bekunden leider nichts als den tiefen Stand unserer heimischen Brauchforschung. Seit Jahrzehnten ist hier fast nichts geschehen; neben der reinen Deskription standen nur haltlose Kombinationen. So ist es kein Wunder, daß populäre Darstellungen wie diese, die man an sich gern begrüßen möchte, in diesem Punkt doch sehr enttäuschend wirken müssen. Leopold Schmidt.

Viktor Geramb, **Sitte und Brauch in Österreich**. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche. 312 Seiten, Graz 1948, Alpenland-Buchhandlung.

Das stattliche Buch ist, wie sein Untertitel angibt, keine Neuheit, sondern die dritte Auflage des vielleicht in der weiteren Öffentlichkeit bekanntesten Werkes unserer Forschung, nämlich des vor fast einem Vierteljahrhundert erstmalig erschienenen „Deutsches Brauchtum in Österreich“. Die Neuauflage war längst notwendig, und muß daher jetzt dankbar be-

grüßt werden. Es handelt sich dabei um einen fast völlig unveränderten Neudruck. Nur kleine Verbesserungen und unwesentliche Streichungen sind vorgenommen worden. Das Literaturverzeichnis ist in dankenswerter Weise bedeutend erweitert und besonders durch die Einbeziehung der neueren Erscheinungen bereichert worden. Der Buchschmuck von Martha E. Fossel entspricht dem Geist dieses Werkes mehr als die Vignetten der früheren Auflagen. Leopold Schmid t.

Elfriede Rottenbacher, **Alpenländische Handarbeitsmuster.** 13 Blätter in Mappe. Graz 1947, Alpenland-Buchhandlung. S 20.—

Die in Zweifarben-Lithographie gedruckten Kreuzstichmuster dieser Mappe entstammen größtenteils dem Formenschatz der heimischen Stickerei oder sind ihm wenigstens angenähert. Es handelt sich um keine wissenschaftliche Ausgabe der herkömmlichen Muster, sondern eine für den praktischen Gebrauch, welche besonders als Gegengewicht gegen die modischen Norwegermuster betrachtet werden will. Daneben bietet sie aber doch einen guten Einblick in den Musterschatz, den man zumal in Steiermark und Kärnten als traditionsgebunden empfindet. Leopold Schmid t.

Märchen und Sagen aus dem Ötscherbereich. Erzählt und illustriert von Jolanthe Hasslwander, 48 Seiten, Querformat, St. Gabriel bei Mödling, Missionsdruckerei, 1947. S 15,30.

Die wichtigen Sagen aus dem Ötschergebiet, seit M. A. Becker nicht mehr zusammengestellt, sind hier schlicht und kindertümlich wiedererzählt. Von Märchen kann keine Rede sein, es sind durchwegs gut lokalisierte Sagen, wie die vom Pilatusfisch im Ötschersee (= Maily, N.-Ö. Sagen Nr. 22), vom Wetterloch (= Maily Nr. 86), von Gula und Aenotherus (= Maily Nr. 74), vom Doktor aus Mailand (= Maily Nr. 166), von der Danhauserhöhle (= Maily Nr. 169), und wie die oft recht altertümlichen Stoffe des niederösterreichischen Gebirgsanteiles heißen.

Leopold Schmid t.

Josef Pöttinger, **Oberösterreichische Volkssagen.** Mit Bildern von K. A. Wilke, 208 Seiten. Wien, Scholle-Verlag, 1948, S 15.—

Keine wissenschaftliche Sammlung, aber auch keine rein kindertümliche, da P. das aus verschiedenen Sagensammlungen ausgewählte Material wohl verbreitend neu erzählt, aber doch auch nach einem gewissen Prinzip angeordnet hat. So sind alle wichtigeren Sagentypen der Landschaft in dem Band enthalten, und man kann nur bedauern, daß nicht die quellenmäßige Herkunft jeweils angegeben ist; die beigegebenen „Anmerkungen“ versuchen eine beiläufige Orientierung des Laienlesers, geben aber ab und zu auch einen allgemeinen Literaturhinweis. Es wäre schön, wenn sich in den Sagensammlungen endlich auch die Gepflogenheit einbürgern würde, den Namen des ersten Aufzeichners dankbar zu nennen, wie dies die Volksliedforschung seit langem tut, und wie dies Depiny gerade in seinem musterhaften Oberösterreichischen Sagenbuch so vorbildlich getan hat. — Mit Dank benützt man das Ortsverzeichnis Pöttingers, eine Einrichtung, die bei derartigen Sammlungen nie fehlen sollte. Leopold Schmid t.

Die schönsten Sagen aus Nordtirol. Ausgewählt und erzählt von Karl Paulin, Mit 8 mehrfarbigen Bildern von Anna Lachmann und 16 Textzeichnungen von Sepp Ringel, 3., neubearbeitete und vermehrte Auflage, 239 Seiten, Innsbruck, 1948, Wagnersche Universitäts-Buchhandlung, S 24.—

1932 ist die erste, 1939 die zweite Auflage dieser beliebten Auswahl aus dem Tiroler Sagenschatz erschienen, die in schlichter, ansprechender

Form über 300 Sagen und verwandte Volkserzählungen bietet. Die Anordnung ist eine einfache landschaftliche: nach den Sagen aus Innsbruck und seiner Umgebung folgen die von Kufstein und dem Kaisergebirge, die aus dem Brixental und der Wildschönau, die aus dem Unterinntal und seinen Seitentälern, die aus dem Zillertal, die aus dem Stubai- und Wipptal, die aus dem Oberinntal und dessen Seitentälern, die aus dem Ötztal, die aus dem Außerfern und dem Lechtal, die aus dem Paznaun, und schließlich die aus Osttirol, in der vorliegenden Auflage besonders zahlreich. Geschöpft ist wie bisher aus den guten alten Tiroler Sagensammlungen von Alpenburg, Heyl, Zingerle usw., doch sind die Quellenwerke nur in einer kurzen Literaturübersicht genannt, nicht etwa bei jeder Sage, wie es eigentlich am Platze wäre. Schließlich gebührt das Recht der Nennung eben doch dem ursprünglichen Aufzeichner in jedem einzelnen Fall, wie es bei der Volksliedaufzeichnung und -wiedergabe seit langem nicht nur mit Erfolg gefordert, sondern auch gehandhabt wird. Abgesehen davon aber wäre es, das sieht man beim Durchblättern einer derartigen volkstümlichen Auswahl auch wieder einmal sehr deutlich, hoch an der Zeit, endlich einmal mit der Untersuchungsarbeit zu beginnen und dafür durch Kommentierungen und Motivverzeichnisse wenigstens den Anfang zu machen.

Die Bebilderung ist hier so nutzlos und unmotiviert wie in fast allen ähnlichen Fällen. Leopold Schmidt.

Archaeologia Austriaca, Beiträge zur Paläoanthropologie, Ur- und Frühgeschichte Österreichs. Herausgegeben vom Anthropologischen Institut und Urgeschichtlichen Institut der Universität Wien, Schriftleitung Richard Pittioni. Heft 1. Wien 1948, Deuticke, 100 Seiten. S 35.—.

Unsere nächsten Nachbardisziplinen haben sich erfreulicherweise zur Schaffung eines neuen Organes zusammengefunden, einer Publikationsreihe, welche nicht wie die altbewährten und nun wieder neu belebten Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Abhandlungen, sondern lediglich Materialdarbietungen, vor allem also Grabungsberichte usw. bringen will. Es handelt sich also um keinen Nachfolger der Wiener Prähistorischen Zeitschrift, sondern um eine Publikation sui generis, deren Eigenart die vorliegende erste Nummer deutlich klarlegt. Am wichtigsten für die Volkskunde sind darin die Grabungsberichte zur Ur- und Frühgeschichte, besonders die vier ausgezeichneten Arbeiten von Martin Hell. Die von Hell ergrabenen Hausformen der Hallstattzeit aus Salzburg-Liefering (S. 57 ff.) sind zweifellos geeignet, die ganze österreichische Siedlungs- und Hausforschung auf eine neue Basis zu stellen. An Hand der Pfostenlöcher (Ständerbauweise) hat Hell hier acht Hausgrundrisse feststellen können, Rechteckhäuser, die offenbar Firstsäulen besessen haben müssen. Ob man aus dem angeblichen Fehlen von Wirtschaftsgebäuden wirklich schließen kann, daß es sich um Weidebauern gehandelt hat (S. 68), mag einstweilen noch dahingestellt bleiben. Wesentlicher scheint die weitgehende Regelmäßigkeit der Anlage, die man vielleicht als Doppelzeilendorf ansprechen kann, wobei freilich aus den Pfostenlöchern 60.-69 noch ein besonderer, zwischen den auseinandertretenden Zeilen stehender Bau zu erschließen sein mag. — Eine Reihe weiterer Beiträge von Josef Kneidinger, Hertha Ladenbauer, Adolf Hild, Friedrich Morton, Gertrude Mößler und Hermann Müller-Karpe füllen das ausgezeichnete Heft, dem man nur viele gleichwertige Nachfolger wünschen kann. Leopold Schmidt.

Heinrich von Zimburg, **Die Geschichte Gasteins und des Gasteiner Tales**. 384 Seiten, 60 Abbildungen. Wien 1948. Wilhelm Braumüller, S 40.—.

Seit Albert von Muchars berühmtem Buch über Gastein von 1834 ist keine zusammenfassende Darstellung der Geschichte und Kultur dieses Ortes und Tales mehr erschienen, obgleich sich die Forschung von den verschiedensten Seiten her mit Einzelproblemen beschäftigt hat. Nun legt ein ausgezeichnete lokaler Kenner diese umfangreiche Darstellung vor, welche in ausgewogener Form alles hierhergehörige Material berücksichtigt. In 22 Abschnitten wird von der Frühgeschichte bis zur Gegenwart die gesamte Geschichte des Tales, einschließlich der Geschichte des Bergbaues und des Bades behandelt. Die vorrömische Zeit kommt dabei etwas kurz weg. Die frühmittelalterliche ist durch die ausführliche Darlegung der bäuerlichen Wirtschaftsverhältnisse gekennzeichnet, die spätmittelalterliche durch den Aufschwung des Bergbaues und des Bades. Die Renaissance wird mit der Blütezeit des Goldbergbaues, der Weitmoserzeit und der Bauernkriegsepoche ausführlich behandelt. Die frühe Neuzeit erscheint durch den Niedergang des Bergbaues, den Aufschwung des Badebetriebes und die religiösen Zwistigkeiten gekennzeichnet. Besondere Aufmerksamkeit ist dem großen Aufschwung Gasteins im frühen 19. Jahrhundert gewidmet, wobei aus oft bisher ungenutzten biedermeierlichen Quellen auch gute Bilder des volkstümlichen Lebens, der Volksfeste bei Kaiserbesuchen usw. verwertet werden. Die Ausführlichkeit in der Materialdarlegung, der Neuabdruck schlecht zugänglichen Stoffes, wie des Gasteiner Bergreihens usw., gehört überhaupt zu den Vorzügen dieses nützlichen Buches. Die aus den verschiedensten Quellen, nicht zuletzt aus dem Gasteiner Museum stammenden Abbildungen stellen eine wertvolle Beigabe dar. Leopold Schmidt.

Felix Halmer, **Karte der Wehr- und Schloßbauten in Niederösterreich** (einschl. nördlichem Burgenland). Mit Erläuterungen. 127 Seiten, 10 Abb. im Text, 5 Karten. Wien 1948. Touristik-Verlag.

Die intensive Burgenforschung, die in Niederösterreich eine besondere Tradition besitzt, hat in dem vorliegenden Geduldwerk Halmers eine besondere Leistung gesetzt. Die fünfteilige Karte (4 Karten Niederösterreich zu 1 : 200.000, 1 Sonderkarte für Wien 1 : 34.000) umfaßt nicht weniger als 1400 Eintragungen, mit genauer, begründeter Unterscheidung von Burg, Schloß, Befestigtes Kloster, Ruine, Wachturm, Wehrkirche, Verschwundene Burg, Verschwundene Wehrkirche. Zur Präzisierung der einzelnen Bezeichnungen wie zur Einbeziehung der befestigten Stadnanlagen, der Dorfbefestigungen usw. hat die neuere technische Siedlungsforschung A. Klaars manche Anregung ergeben. Eine wesentliche Aufgabe, die graphische Unterscheidung der Entstehungszeit, hat Halmer freilich in dem Bewußtsein zurückstellen müssen, daß dafür noch nicht die nötigen historischen Vorarbeiten geleistet sind. Auch angesichts dieses bedeutenden Mangels stellt dieses Kartenwerk jedoch einen ausgezeichneten Behelf für die Siedlungsforschung dar. Leopold Schmidt.

Rudolf Egger, **Der heilige Hermagoras**. Eine kritische Untersuchung. 85 Seiten, Klagenfurt. Ferd. Kleinmayr, 1948. S 9.—.

Die im Bd. 134—137 der Carinthia I erschienene Untersuchung, die sich mit dem namengebenden Heiligen von Hermagor in Kärnten beschäftigt, ist nunmehr auch selbständig im Buchhandel zu haben. An der hagiographisch wie archäologisch-epigraphisch gleich äußerst scharfsinnig geführten Untersuchung sind volkskundlich besonders die Einblicke in das Leben der panonisch-norisch-italischen Landschaften in den so äußerst dunklen Zeiten zwischen Altertum und Mittelalter wesentlich. Für Siedlungsforschung und Namenkunde werden zudem die Teiluntersuchungen über die einheimischen

und eingeführten Heiligen von Aquileja von Bedeutung sein. Die Hauptergebnisse dagegen, die von Egger dargetane Identität des legendären Hermagoras mit einem tatsächlich existenten Hermogenes, eines Lektors der Kirche von Singidunum, und die Einbürgerung dieses Heiligen auf Grund der Reliquienflucht aus Pannonien, berühren nur als hervorragend ausgearbeitete Hypothesen. Inwieweit ihnen historisches Gewicht zukommt, ist hier nicht zu beurteilen. Manche damit verbundene Nebenergebnisse, besonders das Herausarbeiten des in der Hermagoras-Legende genannten Attulf als Ataulf, Schwager des Westgotenkönigs Alarich, erscheinen jedenfalls als nicht genügend gesichert. Wenn man einer Legende wie der des Hermagoras in allen Punkten, die die Hauptperson betreffen, überhaupt keinen Glauben schenkt, wie das Egger tut, dann mutet das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit von Nebenzügen etwas sonderbar an. Daß also der in der Legende als Vater des Attulf genannte Ulf tatsächlich der Vater des historischen Ataulf gewesen sein muß, läßt sich so wohl nicht beweisen. Die Bedeutung der von diesen Untersuchungen ausgehenden Anregungen soll aber dadurch nicht geschmälert werden. Leopold Schmidt.

André Varagnac, **Civilisation traditionnelle et genres de vie**. 402 Seiten, 1 Abb., 1 Karte, Paris 1948, Editions Albin Michel.

Vor genau zehn Jahren erschien die erste selbständige Arbeit des heute führenden Volkskundlers Frankreichs: „Définition du folklore“, Paris 1938. Sie blieb infolge der Zeitumstände östlich des Rheins leider recht unbekannt. Das vorliegende umfangreichere Werk, erschienen in der Reihe „Sciences d'aujourd'hui“, führt die damals angeschlagenen Themen verstärkt weiter, und zwar bewußt im Gegensatz zu den in der französischen Volkskunde bisher fast ausschließlicb üblichen rein deskriptiven Methoden. Varagnacs methodisches Ziel heißt, unserem offenbar sehr verwandt, Geschichte der Volkskultur, die er nur nicht so, sondern „civilisation traditionnelle“ nennt, S 39 sagt er es ausdrücklich: „L'objet de notre recherche est l'évolution des traditions et les conséquences que cette évolution comporte.“ Als Beispiele dieses Strebens trägt er in drei Büchern seine Ergebnisse über den Niedergang der ländlichen Folklore, über die Stellung der Altersstufen zum Brauchtum und, methodisch am wertvollsten, über die anthropogeographischen, soziologischen und psychologischen Grundlagen der Volkskultur vor. Im ersten Buch ergeben sich dabei je eine Einzeluntersuchung über die Johannesfeuerbräuche, — veranschaulicht an einer Verbreitungskarte, durch die wir erstmalig von einem Atlas der Französischen Volkskunde erfahren, dessen Zeichengebung und Zielsetzung nach der vorliegenden Probe jenen des Schweizerischen Gegenstückes zu entsprechen scheinen, — und über die Hauptmotive des Faschingsbrauchtums. Hier wird das Hauptgewicht auf den magischen Gemeinschaftsglauben gelegt und offensichtlich weitgehend den Anregungen der österreichischen Männerbundschule gefolgt, wie denn Varagnac überhaupt die österreichische Forschung sichtlich gern heranzieht. Im zweiten Buch ist das Hauptgewicht auf das Hochzeitsbrauchtum gelegt, wobei bemerkenswerterweise die Interpretation nicht auf allgemein verbreitete magische Glaubenszüge, sondern auf örtlich gebundene altartige Gesellschaftszüge ausgeht (siehe bes. S. 167). Hier zeigen sich schon jene fruchtbaren Verbindungen zur Prähistorie, der sich Varagnac überhaupt unter seinem neuen terminus Archäozivilisation nähert. Derartige neue Bestimmungen, von denen ich noch besonders den der „Paläozoologie“ hervorheben möchte, gestalten seine Ausführungen entschieden anregend, freilich besonders in unserer österreichischen Situation, da bei uns seit den Zeiten von Hoernes, Much und Andrian bis zu Haberlandt, Weninger und Pittioni immer die Fäden zwischen Urgeschichte und Volkskunde fest geknüpft waren.

Aus diesen Prämissen zieht Varagnac im letzten Buch seine weitreichenden Schlüsse über die Gattungen des altartigen Lebens in den Kategorien des Gemeinschaftslebens, der archaischen Arbeitsweisen und ihre volksglaubensmäßigen Beziehungen. Feine Unterscheidungen wie die zwischen Handlung (wie Jagd, Krieg, Abenteuer) und Arbeit (mit Betonung ihrer rhythmischen Wiederholung) werden hiervon ebenso einprägsam bleiben wie sie charakteristisch für die französische Eigenart erscheinen. Ohne hier auf die vielen, bedeutenden Anregungen des letzten Abschnittes eingehen zu können, sei nur noch darauf hingewiesen, daß Varagnac in seiner Zusammenfassung S. 371 noch einmal deutlich von der bisherigen französischen Folkloristenschule abweicht, und besonders die Überbetonung der mündlichen Überlieferung zurückweist: „La premiere et véritable école des traditions c'était un certain type stable et très cohérent de genres de vie.“ Man muß deshalb wohl nicht, wie Varagnac es tut, die altgewohnte Bezeichnung Folklore aufgeben. Wenn man sie mit dem neuen Inhalt erfüllt, den Varagnac nun seiner Wissenschaft gegeben hat, wird dies zweifellos genügen. Der Wille zum Fortschritt vom Deskriptiven zur genetisch eingestellten Forschung, verbunden mit der kräftigen Formulierung der Anregungs- und Verbindungsmöglichkeiten zur Urgeschichte wie zur Religions-, aber auch der Kunstwissenschaft ist hier jedenfalls auf das erhellendste manifestiert und die Volkskunde also auch in Frankreich in die Mitte der Geisteswissenschaften gestellt. Leopold Schmidt.

Meraner Jahrbuch 1948 (7. Jahrgang), 8^o, 128 S., reich bebildert, Verlag S. Poetzelberger, Meran 1948.

Im Jahre 1933 begründete der Schriftsteller Bruno Pokorny das Meraner Jahrbuch, eine Heimatschrift der Kurstadt Südtirols. Es brachte fast in jedem Band volkswissenschaftliche Beiträge heraus, die über den engeren Bereich hinaus beachtenswert sind, so über die Grundlagen der Dorfkultur; die Hanswurstszenen aus dem Vintschgauer Wildermannspiel u. dgl. mehr, neben schöngeistigen und heimatkundlichen Leistungen. Den neuen Jahrgang eröffnet Matthias Ladurner-Parthanes mit einer geschichtlichen Darstellung der Tracht im Burggrafenamt, die auch Lebensfragen der Tracht aufwirft. Das Burggrafenamt gehört zu den wenigen Teilen Altirols, in denen die Tracht noch heute vom gesamten Landvolk täglich getragen und als Ehrenkleid behandelt wird. Andere Beiträge dieses Jahrbuchs wie Br. Pokornys über den hl. Christophorus in Tirol oder K. Wolfs über die Meraner Volksschauspiele nähern sich der Unterhaltungsliteratur, die wiederum mit etlichen charakteristischen Meraner Stücken vertreten ist. Nur Carl Zangerle, der Meraner Novellist und Humorist, den ein ungünstiges Geschick im Herbst seines Lebens nach Lienz verschlagen hat, fehlt in diesem Jahrgang. Anton Dörrer.

Volkslieder aus dem Burgenland. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft der Musikerzieher Österreichs, ausgewählt von Karl Gradwohl und Leopold Scholz. 32 Seiten, Wien 1948. Österreichischer Bundesverlag.

Dieses überaus schlichte Heftchen ist eine gute Volksliedsammlung, die zunächst als Ergänzungsheft zu den offiziellen Schulliederbüchern dienen soll. Jedes Bundesland soll von der jeweiligen Landesgruppe der Arbeitsgemeinschaft der Musikerzieher Österreichs ein derartiges Heft aus seinem Volksliedbestand erhalten, und man kann nur wünschen, daß die Auswahl und Zusammenstellung in den anderen Ländern ebenso sachkundig vorgenommen werde wie hier. Diese Auswahl, die nicht nur veröffentlichtes Volksliedgut berücksichtigt, sondern auch drei Sprüche und fünfzehn Lieder aus dem Burgenländischen Volksliedarchiv bringt, gibt gleichzeitig einen

beachtlichen Querschnitt durch das Volkslied des Landes überhaupt. Vom Wiegen- und Kinderlied an werden über Lieder zu den Jahresfesten, Bauern- und Ständeliedern, Liebesliedern usw. bis zu den Jodlern Proben aus dem gesamten burgenländischen Liedschatz gegeben. Zwei Volkstänze und das „Burgenlandlied“ beschließen das Heft. Bei der Auswahl scheinen die westlichen und südlichen Landesteile etwas bevorzugt; das altertümliche Liedgut des Heidebodens fehlt fast ganz. Unter den bisher unveröffentlichten Liedern ist manches bezeichnende Stück, so das merkwürdige Schnitterlied Nr. 14 „Aber Schnitter san miar“; Karl Liebleitner hat es allerdings schon 1910 mit dem Anfang „Ei, ei und schau, schau“ aufgezeichnet und 1925 veröffentlicht (Das deutsche Volkslied, 27, S. 107 f.). Anderes ist vielgesungenes Kunstlied im Volksmund, so Nr. 10 „Wie schön ist das ländliche Leben“ = Hummel Nr. 1162, Böhme Nr. 610. An Nr. 22 „Ich sinne hin und her“ merkt man vielleicht die Wanderwege solcher volkstümlicher Lieder des 19. Jahrhunderts. Es stammt wohl aus den Sudetenländern; vgl. Hruschka-Toischer S. 160, Nr. 94. — Manches Stück scheint für die Schule wohl nicht sehr geeignet, wie das sentimentale Waisenlied Nr. 23. Aber darüber kann man verschiedener Meinung sein. Im großen ganzen wird das Heft sicher seinen Zweck sehr gut erfüllen.

Leopold Schmidt.

Petrus Ortmayr, **Von kleinen Leuten.** Gestalten und Geschichten. 132 S. Wien 1949, Verlag Herder. S 13,40.

Der greise Seitenstettner Benediktiner legt hier, nach vielen Forschungen auf archäologischem Gebiet, kein wissenschaftliches Buch vor, sondern eine Sammlung von kleinen Skizzen aus dem Leben der bäuerlichen Menschen des niederösterreichischen Mostviertels. Diese schlichten, mit Herzengüte und Humor erlebten und erzählten Geschichten sind für unsere Forschung recht beachtlich. Mehrere Skizzen muß man als Ganzes berücksichtigen, z. B. S. 35 ff. „Die zwei hellsten Juchezzer der Wasenbauerlena“, S. 81 ff. „Der Wolfsbacher Kirchtag“ und selbstverständlich S. 125 ff. „Sechs, neun, aus! Volkskundliches zum Wintersport des Eisschießens.“ Aber auch in den anderen Geschichtchen finden sich wichtige Züge, von denen nur einige herausgehoben seien: Flechtwerkbau, Schwarze Kuchel, Frauentracht, Volksheilkunde, Rainsteinsetzen mit Ohrfeige, Jodeln, Sprüche, Schwänke, Hochzeitscharivari, Totenzehrung, Krapfenbacken, Thomasnacht-orakel. Für die an der Haselsteinwand haftende Tannhäusersage (S. 52) und die Habergeißmaskierung (S. 73 f.) fällt je eine Aufzeichnung ab, die auch außerhalb ihres erzählerischen Rahmens von Wert bleiben wird. Über diese stofflichen Beiträge hinaus jedoch, für die man dem gelehrten geistlichen Verfasser dankbar ist, ergreift die ebenso richtige wie liebevolle Beurteilung der Volksmenschen dieses kernösterreichischen Landesteiles. Es ist in den letzten Jahren sehr viel für die Erschließung des Volkscharakters der inneralpenländischen Österreicher getan worden: eine Ergänzung wie diese hier für die Leute aus der Voralpenlandschaft bis zur Donau hin kommt sehr zurecht.

Leopold Schmidt.

Wien 1949

Österreichischer Bundesverlag

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I.

Verlagsnummer Z 952-1/2

Der Eselreiter von Moschendorf

Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugspiel und Maskenbrauch

(Mit einer Verbreitungskarte)

Von Leopold Schmidt

Das burgenländische Volksleben ist reich an den verschiedensten Formen des Volksschauspieles¹⁾. Seit etwa einem Jahrhundert haben sich die Sammler bemüht und dabei große Erfolge erzielen können²⁾. Die Darstellungsformen sind neben den Texten leider immer etwas zu kurz gekommen. Von wichtigen Schauspielen kennen wir die Darstellungsformen, das Äußere der Aufführungen, die Spielgeräte und Spielkleider, viel zu wenig. Umso wichtiger ist es daher, wenn von einem kleinen Umzugspiel auch diese Teile der Gesamterscheinung so genau aufgezeichnet wurden, wie dies bei dem Umzugspiel von Moschendorf der Fall ist, das dem Text nach einen kleinen Heischeumzug zur Faschingszeit darstellt, der sich nach den wenigen Versen des Ladmannes nie in seiner ganzen Bedeutung erkennen lassen würde. Nur die detaillierte Darstellung der spielenden Burschengemeinde, der Rollentypen und nicht zuletzt ihrer Maskierung zeigt die Eigenart dieses kleinen Spieles, der im folgenden von seiner auffälligsten Gestalt aus nachgegangen werden soll.

1. Der Eselreiter von Moschendorf

Vor etwa fünfzehn Jahren beschrieb Johann Art meines Wissens zum ersten Mal den Umzug des „Faschingsnarren“ in Moschendorf, einem Dorf östlich der Pinka, knapp vor deren Einfluß in den Strembach und heute hart an der ungarischen Grenze³⁾. Adalbert Riedl hat in seiner verdienstvollen Zusammenstellung des burgenländischen Jahresbrauchtums vor kurzem den Spielbrauch in ganz ähnlicher Form wieder beschrieben⁴⁾. Der Umzug spielt sich nach diesen beiden Aufzeichnungen folgendermaßen ab: Am Donnerstag vor dem Faschingsonntag halten die „Faschingsnarren“ einen Umzug von Haus zu Haus. Die Veranstalter sind sechs Burschen, die nach ihren Rollentypen heißen: Ladmann (der Bursche, der einlädt), Vorhupfer oder Kasperl, Eselreiter, Braut, Bräutigam, Kassier. Begleitet werden diese sechs Burschen auf ihrem Weg von Haus zu Haus von einem Spielmann, der heute die Ziehharmonika spielt. Der Umzug trägt den Charakter der Hereinruf-Revue. Zuerst kommt der Ladmann, klopft mit seinem bebänderten Ladmannstab an die Haustür, wird eingelassen und sagt seinen Einführungs- und Segenspruch:

„Es kommen drei Schneiderg'selln außer Wien und Graz“ usw., zehu Verse, die mit einer Heischeformel — um Speck, Eier und Geld — schließen. Nach dem Spruch läßt er die Hausleute aus seinem um den Hals gehängten Tschutter, der flachen Rundflasche, die mit Wein gefüllt ist, trinken. Dann kommen die anderen Gestalten herein. Zuerst der Eselreiter, der einen aus Hasenhäuten selbstgemachten Esel zwischen den Beinen festgebunden hat. Sein Gesicht ist geschwärzt, in der linken Hand hält er den Schnur-Zügel seines Reittieres, in der rechten eine Rute, mit der er die Kinder schlägt. Vor etwa fünf- unddreißig Jahren trug sie der Vorhupfer, der maskiert war und einen Anzug aus verschiedenfarbigen Stoffstückchen trug. Jetzt ist er als Kasperl gekleidet, immer noch maskiert. Er und der Eselreiter sind nicht zu erkennen. Bräutigam und Braut tragen weiße Papiermasken, die früher auch selbst hergestellt wurden, heute die käuflichen Nikolomasken. Die Braut ist als Bauernfrau weiß gekleidet, der Bräutigam trägt eine etwas phantasievolle altungarische Uniform mit Militärbluse, Militärkappe mit langer Fasanenfeder, eine weite weiße Leinenhose — früher war es eine rote Husarenhose — und schwarze Stiefel mit Sporen, dazu einen Schleppsäbel und nachgeahmte Auszeichnungen auf der Brust. Das Brautpaar wird vom Kassier und vom Spielmann begleitet. Der Eselreiter und der Vorhupfer schlagen die Kinder und unterhalten die Hausleute, zum Abschluß des Spieles wird kurz getanzt. Nach dem Tanz bekommen die Faschingsnarren ihre Gaben, meist Geld, Speck, Eier, Würste und Getreide. Das Geld übernimmt der Kassier und bewirtet die Hausleute mit Wein. Die Würste und der Speck werden auf einen mitgebrachten Spieß gesteckt, das Korn wird in Säcke, die Eier werden in einen Korb gegeben. Nach der Beendigung des ganzen Umzuges werden die geheischten Gaben in ein Wirtshaus getragen, wo sie verkauft werden. Mit dem Erlös wird am Faschingssonntag eine Tanzunterhaltung veranstaltet.

2. Eselmasken und Eselreiter in Mitteleuropa

Der Moschendorfer Brauch gehört in die große Gruppe der Heischeumzüge, welche einen wesentlichen Bestandteil des Festbrauches in ganz Europa und darüber hinaus darstellen⁵⁾. Sie fallen besonders in die winterlichen Festzeiten, und zwar am stärksten vor und um Weihnachten und am Ende des Faschings. Zu beiden Festzeiten treten allenthalben so ziemlich die gleichen Maskengestalten auf. Unter diesen spielen Tiermasken eine sehr beträchtliche Rolle⁶⁾. Am weitesten sind die Bocksgestalten verbreitet, daneben aber auch die Pferdegestalten. Neben diesen Hauptformen gibt es eine Fülle von Sondergestalten, Darstellungen der verschiedensten Wild- und Haustiere. Die Eselgestalt hebt sich dabei eigen-

artig heraus. Mit ihr zeigt sich der Moschendorfer Spielbrauch einer kleinen Gruppe von Eselmaskenspielen verbunden, deren Verbreitung, soweit sie sich feststellen läßt, eine recht eigenartige ist.

Beginnen wir mit den Eselmasken in Umzugspielen auf dem Boden des heutigen Österreich, so treffen wir die erste und einzige lebende in Tirol, in dem „Anklöfpelesel“ im Pillerseegebiet im tirolischen Unterland⁷⁾. Hier wird der Esel selbst, wie verwandte Maskentiere öfter, von zwei Burschen gespielt, die einen „Fuhrmann“ als Eselreiter tragen. Ein „Inntaler Wirt“ leitet dieses Umzugspiel der Adventzeit ein, Zigeuner, Landstreicher usw. bilden das Gefolge des Anklöfpelesels. In Südtirol zeigt sich der Esel als Maskengestalt im Nikolausumzug der „Hoale“, einer Burschenschaft, in Stills im obersten Vintschgau, wo er als Reittier des hl. Nikolaus auftritt⁸⁾. Im benachbarten Kaltenbrunn bei Stills scheint er die gleiche Funktion besessen zu haben, hier noch mehr den Charakter eines Berchtentieres aufweisend⁹⁾. Im Gegensatz zu diesen noch lebenden weihnachtlichen Eselmasken Tirols ist der Eselreiter des Tuxer Faschingsbrauches wohl nicht mehr lebendig. Er soll besonders bei den Hochzeiten im Fasching aufgetreten sein¹⁰⁾. Seine Erwähnung kann vielleicht bedeuten, daß die Gestalt in älterer Zeit auch im Faschingsbrauch Tirols stärker verbreitet war und etwa von Tux durch das Zillertal nach dem Norden gereicht hat, wo dann der Anschluß an den Pillerseer Anklöfpelesel räumlich gegeben wäre.

Die weitere Verbreitung erstreckt sich nämlich nicht etwa, wie bei anderen Erscheinungen der Volkskultur, nunmehr über die Nordgrenze Tirols nach Bayern. Die nächsten Eselmasken finden sich vielmehr in der Schweiz, und zwar in ziemlicher Vielfalt. In der Ostschweiz wird zum Nikolaustag in Kaltbrunn im Kanton St. Gallen das „Klausnen“ durchgeführt, bei dem die Burschen mit hohen Infeln tanzen. „Die Pausen füllen der Dumme August und der Esel durch ihr übermütiges Treiben aus“¹¹⁾. Es handelt sich hier wieder um einen Eselreiter mit einem Steckenesel, der einen Eselkopf und irgendein Hinterteil hat, das unter dem vom Kopf des Reiters herabfallenden Leintuch verborgen ist. Über den Kopf trägt der Reiter einen maskenartigen Stulp gesetzt, und darauf einen hohen kronenartigen Kopfaufsatz. Zeitlich entspricht diesem Ostschweizer Eselreiter die Posterlijagd in Entlibuch, die vor allem in den Urkantonen Luzern und Uri, aber auch bis ins Emmental verbreitet ist¹²⁾. Das Hexenwesen „Posterli“ ist dabei als alte Hexe oder als Ziege oder auch als Esel verummmt. Der Name „Posterli“ wird zu slaw. post = Fasten gestellt¹³⁾. Und in der Tat, während die Verwandtschaft mit dem Klausenbrauchtum auf den Nikolaustermin vor Weihnachten verweisen, fällt das Posterlijagen doch auf den Donnerstag vor Adventsironfasten, so daß ein „Fasten“ gemeint sein kann, wenn

auch nicht das geläufigere vorösterliche, an das man zunächst denken würde. Der letzte bekannte Schweizer Eselmaskenbrauch fällt dann auf einen neuzeitlichen Neujahrstermin: in Embach und in Lufingen im Kanton Zürich gehen die Knaben zu Silvester „Eseln“¹⁴⁾. Dabei trägt einer einen Eselkopf und ist mit diesem so in ein Leintuch gehüllt, daß vom Kopf nur der mit den eisernen Zähnen versehene Teil sichtbar ist. Der „Schnabel“ dieses Esels könnte durch eine Schnur, die ein hinter dem Eselreiter gehender „Klaus“ in der Hand hielt, auf- und zugeklappt werden, wie dies bei vielen ähnlichen Schnappmasken der Fall ist. Dieses „Eseln“ war wieder ein Heischeumzug, bei dem die Untugenden gerügt wurden. Die räumliche Verbindung mit den österreichischen Eselbräuchen dürfte wohl über das hinterste Vintschgau anzunehmen sein¹⁵⁾.

Mit dem schwäbischen Alpenvorland, das Spuren von Eselgestalten aufweist, dürfte dagegen kaum ein direkter Zusammenhang geherrscht haben. In S c h w a b e n, zumal im Allgäu, war wohl der Esel als Reittier des hl. Nikolaus sagenhaft bekannt, doch scheinen keine direkten brauchmäßigen Züge mehr erhalten zu sein¹⁶⁾. Das gleiche dürfte auch für das an die Schweiz nördlich des Rheins angrenzende badische Gebiet gelten. Im S c h w a r z w a l d war, wenigstens nach Johann Peter Hebel, ein Sternbild als „s Wienecht-Chindli's Esel“ bekannt, was auf die gleiche Vorstellung schließen lassen würde¹⁷⁾.

Die maskenfrendigen Landschaften in Südbaden weisen demgegenüber aber mindestens eine Eselmaske in ihrem Fastnachtstreiben auf: den „Butzesel“ in der Narro-Stadt Villingen. Dort beherrschen die lächelnden Schemenmasken den Gesamteindruck des Narrenlaufens. Neben ihnen sind aber auch häßliche Gestalten zu sehen, „Wueschte“. Eine einzige Gestalt vertritt die Gattung der Tiermasken, eben der „Butzesel“. „ein Narro im bunten, enganliegenden Plätzlehäs, der einen Eselskopf trägt und auf einem Stecken mit Tannreisigbuschen am Ende reitet.“ Dieser „Butzesel“ hat manche ungebärdige Züge, „vor allem will er seine Treiber schädigen, die Stachi in den Fuhrmannshemden mit den Peitschen. Gelingt es ihm, ihnen in eine Wirtschaft zu entrinnen, müssen sie seine Zeche zahlen“^{17a)}. Die Maske selbst ist durchaus naturalistisch, wohl aus Papiermaché. Esel und Eselreiter sind hier in eine Gestalt zusammengeschmolzen. Was die ursprüngliche örtliche Funktion dieses Butzesels in Villingen war, läßt sich nicht mehr erkennen. Das Überwiegen der Narro-Figuren hat dort wie an allen verwandten alemannischen Maskenorten das Handlungselement des Maskenspieles verwischt.

Stark ausgeprägt begegnet am Oberrhein der Zug der Eselmaske erst wieder im Gebiet der P f a l z, und zwar in der Bay-

rischen Pfalz links des Rheins ebenso wie im Odenwald im angrenzenden badischen Bauland. In der linksrheinischen Pfalz tritt eine Eselmaske als tierischer Begleiter des erwachsen vorgestellten Christkinds auf, das mit ihm und dem Pelznickel zusammen im Advent umherzieht¹⁸⁾. In Klingenmünster und um Bergzabern war es eine Maske mit menschlichem Unterkörper, die in der Oberhälfte einen Esel mit langen, aufrechtstehenden Ohren darstellte¹⁹⁾. Das gleiche gilt für das Gebiet der oberen Nahe²⁰⁾, das gleiche für die Gegend um die untere Blies, wo diese Maskengestalt „Stuckeresel“ hieß²¹⁾. Die gleichen Advent-Gestalten kehren im Odenwald ein. Neben „Bohlischbock“ und „Hörnersnickel“ usw. ist es wieder der Esel, der das Christkind als Tiermaske begleitet. Angeblich soll in diesem Gebiet der Esel jünger als die Pferdmaskengestalt sein²²⁾.

Immerhin läßt sich aber auch für dieses Gebiet feststellen, daß im 18. Jahrhundert bereits Eselmasken üblich waren. Die Pfälzer, welche damals in das südungarische Banat auswanderten, nahmen nämlich ihre weihnachtlichen Umzugspiele mit und bewahrten sie getreulich bis in die jüngste Gegenwart. Adam Müller-Guttenbrunn hat den Spielbrauch schon vor einem halben Jahrhundert in seiner Heimat im Gebiet von Temesvar festgehalten²³⁾. Das Banater „Chrischkinnel“ wurde wie das Pfälzer von einem Buben mit einem ungeheuerlichen, buntbebänderten und schreckhaft bemalten Eselkopf begleitet. Aus der Pfälzer Siedlung Orzidorf im Banat ist ein ganzes Adventspiel erhalten, bei dem der Eselreiter nach Christkind, Raphael und Gabriel und dem hl. Josef auftritt²⁴⁾. Er ist wieder ein Steckeneselreiter, dessen Reittier einen hölzernen Eselkopf und hinten ein das Eselhinterteil darstellendes Sieb trägt; über das Ganze ist ein Leintuch gehängt. In Orzidorf spricht der Eselreiter sechs Verse, die offensichtlich der Schreckfigur des ostdeutschen Adventspieltyps angehören, der auch bis auf das Christkind die anderen Figuren dieses kolonistischen Spieles entnommen sind. Ähnliche Gestalten hat es in den Pfälzer Siedlungen im Banat sicherlich noch weit mehr gegeben. Dazu gehörten wohl auch die beiden Esel- und Ochs-Maskendarsteller im Christkindspiel aus Varjas bei Vinga im Komitat Temes, das durch Wegsiedler in die ehemalige Sprachinsel Kremnitz in der Slowakei vertragen wurde²⁵⁾.

Vom mittleren Rhein scheint also der Spielbrauch mit der Eselmaskengestalt stark ausgestrahlt zu sein. Eine Verbindung führt hier jedenfalls nach dem Westen, wo für das wallonische Gebiet die Vorstellung vom Esel des hl. Nikolaus bezeugt ist²⁶⁾. Vielleicht läßt sich hier auch an die mittelalterlichen französischen Eselmaskierungen anschließen. Rheinabwärts nimmt die Bedeutung der Gestaltung jedenfalls bald ab. Die Vorstellung vom Christkind oder vom hl. Nikolaus auf dem Esel war im katholischen Westfalen noch be-

kannt²⁷⁾. Ob sie von hier aus auch in die Mark Brandenburg übersiedelte, ist wohl nicht belegbar, aber doch wahrscheinlich²⁸⁾. Das Vorkommen der Vorstellung dort scheint jedenfalls räumlich nicht anders anschließbar. Am Rhein und in Westfalen war außerdem noch ein anderer Eselbrauchzug lebendig. Dort war nämlich der Spottname für den Verschlafenen des Thomastages „Thomasesel“, so in Oberwinter und in Linz am Rhein²⁹⁾, und „Tomsesel“ in Westfalen für den, der am Thomastag zuletzt in die Schule kam³⁰⁾. Das sind zunächst Spottnamen wie Pflingstochse usw., aber fast nie von älterem Maskenbrauchtum zu trennen. Da der Thomastag einer der wichtigsten, auch brauchmäßig bedeutsamsten Vorweihnachtstage ist, kommt dem Eselspottnamen sicherlich hier eine gewisse Beachtung zu. Jedenfalls handelt es sich aber offenbar nur um eine Ausläufererscheinung rheinabwärts.

Völlig außerhalb der bisher aufgewiesenen Verbreitungsbereiche liegt Westböhmen. Dort wurde mehrfach, innerhalb des reich ausgebildeten Adventbrauchtumes mit seinen vielen Schreckgestalten, „der Esel geritten“. Einerseits glaubte man, daß der hl. Nikolaus auf dem Schimmel oder dem Esel geritten komme, andererseits verkleideten sich Burschen, gingen mit einem künstlichen Eselskopf von Haus zu Haus und schreckten die Mädchen³¹⁾. In der Gegend von Teplitz ging der Knecht Ruprecht mit dem „Schnappesel“ um, der von zwei Jungen mit umgekehrtem Schafpelz dargestellt wurde³²⁾. In der Karlsbader Umgebung sprang der Maskenbrauch wieder in die Faschingszeit: der „Zempa“ ging dort mit dem Schnappesel herum, der wieder eine Schreckgestalt mit einer Eselmaske war³³⁾. Das war Brauchtum der Deutschen des Egerlandes und des Erzgebirges. Bei den benachbarten Tschechen verlautet nichts davon.

Diese Verbreitung an den Grenzen Süddeutschlands: in der Pfalz, im Schwarzwald, im Allgäu und in Westböhmen schneidet das fränkische, württembergisch-schwäbische und vor allem das altbayrische Gebiet so gut wie ganz aus. Das gilt für die Erhebungen der letzten zwei Jahrhunderte mit ziemlicher Sicherheit. Für die Zeit vorher läßt sich wenig aussagen, da die Belege zu dünn gesät — oder vielleicht auch: geerntet — scheinen. Am nordöstlichen Rand des heute von Eselmasken leeren großen Fleckens liegt jedenfalls Nürnberg, im 15. und 16. Jahrhundert eine Maskenstadt wie wenige andere. Im reichen Bestand ihrer Maskengestalten scheint der Esel kaum eine besondere Rolle gespielt zu haben. Nur ein Bildzeugnis, ein Schembartbuch von 1561, kennt ihn neben drei anderen gleichartigen Maskentieren, nämlich einem Pferd, einem Ochsen und einem Einhorn³⁴⁾. Das Zeugnis besagt wohl, daß für das Mittelalter und die frühe Neuzeit mit noch manchen ähnlichen Maskierungen

gerechnet werden muß, die sich jedoch auf die Verbreitung der späterhin geläufigen Formen nicht ausgewirkt zu haben scheinen.

3. Eselmasken und Eselreiter in West- und Südeuropa

In Westeuropa scheint es kein derart lebendiges Eselbrauchtum zu geben wie in Mitteleuropa. Frankreich hat im Mittelalter ein reiches Eselspielwesen bei seinen geistlichen Narrenfesten besessen³⁵⁾, doch ist dieses schwerlich auf den bodenständigen Volksbrauch zurückzuführen. Was hier in Sens im 12. Jahrhundert, in Beauvais und Laon im 13., in Autun und Rouen im 14. Jahrhundert von den Klerikern zu Neujahr gespielt wurde³⁶⁾, das scheint doch letzten Endes von den antiken Sakäen und Saturnalien herzuleiten zu sein³⁷⁾. Die Verkehrung der sozialen Stellung, in diesem Fall innerhalb der kirchlichen Hierarchie, das parodistische Element und nicht zuletzt die Rolle des Esels deuten zweifellos darauf hin. Inwieweit in Frankreich dafür der Boden durch keltische Glaubensvorstellungen vorbereitet war, läßt sich nur schwer klarstellen. Vielleicht hat die keltische Pferdegöttin Epona wenigstens landschaftsweise auch als Eselgestalt gegolten³⁸⁾; sie würde sich damit in den Kreis der indogermanischen Eselreiterinnen einfügen, wie sie von Hellas bis Indien wenigstens in Spuren zu verfolgen sind. Die Hauptanregung hat aber hier zweifellos die vom Osten kommende spätantikfrühchristliche Welle der Knabenbischofsfeiern nach der Art der Sakäen gebildet. Schon in der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde in Byzanz das Neujahrsfest von den Klerikern unter anderem dadurch gefeiert, daß ein Knabe den Patriarchen spielte, und dabei auf einem weißen Esel, von 12 „Metropolit“ umgeben, einritt³⁹⁾. Der gleiche Brauchzug ist 1142 in Rom bezeugt, wo beim Cornomania-Fest ein Knabe als Erzpriester auf dem Esel ritt⁴⁰⁾. Diese Spielzüge haben wohl das reiche hochmittelalterliche Kirchenbrauchtum Westeuropas entscheidend angeregt⁴¹⁾. Von Frankreich dürfte dieses Eselreiterbrauchtum auch nach Mitteleuropa ausgestrahlt sein. Für den Beginn des 15. Jahrhunderts bezeugt Johannes Hus jedenfalls dieses Eselspiel auch für Prag⁴²⁾.

Daneben hat es in Frankreich aber auch eine spielmannsmäßige Eselmaskierung gegeben. Im 14. Jahrhundert schreibt Baudoin de Condé in seinen Contes de Hiraus, daß die französischen Minstreis mit Vorliebe Hunde, Esel oder Vögel spielten⁴³⁾. Hierher gehört wohl auch die seltsame Miniatur in der Bildhandschrift des Romans d'Alexander von Jehan de Grise (gest. 1344), die fünf Menschen mit Kopfmasken und Schulterumhängen zeigt. Es sind Tiermaskierungen: Esel, Affe, Bock, Ochse und Greif⁴⁴⁾. Spielmännisches und Heraldisches mögen hier zusammentreten. Auf den bäuerlichen Volksbrauch scheint diese Art nicht eingewirkt zu haben.

Noch schwächer als in Frankreich ist die Eselmaskierung und der spielhafte Eselritt in Italien bezeugt. Die antiken Vorstellungen, die vielleicht hierher gehören, waren gering an Zahl. Nicht einmal bei dem Mühleselzug an den Vestalia am 9. Juni, bei dem die Müller und Bäcker Roms einen mit Blumen und Broten behängten Esel herumführten, kann an einen direkten Zusammenhang mit unseren Bräuchen gedacht werden⁴⁵). Die kirchlichen Neujahrsfeste mit dem Knabenbischof auf dem Esel gehörten hier wohl dem gleichen Kulturstrom aus dem Osten an wie in Frankreich und standen mit der bäuerlich-bürgerlichen Brauchsicht kaum in Verbindung. So scheint im Spielbrauch der Gegenwart die Darstellung des Maggio, des verkörpertten Mai, in Palena einstweilen recht einsam dazustehen⁴⁶): seine Darstellung durch eine Puppe, die auf einem Esel gesetzt von den Maisängern durch die Straßen begleitet wird — man nennt sie „majjemajoche“ — gehört vielleicht eher in den Bereich des mitteleuropäischen Brauchtums als in den Süd- und Westeuropas.

Schließlich sei noch erwähnt, daß die als „Papstesel“ seit 1496 bekannt gewordene Darstellung eines Fabeltieres mit einem Eselkopf, die in der Reformationszeit zur heftigen Propaganda gegen das römische Papsttum benützt wurde, vielleicht im Grunde auf eine Maskierung zurückgeht⁴⁷). Die religiöse Polemik hat hier jedoch alle etwaigen brauchmäßigen Spuren verwischt.

Ein Jahrhundert später hat es in Italien aber eine Eselmaske auf der Bühne gegeben, welche vielleicht eher in unsere Zusammenhänge gehören dürfte. 1581 erschien das Schäferdrama „Intricati“ von Pasqualigo, in dem eine Liebesverwirrung zwischen Schäfern und Schäferinnen vorgeführt wird, ungefähr in der Art wie jene zwischen den athenischen Adligen in Shakespeares „Sommernachtstraum“⁴⁸). Wie in diesem wird die Verwirrung von einer Zauberin gelöst, welche die Beteiligten in Schlaf versenkt. In diesem Stück wird nun ein Rüpel in einen Esel verwandelt. Worauf das Motiv in dieser Schäferkomödie des späten 16. Jahrhunderts beruht, ist schwer zu entscheiden. Der antike Esel-Roman des Apuleius von Madaura⁴⁹) gehörte jedenfalls zu den literarischen Lieblingsstoffen der Renaissance, eine Beeinflussung von ihm aus ist sicherlich denkbar. Von seinen eigentlichen Motiven, welche ganz der Sphäre der märchenhaften Eselverwandlungen angehören⁵⁰), ist jedoch nichts zu bemerken. Vielleicht liegt hier also das antike Gewand nur verbergend über einem an sich einheimischen Stoff? Das wäre in der Kunst der Renaissance nichts Ungewöhnliches. Der Stoff, das ist in diesem Fall das Hochzeitsspiel, ist der Zeitmode entsprechend schäferlich dargeboten. Deshalb ist es doch noch immer ein Hochzeits-

spiel, und der Esel paßt als Tier der Fülle, der Fruchtbarkeit, sehr gut dazu. Das wird sich bei der Besprechung des Moschendorfer Brautpaares noch näher zeigen lassen.

Die enge Verwandtschaft der Motivik bei Pasqualigo und bei Shakespeare, dessen „Sommernachtstraum“ etwa anderthalb Jahrzehnte später, vielleicht um 1595, entstanden ist, hat Anlaß gegeben, eine Abhängigkeit Shakespeares von der italienischen Schäferkomödie anzunehmen. Die Möglichkeit der Anregung war wohl gegeben; mehr dürfte sich kaum erweisen lassen, besonders nicht für die Eselmaskengestalt⁵¹⁾.

4. Eselmasken und Eselreiter in Südosteuropa, Nordafrika und Westasien

Außerhalb Mitteleuropas scheint es in der lebenden Volkskultur Europas verwandte Maskierungen fast nur auf dem Balkan zu geben. Der Erscheinungsform wie der festlichen Gelegenheit nach stehen dabei die bulgarischen Formen den mitteleuropäischen am nächsten. Die weihnachtlichen „Koledari“ dort sind burschenschaftlich geeinte Sängergruppen, welche segensbringende Heischeumzüge durchführen. Ihre Hauptgestalten sind wie in Moschendorf ein Paar, nämlich „Staretz“, der Alte, und „Baba“, seine Frau. Außer vier Sängern begleiten sie ein Geschenksammler und als Musikant ein Dudelsackspieler. Der Geschenksammler nun, der einen Sack trägt, in dem er die in den einzelnen Häusern gespendeten Kringel sammelt, wird als die niedrigste und unangenehmste Rolle empfunden und muß deshalb auf eine altertümliche Weise ausgelost werden. Er wird, und das ist für uns maßgebend, heute scherzweise „Esel“ genannt⁵²⁾. Es besteht aller Grund zur Annahme, daß er früher wirklich ein Esel, das heißt eine Eselmaske, war. Bei anderen bulgarischen Spielbräuchen tritt nämlich tatsächlich ein derartiger Eselreiter noch auf, beispielsweise in der bunten Gestaltenfülle des brauchgeschichtlich berühmten Karnevals von Viza. Dort können während der Spielszene des Pflugschmiedens die Kalogeroi oder ein Katsivelos auf einem Esel reiten und Possen treiben⁵³⁾.

Weiter entfernt von den mitteleuropäischen Eselbräuchen sind die neugriechischen. Dort leben anscheinend nur mehr sagenhafte Vorstellungen von den Kalikantzaroi, die mit Eselsköpfen oder auf Eseln reitend aufgetreten seien⁵⁴⁾. Es waren dies weihnachtliche Umzugsgestalten — vom Charakter der Schreckfiguren wie Krampus oder Pelznickel — die auf Hühnern, kleinen Pferden oder Eseln geritten sein sollen. Die Züge des alten Maskenspielwesens leuchten durch diese Nachrichten wohl noch durch, doch ist die Verbundenheit der Gestalten zu einer bestimmten Schicht der vielschichtigen neugriechischen Volkskultur nur schwierig zu erken-

nen. Ob eine direkte Verbindung zu altgriechischen Eselmasken besteht, ist jedenfalls fraglich.

Mit der Erwähnung dieses Problems ist aber gleichzeitig die Frage der Geschichte der Eselmasken im ganzen Mittelmeerbereich und im vorderen Orient angeschnitten. Zahlreiche Spuren in den verschiedenen Volkskulturen und Religionen dieses vielgestaltigen Gebietes lassen erkennen, daß es hier verwandte Maskenbräuche seit vorgeschichtlicher Zeit gegeben hat, ohne daß eine zeitliche Abfolge und räumliche Beeinflussung ohne weiteres zu erkennen wären. Es scheint sich nur eine Zweiteilung der hierhergehörigen Eselbräuche deutlich abzuheben: eine in sich vielgestaltige nichtindogermanische Schicht mit einem Opferbrauchtum und der Vorstellung eselgestaltiger Götter und eine kaum weniger vielgestaltige Schicht mit einem Umzugsbrauchtum und der Vorstellung von Glaubensgestalten, in deren Gestaltenwechsel auch der Esel eine Rolle spielt, wobei diese letztere Schicht im wesentlichen von indogermanischen Völkern gebildet scheint.

Die erste, nichtindogermanische Schicht braucht hier nur mit wenigen Schlagworten bezeichnet zu werden. Hier beginnt die Bezeugung von Eselopfern bei den Phöniziern in Ras-Schamra, etwa 2000 — 1100 v. Chr., Opfern im Zusammenhang mit einem Fruchtbarkeitsglauben, der mit Tod und Wiedererweckung von Göttern sein jährliches Spiel treibt⁵⁵). Die späteren semitischen Eselbräuche bis zum Palmesel, dem Reittier Christi bei seinem Einzug in Jerusalem, dürften hierher gehören⁵⁶). Bei den Ägyptern sind die Glaubens- und Opferzüge um den eselgestaltigen Gott Seth hierherzustellen⁵⁷). Die Griechen identifizierten ihn später mit dem Giganten Typhon, wodurch gleichzeitig eine Unterschicht des hellenischen Glaubens gekennzeichnet erscheint, in der die Eselgestaltung eine Rolle gespielt haben muß⁵⁸). Es war diese aber nur eine Schicht von mehreren.

Vielleicht war es eine der vorindogermanischen, die im griechischen Volksglauben nachwirkten. Die indogermanischen, die späterhin an der gleichen Eselsgestalt wirksam wurden, lassen sich bei den arischen Völkern Westasiens vielleicht deutlicher erkennen. Bei den Indern der vedischen Zeit hat es jedenfalls Eselsvorstellungen verschiedener Art gegeben. Der Esel galt dort für besonders geil und daher als Fruchtbarkeitstier hervorragender Art. Das bekundet sich in dem Eselopfer der Brahmanenschüler, die bei einem rituellen Fruchtbarkeitsakt ihre Keuschheit verletzt hatten⁵⁹). Brauchtümlich ist in dem überaus verwickelten Komplex der hier zusammengefloßenen Vorstellungen und Handlungen besonders wichtig, daß der Brahmanenschüler nach dem Eselopfer sich in das Eselsfell kleiden und in sieben Häuser betteln gehen mußte⁶⁰). Darin ist jedenfalls

der brauchmäßige Heischegang einer Eselmaske erhalten; die theologische Begründung des Umzugsbrauches als Sühneritus ist dabei offenbar sekundär und vermutlich durch die nichtindogermanischen Opfervorstellungen beeinflusst. Jedenfalls wird dabei soviel deutlich, daß der Fruchtbarkeitsritus selbst von einem Menschen als Esel, als Fruchtbarkeitstier, vollzogen wurde. Die Verwandlung durch die Tiermaske war dabei offenbar die Verwandlung zum Fruchtbarkeitswesen selbst. Jüngere indische Glaubenszüge bekunden ganz deutlich, daß die Verbindung von Fruchtbarkeitsgestalten zum Esel auch weiterhin lebendig blieben, etwa beim Fest der Bhutamata, bei dem es heißt: „Man sieht den Hodenfresser auf einem Esel reiten, indem er Freude bereitet“⁶¹).

Das sind also auch in Indien männliche Eselmasken und Eselreiter. Daneben scheint es auch weibliche gegeben zu haben. So wird die Berchta-artige Dunkelgestalt der Alakshmi schwarz und mit eisernem Schmuck vorgestellt; sie trägt einen Besenstiel in der Hand und reitet auf einem Esel⁶²). Da sie die dunkle Schwester der Lakshmi, der Gestalt des Glückes, ist, gehört sie offenbar in den indogermanischen Gestaltenbereich und muß zu den gestalt- und farbwechselnden Schicksalsfrauen gerechnet werden⁶³).

Einen männlichen Eselreiter kannten dagegen die Perser in der Gestalt des „Unbärtigen“ am Feste „Rukub al Kausaj“ oder „Kusah barnisin“. An diesem Neujahrsfest zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche ritt ein unbärtiger Narr nackt auf einem Esel durch die Straßen, in der einen Hand eine Krähe, in der anderen einen Fächer, mit dem er sich Kühlung zufächelte, obgleich er mit Eis und Schnee beschüttet wurde. Er geißelte die Leute, wurde mit heißen Speisen bewirtet und mit heißen Salben beschmiert, hatte das Heischerecht, mußte aber von den geheischten Gaben einen Teil dem König oder dem Gouverneur abliefern, und nach dem Umzug verschwinden; traf man ihn später an dem gleichen Tag an, konnte man ihn verprügeln. Der Brauch ist noch spät bei den Parsen bezeugt⁶⁴). Es scheint sich hier um einen indogermanischen Umzugsbrauch gehandelt zu haben, der aber mit den babylonischen Sakäenbräuchen kontaminiert worden war⁶⁵). Dadurch entstanden Ähnlichkeiten mit den semitischen Eselbräuchen, ohne daß ursprünglich beide Eselbräuche zusammengehörnt haben müßten. Jedenfalls können diese Formen der Eselumzüge usw. auf Byzanz und damit auch auf den Balkan eingewirkt haben.

In Griechenland war eine Beeinflussung umso eher möglich, als hier schon mehrere Schichten von Eselbräuchen vorhanden waren. Eine der ältesten wurde oben schon durch die Gestalt des Seth-Typhon angedeutet. Für die ägäisch-mykenische Kultur wurde

eine ausgesprochene Eselverehrung wohl schon vermutet, aber nicht mit völliger Sicherheit nachgewiesen⁶⁶). A. B. Cook hat hier einen sehr alten Eselkult mit Zeremonialtracht angenommen, bei dem, in vorhomerischer Zeit, eine chthonische Eselgottheit verehrt worden sei. Dazu hätten Bräuche mit Eselmasken und Esellfellverkleidungen gehört⁶⁷). Diese Schicht würde die Grundlage für die Midassage gebildet haben, durch die ja zweifellos eine Eselmaskierung hindurchschimmert⁶⁸). William Crooke hat angenommen, daß dieses Eselbrauchtum im Mittelmeergebiet bis in die frühchristliche Zeit weitergelebt habe⁶⁹). Die römische Verspottung Christi im Bilde des Esel-Kruzifixes könnte hier anzuschließen sein⁷⁰).

Vermutlich gehört zu dieser Schicht auch die Eselmaskierung bei den karnevalartigen Neujahrsfesten Nordafrikas. Neben anderen Tiermasken wie Löwen und Drachen treten dort auch in der Gegenwart Eselmasken auf⁷¹). Eine Beeinflussung von den persisch-byzantinischen Maskenspielen her ist freilich auch möglich.

Dagegen gehört eine dritte griechische Eselgestalt eher jener indogermanischen Gestaltenschicht an, der auch die indische Alakshmi zuzurechnen ist, nämlich die Vorstellung der Empusa, dem lamienartigen Gespenst mit dem Eselfuß⁷²). Sie ist wohl nur eine in den Bereich der Lamien geratene Verwandlungsgestalt der vielgestaltigen Hekate und daher wie die indische Lakshmi-Alakshmi eine farbe- und bedeutungswechselnde Schicksalsgestalt.

Schließlich gehören wohl auch die Eselreiter des Kreises der dionysischen Religion, die Silene, hierher⁷³). Vermutlich hat sich hier eine Eselreitergestalt mit ursprünglich selbständigen Brauchzügen an die mächtige Gestalt des thrakischen Gottes angeschlossen. Wir kennen diese Gestalten nur aus der Idealisierung der hellenischen Kunst. Im wirklichen Brauchleben mögen sie eine ähnliche Rolle gespielt haben wie heute die eselreitenden Kalogeros beim Karneval von Viza. Vielleicht waren sie ursprünglich sogar in der gleichen Gegend beheimatet.

5. Folgerungen aus den Verbreitungsnachweisen

Die Aufgliederung der einzelnen Eselreiterbräuche in den drei Hauptgebieten ihres Auftretens, im Mitteleuropa der Halbvergangenheit und Gegenwart, im Westeuropa des Mittelalters und im Südosteuropa und im Vorderen Orient von der Antike bis zur Gegenwart hat gezeigt, daß die Ähnlichkeiten zwischen einzelnen Erscheinungen wohl groß sind, daß die Hauptzüge überall aber doch sehr selbständig dastehen. Von einem eigentlichen Strom vom Südosten nach Nordwesten, wie ihn Waldemar Liungman zu erweisen versucht, scheint doch kaum die Rede zu sein.

Hebt man das mitteleuropäische Gebiet besonders heraus, so

ergibt sich dafür eine eigenartige Raumgestalt. Die bei weitem größte Zahl aller Eselmaskenbräuche spielt sich in zwei Randzonen des deutschen Sprachgebietes ab, nämlich in den Alpenländern, besonders in Tirol und der Schweiz, und am oberen und mittleren Rhein. Was nördlich der Alpen und östlich des Rheines zu finden ist, macht den Eindruck des vom Süden und Westen her Eindringenen. Zeichnet man sich in die Verbreitungskarte der Eselmaskierungen die Linie des römischen Limes ein, dann fallen fast alle Orte in das einst römisch besetzte Gebiet. Von den Ausnahmen davon scheinen nur die westböhmisches Belege von Bedeutung. Ihr Auftreten erscheint vorläufig ungeklärt. Die Belege in Westfalen und in Brandenburg dürften sich durch Zusiedler aus den Rheinlanden und durch west-östliche Kulturströmungen im allgemeinen einwandfrei erklären lassen. Vielleicht ist die gleiche Erklärungsmöglichkeit auch für Westböhmen heranzuziehen und dort mit Nachsiedlern aus Tirol zu rechnen. Tiroler Bergleute haben jedenfalls die Volkskultur des Erzgebirges bereichert.

Moschendorf liegt nun an sich am pannonisch-norischen Grenzsäum und somit innerhalb der Limesgrenze. Damit wird man sich aber gewiß nicht zufriedengeben, sondern auch hier nach Einflüssen aus den Kerngebieten des Brauches suchen. Während sie für die Banater Bräuche eindeutig durch die Pfälzer Zuesiedler des 18. Jahrhunderts zu erbringen waren, fehlen sie einstweilen noch für das südliche Burgenland. Es steht nur fest, daß es sich sicherlich nicht auch um Pfälzer gehandelt hat, von denen sich hier keine Spur findet. Weit eher darf man wohl auch hier an Zuesiedler aus den inneren Alpenländern denken. Die angrenzenden altösterreichischen Gebiete Steiermarks sind auffällig leer an verwandten Erscheinungen, von hier wird sich also die Moschendorfer Eselmaskierung kaum erschließen lassen. Die in jenem Grenzstreifen auftretenden südbayrischen Mundartformen⁷⁴⁾ erlauben vielleicht eher den Schluß, daß es sich auch hier um alpenländische, eventuell Tiroler Zuesiedler gehandelt hat. Die Verbindung geht jedenfalls eindeutig nach dem Westen, in das große Gebiet des alpenländisch-oberrheinischen Streifens der Eselmasken und Eselreiter.

Das gilt, wenn man die Eselreitergestalt allein betrachtet. Es gilt aber wohl auch, wenn man den Termin ihres Auftretens berücksichtigt. Der weitaus größte Teil aller Eselmasken usw. tritt in der Vorweihnachts- und Weihnachtszeit auf, der bedeutend kleinere in der Fastnachtszeit. Moschendorf schließt sich hier mit dem tirolischen Tux enger zusammen, sowie mit Karlsbad, das sich aber vielleicht als Tiroler Ausstrahlungsbereich erklären läßt. Das würde dann rückwirkend auch wieder für Moschendorf gelten. Es handelt sich dabei wohl um eine kleine, aber vermutlich alte Schicht der

zeitlichen Ansetzung. Scheint es doch so, als ob die Gestalt zu den Neujahrserscheinungen gehören würde, als „Tier der Fülle“, als mythische Bekundung der Fruchtbarkeit des neuen Jahres. Nun liegen die heutigen, aus dem Christentum abzuleitenden Neujahrsansetzungen alle um und in der Weihnachtszeit. Die ältere Schicht der Neujahrstermine im Frühling kommt nur mehr hie und da zur Geltung. Daraus erklärt sich die starke Parallelität von Weihnachts- und Faschingsgestalten, die allenthalben im Brauchtum bemerkbar ist. Bei den Eselmasken bezeugen die persischen Bräuche deutlich die Geltung an einem im Frühling liegenden Neujahrstermin. Sie beweisen wohl, daß ihre europäischen Gegenstücke, die in die gleiche Zeit fallen, der älteren Brauchsicht angehören und ihrer Geltung nach eigentlich aus dem Faschingsbrauch im eigentlichen Sinn herausgenommen und als Neujahrsspiele eigens zusammengestellt werden müßten. Das wird jedoch bei den Betrachtungen zur Geltung dieses Maskenspieles noch näher ins Auge zu fassen sein. Hier ergibt sich nur, daß auch durch diese Terminansetzung die Gruppe Tux-Moschendorf-Karlsbad sich wieder enger zusammenschließen läßt. Als Ausläufer oder Gleichstücke wird man wohl den Eselreiter im Nürnberger Schembartlaufen und vielleicht auch die Eselreiter-Puppe „majjemajjoche“ in Palena am Aventino auffassen können. Ob ein Teil der nordbalkanischen Eselreiterbräuche, insbesondere die der bulgarischen Faschingsspiele, auch hierher zu stellen sein mag, läßt sich bei der Weitmaschigkeit des Belegnetzes wohl noch schwer sagen. Liungman gruppiert derartige balkanische Züge in den von ihm postulierten Strom vom Osten, zumal von Byzanz, nach dem Westen. Es ist aber doch nicht zu übersehen, daß auch diese bulgarischen Brauchsspiele innerhalb der Grenzen des Imperium Romanum liegen und die enge Verwandtschaft aller dieser Maskenbräuche gerade im mitteleuropäischen Grenzsaum, der Militärgrenze des Römerreiches, räumlich eine auffällige Besonderung darstellt, die weniger ein Bewegungsmoment, etwa vom Osten nach dem Westen, als eher ein Beharrungsmoment, nämlich das des Bleibens und Vererbtwerdens in dieser Zone zu sein scheint. Vielleicht kann man hier also in dem gleichen Ausmaß an den römischen Soldaten als Träger dieser Neujahrsspiele denken, wie dies Ludwig Radermacher bei den gleichfalls zu Neujahr aufgeführten Tiermaskenspielen mit „cervulus et vetula“ getan hat⁷⁵⁾. Das sporadische Vorkommen der Eselmaske in Nordafrika würde meiner Ansicht nach eher für als gegen diese Vermutung sprechen, da die Parallele zu den aus der frühchristlichen Predigt bezeugten Hirschmaskenspielen zu Neujahr gegeben ist.

Es kann also sein, daß schon rein räumlich alle diese verstreuten Vorkommen der Eselmaskenspiele wenigstens von einer Seite

ihrer Geschichte her zusammengehören. Voraussetzung für die Gültigkeit eines solchen Schlusses ist freilich, daß auch die übrigen Züge der Brauchspiele Fruchtbarkeits- und Neujahrscharakter tragen.

6. Geltung der Eselreitergestalt im Spielganzen

Dem auf diesen Zusammenklang der Züge der einzelnen Gestalten kommt es hier wesentlich an. Das Moschendorfer Umzugspiel verkörpert den Typus der segenbringenden, spielhaften Begehung, wie sie an den Zeiteinschnitten üblich ist, mit großer Deutlichkeit. Der Eselreiter, seine auffälligste Gestalt, hat sich durch die Aufweisung seiner vielen als Fruchtbarkeitsgestalten anzusprechenden Gegenstücke in und außerhalb Europas, vor allem in den Grénzonen des Imperium Romanum, in seiner Bedeutung kennzeichnen lassen. Vielleicht muß noch darauf hingewiesen werden, daß der „Esel“ in Moschendorf aus Hasenfellen besteht; der Hase ist aber in unseren Landen heute noch stärker als Fruchtbarkeitstier bekannt als der Esel⁷⁶⁾; der Zug kann also immerhin auch bedeutungsvoll sein.

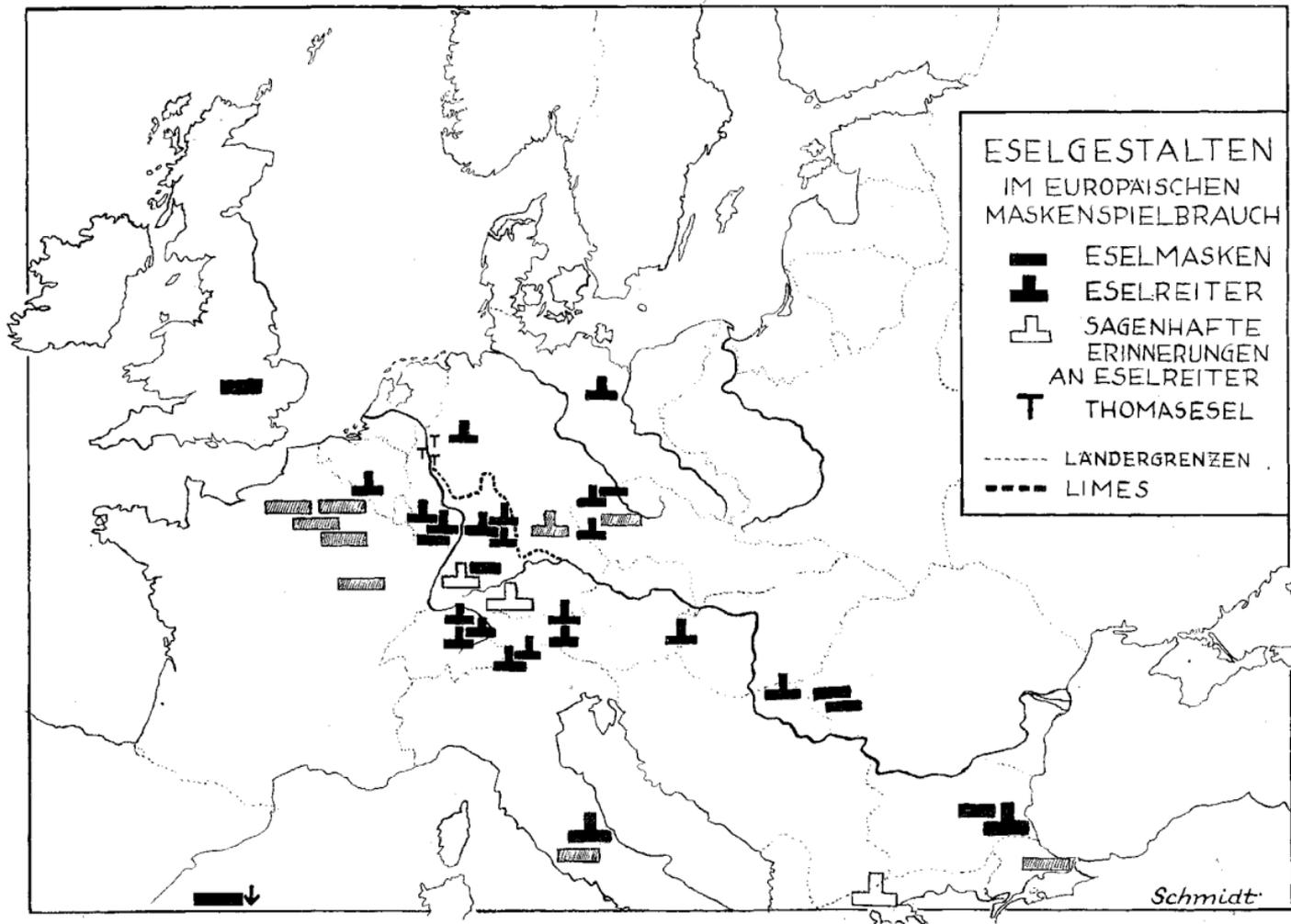
Weit wesentlichlicher aber ist zweifellos das Auftreten des Brautpaares in Moschendorf, der Kerntypus des Spieles. Hier haben wir offenbar ein „Maibrautpaar“ vor uns, das vielleicht alteuropäische Sinnbild des Segens des kommenden Jahres⁷⁷⁾. Seine zeitliche Hauptgeltung fällt in den Frühling. Wo jedoch Neujahr an der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gefeiert wird, dort kann es auch bereits zu diesem Termin auftreten. Es handelt sich dann in diesem Fall wohl um eine besondere Ausprägung, die Hermann Usener im wesentlichen in dem Sinn erschlossen hat, daß dieses Paar die zusammengehörige Zweiheit eines männlichen und eines weiblichen Jahresvertreters darstellt. Im altrömischen Bereich soll dies der jugendliche Mars als Gott des neuen Jahres, und Anna, das weibliche neue Jahr, gewesen sein. Zur gleichen Zeit wurden im römischen Brauch auch die Vertreter des alten Jahres als Paar dargestellt, der alte Mars als Mamurius veturius und die alte Anna, das „durchgejahrte Jahr“, die Anna Perenna⁷⁸⁾. Der Ritus des Austreibens des Alten oder der Alten ist durch die parallele Beendigung des Faschings stärker betont lebendig geblieben als das Gegenstück. Im Alpengebiet, nämlich in Palu im italienischen Teil Tirols, werden „wetscho“ und „wetscha“ der und die Alte, als Altjahrespaar tatsächlich dargestellt⁷⁹⁾. Von einem begleitenden Esel oder Eselreiter ist dabei nicht die Rede. Beim bulgarischen Gegenstück, dem „Staretz“ und der „Baba“, ist dieser dagegen vorhanden gewesen, und es scheint nun kaum fraglich, daß auch diese balkanische Form als Altjahrespaar hierherzustellen ist. Der inneren Logik dieser mythischen Maskenspiele entspricht es wohl, daß die Altjahrespaare ohne den Esel,

das Tier der Fülle, auftreten. Dieses gehört dem Neujahrspaar zu; und so ist es auch im Moschendorfer Brauch richtig am Platz. Dort handelt es sich nach allem, was Termin, Maskierung und Begleitgestalten ergeben, um das Neujahrspaar.

Wenigstens ein Seitenblick soll an dieser Stelle der Interpretation das berühmteste Paar dieser Art und seinen Eselbegleiter streifen: Oberon und Titania und den Weber Zettel in Shakespeares „Sommernachtstraum“. Dieses wunderbare Schauspiel, eines der bedeutendsten, das die Welt des mythischen Denkens hervorgebracht hat, ist seiner Funktion nach ein Hochzeitsspiel gewesen⁸⁰⁾. Die Gestalten, die es erfüllen, sind mythische Jahresgestalten, und zwar an ihrer Stelle auf dem sommerlichen Höhepunkt des Jahres, wo sie als Wiederholung des Neujahrsbrauches öfter aufzutreten pflegen. Es berührt geradezu als Selbstverständlichkeit, daß hier die Tiermaske nicht fehlt, so sehr sie hier dichterisch frei, vielleicht auch nach literarischen Vorlagen, wie Pasqualigos „Intricati“, behandelt ist. Daß es sich gerade um die Eselmaske handelt, ist ohne Frage kein Zufall, sondern die Folge aus dem inneren Zusammenhang aller dieser Spiele der ganzen Gruppe. Das Problem ist hier wohl nur, an welche Tradition Shakespeares dabei anknüpfen konnte. War es vielleicht auch hier noch Überlieferung auf dem Boden des Grenzsaaumes des Imperium Romanum? Die Möglichkeit dieser Lösung scheint mir jedenfalls näher zu liegen als jede andere.

Neujahrspaar und mythisches Hochzeitspaar stehen hier jedenfalls eng beisammen. Auf das irdische, reale Hochzeitspaar bezogen, finden wir diese Konstellation wohl auch im Tuxer Faschingsbrauch wieder. Die bei der Betrachtung der räumlichen Zusammenhänge geäußerte Vermutung von der Verbindung, die aus den inneren Alpenländern nach Moschendorf führt, dürfte sich auf diese Weise wieder bekräftigen lassen. Es mag sich bei den Maskenaufzügen bei Hochzeiten im Fasching, wie sie in Tux üblich waren, bereits um eine lose, späte Verbindung gehandelt haben: der Hinweis auf eine ehemalige Verbundenheit von Hochzeitspaar und Eselmaske genügt aber doch wohl, um den ursprünglichen Zusammenhang noch zu ahnen. In Moschendorf scheint die sinnvolle Form jedenfalls am besten bewahrt geblieben zu sein.

Darauf deuten wohl auch einige andere Züge, Züge der Ausstattung wie der Handlung im Moschendorfer Umzugspiel. Der „Vorhupfer“ in Moschendorf war noch vor etwa fünfunddreißig Jahren nicht die etwas farblose Kasperlgestalt wie heute, sondern eine Flickengestalt, ein „centunculus“, wie er für Fruchtbarkeitsumzüge besonders im Bereich des antiken Volksschauspieles bezeichnend ist⁸¹⁾. Der „Bräutigam“ aber trägt zu seiner eigen-



artigen Uniform eine Fasanefeder auf der Militärmütze: auch das vielleicht keine zufällige Gestaltung, sondern das Zeugnis einer Tradition, die in die Antike zurückreicht. Der Glaube an die magische Bedeutsamkeit des Fasans scheint ja nur im antiken Bereich geherrscht zu haben⁸²⁾. Und es scheint doch auch nicht zufällig, daß die einzigen Fastnachtsgestalten, die heute gleichfalls Fasanenfedern auf ihren Kopfbedeckungen tragen, die Mitglieder des Elferates im Kölner Karneval sind⁸³⁾.

Weniger spezialisiert, von weiterem Geltungsbereich und tieferer Bedeutung sind schließlich die Brauchhandlungen im Moschendorfer Spiel: der Schlag und die Spende. Schon gelegentlich der ersten Veröffentlichung des Spielbrauches wurde zu den Schlägen, die heute der Eselreiter austeilt und die früher der Vorhupfer vergab, angemerkt, daß es sich um eine Form der europäisch verbreiteten Schlagbräuche handelt, die man unter dem Stichwort „Schlag mit der Lebensrute“ zusammenfaßt⁸⁴⁾. Nach ihrer möglichen tieferen Bedeutung wie nach ihrer scherzhaften Note gehören sie zum Umzugsbrauch dieser Art untrennbar dazu. Die Spende ist nicht minder allgemein verbreitet und gültig, sie hat nur in Moschendorf eine besonders bezeichnende Form: die der gegenseitig gegebenen materiellen Segenspende, des Trinkenlassens der Besuchten durch den Ladmann und der Annahme der Spende durch die Besucher. Während der zweite Teil, gewöhnlich als Heischen oder sogar Betteln verstanden, in diesen Umzugspielen allgemein geläufig ist, steht der erste, das Ausschenken einer Gabe an die Besuchten, heute schon sehr allein da. Man muß aber doch wohl an die „Ölträger“ und Theriakkrämer der verschiedenen Salzburger und Tiroler Spiele und Umzüge denken, die ihre Elixiere den Umstehenden anbieten⁸⁵⁾, und vielleicht auch an die „Marketerinnen“ und Kellnerinnen der Tiroler Aufzüge, die nicht nur mit ihren traditionellen Schnapsfäßchen prangen, sondern den Zuschauern auch Wein und Schnaps anbieten⁸⁶⁾. So sehr sie auch heute vom Schützenwesen abzustammen scheinen, dürfte die Möglichkeit einer Verbindung zu unserem Segentrinken nicht von der Hand zu weisen sein. Es handelt sich doch bei all diesen Erscheinungen nur um Spezialisierungen der allgemein geläufigen materiellen Segenspenden der Faschingszeit, die im italienischen Konfettiwerfen ihre bekannteste Ausprägung gefunden hat⁸⁷⁾.

Faßt man alle diese Züge zusammen, so erweist sich das Moschendorfer Spiel als ein sehr gut erhaltenes Glied einer Gruppe von Neujahrsspielen zur Faschingszeit, die offenbar vorchristlich ist und vermutlich in ihrer Gesamtheit auch als vordeutsch angesprochen werden muß, wenn auch ihre örtlichen Einzelglieder erst durch deutsche Binnenwanderer sekundär verbreitet worden sein

mögen. Die starke Konzentration gleicher und ähnlicher Spiele und Spielzüge in den inneren Alpenländern, mit starken Anschlüssen nach dem Süden und weiterhin nach dem Südosten läßt auf eine Entstehung in vorgermanischer Zeit schließen. Die Einbürgerung im Alpen- und Voralpengebiet, besonders auch am Oberrhein, scheint der Zeit der vierhundertjährigen römischen Besetzung des Limes-Grenzsaaumes des Imperium Romanum anzugehören, wobei das römerzeitliche Maskenspiel vielleicht hie und da bereits auf örtliche Vorformen zurückgreifen konnte. Der westliche, oberrheinische Zweig dieser Vorformen mag dabei keltisch gewesen oder geworden sein. Der östliche dürfte, bei aller Vorsicht, als illyrisch anzusprechen sein. Ob mit einem direkt rätischen Mittelstück in Tirol gerechnet werden darf, das sich von den beiden anderen etwas abgehoben haben könnte, entzieht sich wohl noch unserer Beurteilung. Die römerzeitliche Formung dürfte jedenfalls für die spätere Zeit maßgebend gewesen sein. An sie hat die jüngere, verdeutschte Gestaltung späterhin sowohl in den Kerngebieten wie auch in den Ausstrahlungsbereichen jeweils angeschlossen. Bei dieser sekundären Ausstrahlung der eingedeutschten Formen läßt es sich wohl kaum sagen, inwieweit diese besonders dort Fuß gefaßt haben, wo bereits verwandte, vordutsche Gestaltungen bekannt waren. Das ist somit auch das brauchgeschichtliche Grundproblem für Moschendorf. Ins südlliche Burgenland ist das Eselmaskenspiel wohl aller Wahrscheinlichkeit nach mit deutschen Besiedlern aus den inneren Alpenländern gekommen. Ob es hier, auf diesem so stark vorrömisch und römisch besiedelten Boden, noch auf Erinnerungen aus früherer Zeit traf, läßt sich noch nicht beweisen, wenn es auch unrichtig wäre, eine solche Möglichkeit ganz von der Hand zu weisen. Die altertümliche Terminansetzung, der Segenszug des jugendlichen Paares an diesem Termin, und schließlich der Eselreiter selbst weisen jedenfalls darauf hin, daß hier eine frühe Form ohne wesentliche neuzeitliche Beeinflussung bis in die Gegenwart fortgelebt hat.

Anmerkungen

¹⁾ Heinrich Réz, Bibliographie zur Volkskunde der Donauschwaben (— Schriftenreihe der Deutschungarischen Heimatblätter, Bd. 1) Budapest 1935. S. 141 ff.

²⁾ Vgl. Leopold Schmidt, Das Volksschauspiel des Burgenlandes (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XLI, 1936, S. 81 ff.); Karl Horak, Burgenländische Volksschauspiele. Wien 1940.

³⁾ Johann Art, Faschingsbräuche aus Moschendorf. 1. Faschingsnarren gehen um (Burgenländische Heimatblätter, Bd. III, 1934, S. 8 ff.).

⁴⁾ Adalbert Riedl, Jahresbrauchtum im Burgenland (Volk und Heimat. Kultur- und Bildungsblatt für das burgenländische Volk. Bd. 2, 1949, Nr. 5, S. 3).

⁵⁾ Vgl. Hanns Bächtold-Stäubli, Art. Esel (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II, Sp. 1003 ff.).

⁶⁾ Vgl. Karl Meuli, Art. Masken (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 1744 ff.).

⁷⁾ Viktor Geramb, Deutsches Brauchtum in Österreich. Graz 1922, S. 101; Neuausgabe 1948 (Sitte und Brauch in Österreich), S. 204 f.

⁸⁾ Anton Dörrer, Tiroler Fasnacht (= Österreichische Volkskultur, Bd. 5), Wien 1949, S. 31, 160.

⁹⁾ Dörrer, ebendort, S. 164.

¹⁰⁾ Waldemar Liungman, Traditionswanderungen Euphrat—Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche (= FF Communications Nr. 119), Bd. II, Helsinki 1938, S. 919.

¹¹⁾ Liungman, ebendort, Bd. II, S. 929 f. und Abb. 156 auf S. 931. — Das Zitat „Buschan III 238 f.“ ist übrigens unrichtig.

¹²⁾ Karl Meuli, Schweizer Masken. Zürich 1943, S. 34.

¹³⁾ Meuli, Art. Masken (wie Anm. 6), Sp. 1012 f.; Liungman, Bd. II, S. 987.

¹⁴⁾ Bächtold-Stäubli, Art. Esel (wie Anm. 5), Bd. II, Sp. 1013.

¹⁵⁾ Dörrer, (wie Anm. 8) S. 164.

¹⁶⁾ Liungman, (wie Anm. 10), Bd. II, S. 934 f.

¹⁷⁾ Elard Hugo Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert. Karlsruhe 1900, S. 407.

^{17a)} Hermann Eris Busse, Alemannische Volksfasnacht. Karlsruhe o. J. S. 88 und Abb. S. 66 und 67.

¹⁸⁾ Ernst Christmann, Vom „Pelznickel“ und „Christkindel“ zu Wodan und Perchta (Westmärkische Abhandlungen Bd. 5, 1941/42, S. 313 ff.).

¹⁹⁾ August Becker, Die Pfalz und die Pfälzer. 3. Aufl. Ludwigshafen 1924, S. 460 f.

²⁰⁾ Theodor Wolff, Volksleben an der oberen Nahe (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. XII, Berlin 1902, S. 428, 429).

²¹⁾ Ernst Christmann, Die Himmelsgeiß und andere Begleiter des Christkinds in der Pfalz (Pfälzisches Museum — Pfälzische Heimatkunde, 1930, H. 11/12): wiederholt in: Christmann, Volkskundliche Forschung in der Pfalz, Kaiserslautern 1933, S. 54 ff.

²²⁾ Ausführlich mit kartographischer Verbreitung dargestellt von Heinrich Winter, Mittwinterbräuche im Odenwald, Heppenheim 1939, Karte 49.

²³⁾ Adam Müller-Guttenbrunn, Deutsche Kulturbilder aus Ungarn. 2. Aufl. München und Leipzig 1904, S. 60 ff.

²⁴⁾ Christmann, (wie Anm. 18) S. 313 ff.

²⁵⁾ Josef Ernyey und Géza Karsai-Kurzweil, Deutsche Volksschauspiele aus den Oberungarischen Bergstädten. Bd. I, Budapest 1932, Abb. 7 (danach alle weiteren Abbildungen in der volkskundlichen Literatur, z. B. Adolf Spamer, Die deutsche Volkskunde, Bd. II, Robert Stumpfl, Germanische Kulte als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1937, Abb. 4. Diese Übernahmen verlegen alle das Spiel nach Kremnitz, was ein Mißverständnis der allerdings unklaren Angaben Ernyeys darstellt. Vgl. Ernyey-Kurzweil-Schmidt, Bd. II, S. 513).

²⁶⁾ Bächtold-Stäubli, (wie Anm. 5) Sp. 1013 ff., nach Wallonia, Liège 1901, Bd. 9, S. 287.

²⁷⁾ Bächtold-Stäubli, ebendort, nach Adalbert Kuhn, Westfälische Sagen, Bd. 2, S. 103.

²⁸⁾ Müggelsheim bei Köpenick: Adalbert Kuhn, Märkische Sagen und Märchen (Neudruck), Berlin 1937, S. 346.

²⁹⁾ Adam Wrede, Rheinische Volkskunde, Bonn 1925, S. 231.

³⁰⁾ Paul Sartori, Sitte und Brauch, Bd. III, S. 21, Anm. 6.

- ³¹⁾ Sartori, ebendort, Bd. III, S. 18, nach Alois John. Sitte. Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. VI), Prag 1905, S. 6.
- ³²⁾ Gustav C. Laube, Volkstümliche Überlieferungen aus Teplitz und Umgebung (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. I/2), Prag 1902, S. 34 f.
- ³³⁾ John, Westböhmen, (wie Anm. 31) S. 52.
- ³⁴⁾ Abgebildet bei Richard Wolfram, Schwerttanz und Männerbund. I. Bd. Kassel 1936, Abb. 15.
- ³⁵⁾ G. M. Dreves, Zur Geschichte der fete de fous (Stimmen aus Maria Laach, Bd. XLVII, 1894, S. 571 ff.); Wilhelm Creizenach, Geschichte des neueren Dramas. Halle 1911. Bd. I, S. 393 f.
- ³⁶⁾ Stumpfl, Kultspiele der Germanen, S. 410 ff.; Josef Gregor, Katalog der Ausstellung Komödie. Wien 1922, S. 23, XIII/95; Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. München 1922. S. 137 f.
- ³⁷⁾ Liungman, wie Anmerkung 10, S. 1015 ff.
- ³⁸⁾ Liungman, ebendort, Bd. I, S. 271.
- ³⁹⁾ Liungman, ebendort, Bd. II, S. 1016.
- ⁴⁰⁾ Liungman, ebendort, Bd. II, S. 1017.
- ⁴¹⁾ Zum Esel auf der Mysterienbühne vgl. noch Paul Meyer, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst. Stuttgart 1894. S. 42 f.
- ⁴²⁾ Stumpfl, Kultspiele der Germanen, S. 410 ff.
- ⁴³⁾ Max von Boehn, Das Bühnenkostüm im Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Berlin 1921. S. 65.
- ⁴⁴⁾ Boehn, ebendort, S. 65; Abb. bei Liungman, Bd. II, S. 963. Abb. 165.
- ⁴⁵⁾ Liungman, wie Anmerkung 10, Bd. I, S. 271.
- ⁴⁶⁾ Ferdinand Herrmann, Beiträge zur italienischen Volkskunde (= Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung, Bd. 23). Heidelberg 1938. S. 51.
- ⁴⁷⁾ Vgl. Konrad Lange, Der Papstesel. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des Reformationszeitalters. Göttingen 1891.
- ⁴⁸⁾ W. Vollhardt, Die Beziehungen des Sommernachtstraums zum italienischen Schäferdrama (Programm der II. Realschule, Leipzig 1899); Ludwig Proescholdt, On the sources of Shakespeares midsummer nights dream. Halle 1878; Wilhelm Creizenach, Geschichte des neueren Dramas. V. Bd. Halle 1916. S. 31.
- ⁴⁹⁾ Anderson, Artikel Eselmensch (Handwörterbuch des deutschen Märchens, Bd. I, Sp. 628 ff.).
- ⁵⁰⁾ Mackensen, Art. Esel (ebendort Bd. I, S. 625 ff.) und Anderson, wie Anm. 49.
- ⁵¹⁾ Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Bd. V, S. 27. bes. Anm. 2.
- ⁵²⁾ M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche (= Bulgarische Bibliothek, Bd. 4). Leipzig 1917. S. 8; Georges Dumezil, Le probleme des Centaures. Paris 1929. S. 43.
- ⁵³⁾ John Cuthbert Lawson, Modern greek folklore and ancient greek religion. Cambridge 1910. S. 193, 203; Liungman, wie Anmerkung 10, Bd. II, S. 613 f.
- ⁵⁴⁾ Liungman, Bd. II, S. 786 f.
- ⁵⁵⁾ Liungman, Bd. I, S. 185 ff.
- ⁵⁶⁾ Liungman, ebendort, S. 368.
- ⁵⁷⁾ Wilhelm Mannhardt, Mythologische Forschungen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der germanischen Völker, Bd. LI). Straßburg 1884. S. 136. Anm. 1; Adolf Erman, Die ägyptische

Religion (= Handbücher der Kgl. Museen zu Berlin). Berlin 1909. S. 249; Liungman, a. a. O., Bd. I, S. 189.

⁵⁸) Mannhardt, wie Anmerkung 53. S. 136; Erman, a. a. O., S. 249. Darstellung S. 25, Abb. 34.

⁵⁹) Leopold von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*. Leipzig 1908. S. 298, 311; Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*. Stuttgart und Berlin 1923. S. 333.

⁶⁰) Oldenberg, a. a. O., S. 327 f.

⁶¹) J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zürich 1937. Teil I, S. 182 f.

⁶²) Meyer, ebendort. Teil II, S. 134; vgl. weiter Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus*. München 1922. S. 70.

⁶³) Vgl. dazu besonders Karl v. Spieß, *Marksteine der Volkskunst*. 1. Teil (= Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. V/VI). Berlin 1937. S. 40 ff.

⁶⁴) Liungman, wie Anmerkung 10. Bd. I, S. 352 ff.

⁶⁵) Liungman gibt für diese Probleme nur den Stoff, doch ohne eigentliche Sichtung. Besonders indogermanische und nichtindogermanische Formen werden von ihm überhaupt nicht geschieden, so daß in den Herkunftsfragen der europäischen Formen ein völlig falsches Bild entsteht.

⁶⁶) Vgl. bes. den Art. Esel in O. Schrader und A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*. Bd. 1, Berlin 1917. S. 270 f. und Abb. 20 auf S. 271.

⁶⁷) Cook, *Animal worship in the Mycenaean age*. I. The cult of the ass (*The Journal of Hellenic Studies*. Bd. XIV, London 1894, S. 81 ff.).

⁶⁸) Robert Lehmann-Nitsche, *König Midas hat Eselsohren* (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 68, Berlin 1936, S. 281 ff.); Lehmann-Nitsche, *Die Eselsohren des Midas* (*Forschungen und Fortschritte*, Bd. 13, Berlin 1937, Nr. 20/21, S. 247 f.).

⁶⁹) Crooke (*Journal of Hellenic Studies*, Bd. XIV, London 1894, S. 196 ff.).

⁷⁰) Robert Forrer, *Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*. Berlin und Stuttgart 1907. Abb. auf Taf. 109/5, dazu S. 756.

⁷¹) Liungman, wie Anmerkung 10. Bd. II, S. 854, 858.

⁷²) Vgl. Erwin Rohde, *Psyche*. 7. und 8. Aufl. Tübingen 1921. Bd. II, S. 408 ff.; Liungman, a. a. O., Bd. II, S. 600 f.; vgl. dazu Goethe, *Faust* II. Teil, V. 7736 ff.

⁷³) Vgl. Forrer, *Reallexikon*, wie Anmerkung 66, S. 738.

⁷⁴) Vgl. Fritz Bodo und Hugo Hassinger, *Burgenland, Ein deutsches Grenzland im Südosten*. Wien 1941. Karte der Flurnamen, Laut- und Wortformen, S. 23/24, bes. Karte 11.

⁷⁵) Radermacher, *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike* (= *Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 187. Bd. 3. Abh.). Wien 1918, S. 110.

⁷⁶) Vgl. Riegler, *Art. Hase* (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. III, Sp. 1504 ff.).

⁷⁷) Vgl. Sartori, *Sitte und Brauch*, Bd. III, S. 179, 204; Paul Geiger, *Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch*, S. 90.

⁷⁸) Hermann Usener, *Italische Mythen* (in: Usener, *Arbeiten zur Religionsgeschichte*, = *Kleine Schriften*, Bd. IV, Leipzig 1913, S. 134).

⁷⁹) Usener, ebendort, nach Zinglerle, *Sitten, Bräuche, Meinungen des Tiroler Volkes*, S. 137, Nr. 1205.

⁸⁰) Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*, Bd. V, S. 26 ff.

⁸¹) Liungman, *Traditionswanderungen*, Bd. II, S. 717 ff.

⁸²⁾ Hoffmann-Krayer, Art. Fasan (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II, Sp. 1229 f.).

⁸³⁾ Adolf Spamer, Deutsche Fastnachtsbräuche (= Volksart und Brauch, o. Nr.). Jena 1936. S. 26.

⁸⁴⁾ Art. Faschingsbräuche in Moschendorf, wie Anm. 3. Die Anmerkungen wohl von Alfons Barb.

⁸⁵⁾ Dörrer, Tiroler Fasnacht, S. 57 f., 191 f.

⁸⁶⁾ Ludwig von Hörmann, Tiroler Volksleben, Stuttgart (1909). S. 11.

⁸⁷⁾ Ferdinand Herrmann, Beiträge zur italienischen Volkskunde, S. 21 ff. Örtlich steht dem Moschendorfer Brauch der slowenische Hochzeitsbrauch im benachbarten südwestlichen Winkel des Eisenburger und im westlichen Teil des Zalaer Komitates besonders nahe. Dort hat der „pozvač“ (Gästerufer, Hochzeitslader) zwei Feldflaschen an den Hüften hängen, eine mit Hirse, eine mit Wein gefüllt. Wen er necken will, dem bietet er zuerst die Hirse an, und erst dann, wenn dieser Aufsitzer gelungen ist, den Wein, um auf die Gesundheit des jungen Paares zu trinken. Vgl. Valentin Bellosics, Die Wenden im Zalaer und Eisenburger Komitat (Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Teil Ungarn, Bd. IV, Wien 1896, S. 265). — Zum Trinkenlassen durch Maskengestalten gibt es mannigfache Parallelen, beispielsweise den Brauch der Artemiskomasten Siziliens, welche Begegnende von ihrem Wein kosten ließen oder die Schwelle der begünstigten Häuser mit Sämereien bestreichen. Vgl. Karl Meuli, Bettelumzüge im Totenbrauch, Opferritual und Volksbrauch (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 28, 1928, S. 30 f.).

Masken und Maskenbrauch im Salzkammergut

Mit besonderer Berücksichtigung der geschnitzten Larven

(Mit 10 Abbildungen)

Von Franz Lipp

1. Sachliche und geographische Abgrenzung

Der Ausdruck „Maske“ ist im Salzkammergut im Volke (vulgus) nicht gebräuchlich. Für diesen Begriff wird vielmehr das Wort „Larve“, ma. „lövm“ verwendet. Dagegen ist der Ausdruck „Maskera“ für eine gewisse Art von vornehmen und „schönen“ Faschinggehern zum Unterschied von den „Fetzen“ genannten Lumpengestalten (Hallstatt, Ebensee) durchaus üblich. Im besonderen berücksichtigt diese Untersuchung die beim Maskenbrauchtum benützten holzgeschnitzten Larven im Raume des oberösterreichischen Salzkammergutes, das ist der politische Bezirk Gmunden, also ohne das Ausseerland, das politisch zur Steiermark gehört. Dieses und die übrigen Nachbargebiete sind jedoch, soweit sie hereinwirken, zum Vergleich herangezogen.

2. Termine und Brauchtümliche Grundlagen

Das Brauchtum des ganzen Jahres gibt Anlässe zu Mummereien. Vornehmlich ist es die Zeit von der ersten Rauhnacht bis zum Faschingsbegraben, in der ein Maskentreiben im Schwange ist oder war. Noch zu Beginn des 19. Jahrhts. waren in der Umgebung von Ischl ein „Perchtenlaufen“, wobei die verummten Burschen unter tollen Sprüngen von Haus zu Haus ziehen, und das „Kuh-treiben“ üblich, eine Nachahmung der Alpenfahrt, in dem die Burschen mit aus Pappe gefertigten Kuhköpfen unter Absingung sarkastischer Lieder ihren Umzug halten (Wirer, Ischl und seine Heilanstalten, Wien 1842). Wirer kennzeichnet beides als „Faschingsmummereien“, ohne sich zeitlich festzulegen. Prochaska (Geschichte des Badeortes Ischl 1823 bis 1923, Htgau 4. Jg. 1. Ht.) deutet diese Stelle wohl richtig auf die Vorweihnachtszeit. Ein Perchtenbrauch, der auch die Bezeichnung „Perigl“ für die verummten Gestalten beibehalten hat, wird im Ausseerland am 5. Jänner ausgeübt. Allgemein ist heute noch der 5. Dezember, der Vorabend des im Salzkammergut als Patron der Schiffer und Flößer hochverehrten Nikolaus (Nikolauspatrozinium in Ischl) ein Haupttermin für verummte Umgeher. Im oberen Salzkammergut (Hallstatt) gehen die Krampusse in „Passen“ ohne Nikolaus. Früher waren die Habergeiß und die Niklöfrau dabei. Die Habergeiß

gehört auch im Ausseerland (Gößl) zu den ständigen Begleitern des Nikolaus, spielt aber auch im Hochzeitsbrauchtum eine Rolle. In Hallstatt sind die Krampusse in Felle gehüllt und tragen Kuhglocken, mit denen sie möglichst viel Lärm machen. Sie vollführen bock-ähnliche Sprünge und rußen die Leute an. Hier ist ein deutliches Hereinspielen des „Kühtreibens“ zu bemerken. Holzgeschnitzte Masken konnten bis jetzt bei diesen Bräuchen nicht festgestellt werden. (Der bei Geramb, „Deutsches Brauchtum in Österreich“ von St. Wolfgang in Oberösterreich, Salzkammergut, mitgeteilte pompöse Nikolausbrauch findet dortselbst in dieser Weise nicht statt und wurde auch seit Menschengedenken so nicht ausgeübt. Verwechslung mit einem anderen St. Wolfgang?). Während der Weihnachtszeit produzieren sich überall die Sternsinger, deren Vermummung häufig nur aus einem Schleier oder sonstigem dünnen Gewebe besteht. Von den zeitlich gebundenen Volksschauspielen sind als Stubenspiel am Neujahrstage das Vierständespiel, die „Vier Jahreszeiten“ und ein noch nicht aufgezeichnetes Hirtenspiel aus St. Wolfgang zu erwähnen. Ein Haupttermin des Maskenbrauchtums ist dann wieder der 5. Jänner: Zwei Arten von Glöcklern ziehen an diesem Tage auf: Die glockenbehangenen Lichterhaubenträger und die krapfenheischenden Anklopfer. Durch den mundartlichen Gleichlaut von „glocken“, „glöckeln“, und „klocken“ = klopfen, fallen diese beiden Brauchgestalten unter einen Namen. Das Volk spricht allerdings unterscheidend vom „Glöckelgehen“ und „Glöckellaufen“. Zu letzterem, dem Lichterbrauch, tritt also der kultische Lauf, der nicht unterbrochen werden darf, als Unterscheidungsmerkmal. Zwischen Glöcklern, (Klöcklern) und Perchten (Perigl) kommt es bisweilen zu Keilereien (Aussee). Der Zweck der Vermummung der Klöckler und Perigl ist die Unkenntlichkeit. Das Gesicht der lichterhäubenträgenden Glöckler bleibt unverhüllt, ist jedoch durch die „Glöcklerhaube“ = Lichterhaube (Transparent) verschattet. Erst zur Faschingszeit kommen die Larven zu Ehren. Von der dort und da noch erhaltenen „Faschingshochzeit“, einer von vielen jungen maskierten Leuten nachgeahmten Hochzeitsfeier, sind keine solchen bekannt geworden. Auch in dem ganzen so reichen Faschingsbrauchtum von Aussee sind keine hölzernen Larven in Verwendung. Die „Flinserln“ des Faschingdienstags tragen nach deutlich italienischem Vorbild reichbestickte Stoffmasken.

3. Die Typen und Gruppen der im Salzkammergut verwendeten Holzmasken

Bisher waren in der volkskundlichen Literatur keine Holzmasken aus dem Salzkammergut bekannt. Dennoch wäre es wunderbarlich, wenn sich bei einem so ausgeprägten Maskenbrauchtum,



Abb. 1



Abb. 2

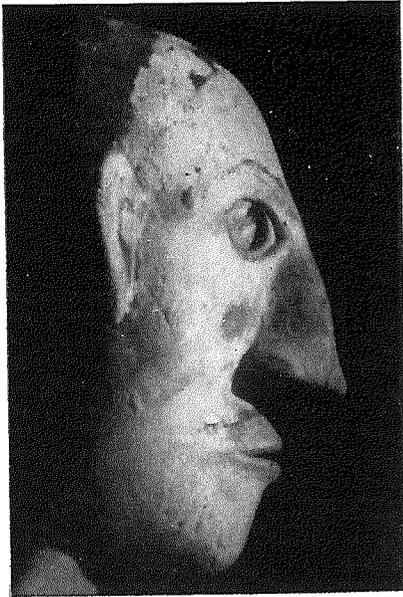


Abb. 3



Abb. 4

Abbildungen zu Franz Lipp, Masken im Salzkammergut



Abb. 5



Abb. 6

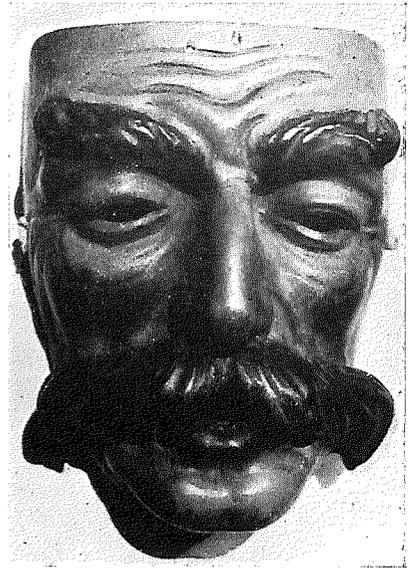


Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abbildung zu Rudolf Petrovitz, Die Essighexe

wie es im oberen Trauntal der Fall ist, kein dauerhaftes Requisite herausgebildet hätte. In der Tat ist ein solches vorhanden. Nach dem ausweisbaren Bestand in Museen und bei Sammlern können nach Alter und Ursprung drei Gruppen unterschieden werden.

I. Gruppe: Inneres Salzkammergut (Abb. 1 bis 4)

Von diesem Typ sind bis jetzt zwei völlig gleich aussehende Holzlarven gesichert, von denen die eine sich im Volkskundemuseum Engleithen bei Bad Ischl befindet, die andere in der Volkskundensammlung des oberösterreichischen Landesmuseums.

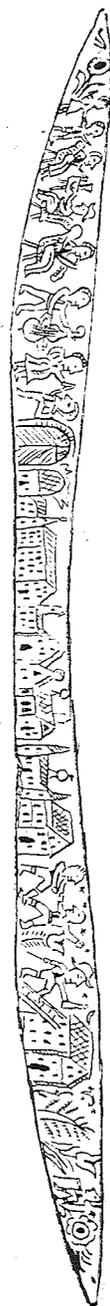
Die letztgenannte wurde aus dem Altwarenhandel in Bad Ischl erworben und stammt aus Obertraun am Hallstättersee. Auch von der Engleithner Maske ist mit genügendem Grund dieselbe Herkunft anzunehmen. Auffallend an ihr ist zunächst die geringe Gesichtshöhe (21 cm) und -breite (14 cm). Trotzdem kann sie auch von erwachsenen Menschen mühelos getragen werden, zumal es eine „Sackmaske“ war, wie noch näher ausgeführt werden soll. Bemerkenswert ist ferner das Vorhandensein von zwei mächtig abstehenden Ohren. Der Umfang der Maske ist extrem eiförmig, das Profil „griechisch“, bemerkenswert der schnauzenförmig vorspringende Mund. Die Maske ist aus Lindenholz geschnitzt, sehr leicht, kalkweiß grundiert, Augenumrandung, Augenbrauen, Haare und Schnurrbart sind schwarz gemalt. Die kreisrunde Pupille ist ausgeschnitten. Der Ausdruck der Larve ist gespenstisch und schreckhaft. Der Gesichtstypus gleicht vollkommen demjenigen frühlatènezeitlicher (6. Jhd. v. Chr.) illyrischer Darstellungen, z. B. von der Schwertscheide von Hallstatt oder den Bronzeemern von Kuffarn (N.-Ö.) und Watsch (Krain). Das Alter der Maske weist nach stilkritischen Wahrscheinlichkeiten in das 17. Jahrhundert.

Die Maske wurde, wie aus den hinter den Ohren und am Scheitel befindlichen Schlauföchern hervorgeht, mit einer Schnur am Kopf befestigt. Es kann jedoch aus den vorhandenen kleinen Nagelöchern, die von Ohr zu Ohr oberhalb des Haaransatzes verlaufen, geschlossen werden, daß ein Kopfteil aus Tuch, Fell oder dgl. angebracht war. Auch am Kinn lassen sich einige Löcher nachweisen, die vielleicht demselben Zweck gedient haben mochten (Totalumhüllung). Bei der besser erhaltenen Maske von Engleithen ist das Ohr durchbohrt und entweder ein Männerohrring angedeutet oder für einen solchen geöffnet. Der Verwendungszweck kann ein vielfältiger gewesen sein. Am ehesten wird sie als „Maschkeralarve“ (Hallstatt) angesprochen werden müssen, die zum Unterschied von „Faschings“- oder „Fetzenlarven“ einen starren, unbewegten Ausdruck bevorzugen. Es sind nicht zuletzt die Ahnengeister, die in

diesen Masken ihre Auferstehung feiern. Eine solche Deutung hätte in dem vorliegenden Falle etwas besonders Verlockendes durch die zwingende Ähnlichkeit mit den schon erwähnten Darstellungen autochthoner illyrischer Kunst aus dem 6. Jhd. v. Ch. Daß die Vorstellung von dem „Alten Mann“, wie der Heide der Vorzeit bei den Bergleuten des Salzkammergutes heißt, auch sonst im Volkstum der Alpenländer lebendig war (als künstlerischer Atavismus gleichsam, oder als eine aus der Versteinerung aufgewachte Vorzeitvorstellung), beweisen zahlreiche figurale Darstellungen etwa aus Tirol; die nebenstehende Abbildung zeigt eine Hochzeitsszene auf einem Haarpeil aus Südtirol (Ende 18. Jhd.). In den drei Fällen: der Maske, der Hallstätter Schwertscheide und der Hochzeitsszene aus Südtirol handelt es sich nicht um primitive Darstellungen schlechthin, sondern um sprechende Ähnlichkeiten und Vertreter eines und desselben Stiles, die als Schöpfungen eines und desselben Volkstumes angesehen werden können, wenn sie auch viele Jahrhunderte auseinanderliegen. Es ist wahrscheinlich nicht zu viel gesagt, wenn in diesen Schöpfungen der eigenwüchsige alpenländische Stil gesehen wird.

In das Maskenwesen des inneren Salzkammergutes ist auch die G o s a u einzubeziehen. Wir wissen darüber noch recht wenig. Nach Mitteilung des Museumspflegers F. Dusch, Bad Ischl, wurden für die Darstellung der Habergeiß holzgeschnittene Masken verwendet. Eine besonders schöne Habergeißmaske wurde zuletzt als „Hoanzlbankkopf“ (Gerät zum Holzschuhmachen etc.) verwendet. Leider konnte sie nicht mehr sichergestellt werden.

Im Volkskundemuseum in Engleithen befindet sich ferner eine Holzmaske (Abb. 5), deren Herkunft aus dem Katalog nicht hervorgeht. Ihrem Charakter nach ist sie zu salzburgisch-tirolischen Masken zu stellen. Es ist ohneweiters denkbar, daß sie, ebenso wie eine Reihe anderer Stücke (Palmesel usw.), im Wege des Altwarenhandels nach Engleithen gekommen ist. Eine Verwendung der Herkunft aus dem Salzkammergut ist zwar denkbar, aber nach Kenntnis der Sachlage nicht gut möglich.



II. Gruppe: Wolfangerlandl. (Abb. 6)

Von dieser Gruppe sind ebenfalls nur zwei Exemplare bekannt. Das hier abgebildete befindet sich im Besitz des Museumspflegers Franz Dusch, Bad Ischl, ein weiteres Exemplar dieser Gattung ist in Privatbesitz. Das Alter der beiden noch erhaltenen Masken ist auf ungefähr 200 Jahre anzusetzen. Ihre Herkunft ist die bäuerliche Umgebung von St. Wolfgang. Die Verwendung steht noch nicht eindeutig fest. Schon für 1690 ist ein Sternsingerbrauch im Herrschaftsgebiet von St. Wolfgang urkundlich belegt. (Siehe Frisch „Kulturgeschichtliche Bilder vom Abersee“. Wien 1910.)

Die hier abgebildete Larve reiht sich ohneweiters unter die südbayrisch-salzburgisch-tirolischen Faschingsmasken ein, während die andere als Teufelsmaske (mit herabgebogenen Hörnern) sowohl dem Rauhnahtskreise als auch dem Volksschauspiel angehören könnte. Diese letztgenannte Maske wird auch heute noch zuweilen als „Krampuslarve“ benützt. Für die Zugehörigkeit zum westlichen Maskenkreis spricht u. a. das verwendete Material (Zirm). Es ist nicht ausgeschlossen, daß durch die zahlreichen Beziehungen des Wallfahrtsortes St. Wolfgang zu Salzburg und Altbayern die Masken aus einer vorwiegenden Zirmholzgegend hereingekommen sind. Dem Ausdruck nach stehen die Wolfanger Masken zwischen der Starre der Vorgenannten und dem Naturalismus der Ebenseer Gruppe. Das Typische ist barock gesteigert, die Farben sind, zum Unterschied von der früheren Gruppe, warm, die Oberfläche ist glänzend. Der Erhaltungszustand der Larven läßt auf sehr häufige Benützung schließen.

III. Gruppe: Ebensee. (Abb. 7 bis 9)

Die Ebenseer Maskengruppe kann einwandfrei ausgewiesen werden. Der Ursprung der heute vorliegenden Holzmasken — es ist nicht bekannt, ob auch früher schon in Einzelfällen solche gebraucht wurden — geht auf den Bildschnitzer Rudolf Heißl in Ebensee, Ortschaft Rindbach, zurück. Dieser Mann entstammt einer Schnitzerfamilie, deren Tradition sich letzten Endes in der Ebenseer „Schnegerei“ verliert. Rudolf Heißl nun, der sich hauptsächlich mit dem Schnitzen von Jagdtieren, Hirschen und Gamsen, deren naturalistisch genaues Abbild ihm unnachahmlich gelingt, beschäftigt, kam auf die Idee, für den in Ebensee in ungebrochener Blüte stehenden Fasching eine „Maskenleihanstalt“ zu errichten. Er schnitzte seit 1925 80 Masken, die bei den seither stattfindenden alljährlichen Faschingszügen gegen eine Leihgebühr vermietet wurden. Infolge der Mode, die sich seinerzeit ebenso der Masken bemächtigte, wie eben schon so ziemlich jedes Genre der Volkskunst einmal in Mode

war. fanden auch die Ebenseer Masken ihre Liebhaber, so daß jedes dieser 80 Stücke verkauft wurde und sich nur mehr wenige Masken in Ebenseer Privatbesitz befinden. Diese Mode hat also den kräftig einsetzenden Maskenbrauch wieder beinahe umgebracht. (Beim „Fetzenszug“ 1948 konnten 6 Holzmasken gezählt werden¹⁾). Es befinden sich heute etwa 20 Stück in Museen und Privatbesitz, der ansehnliche Rest in USA als Erinnerungsstücke an die Besetzungszeit in Österreich.

Das Erstaunliche und Erfreuliche an den Ebenseer Masken ist ihre künstlerische Qualität, ihre ungezwungene, völlig gewachsene und „unbefohlene“ Einbürgerung in das Ebenseer Maskenbrauchtum und die Tatsache, daß auch jetzt noch ein organisches Weiterwachsen möglich ist. Beschreibung: Die Ebenseer Masken sind aus Lindenholz geschnitzt. Die Größe ist der heutigen Gesichtsproportion angepaßt. Der Ausdruck der Masken ist durchaus verschieden, jedoch immer grotesk-charakteristisch. Keine Maske gleicht der anderen. Einige Masken zeigen Volks- und Rassetypen, die hier abgebildete gibt den Typus des Ebenseers selbst glänzend wieder. Die grotesk-komischen können ihr Vorbild von den alemannischen Fasnachtmasken nicht verleugnen. Irgend ein Bilderwerk oder ein Hinweis darauf muß Heißl zur Verfügung gestanden sein. Dabei ist auf die Eigenart des Ebenseer Fetzenbrauches und der dabei auftretenden Gestalten Rücksicht genommen. Das wichtigste Sujet ist demnach das „Alte Weib“, die Vettel, der „Fetzen“, der entweder als Blumenverkäuferin auftritt oder einen Kinderwagen vor sich herschiebt, dann der Bär, der Affe und dergleichen.

Eine Reihe von Masken hat keinen Kinnteil, andere bestehen nur aus Nasen-Holzbrillen. Die Masken sind naturalistisch bemalt. Alter und Verwendungszweck der Ebenseer Masken stehen demnach zweifelsfrei fest. Ihre hauptsächliche Verwendung beim „Fetzenszug“, der am Faschingmontag stattfindet, wird die Frage nach der Herkunft des Ebenseer Faschingbrauchtums stellen lassen. Es ist bekannt, daß Ebensee die jüngste Salzkammergutsiedlung ist. Als die Saline im Jahre 1604 errichtet wurde, kamen Arbeiter und deren Familien aus Hallstatt und Aussee. Schon damit erklärt sich viel für die spezifische Eigenart des Ebenseer Volkscharakters, der immer wieder mit dem Ausseerischen verglichen wird. Die Salinen des Salzkammergutes stehen aber schon seit dem frühen Mittelalter in engen Wechselbeziehungen mit denen Tirols, Salzburgs und Bayerns, d. h. also mit Hall in Tirol, Hallein und Schellenberg-Berchtesgaden. (Siehe „Das oberösterr. Salinenwesen vom Beginn des 16. — zur Mitte des 18. Jhd.“ von Ing. C. Schraml, Wien 1932.) Arbeiter und Beamte wurden zwischen diesen Salzorten häufig ausgetauscht, eine Reihe von Salzkammergutsippen stammt

so nachweislich aus Tirol. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß manches aus den Haller und Inntalèr Faschingbräuchen in den Ebenseer Brauch hineingeflossen ist, bzw. durch Anregungen von dorthier zu neuer Entfaltung kam.

Zusammenfassung:

Die Holzlarven des Salzkammergutes lassen sich deutlich gegen das steirische Maskenwesen, wie es uns schon im hinterbergischen Mitterndorfer Niglòspiel entgegentritt, abgrenzen. Am meisten zeigen sie Verwandtschaft mit den salzburgisch-tirolischen Masken, als deren östlichster Ausläufer sie gelten können. Damit ist die vorwiegende Zugehörigkeit zu diesem Kulturkreis, der auch sonst seine Grenze bis zur Traun vorschiebt, ebenfalls auf dem Gebiet des Maskenwesens zu erhärten. Eine Abgrenzung gegen ein oberöstr. Maskenwesen ist nicht möglich, da geschnitzte Holzmasken, außer in Einzelfällen und als „Schrecklarven“ oder „Maulaffen“ aus dem übrigen Oberösterreich mit Sicherheit nicht nachgewiesen werden können. Das sehr reiche Maskenbrauchtum Oberösterreich benützt nämlich fast durchaus ad hoc verfertigte Stoffmasken. Auch „Naturmasken“ aus Rindenwerk oder verkrüppelten Wurzelstöcken mit eingesetzten Astnasen kommen vor (oberes Mühlviertel). Es fällt demnach die Kenntnis der Masken des Salzkammergutes mit dem Begriff der oberöstr. geschnitzten Holzmasken in eins zusammen.

¹⁾ 1949 waren es erfreulicherweise schon wieder mehr.

Die Essighexe von Rinn

(Mit einer Abbildung)

Von Rudolf Petrovitz

In dem Dorfe Rinn bei Hall in Tirol bestand bis nach dem ersten Weltkrieg der Brauch des „Essigverkaufs“. In der Faschingszeit besuchte ein als „Essighexe“ maskierter Bursch in Begleitung eines männlichen Partners, kurz „Ihr Mann“ genannt, reihum die Häuser der Gemeinde, und zwar nur angesehene und geachtete Familien. Die Essighexe bot dort Essig zum Verkauf an und ließ aus einem umgehängten Fassel Wasser auf den Boden rinnen. Ihr Mann schüttete dann aus einem mitgebrachten Beutel Asche in die Pfütze. Die ganze Handlung bedeutete für den Hausherrn eine große Ehre.

Während der männlichen Maske eine mehr nebensächliche Bedeutung zukam und auch keinerlei Bestimmungen über ihren Anzug bestanden, war die Essighexe eine hochgeachtete Person. Sie trug die abgebildete Larve (Abb. 10), welche als „Essiglarve“ im Dorf allgemein bekannt war und trotz ihrer starken Beschädigung wertgehalten wurde.

Vorstehende Beschreibung stammt von älteren Bauern der Gemeinde Rinn. Da die Burschenschaft des Ortes kein Interesse an der weiteren Veranstaltung des Essigverkaufs hatte, habe ich den Brauch selbst nicht mehr beobachten können.

Welcher Wert trotzdem der Essiglarve von Seiten der Burschen des Ortes noch beigelegt wurde, kann man am besten daraus ersehen, daß für dieses Stück eine größere Summe von mir gefordert wurde, als für einen ganzen Rucksack voll, z. T. sehr guter anderer Larven.

Beschreibung der Maske: Höhe 21 cm, Breite 13 cm, Tiefe 10 cm und Gewicht 21 dkg.

Die aus Zirbenholz geschnittene, recht dickwandige Maske ist mit Ölfarbe lederfarben bemalt, darunter befindet sich die erste Fassung in rosa Fleischfarbe. Die Innenseite ist von geringer Skulptur, unbemalt und trägt deutliche Spuren häufiger Benützung. Die Ränder der Maske sind zur Befestigung einer ehemals vorhanden gewesenen Borte in kleinen Abständen durchbohrt.

Chronik der Volkskunde

Der Verein für Volkskunde in den Jahren 1948/49

Die Haupttätigkeit des Vereines konnte sich im Jahr 1948 bereits auf die Förderung der Wissenschaft erstrecken. Die Berichte, die in der Jahresversammlung am 14. März 1948 von Generalsekretär Univ.-Doz. Dr. Leopold Schmidt für den Verein und von Hofrat Dir. Dr. Heinrich Jungwirth für das Museum erstattet wurden, ergaben folgendes Bild: Die materielle und finanzielle Hauptleistung galt wie immer dem Museum. So gut wie alle Einnahmen flossen den Erneuerungsarbeiten im Zuge der Neuaufstellung zu. Besonders sei erwähnt, daß die Marken der Trachtenserie von unserem Mitglied Prof. Josef Seger im Museum angefertigt wurden und daß die Generaldirektion für die Post- und Telegraphenverwaltung dafür verständnisvoller Weise eine Entschädigung von S 3500.— bewilligt hat. Herrn Min.-Rat Dr. Kramer sei dafür besonders gedankt. Für die Subvention von S 1500.—, die uns das Land Niederösterreich wieder bewilligte, muß gleichfalls ergebenst gedankt werden, ebenso für die alljährliche Subvention von S 2000.— der Gemeinde Wien, die freilich vollständig für die Gebäudemiete aufgeht. Alle anderen Arbeiten, Erwerbungen, Kunstförderungsaufträge usw. konnten daher nur durch die wirklich großzügigen Monatssubventionen des Bundesministeriums für Unterricht durchgeführt werden. Herrn Min.-Rat Dr. Konrad Thomasberger von der Kunstsektion des Ministeriums gebührt für die stete verständnisvolle Bewilligung der laufenden wie so mancher zusätzlicher Subventionen unser ergebenster Dank. Der Stand der Hauptsammlung konnte auf diese Weise um 116 Nummern erhöht werden; darunter sind eine niederösterreichische Müllerzunfttruhe, eine Puppenküche des 18. Jahrhunderts mit 73 Stück Zinngeschirr, eine oberösterreichische Taufgarnitur, ein Kastenbild von Stadlpaura, drei Votivbilder, eine Sammlung niederösterreichischer Wäsche- und Trachtenteile usw. Für zahlreiche kleinere Spenden muß folgenden Gönnern gedankt werden: Rudolfine Seidl, Karl Stracher, Elisabeth Kern, Dr. Alfred Neumann, Maria Ellison, Margarete Hoyos, Franz Römlein, Margarete Womacka, Michael Huber, Anni Stöger und zwei Herren des Hauses. Der Stand der Nebensammlungen (Bibliothek, Graphik-, Lichtbildersammlung) hat sich ebenfalls erfreulich erhöht. Auf den Ankauf der neueren ausländischen Literatur wurde besonderer Wert gelegt. Den größten Teil der Neuerscheinungen und fast 100 Zeitschriften bekommt die Bibliothek aber durch den Tauschverkehr der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, deren Ansehen im letzten Jahr merklich gestiegen ist. Materiell kann die Zeitschrift, da ihre Abonnentenzahl in Österreich leider noch immer sehr klein ist, nur durch die Opferwilligkeit des Österreichischen Bundesverlages existieren.

Außer in Museum und Zeitschrift hat der Verein auch bei allen anderen volkskundlichen Gelegenheiten gewirkt. Der Höhepunkt war im Herbst 1948 die III. Volkskundetagung in Tollet, über die hier schon ausführlich berichtet wurde. Von Vorträgen ist im Berichtsjahr nur der in der Jahresversammlung zu nennen, wo Univ.-Prof. Dr. Rudolf Kriss über „Das Volksleben des Berchtesgadner Landes“ mit Farblichtbildern sprach.

In der Jahresversammlung wurde die bisherige Vereinsleitung wiedergewählt. Aus ihr schied auf besonderen Wunsch Herr Dr. Franz Ottmann

aus, dem für sein jahrzehntelanges Wirken im Vereinsausschuß herzlich gedankt wurde. Dafür wurden Generaldirektor der Kulturhistorischen Sammlungen Hofrat Univ.-Prof. Dr. August Loe hr und Frau Prof. Ilka Peter zugewählt. Die Jahresversammlung wählte weiterhin Univ.-Prof. Dr. Arthur Haber landt anlässlich seines 60. Geburtstages zum Ehrenmitglied und die Herren Univ.-Doz. Dr. Anton D ö r r e r und Staatsarchivdirektor Dr. Edmund F r i e ß zu Korrespondierenden Mitgliedern des Vereines.

Österreichisches Volksliedwerk

Der Hauptausschuß des Österreichischen Volksliedwerkes beim Bundesministerium für Unterricht gibt über seine mehrmals im Jahr stattfindenden Sitzungen, die Zeugnis seiner reichen Tätigkeit sind, eigene Berichte aus, Besonders hervorzuheben ist daraus, daß das Volksliedwerk finanziell gut gestellt ist und für 1949 wieder mit einer Subvention von S 15.000 ausgestattet wurde, welche hauptsächlich den Länderausschüssen zufallen, die laufende Arbeiten durchzuführen haben. Das Archiv des Arbeitsausschusses für Wien und Niederösterreich ist aus dem Museum für Volkskunde in das ministerielle Gebäude Wien VIII., Fuhrmannsgasse 18, übersiedelt und hat seine Räume dort am 21. Mai 1949 offiziell eröffnet.

Volkskunde an den österreichischen Hochschulen

Universität Wien

Dissertationen

1949: Hilde Derbel, Das Schnaderhüpfel nach dem gegenwärtigen Stand der Sammlung und Forschung. Maschinschrift 289 Seiten.

Hochschule für Bodenkultur, Wien

Lehrauftrag

Hier wurde ein Lektorat für Volkskunde geschaffen und mit Bundesrat Prof. Dr. Karl L u g m a y r besetzt.

„Steirischer Erntedank“

Unter diesem Titel veranstaltete das Steirische Volkskundemuseum in Graz vom 16. November bis 7. Dezember 1948 eine Sonderausstellung von Erntegaben, die in diesem Jahr in steirischen Landkirchen geopfert worden waren. Die Pfarren von Gamlitz, Gabersdorf, Eggersdorf, St. Ruprecht a. d. Raab, Kumberg, Kirchberg a. d. Raab, Feldbach, Fehring, Pöllau, Pischelsdorf und Hl. Kreuz am Waasen hatten sie dem Museum als Geschenk oder Leihgaben bereitwillig zur Verfügung gestellt. Es handelt sich in der Regel um Gemeinschaftsgaben, die von der Jugend der einzelnen zu Pfarren zusammengefaßten Dörfer aus Früchten verfertigt und am Kirchweihsonntag oder an einem anderen als Erntedanktag bestimmten Sonntag im Monat Oktober in feierlicher Weise in den Pfarrkirchen dargebracht worden sind. Ihrer Gestaltung und Bestimmung nach lassen sie sich in drei Gruppen ordnen.

1. **Kirchenschmuck.** Eine Verzierung des Gotteshauses mit Früchten am Erntedanksonntag ist im ganzen Lande üblich. Ihre einfachste Form wird erreicht durch Äpfel, die an den Borden und Gesimsen der Altäre der Reihe nach hingelegt werden, durch Maiskolben, die von den

Armleuchtern herunterhängen, oder durch kleine Gruppen von Feldfrüchten, wie Kürbissen und Burgunderrüben, die wie farbenfrohe Stilleben vor den Seitenaltären oder neben den Stufen des Hochaltares errichtet werden. Von überraschender Wirkung waren die Holzsäulen auf den Altären der Kirche in Gamlitz, die über und über mit Weintrauben besteckt waren und eindringlich an die reichen Säulen des Spätbarock erinnerten.

Auf einer nächsten Stufe befindet sich der Früchteschmuck, der nicht mehr aus bloß bedachtsam und ordnend hingelegten Früchten besteht, sondern schon aus Zierformen, die aus Früchten gebildet wurden. Kleine Ährenkränzlein an den Leuchtern oder Kerzen selbst gehören hierher, die von der Decke in weitem Schwung niederhängenden Ketten — aus Äpfeln, Ährenbüscheln, Maiskolben, Buchs- und Maisfedergewinden abwechselnd gestaltet — und besonders die vielen, verschieden großen kreisrunden Kränze, aus Ähren oder Buchs und Waldreben geflochten und mit Strohblumen bunt besteckt. Gleicherart waren die verschiedenen Luster, die aus der Verzierung der Glasluster gewissermaßen weiterentwickelt worden waren. Die schönsten Stücke dieser Art stammen aus der Pfarrkirche Eggersdorf bei Graz.

2. **O p f e r g a b e n**, die im religiösen Sinn die Hauptsache der Erntedankfeste sind, wurden überall in großer Menge festgestellt. Aber es sind „formlos“ dargebrachte Gaben, Obst und Erdäpfel vor allem, die in Körben und Säcken zur Kirche gebracht, dort auch an den Stufen der Seitenaltäre aufgeschüttet, aber bald weggeräumt und ihrer karitativen Bestimmung zugeführt werden. Daneben aber finden sich die „reinen“ Opfer, die als Dank für die glückliche Ernte gewissermaßen ex voto dargebracht und ohne die Absicht einer nutzbaren Weiterverwendung auf den Altar gestellt werden. Sie sind zu den auffälligsten Gebilden gestaltet, die als wirkliche Volkskunst zu bezeichnen sind. Ihr innerer Sinn ist es wohl, die schönsten Früchte in der dem Altare würdigsten Gestalt zu fassen. Kreuz und Krone, Kelch und Monstranz gelten dazu als schickliche Formen und es zeugt für den Reichtum an Phantasie und Gestaltungsfähigkeit, wie vielfältig sie mit den einfachsten Mitteln — Getreidekörner und -ähren, Maiskörnern, Hülsenfrüchten — abgewandelt wurden. Schon 1936 hat Alfred Coßmann eine solche steirische Erntedankmonstranz mit ihren aus Ähren eindrucksvoll gestalteten Strahlenkranz in einem Kupferstich verewigt. Auch in dieser Ausstellung waren mehrere Monstranzen dieser Art zu sehen. Das bemerkenswerteste Stück aber war ein aus roten und gelben Maiskörnern aufgebauter Kelch, über dem in einem von einer kleinen Krone überhöhten Rankenrahmen eine Hostie zu sehen ist. Diese „Kelchmonstranz“ wurde von einer Schneiderin in St. Veit ob Graz gemacht; dieser Kelch ist die in der Weise echter Volkskunst vereinfachte und gewandelte Nachbildung des aus dem Jahre 1694 stammenden Monstranzenkelches, den die Steirische Landschaft von Joh. Friedr. Strohmayer verfertigen ließ (vgl. Kunst und Kunsthandwerk, XXI. Jg., Heft 1, S. 59 ff.).

3. Eine weitere Art der Erntedankgaben könnte als stellvertretendes oder Identifikationsopfer bezeichnet werden. Hierher gehören die kleinen plastischen Nachbildungen von Kirchen und Dorfkapellen, deren Außenseiten mit aufgeklebten Fruchtkörnern überzogen sind. Es handelt sich zunächst wieder um die „würdigste Form“, die für die Darbringung der Ernte gesucht wird. Diese Gebilde werden in Gemeinschaftsarbeit von der Jugend eines Dorfes oder einer Christenlehrschar hergestellt und als Symbol für die ganze Dorfgemeinde geopfert. Die nächste Parallele dazu scheint in den Hausvotiven gegeben zu sein, die als stellvertretende Opfer einer Hausgemeinde in Eisen, Wachs und Holz in mehreren steirischen Wallfahrtskirchen nachzuweisen sind. In der Aus-

stellung waren die Kirche von Eggersdorf und Pöllau, die Kapelle von Breitegg bei St. Ruprecht an der Raab und eine gleiche aus Kaindorf.

Zur örtlichen Herkunft der Erntegaben ist noch zu sagen, daß sie alle aus dem Landesteil stammen, der südöstlich der Linie Gamlitz—Pöllau liegt. Tatsächlich liegt auch hier in der mittleren, südlichen und östlichen Steiermark der Schwerpunkt dieser Erntedanksitte. Wir finden sie freilich auch darüber hinaus, in Eibiswald etwa, in der Obersteiermark ist sie eine ausgesprochene Seltenheit, die Pfarre Irdning bietet ein ganz vereinzeltes Beispiel dafür. Nach allgemeiner Meinung sei die Sitte, Erntegaben in dieser Gestalt zu opfern, nach dem ersten Weltkrieg in den Oststeiermark aufgekommen. Wir besitzen jedoch sichere Nachricht, das schon um 1892 in der weststeirischen Pfarre St. Stefan ob Stainz Erntemonstranzen geopfert worden sind. Und im Schmuck der Kirche von Blumau zum Erntesonntag 1896 wurden schon ähnliche Formen verwendet, wie sie oben unter 2 dargestellt wurden.

Hanns K o r e n.

Literatur der Volkskunde

Beiträge zur Volkskunde Tirols. Festschrift zu Ehren Hermann Wopfners. Zweiter Teil. Geleitet von Karl Ilg (= Schlern-Schriften, Bd. 53). Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1948. 326 Seiten, 13 Abb.

Die mit Recht hochangesehenen Schlern-Schriften bringen hier auf 326 Seiten dreißig, zum Teil bebilderte Abhandlungen zur Volks- und Landeskunde Tirols. Eingeleitet wird die Festschrift von Karl Dörrer, der die Familiengeschichte der Wopfner bis ins Jahr 1421 auf der Wopfenstatt am Wattenberg bei Volders zurückverfolgt. Die Abbildung des Stammhofes und zwei Bildnisse von des Jubilars Urgroßeltern, dem Innsbrucker Rotgerbermeister Franz Philipp Wopfner und seiner Frau Marie, geb. Dollinger, aus dem Jahre 1750, in ihren schönen alten Gewändern und mit ihren ausdrucksvollen Gesichtern machen einem das Herz warm und empfänglich. Mit freudigem Interesse liest man die Auszüge aus der Familiengeschichte mit ihren wertvollen archivalischen Belegen über Gewerbe, Besitz, Kleider und Geschmeide der alten Familie und den Stammbaum, der lückenlos bis 1533 geschlossen zurückgeht. Eine bessere Einleitung für die Festschrift können wir uns kaum denken. Man liest sie mit Ehrfurcht vor dem gediegenen Tirolergeschlecht und vor der gesunden und tüchtigen Ahnenreihe unseres Jubilars, der wohl aus solchem Blut seine Meisterschaft und seine Liebe zur Tiroler Volksforschung mitbekommen hat.

Ernst Burgstaller untersucht das „Verziehen“ und „Klausenmachen“ im österreichischen Hochzeitsbrauch und gewinnt durch die vorbildliche Genauigkeit der Beobachtung, der nicht die geringste Einzelheit entgeht, sehr bemerkenswerte, z. T. überraschende Ergebnisse und Ausblicke.

Anton Dörrer, der beste Kenner des Volksschauspiels in Tirol und weit darüber hinaus, stellt eine wertvolle Studie über die Volksschauspielbücher in Pretttau bei und schließt aus reichem Wissen und archivalischen Belegen neue Erkenntnisse, u. a. auch über das Maskenwesen auf.

Der Archäologe Adrian Egger berichtet zusammenfassend über seine Forschungen an künstlich ausgehöhlten oder ausgetieften Schalensteinen, die als Licht-, Opfer-, Hexensteine usw. seit der jüngeren Steinzeit, durch das ganze Altertum und Mittelalter, ja als Opfertische, Ölkügel, Weihwasserbecken bis in die Gegenwart verfolgt werden können.

Eine treffliche heimatkundliche und bevölkerungsgeschichtliche Arbeit stellt die „Punktforschung“ der Wopfner-Schülerin Agathe Gaisböck „Zur Geschichte der Bevölkerung von Patsch“ dar. Sorgfältige Durchforschung der Kirchenbücher ergab wertvolle Einblicke in den Tausch von Gütern, Zuwanderungen, Geburten, Kindersterblichkeit usw. und wird durch einige Familiengeschichten und durch Verzeichnisse alter und neuer Besitzernamen ergänzt.

Von anderer, aber nicht weniger eindrucksvoller Art ist Arthur Haberlands volkskundliche Untersuchung des „Herbstbildes (Heimkehr der Herde)“, das Peter Brueghel d. Ä. 1565 gemalt hat und das sich im Wiener Kunsthistorischen Museum befindet. Dort hat es Haberland jahrelang bis in alle seine — oft kaum noch faßbaren — Einzelheiten, viele von ihnen mit der Lupe, studiert. Eine höchst bemerkenswerte, bisher noch

nie versuchte volkskundliche Deutung des Bildes war das Ergebnis dieser Studien, das allerdings nur von einer Persönlichkeit erzielt werden konnte, die über ein besonders reiches volkskundliches Wissen verfügt. Das Ergebnis ist, daß es sich um eine unendlich fein erschaute Darstellung des St. Gallus-Tages (16. Oktober), und zwar in einer Südtiroler Landschaft handelt, die Peter Brueghel nach seiner Heimkehr aus Italien gemalt hat. Alle um diesen Tag bräuchlichen Arbeiten und alle in Südtirol skizzierten Trachten und Haus- und Stadelformen sind auf diesem meisterlichen Bild mit wunderbarer Genauigkeit festgehalten. Wir gestehen, daß wir wenige volkskundliche Arbeiten mit so viel Genuß und Interesse gelesen haben wie dieses reizvolle Kabinettstück herzens- und gemütsfroher Wissenschaft.

Bewegten sich alle bisher besprochenen Untersuchungen auf streng sachlichen Gebieten, so erscheint uns die folgende Abhandlung von Adolf Helbok „Zur Methodik der Volkscharakterkunde“ vielfach problematisch. Wiewohl auch hier Eignungsprüfungen der Arbeitsämter und experimentelle Seelenkunde zugrunde gelegt werden, so ist dabei doch, wie der Verfasser selber betont, von vorneherein mit Fehlerquellen zu rechnen. Auch mit seiner „Genialen-Forschung“ stößt er kühn in Neuland vor, so ansprechend sein Vergleich der Genialen „mit großen, prächtigen Bäumen, die neben anderen verschiedenen großen und kleinen aus einem Walde hervorragten“ ist, so scheinen uns doch auch hier noch viele Probleme offen zu stehen. Zweifellos sind einzelne Erkenntnisse, z. B. die besondere Begabung der Zillertaler, die auch an Genialen führend sind, außerordentlich bemerkenswert, ebenso sprechen die Erkenntnisse sehr an, die sich dem Verfasser aus dem Vergleiche der alten Volkskunst mit der Zeit ergeben, in der die „Industriekultur“ einbrach. Es ist gewiß nur zu unterschreiben, wenn er sagt: „Betrachten wir die alten Zünfte, wie sie ihr Werk mit dem Glauben vereinten und in höhere Bezirke des Ethischen als Menschen stiegen, dann vermögen wir zu erfassen, warum und wie die Kurve absinkt“ und wie begründet hier der Ruf nach grundlegenden Maßnahmen ist.

Auf völlig sicheren Boden führt uns wieder die Arbeit von Hans Hochenegg „Volkskundliche Bemerkungen zu einem Bauvorschlag aus dem Jahre 1765“ mit höchst wertvollen archivalischen Belegen der bauhandlichen Fachausdrücke und der alten Wand- und Dachkonstruktionen. Kein Hausforscher wird in Hinkunft an dieser Arbeit vorübergehen können.

Auch das folgende Heimatbild aus dem Wipptal von Hermann Holzmann „Auf der Sattelalm“ enthält neben sagen- und volksliedkundlichen Nachrichten Wertvolles über die ältesten Wipptaler Haus- und Stadelformen.

Einen Beitrag „Zur Methodik der Volkstanzforschung“ bringt Karl Horak mit seinem „Schuhplattler-Schlüssel“, der einen Versuch darstellt, die Tanzbewegungen mit notenähnlichen Zeichen gleichzeitig mit den Tanzmelodien aufzuschreiben. Ob und wie sich das bewähren wird, mögen die Volkstanzforscher entscheiden.

Für besonders wichtig halten wir die sehr ausführlichen und genauen Untersuchungen von Erika Hubatschek über „Die Alltagskost beim Tiroler Bergbauern“. Sie bedeutet einen der wertvollsten Beiträge zu den viel zu wenigen Arbeiten über das volkskundliche Nahrungswesen.

In die Gerätekunde führt Karl Ilg mit seiner kurzen, aber inhalts- und aufschlußreichen Abhandlung „Die Sense in ihrer Entwicklung und Bedeutung“. Besonders die schon von Robert Gramann erkannten Einflüsse des Sensegebrauches auf die Vegetation der Wiesenpflanzen und die

Untersuchungen über die primitive Heugewinnung erscheinen uns sehr viel versprechend. Angemerkt sei nur, daß die angeführte Zusammenstellung der „Laube“ (Vorhalle) mit dem Laubvorrat von Brockmann-Jerosch nicht haltbar ist. Durchaus einleuchtend sind die gut belegten Anschauungen Hgs über die entscheidenden Umformungen der primitiven Sensen im 12. und 13. Jahrhundert.

Ein sehr wichtiges Seitenstück zur bereits erwähnten Abhandlung von Agathe Gaisböck ist Hans Kinzls bedeutsamer Beitrag „Zur bevölkerungsbiologischen Lage des Bergbauerntums“. Handelt es sich bei A. Gaisböck um eine Lokaluntersuchung, so kann Prof. Kinzl aus den Untersuchungen der Arbeitsgruppe seines geographischen Oberseminars schon zusammenfassende Ergebnisse für eine Reihe Vorarlberger und Tiroler Pfarren vorlegen. Wertvolle Darstellungen des Altersaufbaues der Bevölkerung vervollständigen das Bild. Es zeigt die „bevölkerungsbiologische Kampfzone“ des gefahrenreichen Bergbauernlebens an den oberen Siedlungsgrenzen mit wissenschaftlicher Exaktheit auf, aber auch den Mut und die Beharrlichkeit jener Menschen und die dringende Notwendigkeit einer wirksamen Bergbauernhilfe. Der Wunsch des Verfassers nach ähnlichen Arbeiten in den anderen Bundesländern sollte nicht ungehört bleiben!

Es folgt eine geomorphologische Studie von R. Klebelsberg über die „Mittelgebirge“ Tirols, die sich wohl von selbst empfiehlt, so daß wir als nicht fachkundig nichts darüber sagen wollen.

Die Arbeit von Leopold Kretzenbacher über „Magdalenen-Legende und Volksschauspiel“ geht von einer obersteirischen Handschrift eines Magdalenspiels aus, die vollständig wiedergegeben wird. Daran schließt sich eine von großer Kenntnis zeugende Behandlung der Magdalenenlegenden, sowie der mittelalterlichen und barocken Magdalenspiele. Es ergibt sich, daß die Bruchstücke des steirischen Spieles zur Tiroler-Gruppe gehören und wohl durch Tiroler Künstler, Handwerker und Bergleute nach Steiermark kamen, wo das Spiel ganz vereinzelt steht.

Eine heimatkundliche Punktforchung bringt wieder Ignaz Mader über Spinges Ortsnamen- und Siedlungsgeschichte, mit genauen Orts- und Flurnamen-Verzeichnissen und mit einem Anhang über die blutige Spingesser Schlacht im Jahre 1797.

Sehr begrüßenswert erscheint uns die Arbeit des inzwischen leider verstorbenen Priesters Hermann Mang über volkstümliche Zeitbestimmung in Südtirol. An Stelle von mechanischen Mitteln und gedruckten Kalendern mißt die alte Zeitbestimmung mit konkreten und dennoch sehr poesievollen Erscheinungen in der Natur: nach dem Sonnenauf- und Untergang auf bestimmten Bergspitzen (Mittagsspitze, Zwölferkogel, „Sonne auf Hensleins Haus“, „Schatten auf Stock“) oder nach dem Glockenläuten („Nachtlichtläuten“, „Ave-Maria-Zeit“), nach dem „Hahnkrat“ oder „wenn die Hennen aufhocken“ und bei längeren Zeitangaben nach den Heiligentagen („von Georgi bis Martini“, vom „Stegenser Markt — 28. Oktober — bis Lichtmeß“) und nach der Arbeit („im Plentenschnitt“, „bis das Korn abgeräumt ist“, „im Apfelklauben“) usw.

Es folgt eine kürzere Studie von Matthias Mayer-Going, die am Beispiel einer alten Primizkronen aus dem Söllande die Bedeutung der Primiz-, Braut- und Totenkronen entwickelt als Zeichen einer „unlöslichen Verbindung“, d. h. „Vermählung“ mit Kirche, Bräutigam oder Tod.

Eine aufrichtige Freude macht es uns, daß auch eine Frau aus dem Volke selbst, die Obergopperatbäurin Ludwina Rauegger, geb. Rastner, nach einem kurzen Geleitwort von Ignaz Mader „Erlauschtes und Zusammengefundenes“ aus ihrer „schönen Heimat Rodeneck“ erzählt.

Sie tut es in gutem Schriftdeutsch, aber mit allen mundartlichen kraftvollen, bisweilen auch saftigen Ausdrücken und Benennungen. Sie berichtet über die Bauernbräuche einst und jetzt und vergißt dabei auch der „armen und bresthaften“ Leute, meistens lediger Dienstleute, nicht, deren Genügsamkeit und Güte sie mit Rührung erfüllten. „Und dabei waren sie nicht einmal traurig oder stumpf, sondern von ihnen stammt fast alles, was von früher in diesem Büchl steht.“ Zwei Volkslieder „von der Gans“ und „vom Gwand“, beide in ähnlicher Art auch aus Wien bekannt, beschließen dieses „Büchl“, das in seiner treuherzigen Echtheit und Wahrhaftigkeit oft an das steirische „Hausbuch der Stampferin“ aus dem 17. Jahrhundert erinnert. Wir sind dem Herausgeber besonders dankbar, daß er in diese volkskundliche Festschrift auch jenen ungeschminkten Beitrag einer Bauernfrau aufgenommen hat.

Eine kunstgeschichtliche Abhandlung über „die Mariahilfkapelle auf Birkenberg bei Telfs“ steuert Josef Ringler aus seiner liebevollen Landeskenntnis und aus seinem reichen Wissen bei, woran sich ein Beitrag „zur Tiroler Trachtengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts“ nach den Beschreibungen eines Prozeßaktes und alter Votivbilder von Sylvia Sterner-Rainer anschließt. Ganz kurz berichtet sodann Oswald Trapp über den in seiner Form noch romanischen Blasiusminnen-Kelch in Braunsberg, den er trotz seiner Gestalt und Zier ins 14. Jahrhundert ansetzt.

Abgeschlossen wird der inhaltsreiche Band durch die eingehenden Aufnahmen von Richard Wolfram in Palai im obersten Fersental, wobei zum Vergleich auch die Aufnahmen seiner Mitarbeiterin im benachbarten Florutz mitverarbeitet werden. Wenn auch die Bräuche des Jahres- und des Lebenslaufes den Hauptinhalt der Arbeit ausmachen, so enthält sie doch auch sehr wertvolle Nachrichten über die urtümlichen Feuerstätten, über Backglocken und Hausrat, sowie einen Anhang mit Sagen und volksmedizinischem Aberglauben. Wenn Johann Etzel vor Jahrzehnten von einem „gänzlichen Mangel an Volksfesten“ im Fersental geschrieben hat, so ist das durch diese Arbeit wohl widerlegt. Was Wolfram an ihrem Abschluß sagt, kann auch als Gesamtergebnis dieser ganzen, von Karl Ilg vorzüglich zusammengestellten Festschrift sagen: „Wir sind viel reicher an inneren Schätzen, als wir wissen, Freilich will auch diese Ernte rechtzeitig geborgen sein, zumal in Zeiten wie den unseren, wo sich Dinge in wenigen Jahren ändern, die bisher Jahrhunderte Bestand hatten. In unserem Erbe aber liegt die Kraft zu einer neuen Zukunft.“
Viktor Geramb.

Ernst Burgstaller, **Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich**, Salzburg, 1948, Otto Müller Verlag, 144 Seiten, 64 Abb. S 19.60.

Über die Bestimmung des Buches sagt das Vorwort:

„Die vorliegende Arbeit will nicht in erster Linie ein Beitrag zur wissenschaftlichen Volkskunde von Oberösterreich sein; sie wendet sich daher nicht nur an die volkskundlich interessierten Fachkreise, sondern vor allem an die Vielzahl derer, die in aufrichtiger Heimatverbundenheit sich an der Schönheit unserer Landschaft ebenso freuen, wie an den unvergänglichen Werten der Schöpfungen unseres oberösterreichischen Volkstums, deren Erhaltung und Pflege ihnen als eine wichtige Aufgabe des gegenwärtigen kulturellen Lebens am Herzen liegt. Für sie möchte das Buch eine erste Einführung in die Vielfalt und den Reichtum der heimischen Bräuche darstellen, die heute noch in unserem Volke lebensmächtig sind, die also entweder jetzt noch geübt werden oder doch erst vor so kurze Zeit aufgege-

ben wurden, daß sie sich bei einer Neubelebung wieder organisch in das Volksleben einfügen würden, wenn sie die geistigen Grundlagen für die einzelnen Bräuche noch wirksam zeigen.“

Den Widerspruch, daß nicht ein wissenschaftlicher Beitrag geboten werden soll und doch der Verfasser sich wieder an die volkskundlich interessierten Fachkreise wendet, wird man nicht zu genau nehmen dürfen, diesen vielmehr aus dem rhetorischen Bedürfnis erklären, damit ein Gleichgewicht zu schaffen für die folgenden weitausholenden Sätze. Das Buch will eine erste Einführung in das Brauchtum sein, damit dadurch die Heimatliebe erweckt werde. Daher ist das Buch auch in erster Linie nicht mit dem volkskundlichen Maßstab zu beurteilen, sondern vom Standpunkt der Pädagogik, der in letzter Hinsicht die Volkstumspflege und Volksbildung zugehören.

Auch wenn man den Wunsch des Verfassers, den vielen Heimatfreunden eine Einführung in die Hand zu geben, wieder nicht so prägnant im Sinne eines Lehrbühelfes auffassen darf, so kommen für die Beurteilung des Buches dieselben Anforderungen in Frage, wie an jede Arbeit, die sich ein Bildungsziel stellt.

Es taucht bei vorliegender Arbeit das Problem der sogenannten angewandten Volkskunde auf, dessen Klärung zum Nutzen und zur Einschätzung sowohl für die Volkskunde, als einer nun endlich selbständigen Wissenschaft, als auch für deren Auswertung für andere Wissenschaften und für praktische Arbeit in der Volkstumspflege notwendig geworden ist. Es handelt sich hier allem Anschein nach um ein Sonderangelegenheit in der österreichischen Volkskunde; in der schweizerischen tritt sie, um nur ein Beispiel anzuführen, nicht in Erscheinung. Die Personalunion bedeutender Volkskundler und Volksbildner mit großen Verdiensten für beide Disziplinen mag hierfür ein Grund gewesen sein. Unter dieser Voraussetzung wird man auch an diese Einführung Burgstallers ungefähr denselben Maßstab ansetzen müssen, wie an jedes Werk, das die Ergebnisse einer Wissenschaft als Bildungsgüter vorführt. Und in einer didaktischen Volkskunde, wie man etwa die Einführung in das Jahresbrauchtum nennen darf, wird der Stoff ohne viel wissenschaftliche Problematik geboten werden müssen; wenn dies aber nicht zu umgehen ist, dann doch so, daß der mit der Volkstumspflege Betraute, oder auch nur der einfache Leser, sie als solche erkennt. Bei Darstellungen über das Brauchtum tritt die Gefahr seiner Deutung und damit seiner Rückführung auf die ursprünglichen Wurzel und Quellen auf. Wie viele einseitige Deutungsversuche gab es schon und wie viele wurden wieder zurückgedrängt; sie tauchten auch wieder gelegentlich auf. Die Auseinandersetzungen über die oft recht auseinandergehenden Anschauungen seien wissenschaftlichen Werken vorbehalten. Das Hineinnehmen problematischer Deutungen in Bücher mit einem Bildungsziel gäbe immer wieder die Möglichkeiten zu Tendenzen, den einen oder anderen Anteil am Brauchtumsbestande unter zeitlich bedingten Einflüssen zu einseitig zu beurteilen, wie, um auf eine Tatsache hinzuweisen, der germanische Anteil gegenüber dem aus der christlich-katholischen Wurzel überschätzt wurde. Der Tatsache, daß in der historischen Brauchtumsforschung über die Deutung und der damit zusammenhängenden Rückführung auf die Quellen keineswegs eine allgemeine Übereinstimmung besteht, müßte von jeder Einführung in das Brauchtum Rechnung getragen werden; für die Volkstumspflege im besonderen dürfen die Bräuche nicht in ein Schema gezwängt vorgeführt werden, bei dem der Eindruck erweckt würde, als wäre es das durch die Wissenschaft allgemein anerkannte.

Burgstallers Buch ist eine Zusammenstellung von Arbeiten, die er teils wörtlich, teils geringfügig textlich überarbeitet aus den Zeitschriften „Germanien“, Monatshefte für Germanenkunde, Berlin, und „Deutsche Volkskunde“ aufgenommen hat. Andere Aufsätze wurden bereits in den österreichischen Heimatkalendern 1947 ff. Salzburg veröffentlicht. Daher erscheint vor allem in den ersteren die Rückführung der Jahresbräuche auf den indogermanischen Sonnenkult, den germanischen Toten- und Ahnenkult unverändert auf. Die kleinen textlichen Änderungen durch Streichungen bedeuten nichts. Daher ist auch die kritische Stellungnahme, sowohl die ältere seitens Hans Naumann Zf. Deutschkunde 1928, 321 ff. und Lutz Mackensen in Spamers Deutscher Volkskunde I. 108 ff., wie die jüngste, durch von Leyen (ZfdA 54), Meuli (SAV 34) und Scheunemann (Zfd. Phil. 41) gegenüber der einseitigen naturmythischen Deutung nicht zur Kenntnis genommen. Weil gegenüber den seinerzeitig veröffentlichten Aufsätzen kein wesentlich neuer Standpunkt hier im Buche aufscheint, würde sich eine neuerliche fachliche Kritik erübrigen. Doch das hier Vorgelegte ist unter einem neuen, nicht in erster Linie volkswundlich fachlichen Standpunkt zu einer Einführung in das Brauchtum zusammengefaßt. Die Problematik ist dieselbe geblieben, die aber für die neue Bestimmung des Buches, das ein Bildungsziel ist, nicht zu rechtfertigen ist.

Das gilt besonders für die Stellungnahme Burgstallers zu den christlichen Bräuchen. Besonders solchen gegenüber, für die er seine älteren Arbeiten verwendete, so für den Nikolaustag, bei dem die Brauchentwicklung schon ganz auf den Kopf gestellt ist, für das Weihnachtsbrauchtum mit dem Christkind und für Dreikönig, oder sich anderen Vertretern derselben Forschungsrichtung angeschlossen hat, wie für die Herleitung des Sternsingens aus germanischen Wurzeln. Gerade für das Sternsingen ist die Wurzel aus liturgischem und kirchlichem Bereich doch allgemein mehr anerkannt als die aus dem germanisch-heidnischen Sonnenkult. So unmittelbar reicht „das große Gedankengut einer mit voller Kraft noch unter uns wirkenden Urzeit“ (S. 19) nicht mehr in die Glaubenswelt des oberösterreichischen Bauernvolkes herein. In dieser ist das christliche Gedankengut viel stärker verankert und es wäre nun doch an der Zeit, daß endlich auch die Volkskunde davon Kenntnis nimmt. Ob nicht doch eine Revision der Anschauungen von der Stärke der brauchtbildenden Kraft des christlich-katholischen Lehr- und Glaubensgutes, nicht aus zeitbedingten Gründen, wie es die kleinen textlichen Streichungen an den Erstveröffentlichungen tun, sondern aus Erkenntnissen der liturgiegeschichtlichen Forschung erwägenswert gewesen wäre? Von einem Leser dieser Abschnitte oder einem Volkstumspfleger kann nicht vorausgesetzt werden, daß sie dem Problem der Deutung eines Brauches ein selbständiges Urteil entgegen bringen.

Neben der Sinndeutung ist die Frage der Lebendigkeit eines Brauches im Hinblick auf das Ziel des Buches wesentlich. Der Verfasser stellt nach dem Vorwort Bräuche dar, die jetzt entweder noch geübt werden oder doch erst vor so kurzer Zeit aufgegeben wurden, daß sie neu belebt werden könnten unter bestimmten Voraussetzungen. Damit ist wieder an eines der schwierigsten Probleme der Brauchtforschung überhaupt gerührt. Es ist zu bekannt, daß genaue geschichtliche Angaben über den Brauchtfbestand zu einem bestimmten Zeitpunkt aus volkswundlichen Büchern schwer erhältlich sind.

Angaben werden aus dem einen Buche in ein anderes übernommen, ohne daß die Frage der Lebendigkeit eines Brauches geprüft wird. Mochte dieser ungeschichtliche Vorgang für die Vergangenheit nicht unbedenklich

gewesen sein, so bringt uns jede Gegenwartsbestandaufnahme große Überraschungen. Burgstaller ist Feldforscher auf dem Gebiet des Brauchtums. Er hat ungefähr gleichzeitig mit der Ausgabe des „Lebendigen Jahresbrauchtums“ in den Oberösterreichischen Heimatblättern, 2. Jahrgang, Heft 3, eine sehr interessante Darstellung über das „Gegenwärtige Jahresbrauchtum“ vorgelegt. Es wäre natürlich ungerechtfertigt, einfach zu erklären, daß Bräuche, die im vorliegenden Buche angeführt werden und in den Heimatblättern nicht Erwähnung finden, nicht mehr existieren und daß damit ein großer Gegensatz konstruiert würde. Sicherlich ist in beiden Publikationen nicht auf Vollständigkeit abgezielt, aber das eine zeigt ein Vergleich, daß der Gegenwartsbestand nach den „Heimatblättern“ der tatsächlich richtigere sein wird und im Vergleich zu dem Bestande in dem vorliegenden Buche viel kleiner ist. Und man darf weiter annehmen, daß die Einbuße am lebendigem Brauchtum gerade bei denen in der Gegenwart am stärksten ist, die Burgstaller in seinem Buche am ausführlichsten und am lebendigsten und noch am urtümlichsten in die Gegenwart hereinreichend darstellte. Der Vergleich zeigt weiters auch die auffällige Tatsache, daß der Anteil der religiösen Bräuche gegenüber den profanen in der Gegenwart größer ist. Vergleicht man nun weiterhin die zahlreichen schönen Bilder des Buches mit dem Textteil und berücksichtigt dabei das in den Heimatblättern dargestellte Gegenwartsbrauchtum, so könnte man bei mancher Abbildung nicht nur auf Grund der Jahreszahl zur Vermutung kommen, daß der betreffende durch die Abbildung veranschaulichte Brauch schon im Jahre seiner Aufnahme eine gewisse Sinnentleerung erlitten hatte, daß eine in jenen Jahren stark von oben herab aufgezogene Brauchtumspflege für seine Verlebendigung nachgeholfen hat.

Z. B. zeigt Abbildung 14 das Baumküssen am Thomasabend im Innviertel. In der Erstveröffentlichung (Deutsche Volkskunde, 1940, 11 ff.) ist dieselbe Abbildung für die große Rauhnacht (5. Jänner) herangezogen, und zwar für Gilgenberg im Innviertel. Im Text (S. 12) wird aber das Baumküssen auf Kremsmünster bezogen. Im Texte des vorliegenden Buches wird das Baumküssens weder am Thomasabend noch auch am Vorabend zu 3 König Erwähnung getan, ebenso nicht unter dem Gegenwartsbrauchtum in den Heimatblättern; an dieser letzten Stelle (S. 231) wird zudem noch betont, daß das Brauchtum am Thomastag fast unbedeutend geworden ist. Auch der Verfasser E. K. des Artikels („Altes Brauchtum in der Weihnachtszeit“, Aus der Braunauer Gegend) in der Zeitschrift „Der Heimatgau“ 1. Jahrgang 1938/39 kann S. 39 von Gilgenberg nur berichten, daß ihm alte Frauen von damals vor bereits 80 Jahren davon erzählten. Es ist derselbe Beleg für Burgstaller! Daß es sich hier um keinen lebendigen Brauch mehr handeln kann, beweist der kurze Hinweis auf die Quellen, aber auch aus der geistigen Situation des bäuerlichen Menschen kann das Baumküssen nicht mehr lebendig sein. Die gründliche landwirtschaftliche Berufsbildung, die besonders den Obstbau einbezogen hat, läßt solche Bräuche zur Erzielung der Fruchtbarkeit nicht mehr zu. Die Sinnentleerung dieses Brauches ist schon längst so weit vorgeschritten, daß er nicht mehr lebendig sein kann, für eine Neubelebung kommt er nicht in Frage.

Oder ein weiteres Beispiel: Zum Stefanitag wird das „Steffeln“ für manchen Ort des obersten Mühlviertels als noch jetzt lebendig bezeichnet (S. 33). Nach dem Kirchgang oder im Gasthaus entwickelt sich plötzlich eine lustige Haferschlacht, eben das Steffeln, das ziemlich allgemein den Auftakt für das neuerwachte und nun bis zum Fasching anhaltende Tanzvergnügen bilde. Im sogenannten „Stephansbockfahren“ eilten die Bauern auf den

Goaßlschlitten mit Familie und Gesinde oft von weitem zu den größeren Gasthäusern und Kellereien herbei.

Daß so etwas nicht mehr lebendig sein kann, braucht nicht erst in den „Heimatblättern“ nachgesehen werden. Es soll dafür verwiesen werden, was Johannes Winkler bereits 1912 in den Mühlviertler-Beiträgen S. 164 schreibt: „Am Stephanitag wurde in manchen Häusern das sogenannte ‚Stephansbock‘ gehalten, nämlich ein Tanz mit Schmaus. Selbst in der Kellerei des Stiftes Schlägel wurde an diesem Tag getanzt. Jetzt ist schon damit seit langem gründlich aufgeräumt. Der Schmaus ist geblieben.“ Winkler, Pfarrer in Öpping, war in Winkl bei Schlägel geboren, kann doch als lebendiger Zeuge für das bereits 1912 nicht mehr lebendige Steffeln angeführt werden; und für die Haferschlacht hätte sich das Getreidebewirtschaftungsamt des Bezirkes längst interessiert.

Aus Winklers Kellerei des Stiftes Schlägel wurden die Kellereien. Im Oberen Mühlviertel gibt es keine Kellereien; so bleiben durch die ungeprüfte Übernahme von Nachrichten aus einer Quelle in die andere schließlich nach vielen Jahren die Bräuche lebendig.

Ein anderes: Das Kreisstehen (S. 19). Es wird mit Losen für die Rauhächte als lebendig angeführt. Depiny (Heimatgau 1, S. 121) führt 1919 das Kreisstehen als lebendigen Brauch der Mettennacht an. Ob schon damals noch mit Recht, ist mehr als zu bezweifeln, denn Kreisstehen gehört in den Kreis der Vorstellungen, aus denen der Hexenaberglaube stammte und davon war auch schon um die Zeit nach dem ersten Weltkrieg nichts mehr im lebendigen Volksglauben. Bei Baumgarten, (Heimatgau VII [1927] S. 19) wird davon als etwas Vergangenen berichtet: Im Innviertel war das Kreisstehen besonders in der Thomasnacht üblich; . . . man stellte sich . . . jetzt ist das Kreisstehen verschwunden . . . das Kreisstehen hat bei uns aufgehört . . .

Auch den von Baumgarten angeführten Sagen über Kreisstehen ist stets die Vergangenheit in den Zeitworten verwendet. In den Brauchtdarstellungen aber ist alles noch als lebendig zu lesen. Lutz Mackensens Ruf nach einer historischen Brauchtdforschung ist wohl bis heute meistens überhört worden.

In der Volkstumspflege spielt das Problem der Neubelebung von Volksbräuchen in der Gegenwart vielleicht ein noch zu große Rolle. Unklare und zum Teil romantische Anschauungen von den Brauchtdgrundlagen sind dabei noch maßgebend. Die tiefe Erkenntnis Burgstallers, daß sich bloß solche Bräuche für eine Erneuerung empfehlen, deren geistig Grundlagen sich noch wirksam zeigen, sollte hiebei maßgebend sein. Diese Erkenntnis wird wohl auch für den ehemaligen Brauch, in der Dreikönigsnacht (Große Rauhacht) Milch für die Bärmuada bereitzustellen, gelten. Vor allem ist dieser Brauch nur an ganz wenigen Stellen mehr bekannt. Von einer allgemeinen Verbreitung ist keine Rede. Die Abb. -37 zeigt die Schüssel mit Milch. Wenn ein Löffel, heißt es da, in die Schüssel fällt und sich mit Rahm belegt, hofft sein Besitzer im nächsten Jahr reich zu werden. Die Angabe (S. 39), daß in manchen Orten (Grünburg) der Bärmuada die Schüssel in die Ofenröhre (die Höll), jenes Loch hinter dem Ofen, in dem die armen Seelen wohnen, gestellt werde, erregt das Interesse im Hinblick auf die Stellung der Löffel über dem Schüsselrand. Wenn nämlich die Löffel so gelegt erscheinen, wie sie die Abbildung zeigt, so kann für die Zukunftsdeutung eigentlich nichts geschehen, denn es müßte schon eine recht grobe Erschütterung der Schüssel vorgenommen werden, damit diese am Morgen in die Schüssel gefallen vorgefunden werden.

Baumgarten, Jahr (Heimatgäue VII, S. 14) hat die richtige Vorstellung: „Die Löffel bleiben, den Stiel etwas über den Bord der Schüssel, in ihr liegen“, d. h. die Löffel bleiben in der Semmelsuppe, an die Schüsselwand gelehnt. Auf diese Weise können sie leichter am Rand der Schüssel nach einwärts gleiten und sich so mit Rahm bedecken, was das Wichtigste für die Zukunftsdeutung ist.

Über den Vorgang, wie er in Weyer üblich war, heißt es bei Baumgarten (l. c.) sehr anschaulich: „Nachdem man einen Löffel (d. h. jede Hausperson einen Löffel voll) genommen hat, läßt man die Schüssel, die Löffel mit dem Hohl in die Milch getaucht stehen . . . Morgens frühe läuft jedes gleich nach dem Aufstehen zur Schüssel. An dessen Löffel sich etwas Rahm angesetzt hat, der hofft sich Glück und Segen“. Es hat also die älteste Quelle den lebendigen Brauch dargestellt, Depiny (Kirchdorf, S. 27) der sich auf Baumgarten bezieht, läßt für Innerbreitenau (Bez. Molln) jede Person ihren Löffel auf den Löffelrand stürzen; wessen Löffel sich bis zum Morgen umgekehrt hätte, der sterbe in diesem Jahr. Man darf bereits für Depiny (oder für seinen Gewährsmann) annehmen, daß die klare und sichtlich richtige Beschreibung Baumgartners nicht mehr genau weiter gegeben wurde. Zur Zeit der Aufzeichnung durch Baumgarten wird das Löffelorakel noch lebendig gewesen sein. Hernach trat seine Sinnentleerung ein. Nach dem ersten Weltkrieg ist sie durch Depiny feststellbar geworden. Um einen lebendigen Brauch wird es sich dabei in der Gegenwart nicht handeln, allenfalls mag er in mancher Familie als eine Art Spiel noch geübt werden oder eine Vorführung für einen romantischen Verehrer ehemaliger Bräuche. Für eine Erneuerung kommt er aber nicht mehr in Frage, denn seine geistige Grundlage ist nicht mehr wirksam in der Gegenwart. Auf einen sachlichen Irrtum, der aber vielleicht durch eine gewisse Flüchtigkeit der flotten Darstellung erklärlich ist, sei hingewiesen, daß der Verfasser die Schüssel in Grünburg in die Ofenröhre — in die Höll — stellen läßt.

Mit Ofenröhre ist im Bauernhause die Bratröhre oder einfach die Röhre gemeint, in die das Essen gestellt wird, für die, die bei der gemeinsamen Mahlzeit nicht anwesend sind, damit es warm bleibt; so hier für die Bämuada. Nur darf sie nicht verschlossen werden, es darf das Röhrentürl nicht zugemacht werden, damit die Bämuada dazu kann, Depiny, Kirchdorf, Seite 27, auf den wohl der Beleg zurückgeht, hat denn auch richtig „das offene Ofenrohr“.

Unter den Bräuchen des Martinitages wird das Wolfablassen im obersten Mühlviertel für Klaffer, Schwarzenberg, St. Ulrich, Hinterschlag usw. als lebendig angeführt. In den Heimatblättern (S. 230) versichert Burgstaller, daß sich der Knabenbrauch des lärmenden Umzuges beim „Wolfablassen“ im obersten Mühlviertel in unverminderter Stärke erhalten habe. Für Schwarzenberg gilt das für die Gegenwart nicht mehr. Ein zuverlässiger Zeuge kennt den Brauch nicht, obwohl er bereits 30 Jahre in diesem Orte dienstlich anwesend ist. Es dürfte für das ganze obere Mühlviertel schwer fallen, die Lebendigkeit dieses Brauches in der Gegenwart nachzuweisen. Die Ortsangaben würden auf ein geschlossenes Gebiet dieses Brauches hinweisen, wenn nicht St. Ulrich außerhalb, einen Tagmarsch südöstlich im Gerichtsbezirk Neufelden läge. Bereits für 1912 bezeichnet Johannes Winkler, ein zuverlässiger Gewährsmann, das Wolfablassen als so ziemlich erloschen (Mühlviertler Beiträge I, 69). Während aber Winkler darin einen Brauch aus der Zeit erkennen will, in der die viehzüchtenden Bajuwaren die Wälder noch nicht ausgiebig gelichtet hatten, wird es nach gut 35 Jahren mit dem Kulte alter Bünde und dem Wehrwolfglauben in Verbindung gebracht. Das Raumnachtssingen im oberen Mühlviertel wurde nach längerer

Pause seit 1943 im Jänner 1949 in den Ortschaften Haselbach (Gem. Kollerschlag) Lamprechtswiesen, Schöffgattern (beide Gem. Oberkappel) in größerem Umfange durchgeführt. Die ungenaue Lokalisierung S. 42 könnte einen Leser auf eine ausgedehntere Verbreitung schließen lassen. Heinrichsberg gehört zur Gemeinde Nebelberg, Schöffgattern, wie bereits angegeben, zur Gem. Oberkappel, aber zur Pfarre Kollerschlag. Haselbach und Lamprechtswiesen, die das Zentrum für das Rauhnachtsingen bildeten, erscheinen bei Burgstaller nicht auf.

Zur Frage der Lebendigkeit des Rauhnachtssingens sei verwiesen, daß A. Öller (Mühlviertler Beiträge VII, S. 26) eine genaue Zeitangabe gibt: danach sei für Heinrichsberg das Rauhnachtsingen noch um 1910 geübt worden. Daß in Peilstein bereits vor 1913 das Rauhnachtsingen ausgestorben war, ist ebenfalls A. Öller Zeuge (Mühlviertler Beiträge II, 96). Für das Gebiet von Öpping bildet die genaue Schilderung der Fastenrauhnacht durch den schon öfters angeführten Winkler (Mühlviertler Beiträge I, 56) zwar keinen unmittelbaren Beleg, doch nennt er die Sternsinger; man darf daher annehmen, daß er auch die Rauhnachtsinger erwähnt hätte, wenn der Brauch noch lebendig gewesen wäre. Burgstaller (S. 51), scheint sich auf den Beleg Winkler zu beziehen, wo er den Stern mit dem Uhrgehäus anführt, er erwähnt ihn nicht mehr als lebendig. Ob sich nicht der Uhrkasten, in dem sich der Stern befand, viel einfacher erklären ließe, als durch eine mythologische Deutung, nämlich als Windschutz für die im Innern des Sternes befindliche Kerze, die vor dem Wind geschützt werden sollte?

Die vorstehenden Ausführungen sollten in erster Linie zur Klärung des Verhältnisses der wissenschaftlichen Volkskunde und ihrer Anwendung, besonders auf dem Gebiet der Volkstumspflege, dienen. Nur ein Buch eines Fachwissenschaftlers kann hierfür in Frage kommen. Denn all die zahlreichen Erscheinungen auf dem Büchermarkte, die ihren Stoff nur aus der Volkskunde entnehmen, zählen nichts.

Wenn verschiedene, und zum Teil grundsätzliche Einwendungen gemacht wurden, dann beweist das, daß die Lösung dieses Problems durch das vorliegende Werk nicht voll gelungen ist.

Das wissenschaftliche Werk über den Volksbrauch in Oberösterreich kann man von Burgstaller mit Spannung erwarten.

Heinrich Jungwirth.

Nikolaus Grass. Beiträge zur Rechtsgeschichte der Alpwirtschaft. Vornehmlich nach Tiroler Quellen dargestellt. (= Schlern-Schriften, Bd. 56) XXXVIII + 285 Seiten. Innsbruck, 1948. Universitätsverlag Wagner.

Da beide im Titel erscheinenden Gebiete, die Rechtsgeschichte wie die Alpwirtschaft, mit der Volkskunde viel zu tun haben, nimmt man das Buch, das sich zur Rechtsgeschichte der Alpwirtschaft bekennt, mit verdoppelter Erwartung zur Hand. Diese Erwartung wird auch durchaus nicht enttäuscht, es handelt sich hier um ein für die Volkskunde hervorragendes wichtiges Werk, nicht zuletzt deshalb, weil es sich für seine speziellen Fragestellungen auch von der Volkskunde hat stark anregen lassen. Ohne hier auf die rechtshistorischen Einzelergebnisse eingehen zu können, muß doch an Hand eines Überblickes über die einzelnen Kapitel wenigstens eine kurze Durchmusterung des ganzen, äußerst gewissenhaft gearbeiteten Buches gegeben werden. Eine bedächtige Einleitung unterrichtet über die bisherige Alpforchung mit besonderem Hinweis auf die rechtshistorischen Fragen dabei, welche beispielsweise von Karl Frh. v. Stengel schon vor

etwa 70 Jahren gestellt wurden. Und nun folgen die einzelnen Abhandlungen über Almwang und Hutzwang, Lehnvieh und die dazugehörigen Lehnviehverträge, Viehpfändung und verwandte Pfändungen im Almleben (hier könnte bei der Erörterung der Probleme „Strafvollzug am Kleide“ usw. wohl über die rechtshistorische Literatur zur religionswissenschaftlich-volkskundlichen gegriffen und die ganze Erscheinung in Zusammenhang mit Bildopfergedanken usw. gesetzt werden), Weidedienstbarkeiten, Schneefluchtrecht und Kriegsfluchtrecht usw., Wegrechte, Viehränke- und Wasserbezugsrecht, Holzbezugsrecht, Heu-, Streu- und Düngerbezugsrecht, Recht der Heugewinnung auf den Bergen, mit spezieller Behandlung des Wildheuens, der Gemeinen Mäher, der Bergwiesen, der Mahdalmen und der Almanger; der Abschnitt über die Bedeutung der alpinen Heugewinnung in diesem Kapitel geht weit über das hinaus, was man in einer rechtshistorischen Abhandlung suchen würde. Ein Schlußabschnitt über Herrschaft und Alm krönt das gedankenreiche Buch mit vorzüglichen Überlegungen über die Stellung des Adels zum Alpwesen. Neue Erkenntnisse zum sogenannten „Vogelmahl“ oder „Laubmahl“, der vor allem auf alemannischem Boden üblichen Alpabgabe, erweitern hier das Blickfeld nach dem Westen beträchtlich. Der Anhang bringt alprechtliche Urkundenstücke vom 14. bis zum 20. Jahrhundert.

Das aufschlußreiche Buch, für die Volkskunde ein hilfswissenschaftlicher Beitrag, wie schon lange keiner von dieser Durchdachtheit und Materialsicherheit gegeben worden ist, bedeutet für die volkskundliche Sachkunde eine gewisse Beschämung: Vieles von dem, was sich Grass erst neben der Rechtslehre hat erarbeiten müssen, hätte eine eigene Alpvolkskunde bei uns schon längst schaffen müssen. Wir sind hintereinander durch Frödin und durch Richard Weiss belehrt worden, daß eine volkskundlich-kulturhistorische Aufschließung unseres Alpwesens nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist. Nun ist uns sogar die heimische Rechtsgeschichte noch zuvor gekommen. Hoffentlich wird also dieses schöne Buch ein Dorn im Fleische unserer Sachforschung werden!

Abschließend möchte ich nur noch bemerken, daß auch ein mit vorzüglicher Genauigkeit gearbeitetes Literaturverzeichnis und zwei stichfeste Register die Gedeihenheit und Brauchbarkeit des Buches noch unterstreichen.
Leopold Schmidt.

Franz Berger, Ried im Innkreis, Geschichte des Marktes und der Stadt Ried im Innkr., o. J. (1948), Oberösterreichischer Landesverlag, 523 Seiten, 5 Bildtafeln, 92 Abb.

1899 erschien der I. Band der „Geschichte der Stadt Ried in Oberösterreich“ von Konrad Meindl, nicht weniger als 880 Seiten stark. Ein Vierteljahrhundert später folgte der zweite, von Franz Berger zuendeführte, in drei Heften der „Rieder Heimatkunde“. Das waren also schwerfällige und schwer zugängliche Materialsammlungen, denen die eigentliche Zusammenfassung fehlte. Diese gibt jetzt Berger selbst in seinem umfassenden, stoffreichen, aber klar gegliederten schönen Werk. Von der Darstellung der Landschaft und der Siedlungsgeschichte bis zu Handel und Gewerbe fehlt kein Zug aus dem Leben dieser Hauptstadt des Innviertels. Volkskundlich sind zunächst die Kapitel über vordedeutsche und deutsche Besiedlung beachtenswert. Aus der mittelalterlichen Geschichte erscheint besonders die Behandlung der Gründungssage von Ried (S. 83 ff.) wichtig, welche die Geschichte des Dietmar Anhang, des reisigen Knechtes mit dem auf den Spieß aufgesteckten Bundschuh, im Volksbuch vom Kaiser Friedrich nicht nur wiedergibt, sondern auch ausführlich erörtert. Freilich ließe sich die ganz historisch eingestellte Interpretation wohl noch von der

Seite der Volkserzählforschung her ausbauen, da dieser Dietmar eben doch nur in eingeschränktem Sinn als eine historische Gestalt aufzufassen ist, und deutlich mythische Züge aufweist. Das Stehen mit einem bekleideten und einem bloßen Fuß ist ein alter brauchmäßiger Zug, der durch die Bundschuh Sage nur aitiologisch motiviert wird. Die Kopfbedeckung des Helden mit einem Laubkranz statt einem Helm (und zwar angeblich im Kampf in Jerusalem!) gehört zweifellos auch hierher. (Vgl. jetzt die Osterritt-Bräuche bei Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich, S. 93 f.)

Bei der Behandlung der „Rieder Sammelmarken“ (S. 125 f.), einer Sammlung von 50 Hausmarken des 16. Jahrhunderts, vermißt man eine Abbildung der interessanten Zeichen. — Nützlich ist der folgende Abschnitt (S. 132 ff.) über Rieder Familiennamen. — Wichtige Angaben stehen besonders in dem Abschnitt „Plätze und Gassen in Ried“ (S. 172 ff.), wo u. a. die Errichtung des Dietmar-Anhänger-Brunnens im 17. Jahrhundert geschildert wird. Alle brauchtümlichen Angaben sind dagegen in dem Abschnitt „Kirche und Caritas“ zusammengefaßt. Dort findet sich ein wichtiges Kapitel „Zechen und Bruderschaften in Ried“ (S. 272 ff.), in dem u. a. das schöne Sebastians-Bruderschaftsbuch von 1503 geschildert wird, das noch erhalten ist; die Abbildungen 73 und 74 bezeugen seine feine künstlerische Ausführung. Besonders wichtig ist der Abschnitt „Gottesdienste und Gebräuche in der Pfarrkirche“ (S. 293 ff.). Hier finden sich die historischen Bezeugungen der marktüblichen Jahreslaufbräuche, mit musikalischem Rorateamt, Krippe, Sternsingen, Fastentuch, Ölberg, hl. Grab, usw. Besonderes Augenmerk ist den Rechnungsbelegen für die Passionsspiele und Geißlerprozessionen zugewendet, die in dankenswerter Quellentreue wiedergegeben sind. Das gleiche gilt für Christ-Himmelfahrtsbrauch und Fronleichnamsprang. In den Rechnungen der Leinweber für die Fronleichnamsprozession von 1764 findet sich (S. 301) die heiterste derartige Eintragung, die ich bisher auf diesem Gebiet gelesen habe: „Wegen Putzung Holofernis Stiefel 6 kr.“ Für das ältere Spielbrauchtum muß man übrigens auch den Abschnitt „Schule und Erziehung“ zu Rate ziehen, wo S. 321 Rechnungsauszüge über Schulkomödien des 16. Jahrhunderts zu finden sind.

Der Sammlung Veichtlbauer, die seit 1933 das „Innviertler Volkskundehaus“ in Ried bildet, ist mit Recht ein eigener, vielleicht nur etwas zu kurzer Abschnitt (S. 382 ff.) gewidmet.

Der Abschnitt über die Musikpflege bringt wichtige Züge aus dem Musikbrauchtum der zünftischen Musik und für das 19. Jahrhundert gute Einblicke in das Leben der kleinstädtischen Geselligkeit. Die sozialen Grundlagen dafür sind aber ganz besonders aus dem Abschnitt „Handel und Gewerbe“ zu entnehmen, wo den einzelnen für Ried bedeutsam gewordenen Handwerken besondere Kapitel voll aufschlußreichen Materials gewidmet sind. Insbesondere muß auf die Darlegungen „Vom Handwerk der Leinweber“ hingewiesen werden (S. 409 ff.), die ja ein eigenes Zunfthaus besaßen (Abb. 17), deren Meister- und Bruderbuch und deren Rechnungen ausgezeichnete Einblicke in das wirtschaftliche und gesellige Leben des 17. und 18. Jahrhunderts gewähren. Über das in Ried ebenfalls sehr wichtige Braugewerbe hat Josef Kränzl schon 1895 gehandelt; Berger hat die verschollen geglaubten Akten wiedergefunden und nun aus ihnen anschaulich das alte Bräuwesen dargestellt. Da die Brauer sich den hl. Florian zum Patron erkoren haben, hängt die lebhafteste Floriansverehrung in Ried mit ihnen eng zusammen, die Wallfahrten nach St. Florian am Inn, die Errichtung des Bräueraltars in der Pfarrkirche durch Thomas Schwanthaler mit dem prächtigen Mittelteil, auf dem der Heilige das deutlich erkennbare brennende Ried rettet usw. Auch das „Einverleibungsbuch des hochlob-

lichen Handwerks der Bierbrauer in Ried“, das seit 1540 geführt wurde, verdient besondere Beachtung (vgl. auch die Abb. 72, 75, 76, 77). Von der bürgerlichen Gebrauchskunst, die in seinen Bildern lebt, geht der Weg direkt zu den Motivtafelmalereien hinüber. Die biographische Erhellung der einzelnen Maler des Brauerbuches kommt daher der ganzen Volkskunsthistorie sehr zugute.

So kann man also auch vom Standpunkt des Gewinnes, den die Volkskunde aus diesem schönen Werk ziehen kann, nur dem hochverdienten Verfasser wie der Stadt Ried zu diesem echten Heimatbuch herzlich gratulieren. Es freut mich besonders, daß man auch sagen kann, daß die gesamte Ausstattung des Buches seinem wertvollen Inhalt durchaus entspricht und alles Lobes wert ist.

Leopold Schmidt.

Alfred Missonig. Heiliges Wien. Ein Führer durch Wiens Kirchen und Kapellen. 392 Seiten, 48 Bildseiten. Wien 1948. Wiener Dom-Verlag. S. 27.50.

Dieses gediegene Handbuch über die Wiener Kultstätten erscheint hier in zweiter, vermehrter Auflage. Seit 1933, dem Jahr der ersten Auflage, hat sich leider manches in den Wiener Kirchen und Kapellen zum schlechteren gewendet; hier sind nun alle Kriegsschäden genau verzeichnet, so daß das Buch in dieser Auflage ein getreues Bild der Verhältnisse unserer Zeit gibt. Außerdem ist das Buch aber durch die Aufnahme einer Anzahl von vorher nicht berücksichtigten Kapellen wie einiger neuer Notkirchen vervollständigt worden, wodurch seine Brauchbarkeit entschieden erhöht worden ist. Da das Buch genaue Angaben über die ikonographische Ausstattung der Gotteshäuser, über die Bestände an Reliquien usw. bringt und auch die wallfahrtsmäßig verehrten Gnadenbilder und -Stätten berücksichtigt, ist es auch für die Volkskunde, insbesondere selbstverständlich für die Wiener Großstadtvollskunde unentbehrlich. Selbst kleine Verehrungen finden sich hier registriert, beispielsweise die der hl. Philomena in der Mariahilfer Pfarrkirche; zu dieser wäre allerdings zu sagen, daß sie eine kleine Verehrung der hl. Corona in der gleichen Kirche etwas verdrängt hat. Bei der sonst sorgfältig zusammengestellten Literatur fehlt zu derselben Mariahilfer Kirche die ausgezeichnete Monographie von Edmund Frieb und Gustav Gugitz über „Die Mirakelbücher von Mariahilf“ (in: Georg Schreiber, Deutsche Mirakelbücher, Düsseldorf 1938, S. 77 ff.). Das in dieser Auflage schon recht umfangreich gewordene Literaturverzeichnis berücksichtigt überhaupt mehr das lokal erschienene Schrifttum; gerade deshalb hätte zur Maria Grünberg in der Franziskanerkirche die abschließende Arbeit „Zum gegenreformatorischen Bilderkult in Wien“, ebenfalls von Frieb und Gugitz (Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien. 3./4., 1942, S. 73 ff.) nicht fehlen dürfen.

Leopold Schmidt.

Raimund Zoder. Österreichische Volkstänze. Neue Ausgabe. Zweiter Teil. Textheft 55 Seiten, Notenheft 46 Seiten. Wien 1948. Österreichischer Bundesverlag.

Der 3. und 4. Teil der ersten Ausgaben des berühmten Werkes sind nunmehr in der Neuausgabe ebenfalls in einen Teil zusammengezogen worden. Dabei hat sich an Inhalt und Reihenfolge der dargebotenen Tänze nichts verändert. Es fallen nur wenige Veränderungen gegenüber den ersten Ausgaben ins Auge, einige Bereicherungen in den Beschreibungen und in den Anmerkungen zur Herkunft und Geschichte der Tänze. Bei Nr. 38, dem Schottischen aus Zöbern, ist die Herkunftsangabe anscheinend durch ein

Druckversehen entfallen. Der in Volkstanzkreisen sehr bekannte „Veitscher Ochsenalopp“, Nr. 34, hat in der Neuausgabe seinen bäuerlichen Spottnamen in die dezentere Bezeichnung „Veitscher Masur“ verwandelt, wodurch gleichzeitig seine Verwandtschaft zu der Gruppe der Mazurkaformen betont wird.

Mit diesem Heft ist nunmehr die Neuausgabe des Werkes abgeschlossen. Man darf aber hoffen, daß es auch eine Fortsetzung erfahren wird, in der Zoder aus dem Schatz seiner Sammlung noch weitere Tänze mitteilen mag, die der Kenntnis unseres Volkstanzes ebenso dienlich sein werden wie seiner Pflege überall dort, wo Verständnis dafür und Freude daran lebendig sind.

Leopold Schmidt.

Fritz Popelka. Verklungene Steiermark. Geschichtliche Bilder. Mit 2 Abbildungen im Text und 10 Abbildungen auf 9 Kunstdrucktafeln. 222 Seiten. Graz 1948. Leykam-Verlag.

Der verdiente Grazer Historiker legt hier eine Sammlung von 26 Aufsätzen vor, die zusammen ein reichhaltiges Bild des Lebens in Steiermark vom Mittelalter bis zum frühen 19. Jahrhundert ergeben. Graz steht dabei, wie es sich bei dem Geschichtsschreiber der steirischen Landeshauptstadt von selbst versteht, im Vordergrund. Daneben werden aber auch andere, besonders west- und südsteirische Verhältnisse berücksichtigt. Eine Reihe von Aufsätzen ist nicht nur historisch, sondern auch volkscundlich von Bedeutung. Der Sagenforschung gehört S. 50 ff. „Der Türke im Palast Saurau“ an, wo ein Hauswahrzeichen auf die Freiungs-Rechtsgepflogenheit zurückgeführt wird. S. 59 „Ein Grazer Schützenfest im Jahre 1568“ bringt wichtige Festschilderungen aus der Handschrift der Augsburger Pritschmeister Leonhard und Valentin Flexel. „Ein Grazer Kipfelkrieg“ S. 67 ff. bringt wichtige Beiträge zur Geschichte der Grazer Gebäckformen; S. 68 folgt Popelka der heute nicht mehr anerkannten Theorie Max Höflers über Gebäckbrote als „Nachklang eines heidnischen Roßopfers“. Recht stoffreich ist die Abhandlung S. 91 ff. „Leben und Treiben der steirischen Bürger im 17. Jahrhundert.“ Schützenfeste, Stadtmusik, Kirchtage, Jahrmärkte, aber auch Trank und Speise des Bürgers in der frühen Neuzeit u. ä. werden nachgewiesen. Besonders eingehend ist die anschließende Abhandlung S. 101 ff. „Grazer Zustände und Sitten um 1790“, welche „Kritische Betrachtungen zu Rutniks Skizze von Grätz“ darstellt. Diese anonyme Schrift im Gefolge der „Skizze von Wien“ Johann Pezzls von Martin Rutnik, dem Verwalter der Herrschaft Kapfenberg, 1791 verfaßt, stellt eine der typischen josephinischen Sittenschilderungen dar, ebenso stoffreich wie kritisch nach den verschiedensten Richtungen. Bei dieser quellenmäßig bedeutenden Schrift und ihrer Behandlung durch Popelka fällt der Hauptmangel des vorliegenden Buches, sein Verzicht auf kommentierende Anmerkungen und auf ein Register, besonders stark auf. — Wichtig sind ferner noch S. 152 ff. „Feiertage in früheren Jahrhunderten“ und S. 181 ff. „Die Burg Gösting und ihre Bauern“. Auch aus manchen anderen Abhandlungen des Buches lassen sich aber volkscundliche Einzelzüge herausheben. So wird man die Darstellung S. 81 über „Alte Grazer Friedhöfe“ mit Nutzen lesen, S. 125 ff. „Ein Jubiläum der Grazer Dienstmänner“ gern zur Kenntnis nehmen, besonders deren oft köstliche Spitznamen. S. 137 ff. „Aus der Vergangenheit des Ruckerlberges“ sei besonders auf die interessante Darstellung des Vogelfanges in alter Zeit hingewiesen. Auf bekanntere Quellen gehen die volkscundlichen Züge in der Darstellung Sigmunds von Herberstein zurück, z. B. S. 169, ebenso die Erwähnung der Hexenzusammenkünfte auf dem Schöckel S. 192, die der Skizze „Kulturgeschichtliches vom Schöckel“ eingefügt ist. Das heißt aber alles in allem, daß man das inhaltsreiche Buch

überhaupt mit Gewinn lesen wird und die volkskundliche Anreicherung der lokalhistorischen Forschung nur mit Befriedigung zur Kenntnis nehmen kann.
Leopold Schmidt.

Fran Milčinski, **Slowenische Volksmärchen**. Übertragen ins Deutsche von Thomas Arko und Josef Friedrich Perkonig (Slowenische Dichtung, Band III) Klagenfurt, Eduard Kaiser Verlag (1948), 201 Seiten.

Arko und Perkonig haben sich der gewiß sehr lobenswerten Aufgabe unterzogen, uns einen kleinen Ausschnitt aus dem slowenischen Erzählgut zu vermitteln. Es sind dies nicht im Volke gesammelte, sondern von einem Dichter nacherzählte, zum weitaus größten Teil abgewandelte Erzählungen, beziehungsweise nach Liedmotiven völlig neu gestaltete Dichtungen. Deshalb ist auch der Titel nur zum Teil berechtigt, richtiger müßte doch von volkstümlichen Erzählungen gesprochen werden, denn die Fabel ist hier ebenso vertreten, wie der Schwank, die Sage, die Legende, die balladenhafte Erzählung und das eigentliche Märchen.

Der Leser wäre dem Herausgeber sicherlich für ein sachlicheres Vorwort sehr dankbar gewesen. Vor allem die Person des Dichters verdient es, etwas mehr von ihr zu sagen und das unsomehr, als einerseits Milčinski mit Österreich mehr verband als die rein zufällige Übersetzung und andererseits er im eigenen Volkstum verwurzelter war als sonst ein Mann seines Faches. Das sei hier nachgeholt.

Fran Milčinski, geboren am 3. 12. 1867 in Lož (Laas), kommt nach dem Besuch des Laibacher Gymnasiums 1885 nach Wien, wo er bis 1889 Rechtswissenschaften studiert. 1890 wird er Richter in Idrija und übersiedelt sieben Jahre später nach Laibach, wo er 1902 Gerichtssekretär, 1909 Landesgerichtsrat und 1918 Oberlandesgerichtsrat wird. 1920 kommt er nach Agram an die oberste Gerichtsbehörde und kehrt erst nach seiner Pensionierung nach Laibach zurück. Er stirbt im Jahre 1932. (I. Grafenauer in St. Stanojevič, Narodna enciklopedija II, S. 907; Archive der Wr. Universität und des Justizministeriums). Wichtig für uns ist, daß er sich der Jugendgerichtspflege zuwendet und sich besonders der verwahrlosten und entarteten Kinder annimmt. Eine Reihe von Schriften, darunter zwei deutsch geschriebene, begleiten seine Amtstätigkeit, die zugleich beweisen, wie ernst es ihm um die Jugendfürsorge ist und wie aufmerksam er auch volkstümliche Erscheinungen berücksichtigt. Über einen jugendlichen Vagabunden schreibt er unter anderem: „Sein ratloser Vater wußte sich den unseligen Flang des Sohnes zum Wandern nicht anders als durch Zauberei zu erklären: Ein Widersacher der Familie habe abgeschnittenes Haar des Sohnes an einem heimlichen Orte vergraben, und ehe dieses nicht verwese, müsse der Junge ruhelos herumziehen!“ (Verwahrloste und entartete Jugend in Krain, Laibach 1906, S. 11).

Neben seiner beruflichen Tätigkeit widmet er sich aber sehr intensiv der Schriftstellerei. Besonders als Humorist und Satiriker schafft er sich einen klangvollen Namen, wobei er vor allem die Kleinstadt und den Beamtenstand unter die Lupe nimmt.

Sein Interesse und seine Bindungen in volkskundlicher Hinsicht werden für uns schon 1905 greifbar, als Milčinski in den Ausschuß für das slowenische Volkslied gewählt wird (Justiz-Archiv). 1911 tritt er auch mit dem Werk „Pravljice“ (2. Aufl. 1921) an die Öffentlichkeit, dem 1917 das Buch „Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice“ (2. Aufl. 1922) und 1923 die „Zgodke Kraljevica Marko“ folgten.

In der vorliegenden Ausgabe sind die Stücke Nr. 2—6, 14—16, 21—23, 25, 26 und 28 den „Pravljice“ und die Nummern 1, 7—13, 17—20 und 27 dem zweiten Buch entnommen. Auf Nr. 6 (Isegrim, der Römer) hätte Perkonig verzichten können, denn sie ist bereits 1883 von Fr. S. Krauß (Sagen und Märchen der Südslawen, I, S. 1—4) übersetzt worden. Beide gehen auf M. K. Valjavec, Narodne pripovedke skupio u i oko Varaždina, 1858, zurück, wobei aber Krauß folgerichtig „jarec“ mit „Ziegenbock“ übersetzt, Perkonig dagegen einen „langbärtigen Hammel“ konstruiert.

Perkonig nimmt an, daß Milčinski „manches verlockende Fremde“ in seine Märchen aufgenommen und dann „aus dem eigenen Volkstum hinzugefügt“ habe. Mit dieser Annahme tut er dem Dichter vollkommen unrecht. Milčinski sagt doch selbst in den „Pravljice“, daß seine Märchen größtenteils auf slowenischen Volksliedern und nur drei auf den Volkserzählungen von Valjavec beruhen und auch im zweiten Bändchen betont er doch ausdrücklich den slowenischen Charakter seiner Erzählungen.

Um zu beweisen, daß Milčinski auch tatsächlich recht hat, wollen wir nun die Bodenständigkeit der Erzählungen, bzw. der Motive wenigstens bei einigen Stücken überprüfen.

Nr. 1. Der Räuber Matej: Motive und Aufbau entsprechen vollkommen dem Märchen „Vom Menschen, dessen Haus mit Menschenschädeln gedeckt war“ (I. Šašelj, Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada, I/1906, S. 226—230). Charakteristisch für den großen Jugendfreund ist es, daß ihm der Mord an beiden Eltern zu ungeheuerlich erscheint und er deshalb nur den Muttermord einsetzt, dabei aber die Mutterliebe auch über diese Untat siegen läßt. Das Motiv der Verschreibung des ungeborenen Kindes an den Teufel vergl. auch Bisernić II, S. 211—215.

Nr. 2. Der bittere Tod: Hier liegt wohl die slowenische Legende vom hl. Thomas zugrunde (Motiv und Name). Milčinski verlegt die Handlung in die bäuerliche Gegend und deshalb scheint ihm der Weinbauer eine volkstümlichere Entsprechung zum Faß zu sein als der Heilige (Zbornik der südsl. Akad., 10, 150 ff., Dr. Fr. Ilešić, Kleine Beiträge).

Nr. 3. Die Lüge und ihr Bräutigam: Die Grundlage hierfür ist Valjavec Nr. 58, was auch Milčinski ausdrücklich betont. Valjavec kennt allerdings keine Hochzeit und auch keine Prüfungen, sondern erzählt einfach die drei sich ergänzenden Lügenpaare. „Prilazič“ bedeutet im Slowenischen allgemein „Helfer beim Lügen“. Anstatt der slowenischen Örtlichkeiten wird bei Valjavec das Save—Mur—Drau-Gebiet erwähnt.

Nr. 5. Vom winzigen Seelchen, das nicht in den Himmel durfte: Eine schöne Nacherzählung des Liedes Nr. 371 bei K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, Laibach 1895—1907, I, S. 402—405, aus Fram, nur erfährt das Seelchen erst von Maria, daß die beiden Räuber seine Brüder waren, die es nun erlöst hat. Unverkennbar ist auch der Einfluß von Nr. 372 (S. 405—406) und 373 (S. 406—408) — beide aus Fram und Umgebung —, wo auch ein Kännchen für die Tränen und die Reue eines Räubers erwähnt werden.

Von Nr. 6 wurde bereits gesprochen.

Nr. 8. Der anderthalbe Martin: Eine gleichnamige Erzählung bringt R. Strohal, Hrvatskih narodnih pripovijedaka knjiga II, 1901, S. 239 ff. (zitiert nach Polivka). Vgl. auch dazu Nr. 16 „Mevše“ aus Kobarid in A. Gabržček, Narodne pripovedke v Soških planinah, Görz 1910; dort auch weitere Hinweise.

Nr. 9. Der Wassermann Muk: Zwei Wassermannslieder bei Štrekelj I, Nr. 81, S. 137—138, und Nr. 89, S. 146—147, aus Krain, sowie

das Motiv der goldenen Kette, Nr. 86—88, S. 142—146, ergeben das Material für dieses Stück. Interessanterweise sind sie auch die Grundlage für Nr. 15, doch ist eine thematische Ordnung der Erzählungen in der deutschen Ausgabe nicht durchgeführt. Bei Nr. 9 läßt Milčinski wieder sein Herz sprechen. Er läßt die Mutter zu ihren Kindern zurückkehren und diese retten, wogegen sie in den ursprünglichen Liedfassungen zerrissen, bzw. halbiert werden.

Nr. 11. Der Schlangenkönig Babilon: Vgl. K. Treimer, Kroat. Märchen, Wien 1945, S. 56—57 und G. Graber, Sagen und Märchen, S. 175 über die Schlangenkrone.

Nr. 13. Der Igel: In Nr. 6 der Bisernice II, S. 225—226, aus Bednja, fehlt der Hahn und die Verwandlung des Igels vollzieht sich beim Überschreiten der Kirchenschwelle. Vgl. auch Andr. Gabršček, Nr. 46, S. 351 bis 354, aus Templjine.

Nr. 15. Trdoglav und Marjetica: Die Grundlage bilden ohne Zweifel die drei Liedvarianten Nr. 86—88 bei Štrekelj I, S. 142—146 mit dem gleichen Titel und Nr. 81, S. 137—138 aus Krain. Sicherlich benützt Milčinski auch das slowenische Volksliederarchiv. Bei einzelnen Motiven vermischt er sogar noch ihre Elemente in den drei Varianten untereinander, so z. B. bei den drei geweihten Sachen — sogar die Haselnußgerten sind am Palmsonntag geschnitten oder, wie es bei Štrekelj heißt, geweiht worden —, an denen angeblich so viel Heidnisches haftet. In der ursprünglichen Fassung ist Marjetica die Schwester des Königs und Trdoglav macht auch den König darauf aufmerksam. Milčinski dagegen gestaltet die Flucht unter geschickter Verwendung des geweihten Wassers und Salzes. Vgl. auch Gabršček, Nr. 25, S. 179—180, aus Vrsno.

Nr. 16. Der Zigeunerkönig: Eine gelungene Nacherzählung von Štrekelj I, Nr. 134, S. 208—209, zu der auch Varianten aus ganz Slowenien bekannt sind.

Nr. 18. Die goldene Birne: Mit Gabršček, Nr. 49, S. 364—373, aus Templjine stimmt die Beschreibung des Baumes mit den drei Städten überein, nur werden hier vom Teufel Jungfrauen gefangen gehalten, die der Held befreit. Vgl. auch E. Róna-Sklarek, Ungarische Volksmärchen Nr. 3.

Nr. 21. Das belauschte Gespräch: Milčinski beruft sich auf Valjavec Nr. 52. Während aber bei Valjavec gleich anfangs festgestellt wird, daß der Mann die Tiersprache versteht und später auch die Strafe für ein Preisgeben dieses Geheimnisses erwähnt wird, schiebt Milčinski hier das Motiv der „Farnkrautsamen“ ein und setzt beim Bauern das Wissen um die Strafe voraus. Eine ebensolche Zutat scheint auch das Totenbett der Frau zu sein. Zu dem unbeabsichtigten Rat des Hahnes vgl. J. A. Baudouin de Courtenay, Materialien zur südsl. Dialektologie und Ethnographie, 1904, S. 68; Krauß I, S. 439—444 und Šašelj, Bisernice I, S. 230—234.

Nr. 22. Der Herr und die Birne: Dieses Schwankmärchen erzählt Milčinski dem Lied Nr. 968, Štrekelj I, S. 799—800, aus Begunj bei Cerknice nach, welches allerdings keine Verbrüderungsfeier und keinen belehrenden Abschluß aufweist. Eine stärker abgewandelte Variante ist auch Nr. 969, S. 800—801 aus der Oststeiermark. Vgl. auch Gabršček, Nr. 21, S. 169—171, aus Livek.

Nr. 23. Omer und Omerka: Zwei Lieder, Šašelj, Bisernice I, S. 35—37 und Bisernice II, S. 16—19, und eine Erzählung, Bisernice II, S. 244—245, ergeben die Grundlage des Stückes. Nicht nur die Motive, sondern auch die Redewendungen beweisen die vollkommene Anlehnung an diese Quellen.

Nr. 24. Kralj Matjaž: Zu dieser Sage vgl. Anton v. Mailly, Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen, Leipzig 1922, S. 9—11 und. Anm., Johann Scheinigg, Mythen, Sagen und Volkslieder der Slowenen (Die Österr.-ung. Monarchie in Wort und Bild, Bd. Kärnten, S. 154) und Štrekelj I, S. 3—34.

Nr. 25. Die Vila: Die Grundlage scheinen die Lieder bei Valjavec, S. 312—313 — ein Mädchen trinkt trotz der Warnung des Knaben von der Quelle und wird eine Vila —, bei Šašelj, Bisernice II, S. 63 — drei Vilen umfrieden eine Quelle — und in Bisernice II, S. 20 zu sein — eine Vila besucht allnächtlich einen jungverheirateten Mann; seine Mutter droht ihr, ihre Haare abzuschneiden, wogegen sich die Vila wehrt, da sie doch so unter den Vilen nicht bestehen könnte.

Nr. 27. Stiefmutter und Stieftochter: Vgl. dazu das Märchen „Sirotica Marjeticac“ aus Kobarid bei Gabršček, Nr. 9, S. 76—82. Ein Märchen mit den gleichen Motiven, wenn auch nicht so reich ausgemalt, drückt Graber, Sagen und Märchen, S. 426—427, aus St. Sebastian bei Osterwitz ab.

Nr. 28. Der unredliche Müller und seine Tochter: Das Motiv vom Müller, der dem Tod lieber seine Kinder und seine Frau abtritt, als daß er selbst stirbt, finden wir in den Liedern Nr. 359—362 aus Krain bei Štrekelj I, S. 393—395, wieder.

Aus dieser nur unvollständigen Zusammenstellung geht einwandfrei hervor, daß Milčinski diese Kindererzählungen — als solche waren sie in erster Linie gedacht — dem eigenen Volkstum entnimmt und erst in der Ausgestaltung den Dichter sprechen läßt und nicht umgekehrt. Ebenso falsch ist die Beurteilung des Religiösen. Milčinski ändert hier nichts ab. Für ihn ist der Volksglaube als etwas Heimatgebundenes zu heilig, als daß er der Jugend ein unrichtiges Bild von den Vorstellungen seines Volkes geben würde. Die unendliche Güte aber, die Milčinski predigt, ist jedoch keine religiöse Ansicht, sondern ist in der wahren Menschlichkeit des großen Jugendrichters und Jugendfreundes begründet. Adolf Mais.

Karl Meisen. Die hl. Drei Könige und ihr Festtag im volkstümlichen Glauben und Brauch. Köln, 1949, Gustav Göller-Verlag, 62 S.

Mit dem Erscheinen der vorliegenden Untersuchung wird ein längst gehegter wissenschaftlicher Wunsch erfüllt, da dieses Thema bisher noch keine monographische Bearbeitung erfuhr. Die Fülle der Zeugnisse, die der Verfasser im ersten Teil seiner Arbeit beibringt, ist erstaunlich. Besonders dankbar ist man für die zahlreichen frühchristlichen Bildbelege aus dem 3. bis 5. Jahrhundert. Die Darstellung und Auffassung der drei Weisen als Magier, die erst viel später Könige genannt werden, mit der phrygischen, auch aus dem Mithraskult geläufigen Magiermütze, führt in der Blütezeit des spätantiken Dämonenglaubens ganz von selbst zu ihrer Anrufung als mächtige Schutzherren gegen böse Geister wie zur Verwendung der Anbetungsszene als apotropäisches Zeichen. Mit dem Aufkommen der bekannten Namen für die drei Magier im 8. Jhd. erweitert sich der Brauch auf die Anbringung des heute noch allgemein üblichen Dreikönigszeichens C M B. Angesichts der sich ganz natürlich ergebenden Abfolge erscheint es nun auch nicht mehr nötig, auf einer direkten Übernahme dieses Zeichens aus dem Mithraskult, im Sinne der von Hindringer (Bayrischer Heimatschutz 1930) vorgebrachten Hypothese, weiterhin zu bestehen. Rudolf Kriss.

Leuchtende Schweiz. Suisse lumineuse. Switzerland, land of light and colour. Einleitung von Josef Reinhart. Avant-Propos von Marc Junod. Introduction von Arnold Lunn. 151 Seiten, mit 48 farbigen Landschaftsbildern. Zürich 1940, Rascher Verlag.

Ein prachtvolles, albumartiges Bilderwerk, das die große landschaftliche Schönheit der Schweiz in herrlichen Farbaufnahmen zeigt. Erreulicherweise sind die volkmäßigen Bauten dabei nicht ganz vergessen. Besonders hingewiesen sei auf S. 88, den Blick auf das Bergneß Gravalvas, und S. 135, die Pfostenspeicher bei Saas-Fee.

Leopold Schmidt.

Hans Jenny, Alte Bündner Bauweise und Volkskunst. Das Bauernhaus. Siedlungsbilder. Bergkirchen. Bäuerliche Kleinkunst, 178 Seiten mit 204 Abb. Chur 1948, Bischofberger u. Co.

Ein Beispiel eines guten Buches: 1914 ist es, als schmales Büchlein, unter demselben Titel zum ersten Mal erschienen, 1939 im jetzigen Umfang zum zweiten Mal, und nun können es die Söhne des verewigten Verfassers im wesentlichen unverändert wieder herausgeben, und sein Wert bestätigt sich in dieser prachtvoll ausgestatteten dritten Auflage nur auf das eindringlichste. Das alte Hausbau- und -schmuckwesen Graubündens kommt in Jennys Zeichnungen und Aquarellen, von denen nicht weniger als 24 farbig wiedergegeben werden, ausgezeichnet zur Geltung. Den Hauptteil der Darstellung nehmen naturgemäß die Steinhäuser mit ihrer Bemalung und ihrem Sgraffitoschmuck ein. Auch den Holzbauten und den eigenartigen Mischbauten von Mauer- und Blockbaukonstruktion wird jedoch die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Den Einzelformen und Einzelmotiven der Malerei und Schnitzerei gelten zahlreiche sorgfältige Zeichnungen. Möbel und Gerät sowie Metallarbeiten sind mehr anhangsweise behandelt. Das aus warmer Heimat- und Kulturverbundenheit erwachsene schöne Buch kann nur herzlichst zur — Nachahmung empfohlen werden.

Leopold Schmidt.

Huter Franz, Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens im 16. bis 18. Jahrhundert. Bozen, Athesia 1948, Großoktav, 155 Seiten, 4 Tafeln und 1 Karte.

Huters Arbeit ist als „Bozner Jahrbuch für Geschichte, Kultur und Kunst 1948“ erschienen. Das „Bozner Jahrbuch“ wurde 1927 durch den damaligen Leiter des Bozner Stadtarchivs und Stadtmuseums, Dr. Rudolf Marsoner († 1928), und dessen Mitarbeiter und Nachfolger, Dr. K. M. Mayr, zum erstenmal aufgelegt und zählt bisher 7 Bände und 8 Beihefte. Es wurde rasch die Heimstätte größerer wissenschaftlicher Arbeiten zur Geschichte und Kultur Bozens und Südtirols und förderte etliche bevölkerungs- und familiengeschichtliche Ausgangswerke wie das Bozner Bürgerbuch von 1551—1806 und dessen Ergänzungen von 1489—1810, das gleichfalls zur Ergänzung dienende Ratsprotokoll von 1469 und das Bozner Geschlechterbuch, 100 Stammfolgen aus dem Jahre 1770, neben kultur- und frühgeschichtlichen Forschungen zutage. Das noch von Karl Klaar vor dem ersten Weltkrieg geordnete Bozner Stadtarchiv wurde dadurch ethnographisch mit einer bis ins Einzelne gehenden Hingabe, wie sie eben nur ein harter Selbsterhaltungskampf aufbringt, festgelegt. Zugleich fand der Bestand wieder manche Ergänzung, die z. B. auch der Volksschauspielforschung zugute kommt.

Der Innsbrucker Universitätsprofessor Franz Huter, ein gebürtiger Bozner, hatte schon in der Einleitung zum gedruckten Bozner Bürgerbuch auf die Bedeutung der veröffentlichten Bürger- und Inwohnerlisten als beste Aussage über die Herkunft der Bozner Bevölkerung und für die Bevölke-

rungsstatistik und Familiengeschichte jener Zeit hingewiesen. Es lag ihm nahe, nun auch die tatsächliche Einwohnerschaft Bozens auf Grund der städtischen Aufzeichnungen festzustellen und zu kennzeichnen. Die soziale und wirtschaftliche Struktur der Gemeinde bildete im Zeitraum jener Aufzeichnungen die Grundfeste für das gemeinschaftliche Leben und Brauchtum; denn ihre Bürger genossen von der ältesten Zeit an bis ins Jahr 1848 gemeinschaftliche Nutzrechte von Weide, Wald und Wasser, des Holzes, der Jagd und Fischerei, und diese Gemeinrechte befähigten sie auch, im Rate zu sitzen und ihre Gemeinde zu verwalten. Diese agrarischen Ausgangspunkte wirkten sich im Volksleben der Alpenländer lange und stark aus, wie sich z. B. bei Imst und seinem Schemenbrauch im Tiroler Fasnachtsbuch zeigt, so daß sich dieser Brauch von dem äußerlich nahestehenden der „Gilles“ des hennegauischen Industriestädtchens Binche entwicklungs geschichtlich abhebt. In einer Weinstadt wie Bozen traten auch andere Befugnisse wie das Ausschankrecht für Pfarre und Bürgerschaft hervor. Noch bis in unser Jahrhundert herein galt nur derjenige Bozner als vollgeschätzter Bürger, der ein ansehnliches Haus und Weingut neben etlichen anderen „Seligkeiten“ besaß. Aus den verfassungsrechtlichen Zuständen erklärt sich z. B. auch der Aufbau und Anteil jener Körperschaften, welche ungefähr von 1421 bis 1753 den Großen Bozner Antlaßungang mit dem anschließenden Drachenstechen veranstalteten und durchführten und in verwandter Einteilung zu Anfang des 17. Jahrhunderts ihre figurierte Karfreitagsprozession aufnahmen. Ein Vergleich mit den niederländischen oder englischen Zunfteinrichtungen und Prozessionsordnungen — in einigen Erscheinungen erinnern noch heute das Fest des Ducasse de la Trinité in Mons und die Procession des Penitents in Furnes daran — hebt die Bozner Eigenverhältnisse noch deutlicher hervor.

Bozen unterschied zwischen Vollbürgern (schlechthin „Bürger“ genannt), Halbbürgern („Inwohnern“) und zeitweilig in der Stadt Geduldeten („Tolerierten“) und verlangte zur Aufnahme eine Gebühr („Taxe“), aus deren Bemessung Huter eine eingehende Vermögensstatistik herzustellen unternimmt. Diese „Taxe“ wurde einzelnen, z. B. den um das Fronleichnamsspiel besonders verdienten Persönlichkeiten, ganz oder teilweise erlassen. Allmählich bildete sich neben wenigen bürgerfähigen Berufen, wie den Metzgern, Webern, Färbern und Gerbern, vornehmlich der Kaufmannstand als stärkste und reichste Schicht der Stadt heraus. Das Gemeinwesen stützte sich auf diese Vollbürger. An dessen Gesellschaft, an der Bildung der öffentlichen Meinung und Mode, am guten Ton in Kirche und unter den „Lauben“ und nicht zuletzt an der Wirtschafts- und Landespolitik Altirols nahmen aber auch die beiden stark vertretenen privilegierten Stände, die Geistlichkeit und der Adel, entscheidenden Anteil. Adelige Familien von Bozen und Umgebung und Patrizier der Handels- und Weinstadt verschmolzen immer mehr. In die Bevölkerungsstatistik und Familiengeschichte Bozens sind daher auch diese Stände mit besonderem Bedacht einzubeziehen, will man der Macht ihres Milieus im bürgerlichen Leben gerecht werden, worauf im Einführungsband der „Bozner Bürgerspiele“ hingewiesen wurde. Die erwähnten Stadtschriften geben begreiflicherweise nur wenige Anhaltspunkte für die Abwanderungen und damit für Traditionswanderungen, wie sie z. B. durch die Fronleichnamsspiele von Freiburg im vorderösterreichischen Breisgau bezeugt sind.

Der Bevölkerungszuzug kam zu 93 Prozent aus dem Kronland Tirol. Davon stammten vier Fünftel aus Deutschsüdtirol und neun Zehntel aus Deutschirol. Die Zuwanderung aus den übrigen österreichischen Alpenländern war ebenso gering wie die aus den Sudetenländern — im Gegensatz zu den tirolischen Bergbauplätzen —, nämlich rund 0.5 Prozent. Dagegen war sie aus dem oberdeutschen Raum auch in Bozen um ein Viel-

faches stärker, wie es dem Überlandhandel und -verkehr entsprach. Wenn einzelne Berufe, wie Musiker, Buchdrucker und Maurer, zuerst eher durch Fremdsprachige bestritten wurden, so hing dies z. T. mit allgemeinen Kulturwandlungen zusammen. Mit der Ausbreitung der Instrumentalmusik, mit dem Aufsteigen des Buchdrucks in Venedig und anderen italienischen Städten einschließlich Trient und mit dem Aufkommen des „Maurerstils“ im 17. Jahrhundert versuchten etliche auch in Bozen ihr Glück. Hatten zunächst Schwaben das Buchwesen Tirols belebt, so wandte sich unter den Trientnern mancher Nonsberger diesem Berufe und dem Bildungswesen überhaupt zu. Jedoch dürfte Wien verhältnismäßig mehr Nonsberger als jemals Bozen aufgenommen haben. Näheres mag man aus meinen Zusammenstellungen „Etschländer Buchwesen und Geistesleben“ im „Schlern“ 1932/33 und „Die Tyroler Nation in Wien“ im Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 1944/48 entnehmen. Die reichhaltigen archivalischen Belege, die über die Abhaltung und Gestaltung der Bozner Figuralprozessionen berichten und die im 3. Band ihrer Ausgabe zusammengefaßt werden sollen, spiegeln diese kulturhistorischen und berufsgeschichtlichen Wandlungen innerhalb der alpenländischen Handels- und Verkehrsstadt recht anschaulich wieder und bestätigen den deutschtirolischen Grundcharakter der Bozner Bevölkerung eindeutig. Die vier großen Messen dieser Stadt brachten dagegen viel Samt und Seide, Brökat, Perücken und anderes aus Venedig und der Levante in das Kleidungs- und Spielwesen von Bozen.

Seit dem 18. Jahrhundert ergänzte sich die Bozner Bürgerschaft aus sich selber. Die Bürgerfamilien waren untereinander schon vielfach versippt. Aus ihrer wirtschaftlichen Erstarkung gerieten sie in eine gesellschaftliche Erstarrung, die auch in der Volkskultur zum Kastenwesen führte. Aus solcher Versippung ergab sich z. B. das Herkommen, für die Hauptrollen des Fronleichnamsspiels, die Stadtpatrone Georg und Margaret, nur mehr jeweils einen Sohn und eine Tochter angesehenster Adels- und Patrizierfamilien auszuwählen, die sich schon nahestanden und wohl auch ein Paar werden konnten; dieses ungeschriebene Gesetz bestand im 15. und 16. Jahrhundert noch keineswegs in Bozen. Damals war denn auch nie von einem Brautpaar im Spieltext, in Ratsprotokollen oder sonstwie die Rede.

Diese Beispiele seien zum Zeichen für die innigen Zusammenhänge der Bevölkerungsschichten mit der Bürgerkultur angeführt, so daß Hutner „Beiträge“ der ständischen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte und der Brauchtumskunde sehr zu gute kommen. Dies beweist Hutner noch im besonderen durch seine anschließende Auswertung des Bruderschaftsbuches der Bozner Maurer von 1602 bis 1777, die auch der barockem Bau- und Stilgeschichte dient. Ähnliche Maurerzünfte bestanden gleichzeitig in westtirolischen und vorarlbergischen Tälern wie dem Oberinntal mit dem Paznaun, die ihr Wirken in das Bauwesen von der benachbarten Schweiz bis tief ins Ungarische rühmlich einmeißelten. Gegenüber diesen dörflich-deutschtirolischen Zeitwanderern bildeten die Bozner Maurervereine jedoch eine sich fest einwurzelnde Zunft.

Anton Dörrer.

Adalbert Krause O. S. B., Admont und das Gesäuse in der Sage. Federzeichnungen von Erwin Ehweiner O. S. B. Linz, Oberösterreichischer Landesverlag (1948). 84 Seiten.

Eine lebenswürdige Sammlung, welche alle in der Sagenliteratur veröffentlichten sagenhaften Erzählungen aus dem Gebiet zwischen Hiefiau und Admont zusammenfaßt und offenbar auch vom Erzähler selbst aufgezeichnetes beibringt. Diese ergänzenden Aufzeichnungen sind bedauerlicherweise nicht kenntlich gemacht, nur in den „Anmerkungen“ wird gelegentlich auf Varianten der einzelnen Sagen hingewiesen, die wohl auf eigene Kenntnis

zurückgehen müssen. Diese Anmerkungen selbst beschäftigen sich übrigens fast nur mit ortsgeschichtlichen Fragen, sagenkundlich wird nichts beigebracht, wie es anscheinend zur Tradition der österreichischen lokalen Sagensammlungen gehört. Dabei bietet aber das Büchlein viel anziehenden Stoff. Die Admonter Sagen selbst sind größtenteils historisch. Für das Gebiet der Hallermauern wie für die Orte Hall, Weng und das Plesch- und Bosruckgebiet werden gute Ortssagen beigebracht, ebenso für die Gesäuseorte Johnsbach, St. Gallen, Landl, Gams, Palfau und Hiefiau. Das Bild der gewaltigen Gebirgslandschaft läßt sich dabei im Sagenbild deutlich wiederfinden: Höhlen- und Schatzsagen in großer Zahl, Versteinerungen mit deutlichen lokalen Anknüpfungen, sehr viele Sagengestalten typisch alpinen Charakters wie Wald- und Wildfrauen, Bergmännlein, Venediger und das Palfauer Raffelmandl. Das alte Bergwerkswesen meldet sich mit den Sagen vom Salzbergwerk Hall, vom Kupferbergwerk Johnsbach, Geschichten von fruchtbaren wie von verwüsteten Almen spiegeln wieder die bergbäuerliche Seite der Landschaft. Wandermotive zeigen aber auch hier die heimliche Aufgeschlossenheit von alters her: etwa die Sage vom Traum vom Schatz unter der Brücke, nämlich der Redl-Brücke bei Liezen (S. 57). Ätiologisches schmückt aus, hier wie anderswo: eigenartig die Geschichte vom Fuchs als Geiger (S. 67). Legenden künden von den Wallfahrten des Gesäuses: Frauenberg (S. 35), St. Gallen mit dem „Christkindl in der Mehltruhe“ (S. 59), der Heilige Brunn auf der Eigelsbrunner Alm (S. 40). Es wäre nun schön, wenn sich unter den Benediktinern von Admont, von denen sich zwei Herren der Schaffung dieses hübschen Büchleins unterzogen haben, jemand fände, der der Sammlung auch die Forschung zugesellen und dieses Sagengut quellenkundlich und motivgeschichtlich ordnen und weiter aufschließen würde. P. Krauses Sammlung zeigt, daß sich die Mühe lohnen würde. Einstweilen aber sei diesem für das vorliegende Büchlein selbst gedankt, welches das von der Volkskunde sonst vielleicht etwas zu wenig berücksichtigte Gesäusegebiet wieder stärker in den Vordergrund stellt.

Leopold Schmidt.

Österreichisches Jugendsingen. Ein Handbuch für Chorleiter und die sangesfreudige Jugend. Herausgegeben im Auftrag des Bundesministeriums für Unterricht von Hugo Bondy. 184 Seiten. Wien 1948. Österreichischer Bundesverlag. S 12,50.

Das vielbesprochene Jugendsingen des Jahres 1948 hat nunmehr auch ein literarisches Erinnerungsmal hinterlassen. Es handelt sich um eine Zusammenstellung der Erfahrungen und Erinnerungen der Veranstalter und Teilnehmer, mit Anregungen für künftige ähnliche Gelegenheiten. Volkskundlich ist dabei von Wichtigkeit, daß mehrfach die Rolle des Volksliedsingens bei solchen Veranstaltungen besprochen wird, was nicht wundernimm, wenn man bedenkt, daß ein wirklich freudig gegebener erster Preis an einen kleinen Unterinntaler Kinderchor fiel, der nur Vierzeilerisches sang: freilich, wie sang! Die Lieder dieses Chores aus Wörgl hat Raimund Zoder am Schluß dieses Buches veröffentlicht und kurz nach Herkunft und Verbreitung verfolgt.

Leopold Schmidt.

Wien 1949

Österreichischer Bundesverlag

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I.

Verlagsnummer Z 952 — 3/4