

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Herausgegeben vom Verein für Volkskunde in Wien

Unter Mitwirkung von

Anton Dörrer und Viktor Geramb

geleitet von

Leopold Schmidt

Neue Serie

Band I

Gesamtserie

Band 50



Österreichischer Bundesverlag
für Unterricht, Wissenschaft und Kunst
Wien

Wien 1947
Österreichischer Bundesverlag
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Holzwarth & Berger, Wien I.
Verlagsnummer Z9-50

Inhalt

Abhandlungen und Mitteilungen		Seite
Zum ersten Band der Neuen Serie		5
Viktor Geramb, Univ.-Prof., Dr. phil., Graz, Zu unseren Aufgaben		8
Rudolf Kriss, Univ.-Prof., Dr. phil., Salzburg, Der Standort der Volksglaubensforschung in der volkskundlichen Wissenschaft		15
Anton Dörrer, Univ.-Doz., Dr. phil., Innsbruck, Volksdichterische Charakteristik aus dem Ahrntal		28
Leopold Kretzenbacher, Dr. phil., Graz, Die steirisch-kärntischen Prasser- und Hauptsündenspiele. Zum barocken Formwandel eines Renaissancethemas und dessen Fortleben im Volksschauspiel		67
Leopold Schmidt, Univ.-Doz., Dr. phil., Wien, Zur Geschichte des Wachsofers im Mittelalter		86
Richard Pittioni, Univ.-Prof., Dr. phil., Wien, Altartige Bauwerke der Vendée (Mit 11 Abbildungen)		95
Rudolf A. Hrandek, Ing., Wien, Volkskundliches aus Stinatz, einer kroatischen Ortschaft im Burgenland		101
Karl Radler, Schuldirektor, Hagenberg, O.-Ö., Da Schuasta va Meinatschlag. (Volkserzählung). Mit einer Nachbemerkung von Leopold Schmidt		116
Edmund Friß, Ein Maurertrinkspruch aus Waidhofen a. d. Ybbs		118

Chronik der Volkskunde

Der Verein für Volkskunde im Jahre 1946	119
Erste österreichische Volkskunde-Tagung 1946	121
Österreichisches Volksliedwerk	123
Adelgard Perkmann † (Leopold Schmidt)	124
Gedenkblatt für Adelgard Perkmann (Heinrich Jungwirth)	125
Leopold Teufelsbauer † (Leopold Schmidt)	126
Felix Pöschl † (Raimund Zoder)	127

Literatur der Volkskunde

Viktor von Geramb, Kinder- und Hausmärchen aus Steiermark (Leopold Schmidt)	128
Romuald Pramberger, Märchen aus Steiermark (Leopold Schmidt)	129
Raimund Zoder, Österreichische Volkstänze (Leopold Schmidt)	132
Burgenländische Volkstanzweisen (Leopold Schmidt)	134
Leopold Schmidt, Das Muckennetz (Anton Dörrer)	135
Leopold Schmidt, Wiener Schwänke und Witze der Biedermeierzeit (Edmund Friß)	137
Hanns Koren, Fahrt in die Heimat (Leopold Kretzenbacher)	137
Franz Burkhart, Alpenland (Leopold Schmidt)	138
Matthias Mayer, Der Brixentaler Antlaßritt (Leopold Schmidt)	138
Adalbert Muhr, Alt-Wien heute (Leopold Schmidt)	139
Rudolf Geist, Der rote Knorr (Leopold Schmidt)	139
Ferdinand Tremel, Schifffahrt und Flößerei auf der Mur (Leopold Schmidt)	140
Hermann Mang, Volksbrauch in Südtirol (Leopold Schmidt)	141
Österreichische Sagen (Leopold Schmidt)	142



Zum ersten Band der Neuen Serie

Die Geschichte der österreichischen Volkskunde läßt sich bereits seit dem Beginn aller Wissenschaft vom Menschen in unserer geschichtlichen Periode verfolgen, seit der Renaissance. In Zeiten des humanistischen Denkens ist sie auch immer wieder aufgenommen worden und hat daher in der Aufklärung und in dem wissenschaftsgeschichtlich so bedeutsam gewordenen letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ihre Hauptförderung gefunden. Es mag also mehr als ein zeitgeschichtlich bedingtes Ereignis sein, daß die Wiederaufnahme der Tätigkeit der einzigen Zeitschrift, welche in Österreich die Volkskunde wissenschaftlich pflegt, in eine Periode fällt, welche einen erneuten Humanismus auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Sachlich und wissenschaftsgeschichtlich ist die nunmehr neubegründete „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde“ ein Glied in der Entwicklung der gesamten Zeitschriftenpublikation des Vereines für Volkskunde in Wien, der tragenden Organisation der Volkskunde in Österreich seit mehr als einem halben Jahrhundert. Michael Haberlandt ließ seiner Gründung des Vereines im Jahre 1894 bereits zwei Jahre später, 1896, die „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ folgen. Dieses stattliche Organ unserer Wissenschaft stand von vornherein auf einem äußerst tragfähigen Grund. Volkskunde in jenem Sinn der Erforschung der volkstümlichen Schichten, des bezeichnenden Wesens aller Sprachnationen auf dem Boden der österreichisch-ungarischen Monarchie, ohne Rücksicht auf die sprachlich-nationalen Trennungsstriche, wie sie Michael Haberlandt im I. Bande der Zeitschrift programmatisch verkündete, war eine humanistische Wissenschaft. Mit dieser Zielsetzung hat sie ihre Bedeutung im alten Österreich erreicht und im Lauf der Jahre nur gesteigert. Die stattliche Reihe von Bänden bis zum Jahr 1918 legt dafür ein gültiges Zeugnis ab.

Der Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie ließ es dem Verein für Volkskunde als richtig erscheinen, die Gelegenheit wahrzunehmen, aus der durch den alten Staat angeregten Internationalität innerhalb des Staatsgebietes zu einer neuen wissenschaftlich bedingten Internationalität überzugehen: Die Zeitschrift änderte wie der Verein selbst den Namen, und aus einer immer

überterritorial gemeinten „österreichischen Volkskunde“ wurde die Volkskunde schlechthin, die Volkskunde als Wissenschaft. Der Verein konnte unter dem neuen Namen von 1919 an leichter als bisher der Erschließung der volkstümlichen Kultur ganz Europas dienen, und die Zeitschrift sollte es unter dem Namen einer „Wiener Zeitschrift für Volkskunde.“ Die zeitlichen Schwierigkeiten der Periode nach dem ersten Weltkrieg haben es dieser zweiten Folge der Zeitschrift nicht immer leicht gemacht. Die Verkleinerung des Formates, welche auch eine Verkleinerung des Umfanges brachte, der zeitweilig sogar sehr weitgehend vermindert werden mußte, führte zweifellos auch zu einer Verkleinerung ihrer Bedeutung. Die fachliche Geltung konnte der Zeitschrift freilich auch in diesen Jahrzehnten nicht genommen werden, und nach wie vor blieb sie als Berichtsorgan der Volkskunde sehr wesentlich.

Unter diesen sehr erschwerten Umständen hat Michael Haberlandt die „Wiener Zeitschrift für Volkskunde“ bis zum Ende des 41. Jahrganges im Jahre 1936 allein geleitet. Fünfunddreißig Jahrgänge und fünfzehn Ergänzungsbände durfte der greise Forscher in dem „Meine Lebensarbeit“ betitelten Bericht als den auf die Zeitschrift für Volkskunde fallenden Teil seines Werkes bezeichnen. Vom 42. Jahrgang an beginnt offiziell die Mitwirkung von Arthur Haberlandt an der Schriftleitung, der sie 1940, nach dem Tode Michael Haberlandts, mit dem 43. Jahrgang vollständig übernahm. Die sachliche Zielsetzung der Zeitschrift blieb unter seiner Leitung die gleiche wie unter seinem Vater. Die Hoffnung auf eine größere Geltung, die an eine geringe Umfangerweiterung seit dem Jahre 1938 geknüpft wurde, hat sich freilich nicht erfüllt. Die Kriegsergebnisse zwangen vielmehr im Jahre 1944 zur Einstellung der Zeitschrift. Der letzte, 49. Jahrgang dieser zweiten Folge der Zeitschrift für Volkskunde wurde mit einem nicht allzuumfangreichen Inhaltsverzeichnis über sämtliche vorliegenden Bände von Arthur Petak geschlossen.

Eine leidenschaftliche, widerhumanistische Zeit hatte somit das vorläufige Ende dieser angesehenen Publikation erzwungen. Die Ereignisse des Kriegsendes und der Befreiung Österreichs erlaubten kein unmittelbares Anknüpfen an die Tradition der „Wiener Zeitschrift für Volkskunde“, sondern wiesen gebieterisch auf eine Neugestaltung hin. Zu dem Entschluß des Vereines für Volkskunde, seine Zeitschrift auf jeden Fall wieder fortzuführen, trat das Verlangen aller interessierten Kreise Österreichs, dieses Zentralorgan der Volkskunde im Geist der neuen Zeit neu erstehen zu lassen. Besonders der vielfach ausgedrückte Wunsch, den zu eng erscheinenden Rahmen des Namens der Zweiten Folge zu verlassen, und die Publikation als „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde“ zu

bezeichnen, führte zu dem Entschluß, den fälligen 50. Band der gesamten Serie nunmehr als den Ersten Band einer Neuen Serie unter eben diesem Titel herauszugeben.

Der neue Titel der Zeitschrift, als Titel der neuen, gewissermaßen dritten Serie der Gesamtpublikation, ist das äußere Zeichen für die Gesamtwandlung, welche zu dieser Erscheinung geführt hat. Die wesentliche Grundeinstellung, die sachliche Erforschung der europäischen Volkskultur im humanistischen Sinn, wird in dieser dritten Folge der Zeitschrift erneut und verstärkt wiederaufgenommen werden. Dabei wird aber die österreichische Haltung und das Bestreben, gerade dieser Publikation als bezeichnender österreichischer Erscheinung Geltung zu verleihen, jederzeit besonders in den Vordergrund gestellt werden. Die österreichischen Länder außerhalb Wiens haben mit Recht die Titelwahl der Zweiten Folge wiederholt bemängelt. Die Zeitschrift beruht vor allem durch ihre Mitarbeiter auf einer breiteren Basis als nur auf Wien allein. Darüber hinaus aber soll sie durch ihre neue Titelgebung auch den Willen bekunden, für die österreichische Forschung auf dem Gebiet der Volkskunde als repräsentativ zu gelten. Der einmütige Beschluß der Ersten österreichischen Volkskundetagung von St. Martin bei Graz im Oktober 1946, die Zeitschrift unter diesem neuen Titel als repräsentativ für die gesamte Volkskunde in Österreich aufzufassen und neben ihr auch kein zweites oder weiteres Organ zu schaffen, wie es an sich im Bereich der Möglichkeit gelegen gewesen wäre, hat schließlich letzten Endes das Zustandekommen dieser Dritten Folge ergeben, und es erscheint daher nur im Sinne unserer Zeit gehandelt, wenn der Verein für Volkskunde die Zeitschrift in dieser Form wieder herausgibt.

Auch die Schriftleitung der Zeitschrift wurde unter diesen Gesichtspunkten neu bestellt. An ihr nehmen künftig Vertreter der Volkskunde an den drei Universitäten des Landes teil. Das Aufblühen des Faches an den Universitäten Graz und Innsbruck hatte längst auf diesen Weg gewiesen, sein Beschreiten wurde daher im Zeichen des neuerrichteten österreichischen Staates zu einer Notwendigkeit.

Diese Formen des gemeinsamen Weges der Vertreter des Faches als Schriftleiter der Zeitschrift, des neuen Titels als Zeichen des Willens zur Repräsentation für die volkskundliche Forschung unseres Landes mögen die günstigen äußeren Zeichen für den Beginn der Neuen Folge unserer Zeitschrift sein. Die Tradition, welche diesen Band zum 50., also zum Jubiläumsband der ganzen Serie hat werden lassen, sei das Unterpfand dafür, daß dieser Band als gleichzeitig erster Band der Neuen Serie den Beginn einer neuen fruchtbringenden Ära vorstellen möge.

Zu unseren Aufgaben

Von Viktor Geramb

Die allgemeinen Aufgaben der Volkskunde als Wissenschaft sind den Schreibern und Lesern dieser Zeitschrift bekannt, so daß sie hier keiner weiteren Erörterung bedürfen¹⁾.

Wohl aber möchten wir an dieser Stelle einen kurzen überschauenden Ausblick auf die besonderen wissenschaftlichen Aufgaben zu geben versuchen, die der Volkskunde in Österreich zukommen. Sie sind vor allem durch folgende Tatsachen begründet:

1. Unser kleines Vaterland birgt stark ausgeprägte Volksgruppen mit immer noch gut erkennbaren Eigenarten und Kulturen. Auch die Rückzugsgebiete alter Volkskultur sind hier noch reich an Resterscheinungen („survivals“).

2. Die bodenverwachsenen landwirtschaftlichen Berufsgruppen, die im Deutschen Reich nur noch 18% der Gesamtbevölkerung betragen haben, machen in Österreich immerhin noch 30 bis 40%, in einzelnen Gebieten (wie Tirol) auch noch mehr aus²⁾.

3. Aber auch für die „Gegenwartsvolkskunde“ bietet die Großstadtbevölkerung und die Arbeiterschaft — man denke nur an „die Wiener“ und an die starken Volksgruppen unserer Bergleute — noch viel Beobachtungstoff, weil sie mit vulgus und Landschaft immer noch stärker verbunden sind als anderswo.

4. Österreich grenzt im Norden, Osten und Süden an fremde Völker und ist Treffpunkt und Kreuzungsstraße aller europäischen Kulturen, so daß hier das Wechselspiel volkhafter Kulturwellen ein besonders reiches Beobachtungsfeld bietet.

Dieser Tatsachenbericht, der leicht vermehrt werden könnte, soll nur andeuten, wie groß und wie reich die wissenschaftlichen Aufgaben der Volkskunde in Österreich sind und bleiben werden. Wiederholt ist es auch bei großen mitteleuropäischen Historiker- oder Volkskunde-Tagungen mit Nachdruck ausgesprochen worden, daß die Welt gerade von Österreich eine besondere Pflege und Förderung dieser Wissenschaft erwarte.

Daß das Bewußtsein solcher Aufgaben in Österreich so alt ist, wie die Volkskunde selbst, werden wir an späterer Stelle noch

zeigen. Aber auch die Geschichte unseres Vereines ist ein Beweis für diese Tatsache. Vor mir liegt der stattliche erste Band der „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ vom Jahre 1895 mit dem schönen Programmaufsatz von Michael Haberlandt „Zum Beginn!“ Obwohl seitdem mehr als ein halbes Jahrhundert stärkster Umwälzungen im Zeitenstrom dahingerauscht ist, erscheinen doch die wesentlichen damaligen Richtlinien auch heute noch beachtenswert genug, daß wir sie der vorliegenden Betrachtung zugrunde legen dürfen.

Haberlandt hat auf Grund der damaligen „bunten ethnographischen Zusammensetzung“ des Kaiserstaates die vergleichende Tätigkeit der österreichischen Volksforschung an die Spitze gestellt. Im selben Ausmaße wie damals, als Österreich vom Bodensee bis Czernowitz und von Aussig bis Ragusa reichte, wird das heute natürlich nicht mehr nötig sein. Dennoch bleibt die Aufgabe im Hinblick auf die oben angedeutete Grenz- und Kreuzungslage auch für unser kleineres Vaterland aufrecht. Wir werden jeden wissenschaftlichen Mitarbeiter in unseren Reihen besonders willkommen heißen und zu gewinnen trachten, der die tschechische, slowakische, magyarische, südslawische und romanische Sprache und Volkskultur gründlich kennt. Ohne sie müßte die wissenschaftliche Volkskunde in Österreich Stückwerk bleiben; ebenso aber auch vice versa!

Mit Politik müssen wir uns dabei freilich gegenseitig vom Leibe bleiben. Es war und ist immer ein Unglück, wenn diese in die Wissenschaft hineinspielt. Und wenn irgendwo, so ist gerade in unserer Wissenschaft unvoreingenommenes gegenseitiges Verstehen und Achten, ja noch mehr, nämlich liebevolles Betrachten unerläßlich. Volkskunde ohne Liebe zum betreffenden Volkstum wäre von vornherein eine kalte Totgeburt.

Bei aller Betonung der völkervergleichenden Aufgabe und ihrer Unerläßlichkeit möchten wir sie heute doch nicht mehr als unsere erste bezeichnen. Diese wird vielmehr im verkleinerten Österreich doch die Erforschung unserer eigenen österreichischen Volkskultur sein müssen. Das heißt: Alle Erscheinungen — in „Wörtern und Sachen“, in Dingen, Tätigkeiten und im Geistigen — müssen, soweit sie dem „vulgus in populo“, dem „Mutterboden“ der Österreicher angehören oder entkeimen, unser vornehmlichstes Forschungsgebiet darstellen. Das ist heute ebenso „unser Palladium, um welches nicht gefragt wird, um das man sich zusammenschart“, wie es Haberlandt so schön für die vergleichende Völkerkunde der alten Monarchie bezeichnet hat. Ebenso selbstverständlich ist es uns auch, daß wir unsere benachbarten bajuvarischen und alemannischen Volks-

kulturen nicht zu den fremden zählen, sondern daß wir sie — wieder ohne jeden politischen Nebengedanken — als Blutsbrüder behandeln werden. Sie sind volkskundlich von uns nicht zu trennen.

Geographisch hat sich also unser Aufgabenbereich seit 1895 verkleinert. Um so intensiver wird er mit dem seither doch stark ausgebauten Apparat der modernen wissenschaftlichen Volkskunde, mit ihren seit einem halben Jahrhundert sehr vermehrten Erkenntnissen und mit den bedeutend verfeinerten Methoden betretet werden müssen. Wir sind auf allen Gebieten unserer Wissenschaft, in der Stammes- und Siedlungskunde, in der Haus- und Geräteforschung, in der Trachtenkunde und in den Arbeiten über Volkskunst, Volksglauben und Brauch, Volksrecht, Volkslied, Volksschauspiel und Volkstanz dank der eifrigen Tätigkeit unserer Vorfahren und unserer Zeitgenossen gewaltig vorangekommen. Aber gerade dadurch ist uns eine Fülle neuer Ein- und Ausblicke und neuer Probleme aufgegeben. Hier gibt's kein Zurück, aber auch kein Halt, hier gibt's nur ein Vorwärts!

Wir Österreicher haben da eine doppelte Verpflichtung. Nicht nur auf Grund der eingangs angeführten Tatsachen, sondern auch aus einer gewichtigen Tradition. In Österreich sind schon in den Jahren 1805 bis 1810 die ersten volkskundlichen Fragebogen ausgearbeitet und seit 1810 durch vierzig Jahre ausgesendet worden. Erzherzog Johann hat sich persönlich mit den namhaftesten Gelehrten Mitteleuropas dieser Ausarbeitung unterzogen und die Aussendungen mit zähem Eifer durchgeführt³⁾. In seinem Kreise taucht unter den Antworten auf jene Fragebogen 1812 zum ersten Male im heutigen Wortsinne auch das Wort „Volkskunde“ auf⁴⁾. Wichtiger ist es, daß sowohl die Fragebogen, wie auch die einlangenden Antworten⁵⁾ bereits alle Gebiete umfassen, die wir heute noch zum Arbeitsbereich der Volkskunde zählen. Es ist noch immer recht wenig bekannt, daß die bahnbrechenden volkskundlichen Leistungen des „steirischen Prinzen“ über Johannes von Müller und über den Freiherrn von Haxthausen auch die Verbindung mit den Brüdern Grimm und später, durch den Erzherzog persönlich auch die mit Ernst Moritz Arndt und mit Karl Weinholtz herstellten. Man kann also, selbst wenn man sehr bescheiden ist, wohl sagen, daß die Entfaltung der Volkskunde als Wesenschau im Geiste der Romantik hier in Österreich eine sehr frühe und sehr starke Wurzel hatte. Daß diese Wurzel noch weiter, nämlich in die josephinische Zeit zurückreicht, hat vor allem Leopold Schmidt überzeugend dargelegt⁶⁾. Gerade an die „cameralistischen Statistiker“ aus jener Zeit hat sich ja auch Erzherzog Johann zuerst gewendet, wie auch sie selber, soweit sie noch lebten, sich alle um den Erzherzog geschart und ihm ihre Bücher gewidmet

haben. Das gilt ebenso für Lorenz Hübner, wie für Belsazar Hacquet, für Kürsinger, wie für B. F. Hermann und M. J. Schottky und manche andere. Die Verbindung mit diesem Kreis war durch den Schweizer Johannes von Müller und durch den österreichischen Freiherrn von Moll hergestellt.

Aber auch die Zeit um und nach Erzherzog Johann (wir nennen nur Karl Weinhold, Georg Göth, Lexer, Schmeller, Beda Weber, Franziszi, Vernaleken, Zingerle, Pailler, eine Reihe, die sich noch stark ergänzen ließe) hat das angefachte Feuer treulich durch das 19. Jahrhundert weiter getragen und — um wieder nur ein Beispiel herauszugreifen — auch die volks- und „sittenkundlichen“ Schriften des jungen Peter Rosegger wären ohne solche Überlieferungen nicht entstanden.

Wie dann die folgende Generation auch in Österreich zur Verfeinerung der wissenschaftlichen Volkskunde beitrug, ist allen Fachkreisen bekannt. Nur um die Erinnerung aufzufrischen, seien in alphabetischer und abermals sehr lückenhafter Folge einige der Verewigten genannt: Andree-Eysn, Frh. v. Andrian, Bünker, Dachler, Haberlandt, Hauffen, Kaendl, Meringer, Much, Murko, Pommer, Schönbach, Wesselski. Wieviel Gedenken steigt da bei jedem Namen auf!

Der Klang all dieser Namen gibt die Grundmelodie dessen an, was die volkskundliche Arbeit in Österreich bedeutet, und er sagt auch jedem Eingeweihten, wie weit sie über Österreichs Gemarkungen hinaus Kräfte ausstrahlte. Die gesamte Wissenschaft der Volkskunde ist ohne diesen österreichischen Grundanteil nicht vorstellbar, wie wir uns auch ein neues Österreich ohne intensive volkskundliche Arbeit nicht denken können.

Doch kehren wir wieder zu Haberlandts Programmaufsatz zurück. Seine Stoffabgrenzung gegen die Anthropologie muß heute unterstrichen werden. Mit der „Volkskunde auf rassischer Grundlage“ haben wir schlimme Erfahrungen gemacht. Damit soll nichts gegen eine wirklich wissenschaftliche Rassenforschung gesagt sein. Nur ist diese nicht Aufgabe oder gar Grundlage der Volkskunde. Dagegen sind wir seit 1895 in der Einschätzung der Vor- und Frühgeschichtsforschung schon im Hinblick auf die, gerade von Arthur Haberlandt betonten, alteuropäischen Erscheinungen bestärkt worden. Wir erinnern nur an die Ausgrabungen prähistorischer Hof- und Hausgrundrisse, an die Spuren keltischer Frühformen, wie die tanzenden Riesen im Samsonumzug, den „genius cucullatus“ mit der „kappa“ (Kopfschlitzüberwurf mit Kapuze), sowie an illyrische und etruskische survivals, die für die Volkskunde Österreichs sehr aufschlußreich sein können. Aber auch umgekehrt: Der römische Holz-

schuhmacher-Grabstein in Reims ist erst durch die volkskundliche Trachtenforschung erklärt worden und die einleuchtendste Deutung des „Judenburger Opferwagens“ ist immer noch Gesemanns volkskundliche Erklärung als Regenzauber bei einer kultischen Erdmutter-Umfahrt.

Auch die von M. Haberlandt noch nicht erwähnten völker-, massen- und gruppenpsychologischen Erkenntnisse der Soziologie verlangen heute von uns stärkste Beachtung. Die von der Schwietering-Schule erarbeiteten Methoden einer Gemeinschaftsvolkskunde werden gerade bei uns im Hinblick auf die eingangs erwähnten, stark ausgeprägten Volksgruppen in Österreich viel mehr als bisher Anwendung finden müssen.

Als eine Hauptaufgabe des Vereines für österreichische Volkskunde hat Haberlandt die Sammlung „für ein künftiges österreichisches Völkermuseum“ betont. Diese Aufgabe ist weitgehend gelöst, wie uns heute ja auch schon eine Reihe volkskundlicher Museen in Österreichs Ländern ein sehr bedeutendes Material zur wissenschaftlichen Auswertung bereit hält. Auch darin sind wir weiter als vor fünfzig Jahren, wie wir ja auch über mehr anderes wissenschaftliches Rüstzeug (Institute, Bibliographien, Handbücher) verfügen dürfen. Doch sind wir dadurch der alten Aufgaben keineswegs enthoben. Die Sammlungen und sonstigen Einrichtungen müssen fortgesetzt werden, ja manches, was damals begonnen und durch einige Jahre fortgesetzt, dann aber stecken geblieben war, müssen wir aufs Neue in Gang bringen.

Dazu gehört die von M. Haberlandt vorgeschlagene „volkskundliche Chronik aus Österreich“, d. h. die Wiederaufnahme eines Nachrichtendienstes über alle für die Volksforschung wichtigen Begebenheiten, wie über Aufführungen von Volksschauspielen oder Begehung von Bräuchen (z. B. Berchtenlaufen, Faschingrennen, Pflugziehen, Schwert-, Reif- und anderer Tänze) und über die vielen sonst bemerkenswerten Vorkommnisse im Volksleben, an denen Österreich gottlob immer noch nicht arm ist. Auch alle volkskundlichen Ausstellungen, Tagungen und Volksfeste in Österreich und seinen Nachbargebieten müßten in diese Chronik aufgenommen werden.

Eine eigene österreichische volkskundliche Bibliographie hatte sich für die Jahre 1917 bis 1934 erübrigt, weil in der vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde herausgegebenen volkskundlichen Bibliographie Österreich sorgfältig vertreten war.

Zu alledem käme noch eine planmäßige, gewiß auf Jahrzehnte hinaus fortzusetzende Aufnahme der unendlich reichen, bisher nur sehr teilweise gehobenen Schätze in allen österreichischen Archi-

ven. Was es da an volkskundlich wertvollsten Handschriften, Ratsprotokollen, Notlbüchern, Grund- und Dokumentenbüchern, Untertanen-Inventaren usw. gibt, davon hat man oft noch gar keine Vorstellung. Es ist sinnlos, diese Schätze, wie bisher in alle möglichen heimatkundlichen Kalendern und Ortszeitungen zu verzetteln, vielmehr müßte da eine eigene, aus Archivaren und Volksforschern zusammengesetzte Kommission in jedem Bundesland eine planmäßige Auswertung, zumindest aber ein genaues Verzeichnis vorbereiten.

Kurz, man sieht schon aus diesen Andeutungen — mehr konnten es ja nicht sein —, welche Fülle von Aufgaben der Durchführung harrrt! Daher: „Laboremus!“

Und nun bitte ich, als einer der Alten noch ein Wort sagen zu dürfen, das mir wichtig erscheint: Unsere Arbeit und unsere Zeitschrift sollen im Geiste des Friedens und des wissenschaftlichen Ernstes gestaltet werden! Selbstredend muß es Auseinandersetzungen und Kritik geben. Aber auch d'ese wollen wir in vornehmer Art und ohne jede Gehässigkeit, kurz im besten Sinne österreichisch gehalten wissen. Die erste volkskundliche Tagung des neuen Österreich im Schloß St. Martin bei Graz, die im Oktober des abgelaufenen Jahres stattgefunden hat, war ein verheißungsvoller Anfang für solchen Frieden und für solch besonnenen Ernst. Diese Grundeinstellung muß unbedingt erhalten bleiben, wenn wir die unerläßliche Wertschätzung unseres Tuns erreichen, und wenn wir unsere Volkskultur rein und gesund bewahren wollen.

Die „folklore“ wird in anderen Staaten, wie England, Skandinavien, Finnland, in der Schweiz und neuerdings auch in Rußland von den Regierungen stark gefördert. Österreich, das auf eine mehr als hundertfünfzigjährige Vorarbeit zurückblicken kann, darf da nicht zurückbleiben. Sosehr wir uns darüber freuen, daß die öffentliche Hand für die im Vordergrund des Zeitbewußtseins stehenden technischen, chemisch-physikalischen und medizinischen Wissenschaften freigebiger geworden ist, so wäre es doch verkehrt, wenn die Volkskunde daneben das Aschenbrödel bleiben müßte. Übersehe man nicht, daß Österreich neben Erz, Salz, Öl und Wasserkraft auch noch einen anderen großen Schatz besitzt, seine tausendjährige Volkskultur, Sie ist in Wahrheit der Urgrund — eben der Mutterboden — des Österreichertumes! Mit den vielen, meist von Unberufenen „gemanagten“ Trachtenfesten, Weißen-Rösselfilmen und Rundfunk-Bauernkomödien wird hier viel mehr geschadet als genützt. Hier kann nur ernste wissenschaftliche Forschung zur wahren Erkenntnis und Erschließung führen. Nicht um unser, sondern um Österreichs willen müssen sich viel mehr Kreise um unser Palladium scharen als bisher. Wir aber müssen

als Bannerträger in Eintracht und Besonnenheit zusammenstehen, um unserer Wissenschaft den ihr gebührenden Platz zu erobern. Der alte, oft zitierte, aber immer noch nicht verwirklichte Satz Wilhelm Heinrich Riehls: „Die Volkskenntnis müßte aller Staatsweisheit Anfang sein“, er müßte gerade im neuen Österreich in seiner ganzen Tiefe erkannt und gewertet werden. Denn immer noch erleben wir auf unseren volkskundlichen Wanderfahrten in Ergriffenheit die tiefe Wahrheit des Wortes, das Erzherzog Johann über unser österreichisches Volksleben gesagt hat: „Es liegt soviel Stoff in ihm, man braucht ihn nur zu heben!“

Graz, um Lichtmeß 1947.

¹⁾ Wir verweisen auf das Buch von Adolf Bach „Die Volkskunde, ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben“, Leipzig (Hirzel) 1937, mit reichen und sorgfältigen Literaturangaben.

²⁾ „Die land- und forstwirtschaftliche Berufszählung“, herausgegeben vom statistischen Zentralamt, Wien 1941.

³⁾ Geramb, Die Knaiflhandschrift (Quellen zur deutschen Volkskunde, Bd. 2, Berlin 1928), Einleitung S. 12 ff.

⁴⁾ Das von A. Pokrandt (ZfVK 1935, S. 96 ff.) für Dezember 1811 aufgezeigte Vorkommen im Buch „Die deutschen Volksschulen“ von Harnisch (Berlin, 1812) faßt den Begriff doch weiter. Es heißt dort: „Die Vaterlandskunde geht über vom Raum zur Zeit oder sie wird Volkskunde.“ Ein noch früheres Vorkommen, das W. Hansen (ebendort, S. 98 ff.) in den literarischen Anmerkungen zum Wunderhorn für 1806 entdeckt hat, ist ein ungenaues Zitat der von Archenholtz herausgegebenen „Literatur und Völkerkunde“, das, wie Hansen meint, von Arnim und Brentano bewußt zu „Volkskunde“ umgeformt worden sein könnte. Mir erscheint das beim Zitat eines Buchtitels nicht wahrscheinlich. Vielmehr halte ich die auch von Hansen zugegebene Möglichkeit eines Setzerfehlers doch wohl für wahrscheinlicher. Wichtig ist das freilich nicht. Wohl aber ist es sehr wichtig, daß das Wort damals neben den Wörtern „Völkerkunde“, „Volkslehre“ und dem von Jahn geprägten „Volkstum“ gleichsam in der Luft lag, daß es aber im heute noch geltendem Wortsinne, wie die Fragebogen Erzherzog Johanns und die Antworten darauf beweisen, soweit wir heute sehen können, doch erst 1812 in der Knaiflhandschrift nachzuweisen ist. Ich halte es für aussichtsreich, die Archive dieser Zeit besonders auf das Material der damals sogenannten „Statistiker“ in Österreich, Ungarn, Deutschland und der Schweiz, mit denen allen der Erzherzog wegen der Ausarbeitung seiner Fragebogen in regem Briefwechsel gestanden ist, weiter zu durchforschen.

⁵⁾ Von denen die „Knaiflhandschrift“ nur ein Beispiel ist.

⁶⁾ Leopold Schmidt, Karl Ehrenbert Freiherr von Moll und seine Freunde. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Volkskunde. (ZfVK 47, Berlin 1938, S. 113 ff.)

Der Standort der Volksglaubensforschung in der volkskundlichen Wissenschaft

Von Rudolf Kriß

In einer Zeit, in der die Volksglaubensforschung noch weithin ungepflügtes Land bearbeitet, mag es als verfrüht erscheinen, Theorien über ihr Wesen aufzustellen. Es wird angesichts dieser Situation auch noch längere Zeit die Hauptaufgabe bleiben, durch Veröffentlichung von Einzelstudien aus den verschiedenen Gebieten dieses Faches, zunächst einmal die sachlichen Kenntnisse zu vermehren. Haltepunkte, die zu tieferer Besinnung und kritischer Rundschau einladen, werden sich dabei von selbst ergeben.

Am Beginn eines solchen Tuns jedoch erscheint es notwendig, wenigstens die Grenzen des Arbeitsgebietes abzustecken, und es damit jener größeren geistigen Einheit einzuordnen, um die wir nun einmal wissen müssen, wenn anders unser Streben von Erfolg begleitet sein soll.

Die Volksglaubensforschung stellt einen recht umfänglichen, vielleicht sogar den wichtigsten Teil der volkskundlichen Wissenschaft dar, was von niemand bestritten wird. Im Hinblick auf die in den letzten Jahren wieder sehr lebhaft geführte Diskussion über die volkskundlichen Grundbegriffe mag jedoch die Frage berechtigt sein, ob die gesamte Volkskunde als Wissenschaft bereits so gefestigt dasteht, daß eine klare Einordnung unseres Sonderfaches überhaupt möglich ist. Wir müssen daher in einer so knapp als möglich gehaltenen Vorbetrachtung zuerst hierauf eine Antwort zu geben versuchen.

Die Bemühungen um die theoretischen Grundlagen der Volkskunde beginnen mit Albrecht Dieterich (Wesen und Ziele der Volkskunde, Hessische Blätter für Volkskunde, 1902, Band 1, S. 169 ff.) und Eduard Hoffmann-Krayer (Die Volkskunde als Wissenschaft, Zürich 1902) schon um die Jahrhundertwende. Seitdem dann Hans Naumann (Primitive Gemeinschaftskultur,

Jena 1921, und Grundzüge der deutschen Volkskunde, Leipzig 1922) die ebenso fruchtbare wie umstrittene These vom gesunkenen Kulturgut und primitiven Gemeinschaftsgut aufgestellt hatte, sind die Auseinandersetzungen mit erhöhtem Eifer fortgesetzt worden. Abhandlungen von Viktor von Geramb, Lutz Mackensen und anderen brachten die notwendigen Einschränkungen, Erweiterungen und Richtigstellungen, bis endlich die auf solche Art gewonnene Vertiefung unserer Erkenntnisse in den Untersuchungen eines der namhaftesten Volkstheoretiker, nämlich Adolf Spamer in mehreren zwischen 1928 und 1934 veröffentlichten Arbeiten ihren vorläufigen Abschluß fanden.¹⁾ Ich stelle unter Bezugnahme auf eine der jüngeren Arbeiten Spamers das Wichtigste zusammen. Danach ist Volkskunde „die Wissenschaft vom Volke, die sich in der Regel auf ein Volk, beziehungsweise dessen Unterabteilungen Stamm, Schlag, Landschaft, Gemeinde usw. beschränkt. Doch gilt die Untersuchung nicht der Gesamtheit der menschlichen Lebensäußerungen innerhalb des Volkes, vielmehr nur solchen, die den Menschen als „Volksmenschen“, also nicht als Individuum, sondern in seinen allgemeinen oder gruppenhaft gegliederten Bindungen zeigen“ (Volkskunde als Wissenschaft, Stuttgart 1933, S. 8). Dabei wendet sich die Volkskunde „lediglich jenen Lebensäußerungen zu, die ihr Aufschlüsse über den geistig-seelischen Status der volkhaften Einheiten geben. Damit war ihre psychologische Zielsetzung unverkennbar festgelegt.“ (ebendort, S. 9). Im Anschluß an die Umschreibung des Volksbegriffes der Volkskunde unternimmt es Spamer, das Wesen des Volksmenschen im Volk zu umreißen. „So ist Volkskunde Tiefenschau, zu jener subintellektuellen Sphäre im Menschen, die nicht ausgesprochen persönliche Leistungen und Sonderbildungen schafft, vielmehr die Menschen in ihrer Bindung zu Gemeinschaft und Urgrund als Glied eines Volksstammes u. dgl., innerhalb des Volksganzen in ihren undifferenzierten Formen, auch als Angehörige der Gattung „Mensch“, kurz als Vertreter eines Typus zeigt . . . Doch muß sich die Volkskunde hüten, zu einer völkerkundlichen Primitivforschung einzuschrumpfen, die aus dem volkhaften Leben lediglich die allgemeinen Urelemente menschlicher Lebensäußerungen ausdestilliert. Darum tritt neben die Erfassung des Gemeinsamen in der unveränderlichen Natur des Menschen Begründeten für die Volkskunde die Offenlegung ihrer Besonderheiten . . . um den Charakter eines Gesamtvolkes herauszustellen.“ (ebendort, S. 10 und 11).

Anderorts kennzeichnet Spamer den Volksmenschen als den Vertreter der geistigen Mutterschicht im Volk. Dies leitet hinüber zu dem bereits von Dieterich geprägten Wort von der „Mutterschicht der Kulturnation“, mit dem es die Volkskunde in erster

Linie zu tun hat. Geramb sieht hier mit Recht dasjenige, was den Hauptunterschied zwischen Volks- und Völkerkunde ausmacht. Im Gegensatz zum Studium eines überschichtenlosen Primitivvulgus sei für die Volkskunde die Erforschung eben jenes Wechselspiels zwischen Mutter- und Tochterschichten charakteristisch. (Geramb, Grenzen, Aufgaben und Methoden der Volkskunde, in Zeitschrift für Volkskunde, Berlin, Bd. 37, S. 63 ff.).

Obwohl nun die Darlegungen Spammers und auch die der erwähnten anderen Gelehrten so gehalten sind, daß man stets weiß, was mit dieser volkstümlichen Unterschicht gemeint ist, ergaben sich bezüglich einer exakten terminologischen Festlegung doch gewisse Schwierigkeiten, da diese Unterschicht weder in sozialer noch in geistiger Hinsicht etwas Einheitliches und Feststehendes ist, ja sogar der einzelne Mensch sich nach seinen jeweiligen Handlungen und Impulsen bald als Glied der Unter-, bald als solches der Oberschicht erweist.²⁾

Somit schien neben der mehr formalen auch eine inhaltliche Begriffsbestimmung nötig. Die Folge davon war, daß in neuester Zeit die Kritik abermals einsetzte. Es würde zu weit führen, auf die einzelnen Aufsätze einzugehen, zumal sie, wenn ich von zwei umfänglicheren Studien absehe, wesentliches kaum beibrachten. Dagegen erfordern die Untersuchungen von Heinrich Harmjanz (Volk, Mensch und Ding, Königsberg 1936) und von Kurt Stavenhagen (Kritische Gänge in die Volkstheorie, Riga 1936) eine eingehendere Würdigung, da hier wirklich neue Gesichtspunkte aufscheinen.

Beginnen wir mit Harmjanz. Das erste Kapitel seines Buches (Völkerkunde und Volkskunde) bringt eine längere Polemik gegen die völkerkundlich eingestellte Volkskunde. Die zahlreichen (von S. 14 an) aufgeführten Beispiele für den wesenhaften und angeblich bisher zu wenig erkannten Unterschied zwischen völkerkundlicher und volkskundlicher „Primitivität“ vermögen nicht überall zu überzeugen. Wenn zum Beispiel gesagt wird, daß der Glaube an die mystischen Partizipationen (S. 16 ff.) etwa zwischen Mensch und Tier in der Völkerkunde ein gewußter, bei uns nur ein vorgestellter sei, daß daher dort gewisse Folgehandlungen ausgeführt werden müßten, bei uns nur könnten, so ist das meiner Meinung nach kein wesenhafter, sondern nur ein gradueller, durch die fortschreitende Differenzierung bedingter Unterschied. Daß zwischen einem Kongoneger oder Australier und einem deutschen Bauern Unterschiede bestehen, hat auch der extrem völkerkundlich eingestellte Forscher nie bezweifelt. Dennoch aber besteht gerade deshalb die Pflicht, durch eine vergleichsweise Heranziehung

dieses Stoffes unsere Erkenntnis zu mehren. Harmjanz selbst schreibt gegen Ende seines Buches einen Satz, der nicht stark genug hervorgehoben werden kann. „Eine Volkskunde, die da glaubt, auf die Aufdeckung, Beobachtung und Beachtung geistiger Schichtformen im völkerkundlichen Sinne verzichten zu müssen, gleicht einem Dach, das ohne Grundmauern in der Luft schwebt. Und eine Volkskunde, die sich nur in der Aufdeckung der Strukturformen und deren Verfolgung erschöpft und die Zusammenschau Mensch-Ding nicht kennt, und nicht tun zu brauchen glaubt, ist ein Haus ohne Dach.“ Damit scheint die erfreuliche Feststellung gegeben, daß Harmjanz, der die bisherige Arbeitsweise nicht grundsätzlich ablehnt, sondern nur bezüglich einzelner Auffassungen andere Ansichten anzeigt, im wesentlichen also doch mit uns einig geht. Daß seine stellenweise vielleicht etwas zu scharf geführte Polemik bei Leuten, denen es nicht so sehr auf wissenschaftliche Gründlichkeit ankommt, sich derartig auswirkt, daß bei jenen schon die gelegentliche Anwendung des Wortes „primitiv“ den Volksforscher, der es gebraucht, dem Urteil aussetzt, volkskundlich verzerrte Bilder zu geben, ist eine allerdings weniger erfreuliche Folge (vgl. u. a. Josef Dünniger, Volkswelt und Geschichtliche Welt, Essen, 1937).

Im Gegensatz zu den bisherigen Anschauungen kennzeichnet Harmjanz den volkskundlichen Arbeitsbereich „durch den Widerstreit von Erkenntnisdrang und sozialer Verdichtung“ (so S. 139 und 155), womit er die Spannung meint, die zwischen der sozialen Aufgeschlossenheit des Einzelindividuums, seinem Streben nach geistiger Unabhängigkeit und kritisch-rationaler Durchdringung aller Dinge und der sozialen Verdichtung, die in dem zur Gemeinschaft zusammengeschlossenen Volk, seinem von dort aus bestimmten Handeln und Denken besteht. (Vgl. hierzu bes. S. 68 ff., 123 ff. und 139 ff.)

Ich möchte der Meinung Ausdruck verleihen, daß diese Begriffsbestimmung nichts enthält, was mit den bisher erarbeiteten Volkstheorien in unlösbarem Widerspruch stünde. Sie bietet vielmehr nur eine wünschenswerte neue Charakterisierung und Verdeutlichung des alten, in der Volkskunde schon oft dargestellten Wechselspieles zwischen Ober- und Unterschicht und darüber hinaus in gewissem Sinne die geforderte inhaltliche Füllung der beiden Begriffe. Trotz der stellenweise polemischen Diktion Harmjanz' erscheint es also durchaus möglich, seine so gewonnenen Resultate in die Summe des bereits erarbeiteten Wissens einzuordnen³⁾.

Dazu kommt nun das Werk von Stavenhagen, das in beispielgebender Klarheit sein Gedankengut vor uns ausbreitet, ge-

rade recht. Das Buch zeichnet sich besonders dadurch aus, daß die vorangehenden Ausführungen jeweils in mustergültigen Definitionen zusammengefaßt werden, die in gewissem Sinn als abschließend gelten können. Nach Stavenhagen ist „der Gegenstand der Volkskunde uneigenständiges geistig-seelisches Leben, soweit es durch sichtbare oder unsichtbare Tradition bestimmt wird.“ (S. 29.) Er will damit sagen, „daß der Träger dieses Seelenlebens für seine Gefühlszustände, seine Gefühlsstellungnahme, Überzeugungen usw. nicht persönlich einsteht, daß er in ihnen nicht er selbst ist. Innerhalb der in den Zustand des Herdentiertums verfallenen Menge lebt der einzelne nicht als er selbst, sondern als Parasit von den anderen her, die die Verantwortung für sein psychisches Leben tragen; alle aber leben als Masse von dem zufällig als Leittier fungierenden Menschen. Es ist wohl gemeinsames Leben, aber im Gegensatz zur Gemeinschaft wird der Beitrag zur Gemeinschaft nicht aus dem Eigenen geschöpft.“ (S. 23.) Volksleben unterscheidet sich jedoch darin vom Massenleben, daß es „von der Tradition angetrieben oder gehemmt wird . . . Der traditionsgebundenen Haltung liegt der blinde, selbstverständliche und problemlose Glaube an die Rechtheit von tatsächlich historisch gewordenen, aber als natürlich angesehenen Überzeugungen, Wertregeln und Wertbegriffen, sittlichen Geboten und Verboten usw. zugrunde.“ (S. 26.)

Oberschichtliches Leben hinwiderum tritt nach Stavenhagen am reinsten in Erscheinung im Bereich der Wissenschaft. „Hier haben wir den institutionell gewordenen Ausdruck einer grundsätzlichen Eigenständigkeit. Denn hier haben wir ein Lebensgebiet, aus dem sich jeder Mitarbeiter selbst ausschließt, wenn er dogmatisch etwas daraufhin glaubt, daß andere es glauben. Die Wissenschaft ist ein Bereich, der, abgesehen von menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, dadurch charakterisiert ist, daß hier nur eine einzige ‚Tradition‘ gilt, keiner Tradition zu glauben. Der wissenschaftliche Lebensbereich ist damit der Gegenpol der grundsätzlichen traditionell gebundenen Lebensweise.“ (S. 39.) „Er zwingt dem Träger dieser Art Leben die Daseinsform der Geschichtlichkeit auf, im Gegensatz zum ungeschichtlichen Leben, das der Gegenstand der Volkskunde ist.“ (S. 42.) Stavenhagen nimmt somit für den europäischen Kulturkreis zwei geistige, soziologisch nicht klar voneinander abgehobene Schichten an (S. 56), neben denen noch eine sogenannte Zwischenschicht der Aufgeklärten besteht, welche „das rationale geschichtliche Leben der Oberschicht bewußt mitlebt, aber in der uneigenständigen Haltung der Unterschicht . . .; es entsteht durch die uneigenständige, alles Neue blind übernehmende Haltung, das dem Brauche äußerlich entgegen-

gesetzte, aber auf derselben Grundlage ruhende Phänomen der Mode.“ (S. 60.) Hier ist der einzige Punkt, an dem ich zu Stavengagens Gedankengängen etwas ergänzen möchte. Nach der Seite hin nämlich, als jene Schichten im Hinblick auf den Einzelmenschen nicht nur nicht soziologisch, sondern auch geistig nicht voneinander getrennt sind, da ja auch der Angehörige der Oberschicht sich zuweilen von den Grundsätzen des Volkslebens leiten läßt und umgekehrt. Es gibt Augenblicke, in denen jeder Mensch seinen Lebensgrundsätzen, soweit sie schichtenmäßig gebunden sind, untreu wird (wenn z. B. auch der Hochkultivierte das Weihnachtsfest mit allem Drum und Dran an altgewohnten Bräuchen voll innerer Anteilnahme mitfeiert).

Ohne auf die gleichfalls bedeutsamen, aber in unserem Zusammenhang weniger wichtigen Ausführungen des 4. Kapitels über „Umweltlich gebundenes Leben als Gegenstand der Volkskunde“ näher einzugehen, möchte ich nunmehr der Überzeugung Ausdruck verleihen, daß mir das Wesen volkskundlicher Wissenschaft hinreichend deutlich festgelegt erscheint, um den Standort der Volksglaubensforschung als eines Teilgebietes zu umreißen.

Wenn ich vorher noch auf ein von mir bereits in meinem Buch „Die Schwäbische Türkei“ (Düsseldorf 1937) vorgebrachtes Merkmal, das den Volksmenschen gleichfalls vom Angehörigen der Oberschicht unterscheidet, und das in dem reflektierenden, bzw. nichtreflektierenden Verhalten der beiden Gruppen liegt, zurückkomme, so geschieht es nicht, um die eben angeführten Volkstheorien um eine weitere zu vermehren, sondern weil es sich in jene gut einfügt und darüber hinaus sich als ein für die Erläuterung der Probleme der Volksglaubensforschung recht taugliches erweist. Ich sagte dort, daß der nichtreflektierende Mensch so stark von Erlebnis und Gefühl beherrscht ist, daß dahinter sämtliche etwa gewonnenen Ordnungsvorstellungen zurücktreten. Das Konkrete und dessen Einmaligkeit geht ihm nicht verloren wie dem überwiegend abstrakt Denkenden und auf Grund dessen Handelnden (statt urtümlich bruchlos Gemeinschaftsverbundenen). Der reflektierende Mensch dagegen tritt an alles mit Überlegung heran und richtet sein Denken und Handeln in jeder Situation nach dem Schatze der in seinem bisherigen Leben gewonnenen Erkenntnisse aus. Darüber hinaus kommt noch die Erfahrungstradition seiner Bildungsschicht in Betracht. Auf eine Trennung in feste Schichten ist dabei ebenfalls kein Gewicht gelegt. Auch nach dieser Überlegung wird man nur sehr relativ nach dem Überwiegen des reflektierenden oder nichtreflektierenden Verhaltens den Einzelmenschen einer bestimmten Kategorie zuordnen

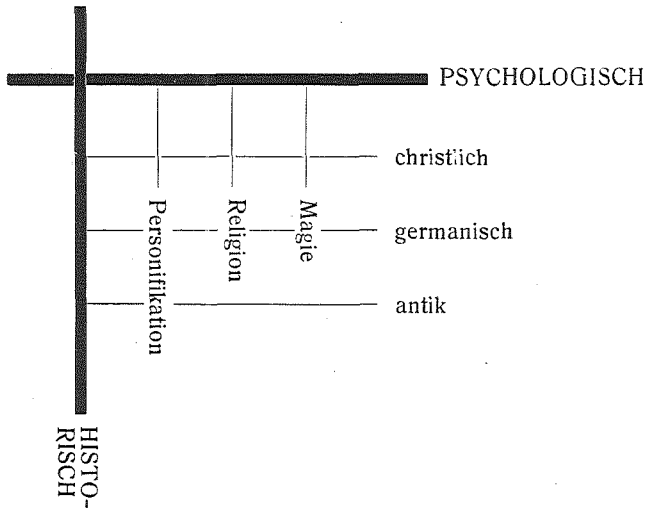
können (ebendort, S. 13), ja sogar noch besser nicht den Menschen im gesamten, sondern vielmehr nur seine einzelnen Lebensäußerungen in diesem oder jenem Sinne ausdeuten.

Die in dem 1937 erschienenen Buch von Wilhelm Schmidt (Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Münster 1937) auf S. 279 ff. gemachten Bemerkungen über das Verhältnis von Volks- und Völkerkunde geben Veranlassung, darauf hinzuweisen, daß sich die Volkskunde trotz ihrer psychologischen Zielsetzung selbstverständlich in weitestem Umfange historischer Arbeitsmethoden bedienen muß. Dies gilt besonders für das Studium der volkscundlichen Realien. Um hierfür ein Beispiel aus unserem engeren Arbeitsgebiet anzuführen, werden wir etwa den Votivtafeln nicht gerecht, wenn wir sie allein als Zeugnisse gemeinschaftsreligiöser Prägung auffassen und nicht beachten, daß sie ebenso sehr als der bäuerlich-kleinbürgerliche Nachklang der gotischen Holztafelmalerei zu bewerten und in dieser Hinsicht rein historisch zu untersuchen sind.

Gegenstand der Volksglaubensforschung ist somit der Glaube der oben gekennzeichneten Mutter-, bzw. Unterschicht. Da jedoch das Leben der Unterschicht nach Stavenhagen (S. 58) in weitem Maße von der geistigen Oberschicht bestimmt wird, gilt es, diesen Glauben in seiner Wechselbeziehung zu den Hochreligionen, die jene Schichte einst besaß und die sie heute besitzt, zu verfolgen. Fassen wir daher den deutschen Volksglauben als eine historisch gewordene Größe, so ergibt sich als Thema der Untersuchung die Frage nach seinen allgemein menschlichen, germanisch-deutschen, antiken und christlichen Bestandteilen.

Von innen gesehen jedoch muß die vielleicht noch wesentlichere Frage gestellt werden: was sind nun eigentlich die Hauptelemente des Glaubens dieser außerhistorischen Unterschichte? Bei einer Überschau über die einschlägigen Phänomene, die uns begegnen, ergibt es sich, daß das magische und das religiöse Element als die wesenhaften Wurzeln allem Volksglauben zugrundeliegen⁴⁾.

Vor meinem geistigen Auge erstet das Bild eines Koordinatensystems, wobei auf senkrechter, historischer Achse etwa die Reihung: antik, germanisch, christlich, und auf der wagrechten, psychologischen Achse die religiöse und magischen Grundtriebe, das Streben nach Assoziation, Personifikation usw. aufzutragen wären.



Die Magie beruht auf der festen Überzeugung, daß in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt, ohne die Einmischung irgendwelcher persönlicher Kräfte. Der magische Mensch glaubt an eine feste Ordnung und Gleichförmigkeit alles Geschehens in der Natur. Von der Wissenschaft jedoch unterscheidet sich die Magie dadurch, daß erstere eine echte, letztere aber eine falsche Kausalität annimmt. Erstere kennt die wirklichen Gesetze und Zusammenhänge auf Grund der Forschung, letztere schafft sich selbst ihre eigenen Gesetze, und versucht mittels ihrer Anwendung die Natur zu beherrschen. Dieses Tun faßt man unter dem Begriff des Zaubers in weitestem Sinne zusammen.

Grundgesetz aller Magie ist der Glaube an eine alles beherrschende Analogie, wonach Ähnliches immer auf Ähnliches folgen muß. Die imitative Magie äußert sich im Volksglauben am umfänglichsten in der kultischen Verankerung des Jahreslaufes. Ein großer Teil des damit verbundenen Brauchtumes findet hier seine Erklärung. Ich nenne nur die zahllosen Fruchtbarkeitsriten, wie Regen- und Sonnenzauber, Sommer- und Winterspiele, und führe dazu das Todaustragen, Winterbegraben, Frühlingseinholen, Wasservogel und Pfingstl sowie die Feuerbräuche als konkrete Beispiele an. Wir müssen dabei beachten, daß dieses ganze Brauchtum, weil es heute außerhalb des Bereiches der geltenden christlichen Religion steht, — beziehungsweise, soweit dies eben der Fall ist — von den Trägern des Brauches nicht mehr voll und bewußt als echt kultische Handlung empfunden und mehr aus Tradition ge-

pfllegt wird als aus unmittelbarer Zweckhaftigkeit. Es kann daher heute im strengen Wortsinn nicht mehr als wahrhaft lebendig, als erlebte Glaubenswirklichkeit bezeichnet werden, womit natürlich dessen Bedeutung als Gemeinschaftshandlung nicht verkannt werden soll. — Da im übrigen unsere Wissenschaft eine historische ist, bleibt es natürlich stets Gegenstand unseres Arbeitsbereiches.

Eine große Rolle spielt ferner der Wort- und Bildzauber. Dieser beruht auf der Überzeugung, daß Bild und Wirklichkeit in sympathetischer Beziehung zu einander stehen; er tritt uns am ausgeprägtesten entgegen im Amulettwesen (z. B. Tragen von roten Halbedelsteinen gegen Blutungen und von klaren Bergkristallen gegen Augenleiden) und im Schadenzauber (z. B. Durchstechen einer Puppe als Ersatz der durch sie vertretenen Person). Jener äußert sich im Glauben an die zwingende Kraft der Rede; sein Herrschaftsbereich ist der Zauberspruch, mittels dessen in formelhaft gebundenen Worten das darin Enthaltene in die Wirklichkeit übergeführt werden soll. Er findet heute noch sehr häufig bei der magischen Krankheitsheilung Verwendung.

Eine weitere Formel der Magie ist schließlich noch die Übertragungsmagie, wie sie etwa im Verpflocken von Krankheiten in Bäume zur Ausübung gelangt.

Im Gegensatz zum selbstsicheren Wesen der Magie besteht das religiöse Element im Glauben an höhere göttliche Mächte und der Anerkennung ihrer Oberhoheit. Das Verhalten zu ihnen kann zwischen demütiger Unterwerfung oder freundschaftlichem Vertrauen als möglichen Endpunkten liegen.

Sie sind es jedenfalls, die das Geschehen der Welt lenken, und denen man durch Gebet und Opfer seine Huldigung darbringt und sie sich damit gleichzeitig zur Erfüllung seiner Wünsche geneigt machen will.

Da das volkstümliche Brauchtum, das aus dieser Haltung hervorgeht, mit dem Christentum als der maßgebenden Hochreligion voll vereinbar ist, hat es sich natürlich eine ganz andere Wirklichkeit und bewußte Lebendigkeit bewahren können, ja, es ist sogar mit dem kultischen Leben des Christentums besonders in seiner katholischen Form die engste Verquickung eingegangen. Volkstümliche Bräuche dieser Art sind etwa die Flurumzüge, das Aufstellen der Wetterkreuze, die zahllosen Sakramentalien, das volkstümliche Opferwesen, wie es sich beim Wallfahrtsbrauchtum in Naturalien- und Wachsopfer (Kerzen), im Opfer lebender Tiere und dem von wirklichen und vermeintlichen Kostbarkeiten äußert. All das sind Dinge, die zu bekannt sind, als daß ein näheres Eingehen auf sie nötig wäre.

Es mag zunächst auffällig erscheinen, wieso zwei so widerspruchsvolle Dinge, wie Religion und Magie, zugleich die Hauptelemente des Volksglaubens darstellen können, als dessen Träger doch schließlich die nämlichen Menschen in Betracht kommen. Die Erklärung liegt in der Natur des nichtreflektierenden Volksmenschen begründet. Er handelt eben aus dem augenblicklichen gefühlsmäßigen Impuls heraus, triebhaft und unüberlegt. Sein Denken ist daher in hohem Maße indifferent in bezug auf logische Widersprüche. Dafür ist er viel zu erlebnisnah. Bald ist er selbstsicher und stolz, fühlt sich ganz als Herr der Welt und der von ihm vorgestellten Naturkräfte, und kommt so zu magischen Handlungen, die er mitunter sogar durch sachliche Erkenntnisse für begründet hält, dann wieder erkennt er sich in all seiner unbedeutenden Kleinheit und Ohnmacht gegenüber dem unermeßlichen gottbeherrschten Weltall und nimmt zu Gebet und Opfer seine Zuflucht.

So sehen wir denn auch, daß Religion und Magie das Handeln des Menschen nicht nur hintereinander bestimmen, sondern häufig in enger Verflechtung gleichzeitig auf ihn einwirken können. Diese Mischung ist manchmal mehr äußerlich, wie etwa bei den Zauberformeln mit christlichem Personenapparat, die ja ihrer inneren Natur nach rein magisch geblieben sind, und die christlichen Namen nur mangels wirkungsvoller anderer verwenden: sie geht schon tiefer bei jenen Texten, die eine Mischung zwischen Gebeten und Beschwörungsformeln darstellen.

Ich bringe wiederum als Beispiel aus der Gegenwart die sogenannte Länge Christi. Gegen die Gebete, die auf diesem Papierstreifen stehen, kann kein Theologe etwas einwenden; insofern aber an sie bestimmte unfehlbar eintreffende Wirkungen geknüpft sind und dadurch, daß der Streifen vorgibt, die echte Länge Christi zu sein, und auf Grund dieses Umstandes die Wirkung erhöht werden soll (weil die Länge des Streifens auf Grund des Gesetzes vom Bildzauber mit der abgemessenen Person in sympathetischer Verbindung steht) handelt es sich um echte Magie. Daß eine solche Vorstellung auch vor der Person Christi nicht halt macht, von der der volksfromme Christ doch weiß, daß es sich nach dem Katechismus dabei um die zweite Göttliche Person handelt, ist bezeichnend. Und zwar deswegen, weil wir es keinesfalls als ein Zeichen der Respektlosigkeit, sondern lediglich als ein typisches Merkmal für das Fehlen logischer Überlegungen, sobald lebhaftere Wünsche wach werden, zu bewerten haben — aber auch als ein Zeugnis für die tiefe Verwurzelung des magischen Momentes in der Natur des Volksmenschen. — In diesen Bereich zählen unter anderem auch die Autoplaketten mit dem Bilde des Hl. Christophorus, die viele

Autofahrer in bezug auf ihre Wirkungsweise Bonzo und Teufelspuppe gleichsetzen.

In weit höhere Regionen führen die Vorstellungen, die sich etwa an die unfehlbare Wirkung der Schwurmesse anschließen; mittels ihrer kann man z. B. Verlorenes wiederfinden. Der Priester muß dabei nach den Wandlungsworten zur Hostie sprechen: „Herrgott im Himmel, ich heb dich nicht eher auf, als bis du dem N. N. geoffenbart hast, wo sein gestohlenen Gut sich befindet!“ (In dieser Form ist der Glaube heute noch in Steiermark bekannt; mündliche Mitteilung von P. Romuald P r a m b e r g e r.) Hier reicht die Magie an das höchste christliche Mysterium und will nichts geringeres als einen Zwang Gottes. Der Vorgang ist ein ähnlicher wie im späten Brahmanismus, wo die Götter in eine Abhängigkeit vom rituell dargebrachten Opfer der Priester gelangt sind.

Das Nebeneinanderleben des religiösen und des magischen Elementes im Geiste des nichtreflektierenden Menschen wird erleichtert durch eine weitere wichtige Grundkategorie primitiven Denkens, die uns die Lösung für manche Schwierigkeit bringt. Es ist das Streben nach Personifizierung alles Wahrnehmbaren und Wirkungskräftigen, nach dem Satz: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. (Ich habe darauf schon S. 19 meines Buches „Die religiöse Volkskunde Altbayerns“, Baden 1933, hingewiesen.) Indem der Mensch die ihn umgebende Natur personifizierte, erstanden ihm all die kleinen Natur- und Fruchtbarkeitsdämonen. Diese bleiben jedoch mit dem Geschehen der Natur so eng verbunden, verschwinden sogar stets wieder dahinter, daß ihnen gegenüber die alten Rezepte der Naturbeherrschung auf Grund der Magie volle Gültigkeit behalten können. Glückt dem Menschen dagegen eine ins große gehende Zusammenschau der Welt, so gelangt er zur Vorstellung von höchsten göttlichen Wesen, die nun ihrerseits bald mehr in mono-, bald mehr in polytheistischer Form gefaßt werden. Diese stehen aber dann gewissermaßen außerhalb der Natur. In den Kulturreligionen sind sie nicht wider-, sondern übernatürlich. Ihnen gegenüber ist Gebet und Opfer die würdigere Haltung. Da sie aber dennoch wie jene anderen als persönliche Wesen betrachtet werden, ist es nicht so unverständlich, daß sich der naive Mensch auch im Verkehr mit ihnen manchmal derselben Mittel bedient, die er den kleineren Naturdämonen gegenüber zur Anwendung bringt. Der Unterschied ist ihm unversehens an Stelle eines wesenhaften zu einem bloß graduellen geworden. Seine große Erlebnismäße und die verhältnismäßige Kürze des Weges zwischen seinen Wünschen und seinem Tun kann ihn leicht dazu führen.

Auf diese Weise ist zunächst einmal das Nebeneinander von mono- und polytheistischen Zügen erklärt. Je nach der Intensität

des Gesamtheiterlebens des Weltalls werden dessen wesentliche Grundkräfte als Naturgottheiten apperzipiert oder es wird der Kosmos als einzige Ganzheit empfunden, was zur Gestaltung eines Himmels- oder Schöpfergottes hinführt. Da die Grunderlebnisse in sich selbst nicht widerspruchsvoll sind, werden auch die verschiedenen Personifikationen derselben nicht als das empfunden. Zum Zweiten ist aber auch das Zusammenstehen des für den logisch denkenden Gebildeten soweit auseinanderliegenden religiösen und magischen Verhaltens nicht mehr so verwunderlich, es bildet gewissermaßen nur die praktische Konsequenz der jeweiligen Erlebnisinhalte.

(Das philosophische Problem, inwieweit gewisse Grundwahrheiten intuitiv oder in religiöser Sicht durch Gnade zu allen Zeiten immer irgendwie erfaßt werden können, bleibt bei unserer Betrachtung, die die Probleme psychologisch und sozusagen von unten her anfaßt, unberücksichtigt.)

Eine andere Frage ist es natürlich, ob im Verlauf von geschichtlichen Perioden ein stärkeres Hervortreten der religiösen oder der magischen Haltung festzustellen ist. Hiezu ist bestimmt noch viel Bedeutsames zu erarbeiten. So ist z. B. im Bereich der Gegenreformation im Anschluß an italienische und spanische Einflüsse ein stärkeres Anschwellen gewisser Arten von magischen Bräuchen nicht zu leugnen.

Auf eine Reihe von größeren Arbeiten über religiöse Volkskunde, wie etwa die von Max Rumpf (Religiöse Volkskunde, Stuttgart 1933), von Georg Koch (Die bäuerliche Seele, Gießen 1935) oder Albrecht J o b s t (Zur religiösen Volkskunde, Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Band 7, Berlin 1937, S. 31 ff.) bin ich nicht näher eingegangen, da dies im Hinblick auf unsere Fragestellung nicht erforderlich war. Auch scheint mir der Aufgabenkreis, dem sich die Volksglaubensforschung zu widmen hat, durch die obigen Ausführungen deutlich genug gekennzeichnet. Danach wird sie sich mit all den vielfältigen Formen gemeinschaftsreligiöser Prägung sowie deren Zusammenhängen und Bindungen mit den Hochreligionen beschäftigen. Die christlichen und außerchristlichen Substanzen des deutschen Volksglaubens vom Wallfahrtswesen angefangen bis hinüber zu den großen kultischen Bindungen des menschlichen Lebens im Jahres- und Familienbrauchtum gilt es sowohl in ihrer gegenwärtigen, wie geschichtlichen Funktion zu verfolgen. Auch die Sachvolkskunde, soweit sie sich in dinglichen Objekten des religiösen und magischen Brauchtums niederschlägt, soll eine besondere Pflege erfahren.

Auf der geistigen Grundlage einer objektiven Sachlichkeit müßte an der Erkenntnis von geistigen Haltungen ebenso sehr wie an derjenigen von dinglichen Zeugnissen gearbeitet werden.

Die erkenntnistheoretische Grundhaltung dieses Aufsatzes darf uns natürlich in der Praxis niemals dazu verleiten, das Zusammengehörige auseinanderzureißen. Das ganzheitliche Sehen aller Phänomene ist geradezu Voraussetzung und primäre Notwendigkeit, der erst sekundär die sichtende Zergliederung folgen darf. Das Gefühl ist es, das nicht nur dem Volksmenschen zur Einheit des Erlebens verhilft, sondern das auch uns als Brücke zum vollen Eindringen in seine Art hinüberleiten muß. Nur so werden wir auch, bei aller nötigen Bescheidenheit, seine zentralste und innerste Erlebenssphäre, die grundlegendste von allen, als welche der Glaubensbereich anzusprechen ist, einigermaßen verstehen lernen.

¹⁾ Eine großangelegte Übersicht bietet neuestens Adolf Bach „Die deutsche Volkskunde“, (Leipzig 1937), worauf ausdrücklich hingewiesen sei.

²⁾ „Unter-“ meint vor allem das „Unbewußte“, in Sonderheit das nicht begrifflich, geschweige denn wissenschaftlich, urteilende, ausgegliederte Tun und Denken. Andererseits bleibt im echt volksverbundenen, bodenständigen Menschen, auch bei höchst geistiger Kultur das Volksmäßige sogar als Wurzelschicht erhalten: sie sind schichtenreicher als die bloß Zivilisierten.

³⁾ Wie sich bei einer mündlichen Aussprache ergab, faßt Harmjan z selbst seine Erkenntnisse im Wesentlichen so auf.

⁴⁾ Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß ich die Worte Magie, Zauber etc. in der allgemeinen Bedeutung wie sie seit den Zeiten unserer größten Religionsforscher Jakob Grimm, W. Mannhardt, J. G. Frazer u. a. in der Wissenschaft Geltung haben, gebrauche, nicht also in der heute zuweilen üblichen Beschränkung auf bestimmte späte Religionsformen innerhalb des mittelmeerländischen Kulturkreises, die für uns nur als Fremdgut eine recht beschränkte historische Bedeutung haben.

Volksdichterische Charakteristik aus dem Ahrntal

Von Anton Dörner

Wer von dem Südtiroler Städtlein Bruneck aus das Nebental der Rienz nordöstlich bis zur Dreiherrnspitze in das Großglocknergebiet hinaufwandert, dem fällt hinter der Talsperre von Sand in Taufers ins Auge und Ohr, daß er sich nunmehr in einem neu-benannten Talteil und unter einer anders gearteten Bevölkerung befindet. Dieser Eindruck verstärkt sich, je näher er an den Ursprung des Tafflusses, des Ahrnerbaches, herankommt, der an den nordtirolischen Zillergrund und salzburgischen Pinzgau grenzt. Hier wird er einer landschaftlichen, volklichen und kulturellen Einheit dieser Dreiländerecke gewahr, welche diese Innentäler als ein Kerngebiet der Tauern zusammenfaßt. Nur in Prettau, der letzten Gemeinde des Ahrntales, begegnet er zwischenhinein einem fremden Schlag, den „antrischen Leuten“.

Geographen, Anthropologen und Mundartforscher haben ebenso wie Kenner von Volkstrachten und Volkskunst diese Verhältnisse in den letzten Jahrzehnten mehr oder minder scharf festgestellt. Dagegen wurde noch nie versucht, sie in den von den Talbewohnern geprägten „redbaren Werten“ herauszustellen. Das ist nun gerade kein Einzelfall, daß das, worin das Volk sein Wissen und seine Weisheit ausdrückt, festlegt und erhöht, zuletzt beobachtet und dann oft nur als dichterischer Schmuck mit zu seiner Kennzeichnung hingenommen wird. Dieses Wissen und diese Weisheit des Volkes haben zwei gemeinsame Grundlagen, nämlich die Überlieferung und die eigene Erfahrung des Lebens als Wert und Wirklichkeit, d. h. das „Bescheidwissen“ des Volkes um seine eigenen Dinge und deren Zusammenhänge. In ihrer Übergehung dürfte ein Mangel volkskundlicher Methodik liegen, zugleich eine Verkennung der Formrede und eine Unterschätzung der Vor- und Frühformen, die von der Volksdichtung und Volkskultur bestritten werden und oft den Mutterboden höherer Kunstentfaltung darstellen. Im Ahrner Falle legt der Name Josef Georg Oberkofler vieles fest.

Zur Erklärung dieser Übergehung sei gerne bestätigt, daß die unmittelbaren Volksausdrücke des „Bescheidwissens“ und des

Hochgefühls eben schon alltäglich und gering geworden sind und daher stark verbraucht und entwertet klingen, erst gar, wenn größere, auffallendere Leistungen vorliegen. Es sei auch nicht übersehen, daß die Volkskunde ein Auf und Ab in der Bevorzugung ihrer Güter, ähnlich wie andere Wissenschaften mit den ihrigen, erlebt und daß die Großformen der Volkspoese begreiflicher Weise stärkeren Reiz ausüben als die Kleinwelt der Spruchdichtungen.

Die österreichische Zeitschrift für Volkskunde erschloß seit ihrer Gründung durch Michael Haberlandt im besonderen solche Großformen aus den Tauerntälern. Sie lenkte damit das Augenmerk auf Anlagen, Verhältnisse und Leistungen, die dort besonders lebhaft und scharf hervortraten, die aber auch eine beachtenswerte Grundschicht und Stufe der Volkskultur in den Alpen voraussetzen. Freilich wurde selten nach Herkunft, Trägern und Vermittlern der veröffentlichten Stuben- (oder meist richtiger gesagt: Hausflur-) Komödien und noch seltener nach deren Gegebenheiten gefragt und daher der Anteil des Ahrntals und seiner Berufswelt im Vergleich zu denen des Zillertals und Pinzgaus verkannt. Bevor ich — in einer eigenen Arbeit — darauf eingehen möchte, ist es wohl am Platze, die Vor- und Frühformen dieser Ahrner Volkspoese, also die „halb-literarische“ Festlegung des Verhältnisses dieser Menschen zu ihrer nächsten Umwelt — und das sind die redbaren Werte ihres alltäglichen Lebens und die ersten Ansätze der Brauchpoese — zur Skizzierung des volklichen Wesens und Daseins heranzuziehen. Wenn dabei auch Ausdrücke wie schrifttümlich oder halb-literarisch mitunterlaufen, so sollen sie nicht den Eindruck erwecken, als wenn eine Niederschrift ihrer Entstehung zugrunde läge oder ihre Anwendung und Überlieferung vermittelte. Vielmehr liegt es in ihrem Wesen, aus dem Stegreif zu entstehen und von Mund zu Mund zu gehen, durch diesen Volksmund zu eigen geformt und wieder zerredet zu werden.

Die Ahrner betätigen in vielen Anfangsstadien und Gattungen der Volkspoese eine spruch- und singfrohe Art, eine Reimlust, Spottfreude und Vorliebe für Tanz und Spiel, kurz eine spruchtümliche Festlegung und Erhöhung ihres Lebens. Da gehen zunächst die *S p o t t r e i m e* zwischen den Bewohnern der genannten Tal-schaften, die *T a l r e i m e* von Ahrnern, Zillertalern und Pinzgauern und *N a c h b a r r e i m e* innerhalb dieser Täler unter den einzelnen Ortschaften die ersten Aufschlüsse; denn darin werden Eigenarten und Schwächen der lieben Nachbarn hervorgekehrt, Schildbürgerstückchen ausgeplaudert und Taltypen karikiert. Aus solchen Ansätzen gediehen über die Umgangsbräuche hinaus einzelne dramatische Lieder und Auftritte, wie die vielen Duette von den Ölträgern und das Zillertaler Spiel der Prettauern. Der Zillertaler Ölträger war

neben dem Tuxer Paar zwei Jahrhunderte lang eine der geläufigsten Volkstypen aus den Ostalpen, der ebenso in Jesuitendramen wie in Volksaufzügen heimisch wurde, in Umzügen von Bayern und Graubünden nie fehlte. Um ihn entstand eine ansehnliche Volkspoesie, wie die ältesten Volksliedersammlungen aus Salzburg, Tirol und Oberbayern bezeugen. Den Ahrnern diente der Ölträger lange schlechthin als Sammelfigur für ihre Spötteleien auf die Zillertaler, so daß deren ältere Züge aus den Zeiten der Hirten, Senner, Jäger, Knappen und anderer „Bergverwandter“ verblaßten. Nur in den Ahrner Robbelreimen treten diese noch hervor.

Ein Talreim auf die Ahrner stammt angeblich von einem 25jährigen Bauern Johann Gartner aus St. Johann in Ahrn selbst. Dieser Talreim führt die Namen der meisten Ortschaften des innersten Tales an, zunächst den Hauptort St. Johann im Ahrn mit seiner schönen Pfarrkirche, sodann den ehemaligen Bergknappenmittelpunkt mit dem bezeichnenden Namen Steinhaus, endlich die Dörfer St. Jakob, St. Peter, St. Valentin und Hl. Geist (Pretttau), die fast alle noch ihren alten Patronnamen (und welch alten!) tragen. Nur die beiden innersten Ortschaften, wie überhaupt das oberste Tal, werden seit dem Aufblühen ihres Bergbaus unter dem Namen und als Gemeinde Pretttau zusammengefaßt.

Der Ahrner Talreim lautet:

Der Ahrner Kirchturm ist auf und auf grau
 Und d' Ahrner Gitschen hobm a saggrisches Gschau¹⁾.
 Die Stoanhauser san hearrisch²⁾ a bißl
 Und essens's Wassermus decht vun a hülzana Schüßl.
 Die Jakober und Peterer giehn gern aufs Gaßl
 Und möchn mit 'n Madlan öfta a Gspaßl.
 Die böstn san decht die Prettauerm olm
 Dö tanzn wie die Muggn³⁾ und singn wie die Schwölbm.

Das Singen und Tanzen gehört zu den selbstverständlichen Erheiterungen eines frischen Ahrners. Das „übers Gaßl“ gehen, das „Fensterlen“ oder „zi Gitschen gian“, ist ebenfalls eine Eigenschaft, welche die Ahrner Burschen gleich den Zillertalern und Pinzgauern nicht abkommen lassen können. Daß dabei die Mädeln auch getratzt d. h. geneckt werden, will nur besagen, daß es den Ahrnern an Witz und Humor nicht fehlt und auf eine schalkhafte Wechselrede nicht ankommt. Aber die mundfertigen Ahrner haben sich in ihren langen Wintermonaten — Frühjahr und Herbst gibt es in Ahrn eigentlich nicht — auch einige Handfertigkeiten angeeignet. Das Schüsseln drehen, das Buttermodel schnitzen und Verfertigen anderer Gebrauchsgegenstände und das Gestalten von Masken und sonstiger Brauch- und Spielausstattungen, selbst das Schmieden von Grabkreuzen und eine primitiv-jokose Tafelmalerei sind keine Ausnahmen im Ahrntal. Fast jeder Einheimische versteht sich auf

irgendeine Handfertigkeit. Alle Ahrner, Zillertaler und Pinzgauer tragen den hellgrauen Tauernloden. Und so hüllt sich selbst der St. Johanner Kirchturm in die Tauernfarbe.

Zur Spruchdichtung zählen wir auch die **Übernamen**. Im Tale geht um, die Prettauer seien die gescheitesten, d. h. die alles besser wissen; die Peterer (die von St. Peter) die reichsten; die Jaggiser (die von St. Jakob) die schönsten, d. h. sie bilden es sich wenigstens ein; die Johanner die stolzesten und die Lutticher (die von Luttach) die christlichsten Ahrner. Die Mühlwalder werden nicht mitgezählt; sie sind schon ein anderer Schlag, sie halten sich in Spruch, Lied und Spiel von der Ahrner „Rasse“ etwas selbständig und verdienen daher eine gesonderte Behandlung. Dagegen weisen Achornach, Rain und Lappach vieles Gemeinsame mit den Ahrnern auf; sie hausen aber im äußeren Teil des Ahrntales und kommen daher bei den innersten „Tölderern“ zu kurz.

Im Tale selber leben **Bergreime** fort, die auf die Pimwerche, d. h. auf Gruppen von Einschichthöfen gemünzt sind. Viele Höfe erhielten ein eigenes „Reiml“ aufgetrumpft. Da gibt es einen Brunn- und Rohrbergreim, einen Gföllbergreim und einen Holzbergreim in St. Johann. Die Brunnberger Bauerngehöfte liegen auf der Bergseite und ihre Besitzer halten es mit ihren Eigenarten.

Brunnbergreim:

Der Innerhofer gibt die M'rende⁴⁾ her,
Der Außenhofer zeigt die Zähnde her,
Der Lärcher legt die Stiefel un,
Was gehts den rotzigen Häusler un?
Der Großstahler hat die Dörre.
Der Kleinstahler hat die Spörre,
Der Brunnagraze hat kein Heu,
Den Martin nudelts glei.

Da erfahren wir schon etwas von den Nöten der Ahrner Bergbauern. Sie leiden unter der Trockenheit und Dürre ihrer Hänge; sie haben daher oft zu wenig Futter im Stadel, das heißt, es kommt die „Speare“, die liebe Not mit ihrem Vieh. Da ist es schon gar nicht mehr zu verwundern, wenn einer unter den Kleinhäuslern aufhaust, das Mißgeschick ihn nudelt und pudelt. In der Ebene würde man eher sagen; er gerät unter die Räder.

Der **Gföllbergreim** trifft die Bauernsitze auf dem Gföllberg:

Der Sandbichler mit der Ofengabl,
Der Geiregger will all's dersch'nabl,
Der Oberhofer mit dem Spitzbart,
Das hört der Bichler hart⁵⁾.
Der Neuhauser mit der Leiter,
Im Grub'n ists geheiter,
Am Niederhofe gehilbe
Und der Häusler ist wilde.

Dieser Bergreim wechselt wieder in seinen Anspielungen zwischen persönlichen Eigenschaften und solchen des Gehöftes. Der eine Besitzer ist hinter der Ofengabel her. Der andere ist neugierig und redselig; er will alles erfragen und beschreien. Der Bichler läßt sich nicht gerne aufziehen. Der Neuhauser braucht eine eigene Leiter (zum Fensterln oder wegen der Steilheit seines Hanges?). Im Grubenhof geht's lustig her. Der Himmel von Niederhof ist oft bewölkt. Das mittelalterliche gehilwe (wolkig, nebelig; kilbe gesprochen) gehört zu den vielen Wörtern des Ahrntals, die aus früher Siedlungszeit sich erhalten haben. Es lebt auch in Flurnamen „in der Hilbe“ fort. Das Ahrntal besitzt freilich dazu noch Wörter von der vorbajuwarischen und vorrömischen Zeit, von den „antrischen Leuten“, z. B. Hollenze als Hof- und Familiennamen nach dem Hof hinter dem Jakober Bühel und als Bachname: Pirra, Ahrn usf. Auch in diesem Bergreim kommt der Häusler am schlechtesten weg; er ist gar ein Zorniger. Sie haben ein schweres Bestehen, diese Sölleute, allein mit dem Häusl und dem wenigen Grund darum, ohne Almwiese, auf das „Raubheu“ felsiger Stellen und Wegränder angewiesen und gezwungen, durch irgend einen Nebenverdienst, wie Mineraliensuchen, Spitzenklöppeln oder anderen Hauserwerb, sich und die Ihrigen durchs Leben zu bringen. Diese Häusler sind meist Nachfahren ehemaliger Knappen oder anderer „Bergverwandter“, Holzfäller, Kohlenbrenner, Fuhrleute, aus der Zeit, da das Prettau Kupfer zum Besten in Europa geschätzt wurde. Schon in den Blütezeiten dieses Bergbaus, zwischen 1529 und 1583, hatte sich die Zahl der Söllhäuser im Ahrntal von 32 auf 120, in Prettau allein von 16 auf 37 erhöht.

Durch solche Sprüche erhält fast jeder Hof oder sein Besitzer sein Epitheton. Es wechselt meist mit dem Geschlecht oder infolge eines außerordentlichen Ereignisses. Selten bleibt der Name des Reimurhebers daran kleben. Der alte Luggis-Schuster in Prettau stand im Rufe, viele Neckreime und Schelmenlieder geschmiedet zu haben. Aber solcher Reimmichel gab es manchen im Tale und sie sind wahrlich nicht ausgestorben. Es spricht für einen Ahrner, wenn er schlagfertig mit einem Reimtrumpf zu antworten versteht. Was der „aufgeklärte“ Landrichter Nikolaus Tribus von Windisch-Matrei in Osttirol am 16. März 1819 an sein Kreisamt in Bruneck berichtete, als er von Innsbruck aus zur Aufnahme von Volksliedern aufgefordert wurde, das galt nicht nur für seine Zeit und seinen Gerichtsbezirk, sondern einigermaßen für die Tauerntäler im besondern: „Anstatt des Singens ist hier vielmehr das auseinander Ausreimen gebräuchlich. Zwei oder mehrere reimen aus dem Stegreife gegeneinander, habe es einen Sinn oder keinen, sei es grob oder fein, wenn sich nur reimet, dann ist es genug.“ Tribus hatte offenbar

die Spottreime und Neckspiele im Ohr, die oft bis zur Leidenschaft wie ein Wettkampf geführt wurden.

Der Spruch wird Volksgut, wenn er herumgeht. Aus einzelnen Übernamen wachsen Schwänke, Pasquille (Postabil) und andere Umgeblätter. Auch von nachfolgender, ausführlich behandelter Neckerei wissen wir nur, daß sie von einem St. Johanner um das Jahr 1878 gedichtet und vertont wurde. Die Notenschrift stammt von Spängler Vinzenz Fuchsbrugger. Er kommt auch als Verfasser in Betracht. Das Schildbürgerstückchen ist auf die Steinhauser gemünzt, an deren „Überheblichkeit“, d. h. Bergwerksüberlieferungen, sich die St. Johanner nicht ungerne rieben. Der Enzen ist ein Bauernhof in einer Waldlichte (= Schachen, Lichtschacht, auch Almname in Oberpinzgau) zu Steinhaus. Die Klausen ist gleichfalls eine Hofbezeichnung.

Die Fuchsjagd in Steinhaus

(Melodie siehe Notenbeilage Nr I)

Ban Enzen in Schochn, do ist wos bikonnt,
Do gibts schöne Vögl und Füchs allerhond.
Do gibts hohle Eschn, san auswendig fest,
Do hot holt in Winta do Bampecka⁶⁾ 's Nest.
Dem Vogl im Bam ist die Zeit gwesn z'long,
Drum ist er auf Mittag spoziern ausgong.
Und wie er ist zruck kemm, ist zruck kemm in Bam,
Als der Maura vo Klausn⁷⁾ a nett⁸⁾ zirecht kam.
Ober wie er ihn muiß aussa bring, follt ihn nöt ein,
Und sticht mit 'n Steckn ban Loche hinein.
Dem Vogl, dem wird holt recht übl und bong
Und denkt sich, so ist mirs mei Lebtag nöt gong.
Weil er ihn nöt aussabringt, geht er glei hoam
Und loßt holt den Fuchs in der Eschn alloan.
Do steht der Postmeister holt vor seim Haus
Und frogt holt den Maura, wo inn und wo aus.
„Und weil du mir frogst, so will i dirs sogn,
Do ent tuit a Fuchs van a Eschn den Arsch aussa hobn“.
„Geh, plausch mi nöt on, und geh loig mir nöt fü,
Sonst zoag i di on ba der Schendarmerie.“
„Und wenn dos nöt woahr iß, so will i verröckn,
Und wenn du's nöt glabst, gehst selber zi schmöckn.“
„Jo, wenna wirkla woahr iß, so war dechter wersch⁹⁾“.
Und er hot holt vor Freudn ja völlig gor gerscht¹⁰⁾.
Und er geht zum Faktor,¹¹⁾ zu den oltn Konzlist.
Der werd ihn schon kriegn, wenn a Mittl no ist.
Den Faktôr, den hot's recht saggerisch gireut
Und springt zum Waldhüeta und um sei Scheit.
Itz sein a poor Mando, schon ihnen a drei,
Dö spörn den Fuchs schon ban Loche hinei.
Der Vogl in der Eschn tuit schlofn und tram,¹²⁾
As kimmt ihm holt für, als wenn der Londsturm kam.
Itz stiehn sie do her und schlogten grad Rot,
Den Fuchs zi doschießn. iß der Bolg völlig schod.

Itz iß holt der Enz übern Schochn obagrennt.
 Er frogt holt, was öppa der Pelz kostn könnnt.
 Er bietet zwoa Guldn und no was dozui,
 Er moant, um den Preis war er gizohlt schon ginui.
 Do sogt holt der Faktôr: „I hon a wos zi schoffn.
 I loß der Marie an Schlüefa¹³⁾ draus mochn.“
 Itz hot holt do Vogl den Bessern bikemm,¹⁴⁾
 Wie er hot gheart, den Guggn¹⁵⁾ übern Schochn obarenn.
 Do Garbo-Knecht, der hots holt glei dersponnt,
 Er iß dahersprung mit an Knittl in der Hand.
 Den Garbo-Franz müeßn mer a drein flickn,¹⁶⁾
 Weil er in Hausögg hot zuischaugn müßn.
 Itz sein a poor Mando, schon ihnen a sex.
 Heunt giehts holt dem Fuchslan erbärmlich lötz.
 Itz sogt der Faktôr: „Itz gieht die Gschicht on.
 Ober wie man den Fuchs öppa aussabring konn?“
 Do sogt der Waldhüeta: „Die Gschicht hot an End.
 Der Fuchs, der wird aussa gibrennt.“

Eine dritte Gruppe von Reimen begleitet alte Talbräuche. Es gibt solche Reime beim Aufstellen des Kirchtagsmichels am Kirchweihfest im Oktober. Der Kirchtagsmichel besteht hier aus einer Puppe mit einem „Buschen“ (= Blumen- und Kräuterstrauß), den „Kirchtagskrapfen“ und „Kirchtagsbirnen“. Wenn es Burschen des Nachbardorfes gelingt, den Michel zu stehlen, geht es gar ritterlich her. Auf jeden Fall endet das Fest mit einem Preisranggeln oder Robbeln. Der stärkste Bursche bleibt der Hagmair des Ortes, Tales oder der drei Talursprünge, für ein Jahr, wofern ihm nicht schon früher ein anderer über ist. Das ist am Ahrn, Ziller und an der Salzach herkömmlich. Solche Kraftspiele reichen bis in die früheste Almwirtschaft und Hirtenzeit zurück, erinnern aber auch an Unterschiede der Besiedlung, wenn z. B. die Ahrner bei der Wallfahrt, die sie gruppenweise am Palmsonntag zum Schloßkreuz von Taufers nach altem Herkommen unternehmen, zum Schlusse mit den Tauerern ein Ranggeln durchführen. Dieser Kampfbrauch verdient daher eine eigene, mehrseitige Behandlung.

Bein Anrufen, Ranggeln und Robbeln stehen Lock- und Spottreime teils seit langem ebenso fest wie beim Kirchtagsmichel, teils hat auch darin der Bursche seine persönliche Schlagfertigkeit zu erweisen. Solche Reime und Gegenreime gehören zu den ältesten und feststehenden Normen dieser Wettkämpfe, wie auch die Fachausdrücke (z. B. hanggeln, tucken, schelmen, Faxen) und die Waffen (Stoß- und Schlagringe) genau überliefert sind. Ein solcher Kampf ru f lautet:

Zin Ranggl. zin Schmeißn,
 Zin Gwandl derreißn.
 Zin Federl ohatoan¹⁷⁾ -
 Bin i's Buebl alloan.

Die größte Abwechslung fordern das „Breateln“ oder Fensterln, die Gaßreime und Gaßgeschichten, kurz die reiche Gattung gegenseitiger Liebeslockungen.

Die Gaß- oder Fensterlreime werden mit hoher Fistelstimme gesprochen. Am Ende jedes Verses wird mit der Zunge geschmalzt und auf die Schenkel geklatscht. Der nachfolgende Reim ist den St. Johannern noch geläufig:

Schiena Gitsche, pitz-patz,
Host an söllen Schlitz-Schlatz, ¹⁸⁾
Kua Fenstal augimocht,
Haustn mit der Ofengöbl
Uans af sein grüen Schnöbl,
Hostn ausgilöcht.
Juhai!

Da wendet sich freilich aller Spott und Hohn auf den Abgeblitzten. Zur Musik einer „Klumpfen“ wird ihm am Wirtshaustisch gesungen:

Die Luater ¹⁹⁾ ist weck
Und's Buebl im Dreck.
Juhui!
Derfst a net long frögn,
Wie's zui hot gitrögn.
Er höt für sein Schmötzt ²⁰⁾
An saggrischen Glötzt.
Juhi!

Der Arme war offenbar von seinem Wettbewerber überrascht und auf den Boden geworfen worden und hat eine gründliche Tracht Prügel ausgefaßt. Doch nicht genug damit. Der Unterlegene wird „gemerkt“ wie die Schafe vor der Schur, d. h. es wird ihm eine Tonsur geschnitten, wenn nicht gar eine Glatze herausgerissen. Da kann er Sonntags am Kirchplatzl oder aus einem Wirtshausfenster heraus seine Niederlage verkündet hören oder an der Gemeindetafel angeschlagen sehen.

Andere Gaßreime werden stropfenweise wie Kettenlieder unter den Begegnenden, bald von dem, bald von jenem oder auch jener gesungen. Solcher Schnadahüpfeln gibt es hunderte. Immer wieder tauchen neue auf. Meist sind sie leichten Sinns und scherzhafter Art, als Trumpf vor mehreren ausgespielt, im Gegensatz zu den abgesunkenen, schwermütigen und düsteren Liebesballaden, die kaum einmal in Gesellschaft, meist nur allein und in Einsamkeit, gesungen werden. Hier etliche der gangbarsten Vierzeiler:

Willst mi liebm, konnst mi hobm,
Willst mi net, dann loßt es bleibm.
Madlan san in Berg und Tol.
Wer schun uana aufdertreibm. ²¹⁾

*

A Schniebl hots geschniebm
Net auf un Ost
Und i kann di net liebm,
Du stinkst mo zi fost.²²⁾
Juhui!

*

Ga Beicht bin gwesn
Van Kurzn und van Kluan.
Zur Buß ist aufgöbm,
Um die Röck umaluahn.
Juhui!

*

Auchnsteign, ounaluahn,
Gaßreim könn i kuan,
Morgn tie wo Mist trougn,

Juhui!

*

Unds Haus reiß ma niedo
Unds Dachl legn ma ou
Unds Mensch gebm ma wiedo
Und i bleib nimma dou.

*

Wenn dr Mone schien scheint
Und scheint übo's Dachl
Und wenss sist niemand ist,
Ists dr Rangglklachl.²³⁾

*

Mei Vöter hõt a Haus,
Sieht man dumidum aus,
Hõt kua Döch und kuan Spitz
Und kua Vogl hõt ön Sitz.²⁴⁾

*

Im Zillertöl, im Pinzgau,
Do ists amöl der Brauch,
Die Buibm steckn Federn auf
Und die Gitschn höbm an großn Bauch.²⁵⁾
Juhui!

*

Übo's Luatrl do steig i net auchn,
Do ist mo do Weg schun viel zie weit obm.
Geh lieba schien stat und schien güetla
Zu mein Diendl ba der Kommertür ein.
Juhui!

*

Dr easte stieht obm af do Luatr,
Do zwuete wohl hinter dr Tü,
Do dritte liegt gou schian bruat dinne
Und rödt an van Heiratn fü.
Juhui!

*

(Melodié siehe Notenbeilage Nr II)

Af der Olm ist kua bleibm,
Tuit regn und schneibm.
In der Hüttn ist a kua Sein,
Zieht der Wind aus und ein.²⁶⁾
Juhui!

In Ahornach ist daran ein Lied in folgender Fassung gekoppelt, dessen Weise Fr. Kohl Grund zur Umsetzung für vierstimmigen Männergesang bot (Kohl-Reiter I Nr. 119):

2. Und 's Gamslerl am Gewand²⁷⁾ hat ma's oba piffa;
Wendst Kugerl unt' hättst, kannst ma's aufi schickn.
Huldiri . . .
3. Was mach denn der Jager, der Jager im Tal,
Schiaßt aufi auf's Gamslerl, muaß falln ollemol.
Huldiri . . .²⁸⁾

Zieht der Bursch wieder ab, so verkündet er wohl noch seinen Sieg:

Das Liedl hon i gsung,
Wie i bin übern Zaun umagsprung,
Mei Diendl hot glocht
Unds Fensterl augmocht.

Aber ein Mädal weiß es besser:

Auswendig rosenrot,
Inwendig faul,
Die Manderleut san alle gleich,
Das beste ist das Maul.

Und wer den Zuschauer spielt, der kann dazu singen:

Hi — ha — Hahndl bin i.
Die Sunne gieht unter,
Der Mone gieht au.
Die Gitschn giehn z'liegn,
Die Buibm stiehn au.

Oder man spottet klatschend auf den „Tuxer“:

Kim i he vo Dix-Dax,
Hintn und vorn a Holzkrax,
Hintn und vorn a Eisenschwögl,
Buibm, brauchts ös kuane Nöchtvögl?

Die Ahrner Schnadahüpfeln weisen selten „gesunkenes Kulturgut“ auf. Etliche mehrstrophige Lieder, auch Kunstlieder, mögen über das Zillertal zu Einstrophern wieder zusammengesungen worden sein. Einzelne solcher Strophen blieben im Tale hängen. Nachahmungen, wie sie Castelli, Seidl u. a. schufen und wie sie seit Herausgabe von Volksliedern durch L. v. Hörmann, R. Greinz u. a. geradezu Mode wurden, drangen ins Ahrntal nicht ein.

Von dem Wechselspiel handfester Auseinandersetzungen in Schnadahüpfel-Doppelstrophen führt das tänzerische und spiele-
rische Frag- und Antwortspiel aus dem kleinen Versgebilde des Anrufs und der Spruchdichtung zur höheren Liebeslyrik. Immer wieder wird das Vorbild des balzenden Auerhahns mit der Auerhenne der Geste und Bewegung, in Wort und Weise zugrunde gelegt. Der Schuhplättler fügt sich als selbstverständlicher Tanz dazu. Im Folgenden ist der Neckauftritt mit einem Hausnamenspiel verbunden. Es läuft auf ein Spottlied über eine mißlungene Werbung eines allzu jungen Sohnes des Kinighofes von St. Jakob bei einer

Tochter des Koasererhofes von St. Johann hinaus. Mancher alpenländische Hof- und Familienname unländlicher Bedeutung, wie Kaiser, König, Bischof, Teufel, Neunteufel (= neuer Teufel), Teufelsbauer, Faschingsbauer, dürfte auf Betätigungen von Vorfahren in Brauch und Spiel zurückgehen. So könnte man ungefähr von 1890 bis 1930 den geschäftstüchtigen, auch bei einem Schmuggel nie verlegenen „Judas von Erl“, d. h. den Judasdarsteller unter den Erler Passionsspielern, fast nur unter dieser Bezeichnung in der unteren Schranne von Kufstein. Er war mit seinem roten Bart und seinen schelmischen Äuglein eine gern gesehene Volksfigur geworden. In Telfs gibt es seit der letzten Aufführung der Leidensgeschichte Christi, die vor ungefähr 100 Jahren stattgefunden hat, einen Pilatushof. Ein Haus in Nassereith heißt Thome Luther, weil der damalige Besitzer außer Sternsingerliedern auch Theaterstücke, darunter ein Martin-Luther-Spiel verfaßte und darin noch den Luther darstellte. Da er Thomas hieß, nannte man ihn seither Thome Luther und darnach auch seinen Hof. Im Wortspiel von Kaiser und König liegt die Pointe folgender Absage:

Und als der Tauber zwölf Jahre alt war,
truluh!

Da fragt er die Täubin ums Lieben gar,
truluh, guruh, wie du!

Der Tauber, der führt die Täubin zum Wein,
truluh!

Die Täubin will aa nôt recht lusti sein,
truluh, guruh, wie du!

Der zahln tuet und der bin i,
truluh!

I hon ja kua liabare Täubin als di,
truluh, guruh, wie du!

Der Täuber, der floigt zum Fenster hin,
truluh!

O Täubin steh au und loß mi in,
truluh, guruh, wie du!

I steh dir öt au und i loß die öt ein,
truluh!

Du wearst holt der rechte, der Tauber öt sein,
truluh, guruh, wie du!

Der rechte, der Tauber, der bin i jo schun,
truluh!

I bin jo van Kinig sei oagner Suhn,
truluh, guruh, wie du!

Und wenn du van Kinig sein Suhn willst sein,
truluh!

So bin i von Koaser sein Töchterlein,
truluh, guruh, wie du!

Im Vergleich zu solchen Neck- und Spottliedern sind Stimmungs-dichtungen einzelner Liebender selten vertreten. Sie sind persönlicheres Eigentum und heischen gestaltende Vollkraft.

Die wenigen bekannt gewordenen sind vorwiegend von zarter Innigkeit und Geruhsamkeit, nicht mehr keck und ausgelassen wie so mancher Gaßreim. Das nachfolgende Lied stammt aus St. Johann und aus der Zeit um 1830, wahrscheinlich von einem gewissen Wasserer. Die Noten schrieb Franz Grasser auf.

Lied

(Melodie siehe Notenbeilage Nr III)

Dös Bachal tuit rinnen
Jöhraus und jöhrein.
Mei Madal tuit spinnen
Den Flachs und den Lein²⁹⁾.

Die Schelln tien klingn
Dõ drobn af der Höh.
Mei Madal tuit singn
Viel schiana Juhe.

Die Sternlan tien leuchtn
Und glõnz in der Nõcht.
I wõrt an der Feichtn,
Bis sie's Fensterl aumõcht.

Mei Madal ist schian.
Mei Madal ist jung.
I hõbs alln Buam
Owa giwung.

Die letzte Strophe schlägt unvermittelt in Rhythmus und Stimmung des Volksliedes „Tirol is lei oans“ um.

Das nächste Lied eines Bauernburschen aus St. Johann stammt wahrscheinlich von Jakob Uerschmied aus der Zeit um 1840. Die Noten des Vordersatzes schrieb Franz Grasser auf.

Lied

(Melodie siehe Notenbeilage Nr IV)

I bin a Bauernsohn.
Han dreiBig Küah,
A Madl, dõ mer gfõllt.
Hõn i no nie.

San schu viele kemm.
Die Rechte net.
Jo und die Liebe bleibt
Hõlt õlm a Gfrett.

Und wenn a kuana ist.
Bleib i alluan
Af meiner Ofenbõnk
Ban warmen Luahm³⁰⁾.

Zum Seltensten zählen die Mädchenlieder im gedruckten Schrifttum. Eines steht im Liederbuch des Knechtes Johann Bacher in Rain vom Jahre 1928, das mir Karl Horak mitteilte:

Heut is schu Samstagsnacht³¹⁾,
wia mir's Herzal lacht,
heut geht's no lustig zua,
heut kimmt mei Bua.

Lustig is, wenn er kimmt
und mi um d' Mittn nimmt,
wenn er beim Gartenzaun
eina tuat schau.

Der Saudirn hab i's schu gsagt,
daß ma kan Plausch nôt macht,
wann mei Bua übern Zaun
eina tuat schau.

D'Muatter hab i a ausgschmiert,
hab ihr in Hund eingespiert,
daß er koan Bella macht
heut auf die Nacht.

Sind sich Bursch und Mädal in recht praktischer Überlegung einig und auch das eine oder andere Elternpaar übergabebereit geworden, so kommt es zum „richtig machen“ oder „Tatsch“, das aber leider heute mehr und mehr einem Polterabend gleicht. Ursprünglich scheint eine strenge Ordnung den Gang der Dinge bestimmt zu haben: die nochmalige Werbung des Burschen um die Hand der Tochter in ihrem Elternhause, die Übergabe eines Geschenkes an die Brauteltern und zur Besieglung des Verspruches das Zubodenschlagen von Brettern, das Tatschen³²⁾. Den letzten Streich beim Garbendreschen heißt man gleichfalls Tatsch, den Garbentatsch, und das Essen nach dem Dreschen Tatschkrapfen, die Zapfen des Zirmbaumes Tatschen. Hinter diesem Brettertatschen dürfte ein alter Brauch, ähnlich wie beim Anzünden der Frühlingsfeuer in Wales, stehen. Nach dem „Tatsch“ suchte die Braut ihren Zukünftigen in seinem Haus auf und brachte ihm in einem zierlichen Körbchen verschämt die „Pfuit“, das Brauthemd, das sie selbst gesponnen und genäht haben mußte. Ein kleines Essen mit bestimmten Gerichten bildete den Abschluß des Verlobungstages. Heute begibt sich die Braut erst am Vorabend vor der Hochzeit und in Begleitung einer Schwester oder Verwandten ins Haus des Bräutigams und verehrt ihm das Brauthemd, wogegen er ihr ein Paar neue Schuhe, „Brautschuhe“, übergibt, die von der Mutter der Braut gesegnet werden, um Böses abzuwehren. Den gleichen Sinn haben Raute und Rosmarin im Hochzeitsschmuck.

Ist der Tag der Hochzeit, meist ein Montag oder Dienstag,

bestimmt, geht der Hochzeitslader (oder deren zwei) von Haus zu Haus und sagt seine *L a d r e i m e* auf. Seine festliche Kleidung und seine Ladersprüche hat schon der Tauferer Arzt Dr. Jakob Erlacher in F. F. Kohls „Tiroler Hochzeit“ S. 239 und S. 116 ff.³³⁾ beschrieben. Die Lader bringen immer wieder neue derblustige Verse. Dorfreimer machen sich ein Vergnügen und ein Geschäftchen daraus, Besonderes zu solchen Anlässen aufzutischen. J. E. Wackernell hat einem solchen Pustertaler Bauerndichter, Georg Töchterle in Reischach, genannt das Rueper Jörgele, ein breitspuriges Denkmal gesetzt³⁴⁾, das zu weiteren Veröffentlichungen von Töchterles Reimen lockt. Im Ahrntal heißt man die Hochzeitslader „Ladtum“. Sind deren zwei, so wechseln sie mit ihren Sprüchen ab. Der eine Sprecher begrüßt die Hausleute, erinnert an die Erschaffung der ersten Menschen und verkündet endlich, daß ein neues Brautpaar sich, seine Hochzeit und deren Zeit und Ort hie-mit anmelde, schildert verlockend die Speisevielfalt und Getränkefolge des Hochzeitsmahles und meint zum Schlusse, daß unter solchen Umständen eine Brautgabe am Platze wäre. Sodann erinnert er an den guten Ton der Eingeladenen und verabschiedet sich mit dem Hinweis, noch eine große Reise vor sich zu haben. Halten zwei Lader Wechselreden, so führen sie gern einen Streit auf, in dem der eine den anderen als „Aufschneider“ hinstellt und dessen Ausführungen berichtigt. Hiebei kommt es meist zu Auseinandersetzungen über die guten Seiten von Braut und Bräutigam, was nie ohne Anzüglichkeiten, kecke Witze und anderen Übermut abgeht. Von der charakteristischen Ausstattung des Laders ist der Hut voller Federn und mit dem aufgehefteten Seidentüchlein und das Kränzl am linken Arm verblieben. Ein Bewußtsein von der besonderen Kraft des Stabes, eine Erinnerung an den Paradeisbaum und die Schlange oder an einen runenbeschriebenen Stab des Rechtes besteht nicht. Es ist ein mannshoher, mit bunten Bändern und einem Flitterstrauß oder frischen Buschen geschmückter Naturstock, der eigens zur Hochzeitsladung geschnitzt wird und in Schlangenwindungen auszulaufen hat. Ähnlich ist auch der Brautführer am Hochzeitstag ausgestattet.^{34a)} Er begehrt die Braut, die schon geschmückt mit „Schleierle“ (Sträußchen aus Flitterblumen) und Brautgürtel ist, von ihren Eltern mit bestimmtem Spruch und übernimmt sie, nachdem sie von ihren Eltern und Angehörigen feierlich gesegnet wurde. Die Mutter bleibt daheim. Beim Aufzug des Brautpaares in die Kirche wird gerne „Klause gemacht“, d. h. mit einer Stange, die bemalt oder mit buntem Papier umwunden und mit Blumen und Bändern geziert ist, aufgehallen. Die *K l a u s e m a c h e r* bringen ihre „Reime“ vor, wie etliche in F. F. Kohls „Tiroler Bauernhochzeit“ S. 173 ff. stehen. Der Bräutigam hat sie

mit eigenen Versen zu übertrumpfen und ihnen einige Gulden zu opfern. An manchen Orten sind die Klausenmacher noch maskiert und treten als Bauer mit zerbrochenem Pflug, als Schneider mit zerrissener Hose oder als Schuster mit zerfetzten Schuhen auf, je nachdem, welchem Berufe der Bräutigam angehört, um diesen zu einer Reparaturzahlung zu verhalten. Es handelt sich sonach nicht immer um ein Heischerecht für den Übertritt von einer Gemeinde zur andern, sondern öfter um eine Entrichtung für den Übergang aus dem Burschentum in den Ehestand und aus dem Gesellentum ins Meistertum. Im übrigen verweise ich auf die Angaben Erlachers. Leider hat er die Ahrner und die Tauferer Bräuche nicht mehr auseinandergehalten.

In der Kirche und während der „Tafel“ werden eigene Hochzeitslieder vorgetragen; ihrer drei gibt F. F. Kohl in seinem Hauptwerk (Nr. 31, 35 u. 65) wieder; zwei weitere trägt er im 6. Band der „Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde“ S. 91 und 92 nach. Vereinzelt tauchen noch zwei Maskierte mit „Gäugloggen“ (Kuhglocken zum Überlandfahren) und „Fosnochtstoggen“ (Fasnachtspuppen) auf und führen einen drastischen Auftritt vor. Den Schluß bildet der Tanz.

Die Tänze der Ahrner, vorab die Figurentänze der Hochzeiten und Spiele, stehen denen des Pinzgaus und Zillertals zunächst; besonders der Prettaufer Hexentanz ist auch in salzburgischen Abarten verbreitet.

Aus den außerkirchlichen Vorgängen leuchtet immerhin noch der ursprüngliche Sinngehalt der einzelnen Bräuche hervor, wenngleich die vormaligen Verhältnisse und Rechtsgrundlagen (Brautkauf, Grenzübertritt usw.) schon längst dahingegangen und daher fragliche Zusammenhänge dem Bewußtsein der Talbewohner entschwunden sind. Es läßt sich nicht leugnen, daß infolgedessen auch die Hochzeitsbräuche der Ahrner sich mehr und mehr denen der Tauferer und Pustertaler anpassen und daß auch bei ihnen das Eigenartige zurücktritt. Das kommt am deutlichsten in den Hochzeitsliedern der Kirche und des Mahles zum Ausdruck, denen man zum guten Teil ebenso in Mühlwald, Taufers und in anderen Teilen Alttirols begegnet. Das trifft erst recht bei den von Geistlichen und Lehrern verfaßten Einladungen und Tischdichtungen zur „Geistlichen Hochzeit“, zur Primiz eines Neugeweihten, zu, wie aus den beiden in Kohls Hochzeitsbuch abgedruckten Sprüchen zu entnehmen ist. Noch deutlicher wird dieser Vorgang aus einem Vergleich mit den vielen Dichtungen und Sprüchen, die von solchen Anlässen aus dem Pustertal erhalten sind. Sie ehrten Brautpaare, Primizianten und goldene Hochzeiter in der Kirche und bei der Tafel.

Große, festliche Aufzüge zur Trauung in der Kirche, ins Haus des Bräutigams oder bei Überführung des Brautgutes kennen die Ahrner Bauern nicht. Dazu sind ihre Ortschaften zu klein und ihre Gehöfte zu weit verstreut auf Höhen gelegen.

Der älteste überlieferte *L a d s p r u c h* aus dem Ahrntal dürfte in einem Spielbuch erhalten sein, das dem Stegerbauern in Prettau gehört und von seinem Vater zusammengeschrieben wurde. Als Verfasser gilt sein Großvater Gregor Steger (1807 bis 1875). Von dieser markantesten Persönlichkeit der Prettauer Volkskultur will ich bei Herausgabe der Prettauer Volksschauspiele berichten. Der Hochzeitsspruch kann schon um ein, zwei Generationen vor ihm entstanden sein. In der genannten Handschrift ist er folgendermaßen eingetragen (der jetzige Prettauer Pfarrer J. Korin kopierte mir ihn buchstabengetreu):

Herzlich schönstens Euch zu griessen — komme ich hierher anheit,
und mach Euch zugleich zu wissen, was mein Auftrag mir gebeut —
Seht ich komme mit frohen Muthe — mit den Stabe in der Hand,
Und auch mit gekränzten Hute in hochzeitlichen Gewand.

Höret ich will Euch erzehlen — zwei verändern ihren Stand,
die sich bald den Priester stellen und sich geben Hand in Hand.
Wer sie sind, sollt Ihr gleich wissen: N. N. heißt der Bräutigam
dieser laßt Euch mit der Braut schön grüßen,

die N. N. sich nennt mit Nam. — Diese Brautleut, deren Nahmen Ihr
vernommen —
laden Euch zur Hochzeit bittlich ein, das am (13. Febr.) dies Monat Ihr
sollt kommen, wo das Fest der Fröhlichkeit wird sein.

Ferner wollen dann die Brautleut habn, daß um 8 Uhr alle insgemein —
um mit einem Frütunk sich zu laben beim N. Wirth N. N. erschein.
Den auf 9 Uhr wird man sich bereiten — wo sich baaret dann der

Hochzeitgäste Schaar
und den Bräutigam mit seiner Braut begleiten — vor den gottgeheiligten
Altar.

Ehe das Opfer wird für sie entrichtet — findet die Zusammengebung statt,
welche sie zur Lieb und Treu verpflichtet — wie es Jesus selbst anbefohlen
hat.

Bitten sollet Ihr zu Gott um Gnade für die Brautleut in den neuen Stand
das der Höchste sie am Lebenspfade — segne mit seiner Segenshand.

Um Gesundheit Glück u. Frieden — bettet auch für sie zu Gott
das er viele Jahr hienieden — sie nicht scheidet durch den Tod.

Im Gebete Ihrer denket, das wenn ihnen Kinder blühn
sie den Höchsten, der sie schenket — solche christlich fromm erziehn.

Wenn das Ehebaar gebunden und der Gottesdienst vorbei
wünschet das Brautbaar manche Stunden — das man friedlich lustig sei.

Und zu diesen stehet allen bei den Wirth ein Mahl bereit
wo sich jeder nach Gefallen wählen kann Ergötzlichkeit.

Den es werden gute Speisen aufgetragen aller Ort
und die Köchin hat verheißten — das sie ihren Fleiß nicht spart.

Und zu diesen Speisen allen — gibt der Wirth noch jeden eine halbe Wein
und wenn es dann kommt zu zahlen — wird man N. Kreizer schuldig sein.

Weil jeder vom Mahle genug wird bekommen — schmecket noch dräfflich
ein gutes Glas Wein

doch wenn Ihr zurecht das angenommen
 Vergeßt nicht, das Ihr mäßig sollt sein
 denn es lautet das Sprüchword allso
 Seit fröhlich u. lustig in Ehren — Friede und Liebe sei mit Euch gemein
 denn das ist schön und gefällig den Herrn — er will ja nicht, das man
 traurig soll sein.
 Denket so schwinden die Tage der Freiden — wenn der fröhliche Tag ist
 vollbracht,
 wünschet noch Glück den Brautleuten beiden und gute süßruhende Nacht.
 Hier ist nun mein Auftrag gänzlich beisammen, da ich die Hauptsach habe
 erzählt,
 ich bitte Euch nun in Brautleuten Nahmen — das Ihr Euch fleißig zur
 Hochzeit einstellt.

Der Bauernknecht Johann Bacher in Rain zeichnete 1928 folgende Hochzeitsladung in sein Liederbuch auf:

Grüß euch Gott mit Herz und Mund,
 ich hoffe euch alle frisch und gesund.
 Wir kommen her in euer Haus,
 wir zwoa Jünger von Emmaus³⁵).
 Ich verkünd bei euch weit und breit
 frohen Sinn und Zufriedenheit.
 Auch wir sind frohr Sinn,
 enk diese freudige Botschaft zu verkündn.
 Mit frohem Mut
 die Zierde am Hut,
 mit Kranz und Band,
 Feiertagsgwand,
 sind wir hergesandt,
 euch zu machen bekannt,
 daß sich hat versprochen
 in der vorigen Wochen
 ein neus junges Paar,
 hinzutreten zum Altar:
 der Bräutigam N. N. ist euch wohlbekannt
 und N. N. wird die Braut genannt.
 Jetzt möchtn wir das Ding noch weiter derzähl'n:
 Die Brautleut wölln an Festtag anstell'n.
 Dazu ist der künftige Dienstag bestimmt,
 wo er in der Früh um 9 den Anfang nimmt,
 und tut in der Früh beim Bräutigam oder Braut erschein',
 da gibts Frühsüppl und a Glas Wein.
 Der Bräutigam hat sich zum Heiraten entschlossen,
 der ledige Stand hat ihn verdrossen,
 der Bräutigam isch halt a so a junger Bua,
 er moant, wenn's gheiratn ist, ist alles gnuu.
 Die Brautfahrer kommen von der Nachbarschaft in Gröden,
 sie werden vor jeder Klause viel reden.
 Die erste Klause macht der Herr von Zirak³⁶),
 der Welsberger Doktor leicht ihm sein Frack.
 Spielen werden sie allerhand Geschichten
 und in Todmoser Weibilans Bruder a Bua hat die Reime gedichten.
 Dann wer' ma die Brautleute hinbegleiten in die Kirche, in die heilige Statt,
 wo unser Herr seinen Aufenthalt hat.

Dazu werd der Priester kemma,
 um die Ehe einsegna zu vernehma.
 Der Bräutigam wird der Braut
 den Ring an den Finger stecken.
 Sein wird er viel zu dünn und zu weit,
 aber zsamhang wird der, bis der Tod scheid't.
 Jetzt gehma von der Kirche heraus,
 grad zum Pfarrwirt sein Haus.
 Was da alles wird geben,
 wer' ma von Wirt sein Erzähl'n net erleben.
 Der Wirt hat gsagt, er werd uns schon befriedigen.
 Er hat an Stier a gschlagen, recht an gelidigen,
 is Fraß wiegt a Zentner und a Pfund,
 na bleibt no a Zoter³⁷⁾ für'n Hund.
 Und die Wirtin ist schon lang in Flichten,
 sie hat gesagt, sie werd gwiß a guits Mahlile richten.
 Und die Kellnerin kimmt von Rasen³⁸⁾,
 dö hat uns alls möglichste verhoaf'n.
 Und zahlen kann man lassen bleibn,
 der Wirt hat gsagt, er wird's mit 'a schwarzer Kreide aufn Kamin
 aufschreibn.
 Komm wird er mit den Kraut und die Leber zu wegen,
 da muß halt a jeder 12 Lire erlegen.
 Da kriegt a jeder an halben Liter Wein,
 an roten oder an weißn
 oder gar an heißn³⁹⁾.
 Jetzt möcht mir no wissen wöll,
 was die Wirtin f'ra Köchin tut bstell:
 die krumpe Schnax-Burgl kommt selber von Gsieß⁴⁰⁾;
 sie kocht a guts Müsl und rührts mit die Füß;
 von Nußdorf im Pinzgau die Schlutzkrapfen-Lies;
 die buttersüße Urschl von Sack bei Mauls⁴¹⁾;
 die Zieglwirts-Zenzl übers Joch bei St. Pauls⁴²⁾;
 die kropfate Kathl-Schliepfwirtin in Schnals⁴³⁾;
 sie kocht tausend Suppen und könn' will sie alls.
 Jetzt war no zi sagn von der Fleischlitanei,
 die Plenten, die Sulzn, die Hauptstrudlerei,
 gesotten, gebraten, geröscht und gebrennt,
 gezuckert, gepfeffert, daß man's halbe nimmer kennt,
 transchieret, geknet und genaht,
 es ist leicht zi schlind, es ist schun giköt.
 Da darf man nöt vergessen afn Speck und ais Kraut;
 dann halt ma a Tanzl und zuerst mit der Braut.
 Vor lauter koan Trinken, koan Essen
 hätt i bald auf die Spielleut vergessen:
 die Spielleut kemmen von allen Weltgegenden
 mit Bockhorn und Blechinstrumenten.
 Sechs kommen von der Ahrner Schmalzhütten,
 dö kemmen ein Tog früher um Nachhörbige⁴⁴⁾ bitten;
 sechs kommen von Amsterdam,
 die bringen den Bombardon;
 sechs kommen von Vilgratten⁴⁵⁾;
 die bringen die Hafenplatten;
 sechs kommen von Jochhaus⁴⁶⁾,
 da macht's vierundzwanzig aus.

Wie nett und fein wird dann die Hochzeit sein!
Den Datum hab ich vergessen,
den Kalender habmer die Mäuse gefressen.
Itz fallts mir grad ein,
fünfundzwanzigster werds sein.
Wenn i was zu viel oder zu wenig gsagt habn soll,
so müßts enk denken, i bin in Afrika geborn.
Itz kimn i zum Schluß
und wiederhole meinen Gruß.
Tüt mir nôt für übel nehmen
und alle zur Hochzeit kemmen.

Diese Hochzeitsladung zählt zu den kürzesten und einfachsten ihrer Art. Wie fast alle, knüpft sie an die Form und an die Formeln der kirchlichen Eheverkündigung an und hält sich an fünf Hauptpunkte: der Begrüßung der Zuhörer, Vorstellung des Brautpaares, Anmeldung der Trauung, Andeutung über ein üppiges Hochzeitsmahl mitsamt der Einladung. Dabei wird mit dem, was an Gesinde und Sachen aufgeboten werde, geprahlt und mit persönlichen Anspielungen das Ganze durchspickt. Bald hält sich der Lader an den feierlichen Ton des Eheverkündigers; bald fällt er in die Ulkart des Bajazzo. Wert und Witz solcher Gelegenheitsreime bleiben von den beteiligten Persönlichkeiten und von der Vortragskunst des Laders stark abhängig. Würzige Kost hat dabei die beste Aussicht auf nachhaltigen Erfolg.

Diese Gruppe von Ahrner Reimen zeigt selten Talgepräge. Der Einfluß von Schule und Schriftdeutsch, die Abhängigkeit von Vorbildern außerhalb des Tales und größerer Hochzeiten, die Heiraten über den Talbereich hinaus heben die Schranken der volksdichterischen Landschaft auf. Formelhaftes und Mache herrschen vor; das Poetische ist rar. Solche Hochzeitsreime sind eine recht bedingte Quelle für die Erkenntnis der Taleigenart und der tatsächlichen Empfindungen. Nur für die Volksvorstellung, was sich bei diesem Anlasse nach gutem Herkommen gehört und wie weit man ihn zu Neckereien ausnützen darf, sind sie charakteristisch. Sie bezeugen, daß mit dem Wandel im Verkehrsleben und mit der staatlichen Abschmürung des Ahrntales von seinem nordtirolischen und salzburgischen Erbanteil das Vordringen von Vorbildern aus dem Tauferer-, Puster- und Eisacktal und der Bänkelsängerart erleichtert wurde. Die ausgleichende Bildungsentwicklung der Geistlichkeit und Lehrerschaft, der steifere Ton der Gesellschaftsdichtung und der aus diesen bürgerlichen Kreisen übernommene Geschmack wirkten mit.

Somit sind die einzelnen Arten der Volksdichtung, wie der schöpferische Anteil des Volkes an ihrer Entstehung und Verarbeitung ungleich ist, in sehr verschiedener Weise geeignet, zu zeigen, wie sich in ihnen das Eigenständische des Volkes ausprägt und

spiegelt. aber alle sind wertvoll für die Erkenntnis der Empfindungen, Vorstellungen, Leistungen und Verbrämungen des Volkes.

Die hochzeitlichen Reime und Lieder beschränken sich mehr oder minder immer wieder auf dieselben wenigen Motive, aber sie richten sich nach den jeweiligen Personen. Infolgedessen haften ihnen nur selten alte, eigenartige Ausdrücke und Vorstellungen an.

Ganz anders heimatlich und heimelig klingt es gleich, wenn eine Ahrner Mutter ihr Kind einsingt. Im Hause des J. G. Oberkofler zu St. Johann sang die Mutter vor 40 und 50 Jahren ihren Buben zu:

Heia, Kindila, schlouf lönge,
die Windilan höng an do Stönge,
's uane ist truckn, 's öndre ist nöß,
schlouf, mein Kindila, ölleweil wös.

Die Oberkoflerin hatte ein gutes Gedächtnis und einen ausgeprägten Sinn für solche Reime. Sie starb, nahezu 80 Jahre alt, vor sieben Jahren. An der Echtheit dieser Überlieferung ist daher kaum zu zweifeln. Und doch hörte Lore von Klebelsberg auf einem Hofe nahe von St. Johann vor kurzem eine stark abweichende Fassung in singender Art, wie etwa Kinder „Backe, backe Kuchen“ vortragen:

Heia, tutscha, schlouf lönge,
die Blahilan hang af der Stönge,
die Himblmutta geat übas Lönd
und schenkt der a roats Wiegnbönd,
heia, tutscha schlouf lönge!

(L. v. Klebelsberg, Pusterer Büchl, Bozen 1946. S. 94)

Ähnliches auch bei der Kinderpoesie, die sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbt hat, gleichviel, inwieweit der Sinn noch verständlich geblieben ist. Der erste der hier wiedergegebenen Kinderreime stammt aus Prettau. Er hält wohl den Namen an ein altes Schreckgespenst der Kinder, einen Wauwau, Klaubauf, Krampus oder Tschangerl fest, wie er sonst fast nur mehr im Gefolge des Kinderbeglückers St. Nikolaus geduldet wird. In dem Wauwau erblicken die einen wohl nur die Nachbildung des Hundegebell's; andere aber sehen darin eine Spur vom germanischen Wodanax, Wodan, Wode. Daß im Oberpfälzischen der Ausdruck Waudel, im Elsässischen die Bezeichnung Waüdi fortbesteht, darin könnte man einen sprachlichen Überrest tirolischer Siedler vermuten; denn in beiden Gebieten gibt es deren noch aus der Zeit, als Tiroler sich als Knappen, Holzfäller, Kohlenbrenner u. dgl. außerlandes verdingten. Aber das elsässische Waüdi bedeutet ungeschlechter Mensch und Vielfraß. Die Ahrner stellen sich unter dem Waudl einen struppigen Burschen vor. Die Eisacktaler heißen einen wilden, ungestümen Buben mit wirrem, flatternden Haare Waudl. In Bayern

nannte man noch im 18. Jahrhundert die Ernte „Waudlsmähe“ und nahm hiezu den „Waudlgaul“, opferte ihm ein Ährenbüschel und spendete den „Waudlhunden“ Bier, Milch und Brot. Im Mecklenburgischen hieß das Erntebier „Wodelbier“ und sprach man zur letzten Kornähre den Zauber:

Wode, hol dein Roß ein Futter
Und Distel und Dorn —
Aufs andere Jahr besser Korn!

Darnach dürfte der Prettauer Kinderspielreim auf Wode und sein Roß und ihre nächtlich-kalte Fahrt zurückverweisen.

Reit dr Waudl in an Wöld,
Höt sei Rößl viel zu költ.
Waudl auf, Waudl ab,
Hu, die Luft is eisig költ.

Gieht dr Waudl a kluana Staun⁴⁷⁾,
Bindt sei Rößl un an Zaun.
Waudl auf, Waudl ab,
Bist a lötzer Jagasmönn.

Zöhl i uans und zöhl i zwua,
Hual⁴⁸⁾ in Rößlan Haut und Bua.
Gitsch oder Bui,
Du mußts tui!

Wie kommt dieser Waudl-Wodan in den Kindermund? Seine Spur ist in der übrigen Ahrner Volksdichtung, einschließlich der Sagen, und im Volksglauben ganz verwischt. Nur in den Umzügen der Rauchnächte und Perchtenabende, in etlichen Wildemanns- und Nikolausspielen der weiteren Nachbarschaft taucht seine Gestalt vereinzelt noch im Halbdunkel auf. Er zieht gleich der Bercht mit dem „Wilden Heer“ und begleitet wie sie noch da und dort in Osttirol, Kärnten und Steiermark den hl. Nikolaus, neben dem Spitz- oder Bockbartl. Dort nennt man ihn Waudl oder Wautzl. Bei Herausgabe der Sprechtexte solcher Spielbräuche dürfte der richtige Anlaß sein, dem Waudel dieser verschiedenen Gestaltungen mittwinterlicher Umzüge nachzuspüren.

Die beiden nächsten Auszählreime der Kinder, wie sie beim „Haschen“ oder „Verstecken“ in aller Eile abgeleiert werden, stammen aus St. Johann im Ahrn:

Oans alloan,
Zwua banando,
Drei a'm Söller,
Vier in der Kömmer,
Fünf im Wögn,
Sechsa b'schlögen,

Sieben in der Wochen,
Ochta verkrochen,
Neuna verdorbm,
Zöchna g'storbm,
Elfa bigroubm,
Zwölfe im Himmel auf'fohrn.

*
Pigge — Pegge — Pei —
Hagedorn.
Zehn Kinder san geborn.
Liegt der Fisch
Aufn Tisch.
Kimmt die Katze, frißt den Fisch,
Kimmt der Weber mit der Leisten⁴⁹),
Schlagt der Katze viera Peistn⁵⁰)
Niff — nuff — puff —
Wer iender aus ist — i oder du!

Der nächste Kinderreim ist wohl aus dem Eisack- und Pustertal bis nach Prettau vorgedrungen; er wurde weit verbreitet, vermutlich durch Katecheten:

Unser Herr ist Gott allein
Zwei Tafeln Moses
Drei Propheten
Vier Evangelisten
Fünf Gebote der Kirche
Sechs Grundwahrheiten
Sieben Sakramente
Acht Seligkeiten
Neun Chöre Engel
Zehn Gebote Gottes
Elftausend Jungfrauen
Zwölf Apostel.

Dazu noch zwei Kinderrätsel:

Lingga-Langga hongg öbm
Hira-Hara gidenkt a
Hatt i a wi Lingga-Langga
Wott i wo tschingga-tschangga.

(Lingga-Langga = Speck; Hira-Hara = Katze; die Katze unterm Speck.)

*
Vouba (= vorne) ronzat,
Hintn ponzat,
Mittnt i — haha.
(Die Ameise.)

Ist das Ahrner Kind in eine lange Hose und in die Schulbank hineingewachsen, zählt es zu seinen musischen Freuden, sich eine Maienpfeife zu schneiden und sie auszuprobieren. Während die Buben ihren Zweig klopfen, besprechen sie ihn in Prettau, wie J. G. Oberkofler mitteilt, folgendermaßen:

In Indoboch, in Außoboch,
 Wo die Lappin Kropfn bocht,
 Kimp do Loppe z'essn,
 Hot ar in Löffl vogessn,
 Gieht ar auchn Stoudl,
 Bittit um a Noudl,
 Mode — Mode — liene (= Magdalene),
 Do Rogge ist griene (= grüne),
 Mode — Mode — Pfeiffe,
 Do Rogge ist reife,
 Do Rogge ist reife,
 Do Kotzn gieht do Bolg ou,
 Do Pfeifn gieht ar (a)r ou —
 Gour ou, Gour ou, Gour ou.

Die „Tuifelemaler“ und Grabreimer sind im Ahrntal noch nicht ausgestorben. Mit dem Teufel haben sie für gewöhnlich nichts zu tun, sondern nur mit einer bescheidenen Tafelmalerei. Unter ihnen gab es und gibt es noch manches Original. Ein solches war vor zwei Generationen der „Schachn-Klause“, der in „Altertumern“ handelte, Fresken an Hauswände malte und Marterln besorgte. Ein anderer Tuifelmaler nannte sich Jakob Hittler. Von letzterem stammen die beiden nachfolgenden Inschriften auf Grabgedenktafeln. Die eine gilt einem versunkenen Knaben, die andere einem Greis. Die dritte erinnert an einen Buben, die vierte an einen Familienvater. Sämtliche Tafeln stehen im Friedhof von St. Johann, bei beiden letzteren sind Name und Jahr verwischt.

1.

Kopfüber und drunten,
 Man hat ihn gefunden,
 Zerschlagen, zerschunden,
 Mit Müh und Not.
 Doch er war tot.
 Lieb Wanderer bet!
 Früher oder spät
 Tritt er dich an.
 Der Sensenmann.

2.

Unter einem Bild eines müden Erdenpilgers, der am Kreuzstamm lehnt und ausrastet:

Siebzig Jahr bin ich geworden
 In Arbeit und Not.
 Nach Frieden und Ruh hab ich mich geseht,
 Da erlöste mich der Tod.
 Lang ist die Reise und der Weg
 Von der Wiege zum Himmelstor.
 Aber man geht ihn sicher,
 Wenn man Geduld und Hoffnung nicht verlor.

3.

Dös Büebl ist gstorbm
 im siebenten Jölr.
 Unschuldig und unverdorbm
 Gieths durchs Himmelstor.
 Wenn die Nagilan⁵¹⁾ blüehn,
 San die Wangilen schien,
 's Unschuldskleidl weiß,
 Ist a guete Zöhrung af die Reis.

4.

Das Tafelbild stellt den aufgebahrten Vater im Kreise seiner betenden Kinder dar:

Die Kinder san still,
 Kuans laut beten will.
 Der Vöter liegt obm,
 Tuit d'Augen zuihöbm.
 Viel Bluim⁵²⁾ ollerhand,
 Höt a Kreuzl in der Hönd,
 Höt's schienste Gwand ön,
 Daß er in Himml giehn könn.

Zum Schlusse noch eine Grabinschrift aus Rain, die an fromme Stiftungen mahnt:

Kein Geld könn't uns vors Sterben schützen.
 Doch nach dem Tod kanns uns wohl nützen.

Der alte Brauch, seine Anwesenheit an Wänden durch Buchstaben, Sprüche und Zeichen festzuhalten, führte auch dazu, Besinnliches dazu zu setzen. Doch liest man selten mehr Sinnsprüche wie „Gott gibt Gnad“ oder „Gott verleih Gnad“, wie noch im 17. und 18. Jahrhundert. Öfters sieht man Herzen mit Buchstaben. Typisches für das Ahrntal vermag ich nicht anzuführen.

Eine Gattung von Spruchdichtung ist im Ahrntal noch gut vertreten, nämlich die *Schlufreime* am Ende von Liederheften und anderen Abschriften, aber auch von Briefen. Dieser Brauch stammt von berufsmäßigen Schreibern her, ist bei Urkunden, Weistümern, Kirchenbüchern und Hausaufzeichnungen zu finden und zeitigte eine stattliche Anzahl von ernsten und heiteren, drolligen und grimmigen Reimen. Hugo Neugebauer hat in seinem Band „Alt-tirolische Sinnsprüche“ (Innsbruck 1935) 546 solcher Reime, die er aus nordtirolischen Gerichtsbüchern der Zeit von 1502 bis 1700 entnommen hat, veröffentlicht und im besonderen einen Spruchdichter in dem Schreibgehilfen Andreas Höger aus Hopfgarten († 1649) vorgeführt. Die Ahrntaler Spruchdichter stehen an Humor solchen Vorbildern viel nach. Die nachfolgenden Reime stammen vornehmlich aus Liederheften und Briefen von St. Johann im Ahrn.

1.
Geschrieben vor der Merende
Langsam, aber behende.

Amen und a Luck⁵³),
Sonst hätt ich verloren a Stuck.

3.
Geschrieben hats die Zenze,
Gesungen hats der Hans.
Die Fichse haben Schwänze
Und Federn hat die Gans.

4.
Weil ich dieses hab geschriben,
Hat just mei Weibele Henn' einorgetrieben.
Jetzt sind sie mir darauf umgang',
Daß mans kaum mehr lesen kann.

5.
Das Liedl ist holt lang,
Am Geduld tat i ban Lesn enk bittn.
As ist mo mei Tingge⁵⁴) ausgong',
Hön gimüßt Wösser dözui schüttn.

6.
Unter einem Knechtlied, das alle Wochentage und Knecht-
arbeiten während der einzelnen Jahreszeiten aufzählt:

In gonzn Toug Heu trougn
An schwonzn⁵⁵) und plougn,
Hon i a Liedl ouschreibm
Und bin steckn gebliem.

7.
Die Bäurin tuit Stümpfe⁵⁶) flickn,
Der Bauer an der Ofenbönk nicken.
Daußa tuits windn und schneibm
und i tui a Liedl ouschreibm.

8.
Respekt vor dem Bauer,
Sie gebm uns den Zins,
Sie ziegln ums die Madlan
Und nocha sans⁵⁷) ins.

So trifft man unter den Spruchreimern Knechte und Bauern, Schnadahüpfllormer und Sinndichter. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit Aktenbräuchen, wie er durch den Jahrhunderte langen Bestand eines eigenen Gerichts für den Bergbau im Ahrntal möglich geworden wäre, spricht aus obigen Reimen nicht mehr. Aber der alte Brauch der Schlußreime als solcher dürfte durch die Kanzleien der Bergverwaltung im Tale erhalten worden sein.

Damit gedenken wir jener Berufsschicht der K n a p p e n und ihrer Welt, die selbst manches Volksgut im Tale geschaffen oder mitgeformt hat. Hier sei vor allem des Liedes eines Mädchens auf ihren toten Knappen gedacht, das um 1750 in St. Valentin (Prettau) aufgekommen sein dürfte. Die Urheber von Worte und Weise sind nicht überliefert. Letztere schrieb Franz Grasser auf.

Das Lied vom toten Knappen

(Melodie siehe Notenbeilage Nr. V.)

Die Liechtlan tien glönzn van Kupferberg he,
 I spinn an kloan Fensta, tuits Herzl sovl weh —
 Die Liechtlan kemm uma — die Straßn hinaus —
 Koa Knöpfe kehrt ein in mei hülzanes Haus.
 Dös san holt die Knöppn, ziechn außa das Erz —
 Dö brachtñ amöl außa a guldanes Herz
 Van bamstörkn Hansl — wie gstorbn ist mei Bui —
 Ist derschlögn in Bergwerk — itz hõt er a Ruih.
 Wenn die Liechtlan keman van Kupferberg he,
 Hat der Hansl ban Fürgiehn gijuchazt Juhe!
 Itz isch holt la still und niemand kennt mi,
 I spinn holt an Fensta und verlößn bin i.
 Mir war hõlt a's liebste — i war nimma da.
 Dös Spinnen verloadt mi — i wer nimma froh —
 Amöl kimmt mei Hansl ins hülzane Haus —
 Dann trõgn mi die Leutlan in Freithof hinaus.

Was das Prettauer Kupferbergwerk für das Tal bedeutete, das drückte der letzte Besitzer, Hugo Graf Enzenberg, in folgenden Versen aus, die er auf dem Steinhauser Gewerkschaftsgebäude einmeißeln ließ:

Vierhundert Jahr hat das Bergwerk geblüht,
 Viel Menschen haben sich darum bemüht.
 Die einen mit fleißiger, kräftiger Hand,
 Die andern mit Wissen und starkem Verstand.
 Das Kupfer das beste gewesen ist
 Vom Ural bis zur spanischen Küst',
 Hat ins Tal gebracht reichen Segen.
 Verkehr ist gewesen mit Schlitten und Wägen.
 Da kam von Amerika Kupfer viel —
 Sie gewinnen es dort mit leichtem Spiel —,
 Das hat uns zugrunde g'richt in kurzer Zeit . . .
 Mir tut um Menschen und Bergwerk leid.

1470—1894.

Über der östlichen und westlichen Haustüre des Steinhauser Grafenhauses stehen die Sprüche:

Vom tauben Stein scheid ab dein Erz,
 Von Sünd und Schein halt frei dein Herz!

*

Unter Gottes Hut
Mit Witz, Fleiß und Mut,
Durch Feuers Glut
Trotz Felsen und Flut
Bringen Erz wir zu Gut.

Aus den Reihen ihrer Bergwerksherren, den Gewerken, und deren Angestellten kamen den Ahrnern manches Kulturgut anderer Schichten zu. Der tüchtigste Gewerke war Christoph Freiherr von Wolkenstein († 1600). Er leistete sich, mit dem Ertrag seiner Prettau- und Pusterer Unternehmungen am Eingang ins Pustertal, auf Rodenegg, ein adeliges Gegenstück zum landschaftlichen Schloß Ambras bei Innsbruck aufzurichten, und hinterließ in seiner ansehnlichen Bücherei unter vielen Werken über Bergbau und Arkelei, Alchimie und Astrologie auch eine große Sammelhandschrift von älteren Meistersingerliedern, die J. V. Zingerle als Wiltener Handschrift beschrieb⁵⁸). Vornehmlich waren es Knappen, die den Meistergesang in Tirol pfl egten und ausbreiteten, zunächst im größten Bergwerksort Schwaz, der im Knappenbrauchtum lange über Tirol hinaus führend war. Knappen und Pritschenmeister aus Tirol, wie Siegmund Painstingl, hielten auch außerhalb des Landes ihre „Töne“ hoch. Einzelne wiedertäuferische wurden in Straßburg gedruckt. Der Ambraser Erzherzog Ferdinand II. von Tirol, der Haller Stiftsarzt Hippolytus Guarinoni, der Etschländer Historiograph Adam Graf Brandis und andere führende Geister im Lande dichteten im Stile der Meistersinger bis tief ins 17. Jahrhundert hinein. Der Innsbrucker Hofprediger Michael Staudacher klagte nach Abschluß des Dreißigjährigen Krieges, daß dieser den Meistergesang unterbrochen habe. Wenn daher manches ältere Knappenwerk und mancher Ahrner Spruch an die Art und einen Ton des Meistergesanges erinnert, so wäre das an sich nicht verwunderlich, steht aber kaum in besonderem Zusammenhang dazu, sondern entspricht der handwerklichen Betätigung.

Inwieweit das Auf- und Abschreiten und Wenden bei Deklamationen und Spielen entsprechend dem Rhythmus und Ende des Verses durch den Meistergesang und Knappenbrauch bestärkt wurde, läßt sich erst an Hand der Spieltexte aus dem 16. und 17. Jahrhundert näher bestimmen. Dieser Brauch, der von den Alpen bis in die Sprachinseln Ungarns und der Slowakei getragen wurde und in Böhmen ebenso üblich war, hielt sich in alttirolischen Aufzugs- und Stubenspielen bis in die letzten Generationen, wie man z. B. in den Ritterschauspielen auf dem Lande noch beobachten kann. Der Schalk, der auch heute noch meist in Versen spricht, wandelt diese getreulich ab, wie man es z. B. im Genoveva-Spiel der Axamer 1946 beobachten konnte.

Der Barock übte starken weltanschaulichen Einfluß auf die Brauchtums poesie der lebhaften und neuerungsfrohen Ahrner aus. Seelsorger und Lehrer begünstigten manch neues Lied und Spiel. Dafür sei als Beispiel ein Prettau er Krippen lied aus dem 18. Jahrhundert vorgebracht, das sich wie so manche andere Ahrntaler Schöpfung auch im Pinzgau ausbreitete. Trotz seiner derben Sprache und kindlichen Innigkeit dürfte es nicht unmittelbar von einem Ahrner Bauern, sondern von einem Gutvertrauten der Tal sitten und der Ausdrucksweise der Ahrner stammen, wahrscheinlich von einem länger ansässigen dörflichen Geistlichen oder Schulmeister. Der eine Name des Hirten erinnert an die Einführung, ländliche Vornamen zu latinisieren, wie es in manchem Weihnachtslied und Hirtenspiel, aber auch in anderen volksmäßigen Dichtungen des 17. und 18. Jahrhunderts der Fall war.

Hirtenduet t

1.

Florax:

Krumpahax-Martinsbua⁵⁹⁾, leih miar dein Rõnzn,
Muaß heint nach Betlahem kirchfahrten giahn,
Hõtt ja wohl selber zwoa, aber kuan gõnzn,
Daß i kannt sproizata Krapflan⁶⁰⁾ drin tian.
Heint ist zu Betlahem der größt Lärm auskemm,
Muaß gian, mei hõlzernes Glachter⁶¹⁾ mitnehm.

2.

Martin:

Florax, was wearst oder du heint anstõlln?
I glab, es steigt dir der Hanswurst⁶²⁾ in Kopf.

Florax:

Martin, hõbs Maul au, i will dirs dazõhln:
Es nehmen die Engel ons heint schier ban Tschopf.
Sie fliegen und schiar af d' Haxn und Haõr.
Wir hobn uns gforchten und zittert fõrwahr.

3.

Wir sein entrunnen, habm Krapflan verlorn,
Sein uns die Ranzlan am Buggl augschnõllt.
Freut enk, es ist uns der Heiland geborn,
Es hats uns a goldiger Engel derzõhlt.
Im Stall, im Krippelein liegts arme Kindelein,
Gebettet auf Stroh, gewickelt in Windelein.

4.

Die Engl habm lang Gloria gsungen,
Da sein miar zu guckn und losn girennt.
Bua, da sein uns die Mäuler aufgsprungen,
Es hättn die Katzn drin raffn gikõnnt.

Martin:

Florax, sei nit a Narr, es ist alls nit wahr!

Florax:

Ja, Martin, es stimmt gwiß, es fehlt ins kua Haôr!

5.

Beide Hirten:

War lei der Altvater ⁶³⁾ David am Löbn,
Der wurd die Harpfn schau klopfn lei frei.
Die Engelan würdn a Grumpl ⁶⁴⁾ anhöbm,
Würden recht pursten ⁶⁵⁾ und tanzen dabei.
Die eines guaten Willens sein, derfen erschein',
Sollts a Kropfbartlans Schwestermann sein.
Der Tafel-Moises ⁶⁶⁾ würd bötn und wachn,
Wenn er den Heiland im Krippelein sach.
Er würd vor Freudn Purzigagelen ⁶⁷⁾ machn,
Bis er ihm selber die Hörner abbrach.
Adam, der alte Mann, hat schon lang Buiß ⁶⁸⁾ getôn,
Aber heut iuchzt er die Vorhöll voll an.

7.

Heut werds den Gangerle ⁶⁹⁾ recht machn schwitzn,
Wenn er die Zeitung von Betlahem liest,
Einstens dann wird er reahrn und rotzen,
Wenn erst erstanden der Herr Jesus Christ.
Wenn er in der Osternacht ihn brav tuschn macht
Und ihm die Nas umdrahnt, daß es lei kracht.

8.

Drei Maßlan ⁷⁰⁾ Knödelkraut, zwoa Kübl Butter
Hon i gonz still in mein Rönzn einpackt,
Das schloichen wir hoamli der himmlischen Muir, ⁷¹⁾
Vor uns der Teufl den Ranzn derhackt.
Hätt der schwarz Ganggr im Himmel bössa gschafft,
Haust er in der Hölle heut a nit so hart.

9.

Mein Herz und mein Seel und mei Löbn
Schenk i dem armen Kindl im Stall.
Was wir lei habn, dös wölln wir ihm göbm,
Können doch niemals seine Liebe bezahl.
Alls, was i schwitz, was i schnauf, opr i dem Christkindl auf,
Schenk ihm noch die Kinder und 's Weib obendrauf.

Von den religiösen Liedern, die in Heften niedergeschrieben und in der Kirche gesungen wurden oder noch werden, mag das eine und andere, vor allem Weihnachts- und Neujahrs- (Glückwunsch-)Lied, im Tal entstanden sein. Die Klöckler und die Neujahrsansager haben ihre besonderen Ortssprüche, wie die Kinder von St. Jakob im Ahrn:

I wünsch euch a glückseligs, huldreichs neues Jöhr,
Glück und Segen das ganze Jöhr,
Glück und Segen ein und aus,
Glück und Segen 's ganze Haus:
Einen aufgedeckten Tisch,
Auf jedem Egg an Fisch,
Mitten a Glas Wein,
Daß wir mögen alle lustig sein.

Draußen in Ahornach lautet der Glückwunsch etwas anders:

Ich wünsch enk a recht glückseligs neues Jöhr,
Glück und Segen 's ganze Jöhr
An augidecktes Tischl
In alle vier Eggn a Fischl,
In der Mittn a Flasche Wein,
Daß der Bauer und die Bäurin recht lustig sein.
An augidecktes Tafle,
An alle vier Eggn a Hafle,
In der Mittn a Halbe Schnaps,
Daß der Baur und die Bäurin recht lustig hat.

Aus den Reihen der „Sektierer“, die sich seit dem Wiedertäufer- und Luthertum bis ins 19. Jahrhundert im Ahrntal bemerkbar machten, scheinen keine eigenen Lieder mehr erhalten geblieben zu sein. In den einschlägigen Akten des Innsbrucker Staatsarchivs und des St. Johanner Kirchenarchivs ist von Aufdeckung verbotener Bücher und Gesänge wiederholt die Rede. Die finanziellen Schwierigkeiten ihrer Bergherren veranlaßten die Prettauern Knappen seit Mitte des 17. Jahrhunderts mehrmals zu Ausständen und Gewalttätigkeiten, bei denen auch religiöse Gegensätze zutage traten. Konfessionelle Hartnäckigkeiten, die im Zillertal und Pongau zu einschneidenden Auswanderungen führten, wirkten sich bei den meisten Ahrnern minder tragisch aus. Ein aufgeweckter Ton und ein freier Zug, gerne schalkhaft ausgedrückt, geht durch viele ihrer Volksdichtungen, Spiele und Bräuche.

In ihrer Sagenwelt tritt die Leidenschaft früherer Jahrhunderte für Goldsuchen und Schatzgraben, aber auch manch überlegener, an Moralisten als Urheber gemahnende Hohn und Spott auf Geldversessene stark hervor. Fast an jedem „antrischen“ Loch klebt eine Schatzsage. Wo ein solches Loch ist, sagt der Volksmund, hätten noch antrische Leute gehaust. Sie werden als kleine, meist harmlose und freundlich gesinnte menschliche Wesen geschildert, gleichsam wie die Nachkommen der früheren Bevölkerung, der „Urbevölkerung“. Sie seien ehemals die Herren des Tales und des Prettauern Kupfers gewesen. In einem der antrischen Löcher oberhalb St. Johann steckten noch solche. Die Inwohner des dortigen Platterhofes seien sonderbare Käuze gewesen, besaßen eine Kraft, daß sie große Hackstöcke übers Haus warfen und Gebet oder

Weihwasser nicht brauchten, weil sie dem Teufel, der übrigens öfters bei ihnen ein- und ausging, mit ihrer Körperkraft gewachsen waren.

Die Nachbarschaft faßte jedoch die absolut tragischen Gestalten der Antrischen nicht allein von der dämonisch-düsteren Seite, sondern auch von ihrem eigenen, immerhin sonnen- und siegreicheren Leben her, sozusagen in konkreteren, jedenfalls ausgleichenden Wandlungen auf. Sie wußte viel von wahngewetzten, glücks- und gnadenarmen Schatzgräbern, von Tragödien der Knappenschaft und des Bergbaus. Sie leuchtete das Schwermütige irdischer Begrenztheit durch das Komische unzulänglichen Daseins ab, weil sie sich selber gegenüber den Gewalten ihrer Landschaft zu schützen und sich auf das Erreichbare zu bescheiden gelernt hat. Unbekümmerte Lebensfreude und immer wieder durchbrechende Kindlichkeit sind ihr gutes Erbteil geblieben.

Volksvorstellungen von den zurückweichenden Antrischen vermischten sich mit solchen von den „Venedigern“, die immer wieder um der Bergschätze willen in die Venedigergruppe kamen. In den langobardischen Adelsgräbern Welschtirols fand man feine Gold- und Silberarbeiten, die den Schmuckgegenständen und Geschenken solcher Sagen entsprechen. Die ältere und älteste Geschichte des Ahrntales schimmert in diesen vielen Sagen durch. Da und dort taucht ein volkskennzeichnender Zug, eine typische Gestalt aus den Geschichten hervor. Weltanschauliche Eindrücke, vorab aus dem Barock, leben in verschiedenen Legenden von Teufelsbündnern und Faustgestalten fort.

Doch vereinigen die Ahrner zwei Züge. Wie ihre Robbler um jeden Preis überlegen bleiben wollen, so auch ihre Schützen, ihre Schatzgräber usf. Auf dem Wege von Pretttau hinter der Heiliggeistkirche gegen das Krimmler Joch steht ein Kreuz. Die Sage berichtet von einem Pretttauer Schützen, der sich das Hauptbest, einen prächtigen Stier, herausschießen wollte. Er versuchte sein Gewehr am Kreuze aus, fand die Hilfe des Teufels, errang tatsächlich den Stier und führte ihn über den Tauern herüber. Vor dem durchschossenen Kreuze wurde das Tier wild und spießte den Schützen auf. Das Kreuz wurde in die Heiliggeistkirche übersetzt. Alle Jahre, wenn die Ahrner ihren großen Bittgang am Freitag nach Christi Himmelfahrt zur Getreidemutter in Ehrenburg (Pustertal) halten, nehmen sie das durchschossene Kreuz mit. So redet ihnen noch immer die barocke Weltauffassung zu, sich den Überheblichkeiten nicht ganz hinzugeben. Etwas Hokuspokus, ein wenig Teufelsspuk, das Pretttauer „Gescheidsein“ schätzen die Ahrner weiterhin, obgleich die Zeit der Teufelsbündner und Venediger mitsamt den Aufklärern des 17. und 18. Jahrhunderts abgetan sei. Der Faust,

den sie sich in ihren Hausfluren zur Fasnacht vorführen, ist kein Goetheischer. Er erinnert an die Begierden der Ahrner, an ihre Bergbauerregungen und ihre größte Kulturepoche mit ihrer Zuversicht auf Erlösung; aber auch sie ist leichthin aufgeklärt.

Somit bieten die Ahrner Volksdichtungen wertvolle Anhaltspunkte zur Bestimmung des Wesens und Charakters der Talbevölkerung, und zwar die Spruchdichtung zunächst der elementaren Kräfte. Die Großformen erweitern wesentlich die Einblicke und erhellen die besondere Bedeutung der Bergbaukultur. Diese Volkspoesie hebt die Ahrner beträchtlich ab von ihren südlichen und östlichen Nachbarn, den Tauferern ^{71a}), Prägrattnern ⁷²), Antholzern ⁷³) und besonders von den Defereggern ⁷⁴), und rückt sie zunächst an ihre nördlichsten Paßnachbarn, die vom Zillergrund und Pinzgau. Vornehmlich die Zillertaler, aber auch die Pinzgauer Volksdichtungen wurden bisher ungleich stärker beachtet ⁷⁵). Zillertaler Volkslieder standen schon seit Jahrhunderten im Vordergrund des besonderen Interesses an Volksleistungen. Sie wurden als Absonderlichkeiten des Landes in höfische Revuen und ähnliche repräsentative Vorführungen einbezogen und in den frühesten landes- und volkskundlichen Darstellungen erwähnt. J. Strolz druckte die ersten Schnadahüpfeln aus dem Zillertal 1807 im tirolischen „Sammler“ ab und tat deren Veranlassung, Stoff und Melodie dar. Seither sind nicht wenige solcher Volksdichtungen aus dem Zillertal und Pinzgau teils selbständig, teils in Sammelwerken veröffentlicht und behandelt worden. Dagegen sind solche aus dem Ahrntal so gut wie ganz unbekannt geblieben ⁷⁶). Sie können sich an Zahl, Umfang und Melodienreichtum mit denen aus dem Zillertal nicht messen; die Bevölkerungszahl des Ahrntals macht auch nur einen Bruchteil des Zillertalerischen aus. Die Ahrner begaben sich niemals als Händler und Hausierer in die weitere Welt hinaus und ließen dort ihre Lieder und Jodler hören. Immerhin nehmen auch ihre Volksdichtungen etliche Bände ein und verdienen um ihrer selbst willen beachtet zu werden. So bestehen allein in Pretttau noch fünf Handschriftenbände mit alten Volksgesängen, die wohl fast alle aus dem Tale stammen. Dichter und Vertoner sind nicht genannt. Desgleichen besitzt der Chor von St. Johann noch alte Liedertexte. Eine Ahrntaler Liederhandschrift geriet nach Olang.

Diese primitive Poesie leuchtet zugleich in den Ursprung und in das Wesen der Dichtung überhaupt hinein. Die beschwörenden, lockenden, klangmalenden Rufe gehen mit den ersten und nachhaltigsten redenden Werten und rhythmischen Bewegungen einher. Die singende Art, die starke Nebenbetonung der Ahrner Sprache, der gehackte Klang bestimmt auch den Rhythmus ihrer Spruchdichtung und Spiele. Auch Mitlaute werden mitunter auffallend

hervorgehoben. Trotzdem gibt es arge Verschleifungen, wie Stoaß = Steinhaus, Sanjaggen = St. Jakob. Dieser Rhythmus setzt eine bestimmte Körperhaltung voraus, die in ihren Trutz- und Neckliedern bald mehr vom Rangeln, bald mehr vom Tänzerischen und Spielerischen gegeben und in ihren Streitgesprächen und Schwänken abhängig geblieben ist.

Andr. Schmeller leitete das Wort Schnadahüpfel auf Grund von Ausführungen Fr. D. Gräters (1794) in seinem Bayrischen Wörterbuch vor 120 Jahren von Schnitterhüpfeln ab. Hans Naumann deutete es weiter als bäuerlichen Stimmungsausdruck vor „Anfrümen“ eines Tanzes (Ländlers), der nach seiner Vermutung ursprünglich allein diesen Namen trug. In den kornarmen Hochtälern, bei den Hirten und Sennern erscheint eine solche Ableitung weniger wahrscheinlich als etwa ein Zusammenhang dieser schnoderigen Trutz- und Neckverse mit Herschnattern, Haggen und Rangeln, Hüpfen und Springen, mit denen der Ahrner, Zillertaler und Pinzgauer auch sein Robbeln einleitet. Solche ursprüngliche Zusammenhänge hoben schon J. Strolz 1807 und Fr. Hofmann im 4. Jahrgang der „Deutschen Mundarten“ hin. Das oben erwähnte Tauberlied und die Schnadahüpfeln mit den Klatschlauten veranschaulichen sie auf das sinnfälligste. Wie sehr diese körperlichen Bewegungen nach Art der Vorgänge, wie Hirten und Senner, Jäger und Förster, Bauern und Holzleute sie in der Natur beobachten und bei ihren Arbeiten, in ihre Kraftspiele und Figurentänze übernehmen, den Rhythmus, die Mimik und Gestik der bäuerlichen Tänzer, Sänger und Spieler bedingen, kann man noch heute an solchen beobachten. Bei drastisch körperlicher Bewegung bringen sie den sinn- und stimmungsgemäßen Ausdruck am urwüchsigsten zustande.

Die Umschau in der Volksdichtung des inneren Ahrntales stellt somit nicht so sehr eine Masse als eine Verdichtung alter bajuwarischer Wesenszüge der volkscharakterlichen Haltung auf engstem Raume fest, wie sie in solcher Ausprägung, Stärke und Dauer nur annähernd mehr jenseits der Jöcher erhalten geblieben sind. In neuerer Zeit erfolgte eine langsame Beimischung vom Süden, vornehmlich vom Haupttal, aber auch von Vilgratten her. Durch die Abschneidung des Ahrntales von seinen ursprünglichen Verbindungen wurde sie verstärkt. Sie zog eine geistige und volkskünstlerische Auflockerung des Lebensstils und eine Auslaugung des Grundgehalts, die auch im Zuge der Zeit liegen, mit sich. Das müßte an und für sich noch keinen Niedergang oder gar Untergang der Talkultur bedeuten. Der Bergbau des Tales hatte nach unserer rückblickenden Einsicht seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert eine, das Volkskünstlerische anregende Verschmelzung von charakterlicher Volkshaltung und verlagertter Lebensführung bewirkt, an deren

redbaren Werten noch die Gegenwart zehrt. Damals war freilich ungefähr das umgekehrte Bevölkerungsverhältnis wie etwa 1934, als von 1623 gebürtigen Prettauern einer weniger als die Hälfte in der Heimat lebte, die übrigen 807 sich auswärts ihr Brot suchen mußten.

Auch auf die Fragen, wie sich Individualdichtung in Gemeinschaftsdichtung wandelt, wie Volkspoesie entsteht und gedeiht, ermöglichen die Verhältnisse der Ahrner manchen wertvollen Aufschluß. Das gilt für das Volkslied wie für den Schwank oder das Spiel. Die Geschichte von dem Schützen, der auf das Kreuzifix schoß, ist hiefür ebenso bezeichnend wie die verschiedenen Sagen von Teufelsbündnern und Schatzgräbern. Der überhebliche Charakterzug der Robbler, Schützen und Schatzgräber fand bei den Volkspredigern der Barockzeit manchen geistlichen Tadel. Das Volk griff nun den jähren Tod des Krimmler Preisschützen auf, gab die Nachricht weiter und umgab das Kreuzbild mit einem wunderbaren Nimbus. Auf solche Weise entstanden die meisten Legenden von Kreuzschändungen, Hostienfreveln, von Wallfahrtsstätten, heiligen Quellen. Wenn man behauptet, bei solcher Bildung von neuen Sagen und Legenden durch das Volk handle es sich nicht um neues Gut oder um eine neue Prägung der Stoffe, so übersieht man ein weites Gebiet der Volksdichtung und vor allem, daß in der ganzen Grundhaltung dieser Poesien viel Volksmäßiges, vor allem der Zug fürs Wunderbare und die Selbstbeurteilung steckt, daß ohne solche assoziative Gemeinschaftsvorstellungen die Volkstümlichkeit der meisten Legenden, Sagen und Schwänke unerklärlich bliebe.

Endlich erweist sich das Ahrntal als alpines Rückzugsgebiet für alte Volkskultur. So ist sein Brauch, das sogenannte Hutlucken, eine uralte Schicksalsbefragung⁷⁷⁾, die im Zillertal und Pinzgau gleichfalls vertreten ist, in seiner südtirolischen Nachbarschaft fast ganz ausgestorben; nur in wenigen Orten ist dieses Spiel mehr oder minder gut noch erhalten. Eine Übersichtskarte könnte veranschaulichen, wie solches ältestes Brauchtum zerflatterte und zerstiebte. Dasselbe trifft für die Volksdichtung zu. Nur wenige der Ahrner Brauchpoesien sind in einzelnen Motiven, Wendungen oder in ihren Weisen bei den südtirolischen Nachbarn anzutreffen. Damit wird bekräftigt, daß die Ahrner Siedlungen von Norden her bevölkert, stammlich rein erhalten und ihnen bei der Talsperre von Taufers eine ziemlich strenge Grenze gezogen wurden, die fast nur dem Bergbau gegenüber nicht galt.

Notenbeilage zu *Anton Dörner*,
Volksdichterische Charakteristik aus dem Ahrntal.

I. Zur Gitarre



Ban En-zen in Schä-chen, do ist was bi-kärnt, do gib's schöne
Vö-gel und Füchs ai-ler-händ, do gib's holt-le E-schen, sein
aus-wen-dig föst, do hot holt in Win-ta do Bam-pek-ka s'Nöst.

II.



1. Auf der Alm ist koan Blei-bm, bald reg-na, bald schnei-mä, in der
Hüt-tn ist koan Sein, gieht der Wind aus und ein Hul-di-ri-i, hul-di-
ri-a, hul-di-ri-a, hul-di-ri-a, hul-di-ri-i, hul-di-ri-a, hul-di-ri-a, cha-cho.

III.



Däs Ba-chat tuit rin-nen johr-aus und johr-ein...

IV.



I bin a Bau-ern-sohn, hon drei-Sig Kueh...

V.



Die Liecht-lan tien glon-z'n von Ku-pfer-berg he...

- 1) Scharfen, auffallenden Blick.
- 2) Hoch daran, auf ihre alte Knappenherrlichkeit etwas eingebildet.
- 3) Mücken.
- 4) Nach den Vulgärlateinischen und Italienischen *merenda* = Nachmittagsimbiß. Der Ausdruck kommt schon in spätmittelalterlichen Urkunden und Weistümern Tirols vor.
- 5) Ungerne.
- 6) Baumspecht.
- 7) Der Klausenbauer riecht einen Fuchsen aus der Baumhöhle heraus.
- 8) Gerade recht.
- 9) (Der Mühe) wert.
- 10) Gerehrt, geweint.
- 11) Der Faktor der Gewerke aus der Bergbauzeit, hier als der Übergescheite von den Bauern verspottet.
- 12) Träumen.
- 13) Schließer, Muff für seine Angebetete.
- 14) Es ist ihm besser bekommen.
- 15) Den Bauern; vgl. die Verbindung Gugan = Urgroßvater und Gugandl = Urgroßmutter.
- 16) Muß auch eine abbekommen.
- 17) Das Federl auf dem Hut ist das Zeichen des Hagmairs.
- 18) Wort- und Lautspiel wie Pitsch- Patsch, oder Schlingel-Schlangel, bedeutet einen schmutzigen Menschen nach Schlatz = Schleim, Schmutz.
- 19) Leiter.
- 20) Schmatz = Kuß.
- 21) Vgl. F. F. Kohl und J. Reiter, *Echte Tiroler Lieder*, Bd. I. Nr. 206; R. Greinz, *Schnadahüpfeln* aus Tirol, S. 54.
- 22) Greinz, S. 30, 31, 38, 123, 135.
- 23) Greinz, S. 12, 58.
- 24) Kohl II S. 217.
- 25) Kohl I Nr. 39.
- 26) Kohl I Nr. 119; Greinz und Kapferer, *Tiroler Volkslieder I* S. 12 ff.
- 27) Felswand.
- 28) Vorgesungen von Ludwig Oberhollenzer-Hilgner, 60 Jahre alt, in Ahornach, aufgezeichnet von Prof. Karl Horak (Schwaz).
- 29) Linnen.
- 30) Lehm, Lehmofen.

31) Die Samstagnacht ist die wichtigste im Liebesleben und in den Liebesgedichten des rein bajuwarischen Anteils Tirols und seiner nördlichen und östlichen Nachbargebiete. Der erste Vers ist darin zur stehenden Form geworden. Ob diesen Versen das alte Gebet der Goldenen Samstage entgegengestellt wurde, das mit folgenden Worten beginnt:

„Heunt ist die heilige Samstagnacht,
 Wo unsere liebe Frau im Tempel wacht . . .“?

Die Goldenen Samstage werden noch heute in tirolischen Wallfahrtsorten, wie St. Georgenberg, Maria Waldrast und Maria Weißenstein, nach dem Michaelstag (29. September) als dem Allerseelengedenken zugekehrte volksliturgische Nachtkulte abgehalten. Ihre Entstehung führte man bisher meist legendär mit einer nächtlichen Vision Kaiser Ferdinands III. zusammen. Ihre Anfänge dürften jedoch weit ins Mittelalter zurückreichen und mit Klosterbräuchen, z. B. in Mondsee, in Verbindung gestanden sein. Auch in Tirol, besonders auf St. Georgenberg, wohin man noch immer, selbst aus dem Zillertal, an den Goldenen Samstagen pilgert, wurden sie mit frühem Marienkult verknüpft und im Barock mit neuer Mystik erfüllt.

Vgl. einstweilen: Al. Pircher, Die drei Goldenen Samstage, Innsbruck 1890; G. Zinkl, Goldene Samstage, Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 63 (1919), S. 754—770; G. Schreiber, St. Michael und die Madonna, Geschwisterheilige in Frömmigkeit, Liturgie und Aszese, Zeitschrift für Aszese und Mystik 17 (1942), S. 20 ff.; ders., Kultische Nacht und Goldene Samstage, eine religions- und kulturgeschichtliche Studie, ebda. 18 (1943), S. 96 ff.; A. Dörrer, Bozner Bürgerspiele I, Leipzig 1942, S. 390. Verwandte Gegenströmungen, wie die Goldenen Samstage gegen überschwärmende Leidenschaft, brachte die barocke Periode des Kümmerniskultes in Axams, das damals noch dem Stift Frauenchiemsee unterstand, auf; vgl. A. Dörrer, Axams, die Heimat K. Schönherrs, Innsbruck 1939, S. 13 ff.

³²⁾ Auch dieses Wort gibt zunächst nur den Lautklang, den klatschenden Schlag wieder. Über die Übertragungen vgl. J. Grimm, Deutsches Wörterbuch X Sp. 160 und 914.

³³⁾ Die Darstellungen bei Kohl werden reichlich ergänzt durch L. Leitgeb, Mei Hoamat, Innsbruck 1909, S. 222 ff.; J. A. Heyl, Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol, Brixen 1897, S. 768 ff.; Kassiankalender 1923 (Brixen 1922); J. E. Wackernell, Gg. Töchterle, ArchfnSpr. 145 (1921) S. 178 ff.; P. Tschurtschenthaler, Das Bauernleben im Pustertal, Bozen 1935, S. 130 ff. Vgl. noch O. Schissel-v. Fleschenberg, Zeitschrift des Ferdinandeums 53 (Innsbruck 1909) S. 285—288, Klier, Wopiner-Festschrift S. 130.

³⁴⁾ Georg Töchterle, ein Pustertaler Bauerdichter (1829—1899), Archfn. Spr. 145 (1921) S. 1 ff.

^{34a)} Der Südtiroler Volkskunsthändler Karl Wohlgemuth (1867—1933) schilderte solche „Hochzeitsladestöcke“ aus der Brunecker Gegend folgendermaßen: „Es sind dies alte Zeremonialkeulen, welche als Wurzeln oder Äste im Walde gebogen und verschnürt werden. So läßt man den Stock noch ein paar Jahre weiterwachsen, bis er die gewünschte Größe und Form hat. Das Messer des Schnitzlers hilft dann der naturgewachsenen Form nach, so daß Stöcke mit Schlangen-, Drachen- und anderen Tierköpfen, auch Menschenköpfen, entstehen“ (Bozner Jahrbuch für Geschichte, Kultur und Kunst 1931/1935, hg. v. Karl M. Mayr, Bozen 1934, S. 203). — Ähnlich phantastische Stöcke führen Mephistopheles, der Teufel und andere Gestalten zu ihrem Hokuspokus in den Ahrner Volksschauspielen mit.

Stöcke und Stäbe von Boten, Hirten, Pilgern und Wanderern sind altes, verschieden gestaltetes Brauchtumgut. Das geht aus den Abbildungen von Riesen und wilden Männern, aus den Darstellungen des hl. Josef und der Hirten in Schnitzaltären seit 1400 und aus alten Spielen hervor, die bis in unsere Zeit üblich geblieben sind. Im Axamer Passionsspiel von 1810 dienten, wenn nicht schon von früher her, solche Stücke teils als Keulen und Kellen, teils in vielen Krümmungen wie Schlangen oder in einen Kopf auslaufend als magische Kraftträger. Etliche restlich erhaltene wurden noch 1947 im Axamer Spiel vom Ägyptischen Josef und dessen Brüdern als Hirtenstäbe verwendet. Dieses Spiel läßt sich im Geburtsort Karl Schönherrs seit 1677, in Tirol überhaupt seit mehr als 400 Jahren als zugkräftiges Volksschauspiel in Stadt und Land nachweisen. Die Hirten singen heute darin ihre Lieder nur mehr, ohne die Stäbe zu Taktzeichen zu benutzen und ohne sich selber dabei rhythmisch zu bewegen. Dagegen lassen die älteren und ältesten Fassungen des Axamer Josefsspiels einen ähnlichen Gebrauch solcher Stäbe wie im Oberuferer und dem vorausgegangenen Unterinntaler Weihnachtsspiel erkennen. Man wird daher die verschiedenen Stöcke nach ihrer verschiedenen Verwendung auseinanderhalten müssen. Bis zu einem gewissen Grad sollten sie freilich auch die einzelnen Träger, die Hirten, charakterisieren und spezialisieren. Somit

fällt noch den verschiedenen Ahrner Stöcken und Stäben in Lied und Tanz, in Aufzug und Spiel eine wechselnde Bedeutung zu.

³⁵⁾ Das Emmausgehen am Montag nach Ostern, wobei die Paten ihre Patenkinder bewirten, ist noch nicht ganz ausgestorben. Über manchem Eingang eines Gasthauses sieht man noch den biblischen Emmausgang abgebildet. Hier vergleichen sich die Hochzeitslader mit den Jüngern von Emmaus.

³⁶⁾ Cyriacus, einer der Nothelferheiligen?

³⁷⁾ Zöder, der zähe, sehnige, faserichte Teil des Fleisches.

³⁸⁾ Bei Welsberg im Pustertal.

³⁹⁾ Glühwein.

⁴⁰⁾ Nebental und Ort bei Welsberg im Pustertal.

⁴¹⁾ Ort bei Sterzing.

⁴²⁾ Im Überetsch.

⁴³⁾ Tal und Ort bei Meran.

⁴⁴⁾ Nachtherberge.

⁴⁵⁾ Nachbartal.

⁴⁶⁾ Übergang nach Krimml.

⁴⁷⁾ Pause, soviel Zeit, um sich über etwas zu verwundern und zu erstaunen. Der Ausdruck „die Staune“ ist im ganzen Pustertal als Bezeichnung für einen Zeitabschnitt oder für verwundert und launig sein gebräuchlich.

⁴⁸⁾ Heil.

⁴⁹⁾ Leisten = Wehrbaum.

⁵⁰⁾ Auf die Pfoten.

⁵¹⁾ Nelken.

⁵²⁾ Blumen.

⁵³⁾ Deckel, Verschuß darauf.

⁵⁴⁾ Tinte.

⁵⁵⁾ Schwertun, abmühen, schuften.

⁵⁶⁾ Strümpfe.

⁵⁷⁾ Gehören sie uns.

⁵⁸⁾ SB. der Wiener Akademie, philosoph. histor. Kl. 37 (1861) S. 331; A. Dörrer, Die Bibliothek des Freiherrn Christoph von Wolkenstein auf Schloß Rodenegg, Zb. f. Bibliothekswesen 58 (1941) S. 18 ff.

⁵⁹⁾ Der krummbeinige, ledige Bursche mit Vornamen Martin.

⁶⁰⁾ Im Ahrntal werden jeden Samstag Krapfen gebacken und den Dienstboten auf die Hand gegeben, zu Weihnachten solche aus Weizenmehl, die vor Fette sprötzen, starren.

⁶¹⁾ Ein altes, abgekommenes Holzblasinstrument, von P. Rosegger, R. Zoder u. a. beschrieben.

⁶²⁾ Der Hanswurst, sonst meist Bajazzo genannt, diente und dient noch als stehende Figur zur Belustigung in den Stubenspielen und im Brauchtum der Ahrner.

⁶³⁾ Patriarchalische Bezeichnung für den Großvater; s. A. Dörrer, Thierseer Passionsspiele 1799—1935, Innsbruck 1935, S. 28 f.

⁶⁴⁾ Rumpeln, Lärmen, Getöse.

⁶⁵⁾ Pursten = es treiben wie die Purst, wie man die männliche Jugend vorab bei ihrem Masken- und Fasnachtstreiben noch im 18. Jahrhundert im östlichen Tirol meist nannte, ähnlich wie in der Schweiz die „Knabenschaft“, und die „Burschenschaft“ im Burgenland.

⁶⁶⁾ Moses mit den Gesetzestafeln.

⁶⁷⁾ Burzelbaum schlagen.

⁶⁸⁾ Buße.

⁶⁹⁾ Ganger, Tschangerl, euphemistisch für den höllischen Feind, den man besser nicht bei seinem richtigen Namen anführt.

⁷⁰⁾ Kleines Faß, Schenkmaß.

⁷¹⁾ Mutter.

^{71a)} Vgl. außer Kohls Hochzeitsbuch und Kohl-Reiter, Echte Tiroler Volkslieder, vor allem J. E. Wackernell, Ältere Volkslieder aus Tirol, ArchfSpr. 101 (1899) S. 283 ff. u. 102 (1899) S. 1 ff.

⁷²⁾ Vgl. die Veröffentlichungen Maria Lang-Reitstätters in dieser, in der Zeitschrift Das deutsche Volkslied, und in den Tiroler Heimatblättern; J. Röd, Villgratner Geschichten, Der Schlern 16 (1935) S. 332 ff.; Osttiroler Heimatblätter 2 (1925) S. 10 ff.; 3 (1926) S. 51 ff.; 4 (1927) S. 42 f. usf.

⁷³⁾ Vgl. L. Leitgeb, Mei Hoamat (Antholz), Innsbruck 1909.

⁷⁴⁾ P. Peßler, Der Defregger an der Arbeit, H. Wopfners Tiroler Heimat 7 (1926) S. 5 ff.; M. Parschalk, Aus dem volkstümlichen Tiroler Kinderleben, ebda. 8 (1928) S. 203 ff.; J. Röd, Heimatliche Kinderspiele, Der Schlern 19 (1938) S. 56 ff.; ders., Sprichwörter in der Pustertaler Mundart, ebda. 16 (1935) S. 419 ff.; Paul Tschurtschenthaler, Bauernleben im Pustertal, Bozen 1935; Richard Staffler, Humor im Etschland, Innsbruck 1938.

⁷⁵⁾ Vgl. die Literaturübersicht bei K. M. Klier, Weihnachtslieder und Hirtenspiele aus Tirol und Vorarlberg, Klosterneuburg 1940.

⁷⁶⁾ Etliche sind in den beiden Bänden „Echte Tiroler Lieder“ von Kohl und Reiter enthalten, so „Es blühen die Maien“ (I Nr. 9), „Juhe, Nochborn“ (Nr. 10), „Auf, auf, ihr Tirola“ (Nr. 97), „Der neue Kalender“ (Nr. 102), „Auf der Olm ist kua Bleibm“ (Nr. 119), „Inntaler Schnalzer“ (Nr. 246), „Heunt giohn mas not hoam“ (II Nr. 370). Andere, wie schon angeführt, in Kohls Hochzeitsbuch und in Kohls Nachträgen. Außerdem hat Josef Georg Oberkofler in etlichen Aufsätzen des „Tiroler Anzeiger“ von 1912 mehrere Volksdichtungen aus dem Ahrntal aufgenommen. Vgl. noch J. Strolzens Bemerkungen zur Volksliedersammlung von Ziska-Schottky 1819 in: Das deutsche Volkslied 41 (1939) S. 73 u. 99 (K. M. Klier).

⁷⁷⁾ Vgl. H. Mang, Eine uralte Schicksalsbefragung, Der Schlern 7 (1926) S. 498 ff.; ders., Unsere Weihnacht, Volksbrauch und Kunst in Tirol, Innsbruck 1927, S. 35, 119.

Die steirisch-kärntischen Prasser- und Hauptsündenspiele

Zum barocken Formwandel eines Renaissancethemas und dessen Fortleben im Volksschauspiel

Von Leopold Kretzenbacher

J. R. Bünker veröffentlichte 1913 „Das Spiel vom reichen Manne und dem armen Lazarus“, das er in Steirisch-Laßnitz, halbenwegs zwischen Murau und St. Lambrecht in Obersteier, mitten im Kerngebiet lebendiger Volksschauspielüberlieferung gefunden hatte¹⁾. 1915 nahm er es in seine Sammlung „Volksschauspiele aus Obersteiermark“ auf²⁾. Nach seiner Angabe lagen ihm zwei Fassungen vor, deren zweite er ungedruckt ließ, ohne ihre Verschiedenheiten von der ersten zu vermerken. Später hat K. Reuschel das gleiche Spiel in der kleinen Auswahl „Das deutsche Volksschauspiel“ wieder abgedruckt³⁾. Reuschel deutet einleitend bereits die Problematik dieses besonderen Spieles an, das ja nicht ein reines „Prasserspiel“ (Vom reichen Manne und dem armen Lazarus) ist, sondern ein „Spiel von den sieben Hauptsünden“, in dem der biblische Reiche nur den Geiz und die Unmäßigkeit als zwei von den sieben Todsünden zu versinnbildlichen hat.

Seit Bünkers Veröffentlichung wurde das Spiel in der Fachliteratur mehrmals erwähnt. Man erkannte in ihm ein Erbe jener Renaissanceschicht des deutschen Volksschauspieles, wie es an sich reiner in den ostwärts gewanderten Spielen fortlebte (Heideboden, Oberufer) und nur vereinzelt in den Alpenländern auf jener Stufe verblieb (Triebener Paradeisspiel⁴⁾), und schloß dies aus dem Titel und dem stofflichen Vorherrschen des Prasserthemas. Doch ging man dabei nicht auf die merkwürdige Doppelnatur des Spieles (Prasser: Hauptsündenspiel) näher ein und bedauerte nur, daß es so vereinzelt überliefert ist⁵⁾.

Tatsächlich besteht aber das Prasser- oder Hauptsündenspiel in einer ganzen Reihe von steirisch-kärntischen Handschriften und in der Erinnerung vieler noch lebender Spieler. Damit ist meine Ansicht gerechtfertigt, wonach dieses Spiel zu den typischsten der gesamten steirisch-kärntischen Volksschauspiellandschaft gehört,

die selber, wenn nicht durch den reichsten, so doch sicher durch den urtümlichsten Spielbesitz hinsichtlich des Themenkreises und des Darstellungsstiles gekennzeichnet ist. Es handelt sich bei den vorliegenden Fassungen nicht etwa nur um einen Grundtext, von dem sich die anderen in nur unwesentlichen Versvarianten abheben, sondern um „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“; um ein Spiel also, das sich von einer Fassung zur anderen um Einschübe neuer Versgruppen, ja ganzer Szenen und Zwischenspiele verbreitert. Die Fehldeutungen über dessen Herkunft und Wesen, von denen unten noch gesprochen werden soll, wären vielleicht unterblieben, wenn mehr als jene eine, dreimal völlig gleich abgedruckte Fassung vorgelegen hätte.

Es gelang mir bisher, folgende Spieltexte festzuhalten und in Originalen oder in Abschriften für wissenschaftliche Zwecke zu vergleichen:

1. „Komedie Buch worin allerhant schoene Vorstellungen von den Sieben Haupt Sinden Enthalten sind. Gehörig Mathias Staub. Geschrieben worden 25 ten Juli 1815 Von Antono Herk“ (Kennzeichen L). — Spiel aus Steirisch Laßnitz, Original: Sammlung für Volkskunde im Stift St. Lambrecht. Die Abschrift stellte Prof. K. Polheim, Graz, 1935 freundlichst zur Verfügung.
2. „Rolle vom reichen Prasser Gespiell“ (Kennzeichen J). — Das Spiel fand Prof. V. v. Geramb 1912 in St. Peter ob Judenburg samt den Masken. Handschrift um 1860. Das Stück wurde zuletzt in dieser Fassung 1870 in der Gegend von Judenburg gespielt. Original in der Sammlung Polheim⁶⁾.
3. „Das Spiel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus“ (Kennzeichen V). — Nach einer Handschrift des Schusters Josef Holz aus Steirisch Laßnitz an den erwähnten Orten dreimal abgedruckt.
4. „Ein schönes Lehrreiches Schauspiel von den sieben todtsünden, der Reiche Prasser genant. Geschrieben im Jahr 1904. Holz Heinrich.“ Ebenfalls aus Steirisch Laßnitz (Kennzeichen T). — Original in der Sammlung Polheim.
5. Ein Prasser-Haupttäunderspiel ohne Titel (Kennzeichen O). — In einer Sammelhandschrift, zu Ende geschrieben 1890 von „Quirin Streinnig, Guschlbauer in Klein St. Veit bei Neumarkt“. Dann wurde die Handschrift an Josef Holz verkauft, der 1913 starb. 1904 setzte Johann Stock aus St. Georgen ob Murau, derzeit der rührigste Spielträger in Steiermark, seinen Eigentumsvermerk in die Handschrift, die er später nach Abschrift an Landes-Reg.-Rat F. Oberndorfer in Graz übergab. Landes-Reg.-Rat Oberndorfer gestattete freundlich Einblick in diese Fassung.

6. „Der reiche Prasser und der arme Lazarus“ (Kennzeichen N). — Mit Bleistift geschriebene Spielhandschrift aus der Zeit kurz nach dem ersten Weltkriege, vom weststeirischen Spielführer Josef Neukam aus Reiteregg dem Archiv des Steirischen Volkskundemuseums in Graz geliehen.
7. „Ein schönes lehrreiches Schauspiel von den sieben Todtsünden oder der Reiche Prasser genant. geschrieben im Jahr 1850 Josef Loitsch“ (Kennzeichen K). — Kärntner Originalhandschrift aus der Vellach (Seitengraben des Metnitztales). Sie wurde mir 1935 gütig von Hofrat Georg Graber, Klagenfurt, zur Verfügung gestellt. (Sammelhandschrift.)

Der Vergleich dieser Spiele läßt vier stark voneinander abweichende Fassungen des Prasser-Hauptsündenspieles erkennen: drei steirische (L 1815, J etwa 1860, V 1903) und eine aus Kärnten (K 1850). Dazu treten O (1890), T (1904) und N (etwa 1921) als vollständige, von V nicht wesentlich verschiedene Spieltexte. Außerdem verwahrt das Spielarchiv das Grazer Volkskundemuseums vier Bruchstücke mit Prasserspielszenen aus Handschriften des 19. Jahrhunderts, deren Verse L und V nahestehen.

Alle Handschriften und die meisten Aufführungsdaten weisen in den engen Bereich des Kerngebietes der steirisch-kärntischen Volksschauspiellandschaft zwischen dem oberen Mur- und dem nahen Metnitztal. Dieses Gebiet entspricht mit einer Fülle von vielfach noch nicht veröffentlichten Überlieferungen, durch lebhaftes Spieltätigkeit bis in die unmittelbare Gegenwart (Genovefa 1938 in St. Ägidi bei Murau, Passionsspiele 1922—1938 in St. Lorenzen ob Murau⁷⁾, Paradeis- und Hirtenspiel 1946 und 1947 in St. Georgen ob Murau, Steirisch Laßnitz usw.) und durch die Gemeinsamkeit gerade dieses Prasser-Hauptsündenspieles als Besonderheit durchaus den Erfordernissen, auf Grund deren allein ein Bereich als „Spiellandschaft“ angesprochen werden darf⁸⁾.

Unter den zwanzig Volksschauspielen im Nachlaß J. R. Bünkers, die er in Kaning im Kärntner Nockgebiet gesammelt hatte, befindet sich auch ein Spiel vom Reichen Prasser⁹⁾. Doch ist es dasselbe, das er schon in seiner großen Sammlung 1915 abgedruckt hatte¹⁰⁾.

Ein burgenländisches „Prasserspiel“, von Karl Horak aus Wallern, Bezirk Bruck a. d. Leitha, veröffentlicht, ist hier scharf zu trennen¹¹⁾. Es ist als reines „Prasserspiel“ nicht auf das Hauptsündenthema ausgeweitet und kann (bei aller Möglichkeit einer Wanderung aus dem steirisch-kärntischen Gebiet, die allerdings schon vor dem Einbau des Prasserspieles in die Hauptsündenreihe erfolgt sein müßte) doch auch bodenständigen Ursprungs aus dem humanistischen Schuldrama sein¹²⁾.

Desgleichen ist über ein deutsches Kärntner Volksschauspiel vom Reichen Prasser nichts Näheres bekannt, das der Kärntner Bauer Andreas Schuster vulgo Drabosnjak¹³⁾ aus Sternberg bei Velden ins Kärntner Windische übertragen hat. Von Drabosnjak, wie ihn die slowenische Forschung ausschließlich nennt, sind mehrere Bearbeitungen deutscher Volksschauspiele bekannt und erhalten, die er für seine windischen Landsleute zu Anfang des 19. Jahrhunderts übersetzte. In unserem Spiel wird aber selbst der Titel verschieden angegeben. So geht daraus nicht mit Sicherheit hervor, ob es ein reines „Prasserspiel“ wie das burgenländische war oder eine „Komödie von den sieben Hauptsünden“ mit der Prasserszene als Mitte¹⁴⁾. Jedenfalls wurde noch 1926 in Köstenberg, dem alten Passionsspielort mit deutscher und seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auch mit windischer Spielüberlieferung, nahe der Heimat jenes A. Schuster-Drabosnjak ein deutsches Prasserspiel aufgeführt¹⁵⁾.

Alle oben aufgezählten Spiele, die steirischen sowohl, als auch das besonders bunt ausgestaltete kärntische, sind Prasser- und Hauptsündenspiele. Sie werden als solche schon in den einzelnen Ankündigungen vorgestellt:

... „eine Schöne Komede anzukinden
 eine Vorstellung von den Siben Haupt Sinden,
 eine Schöne Komede zu kinden an
 gleich wie es den Reichen Praser ist ergang . . .“ (nach L 1815).

Es handelt sich also in der Tat ursprünglich um ein Spiel vom reichen Manne und vom armen Lazarus, um einen volkstümlichen Nachklang jener Fülle von Renaissancedramen dieses Stoffes, der wie das Thema vom Verlorenen Sohn und wie der Jedermann so sehr dem Weltgefühl der Renaissancedichtung, ihrer Abkehr vom großen Mysterienspiel des Oster- und Weihnachtsfestkreises und ihrem Suchen nach einem individuellen Schicksal entsprach, das doch auf das allgemein Gültige, Symbolische hin gestaltet wurde. Das Prasser-Lazarus-Thema gehört seit der Blüte in den italienischen rappresentazioni sacre (Lazaro ricco e povero) und im Humanistentheater lateinischer und deutscher Zunge, besonders in den Schulaufführungen der Ordensbühnen (Jesuitentheater)¹⁶⁾ bis tief in den Spätbarock zum festen Themenkreis des dramatischen Schaffens. Es ist ein individuelles Schicksal nach dem selbst schon dramatisch aufgebauten biblischen Bericht (Lucas XVI, 19—31), das, wie beim Totentanz und Jedermann (Homulus, Hecastus, Everyman), ins Typische des Menschenschicksals gewendet, gerade im 16. als dem Jahrhundert des Überganges vom Zusammenbruche des Spätmittelalters zum schmerzlichen Werden einer neuen Zeit mit den Wirren religiöser

Erregung und sozialer Aufstände in Reformation und Bauernkrieg packen mußte. Das Thema gab dem noch renaissancehaften Wunsch nach Persönlichkeitsentfaltung und nach Aufzeigen bürgerlicher Machtfülle günstige Gelegenheit (ähnlich wie beim Hecastus, Epulo und in den Gastereien des Spieles vom Weltleben des Verlorenen Sohnes) das glanzvolle Getriebe besitzstolzen Bürgertums im Gastmahl des Reichen aufleuchten zu lassen¹⁷⁾. Welche Fülle von Einzelszenen wucherte immer mehr aus der Keimzelle des Bibelwortes vom Prasser: . . . et epulabatur quotidie splendide (Lucas XVI, 19)! Gerade solche Szenen geben einen tiefen Einblick in das Werden volkstümlicher Spielteile aus kleinsten biblisch-liturgischen Ansätzen.

Und doch ist unser Thema erfüllt von einem zweiten beherrschenden Gedanken jener Umbruchszeit: vom Gedanken an den „jähren und unvorhergesehenen Tod“, vom Gefühl des sozialen Unrechtes und der Nichtigkeit jeglichen Diesseitsbesitzes angesichts einer aus den Fugen geratenen Welt und schwankend gewordenen Zeit, für die nur im Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit und im festen Vertrauen auf ein ausgleichendes Jenseits Halt und Sicherheit zu finden ist. So wurde dieses Thema der Weltliteratur früh zum Typus des *Parabelspiels* aus dem Erbe der Renaissance, begründet im Zeitlichen seines Herkunftsumgrundes und in der zeitlos gültigen sozialen Mahnung, schließlich im religiösen *Memento mori!*

Es ist dementsprechend auch kein Zufall, daß der Prasser-Lazarus-Stoff im 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine so auffallende Fülle von Bearbeitungen, Drucken und Spieldaten aufweist. Er stellt sich damit schon zahlenmäßig würdig drei anderen ebenfalls „individualbiographischen“ Themen jener Zeit an die Seite, nämlich der Susanna, dem Verlorenen Sohne und dem Ägyptischen Josef. Auch sie lebten im alpenländischen Volksschauspiel bis in die jüngste Vergangenheit.

Freilich würde es den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, wollten wir alle bisher gefundenen Titel und Fassungen verzeichnen. Doch liegt darüber bereits eine Dissertation von Ernst N a h d e wenigstens als Teildruck vor¹⁸⁾. So sollen die Drucke jener Zeit nur genannt und gegenüber N a h d e ergänzt werden. Die zugehörigen Quellen und Literaturhinweise enthält größtenteils jene Arbeit.

Die älteste Gruppe der Prasser-Lazarus-Dramen in den Ländern deutscher Zunge beruht auf einem Züricher Druck von 1529. Zu ihr gehören: ein Züricher Anonymus (1540), je ein undatiertes Druck aus Nürnberg und Zürich und eine Züricher Spieldruck-

abschrift von 1541, schließlich zwei Drucke aus Mühlhausen (Elsaß) und Augsburg. Ich konnte zeitlich hier einen noch nirgends erwähnten Nürnberger Spieldruck von 1569 anreihen, den ich 1935 in der Preußischen Staatsbibliothek feststellen und zur Bearbeitung einsehen konnte¹⁹). Nahe des Zusammenstellung ist hier ferner um einen Magdeburger Druck von 1590 zu erweitern²⁰). Als letzte Drucke reihen sich der „Züricher Gruppe“ noch zwei aus Straßburg (1611) und Basel (1663) an. Eine nur handschriftlich überlieferte Straßburger „Aktion“ unseres Themas von Augustinus Widenmann wird von Nahe nach der Züricher Gruppe eingereiht, während sie Johannes Bolte vor den Züricher Anonymus von 1540 setzt²¹).

Die Schweiz scheint mithin auch hinsichtlich des Prasser-Lazarus-Stoffes großen Anteil an den süddeutschen Renaissance-texten zu haben. Es ist leicht möglich, daß auch die älteste bisher bekannte Fassung unseres Themas in der Sammlung des Sterzinger Spielführers Vigil Raber auf einer Übernahme aus Zürich, bzw. Basel beruht. Von beiden Städten führen ziemlich starke Theaterverbindungen nach Tirol. Anton Dörrer verzeichnet in der Handschriftübersicht Vigil Rabers eine Handschrift: „Der reichmann und Lazarus“, 1549. Diese Datierung ließe auf die Möglichkeit einer Abschrift aus einem Züricher Druck schließen. Der älteste stammt ja von 1529. Doch muß V. Rabers Grundlage älter sein, da er 1539 nur eine Vorlage neuerdings abschrieb, weil er die ältere 1520 schon ausgeliehen und so lange nicht zurück-erhalten habe können²²). Zudem ist es durchaus möglich, daß auch weitere Tiroler Spiele hierher gehören, auch wenn vorerst über die Texte noch nichts bekannt ist. Ein Spiel vom Reichen Manne wurde 1563 zu Bruneck in Südtirol gespielt²³). Aber schon lange vorher hatte die unruhige Stimmung und sozialrevolutionäre Gesinnung der Tiroler Bergknappen als wiedertäuferische Geisteshaltung im Sinne Thomas Müntzers in diesem Bibelgleichnis vom prassenden Reichen und dem unterdrückten Armen nach Ausdruck gesucht. Im Jahre 1536, als es im fuggerischen Bergwerksort Schwaz mehrere Bergknappenunruhen gab, ließ Mattheis Gorgner aus Schwaz drei Lieder in Augsburg drucken, deren eines vom reichen Manne handelte, „gleich Liedfassungen von Weltgerichtsauftritten aus einem Spiele, das noch im 18. Jahrhundert fortlebte“²⁴).

Bedeutender und charakteristischer ist die in ihren Texten erhaltene Spielgruppe von Bearbeitungen und Drucken im Anschluß an den „Lazarus mendicus“ (1541) des Georgius Macropedius, jenes hervorragenden und streitbaren Verfechters des damaligen Reformkatholizismus. Sein lateinisches Drama erscheint

neuerdings zu Köln 1551 und nochmals zu Utrecht 1552 wie die Erstausgabe.

Ein selbständiges Spiel in Versen ist die „Comedia von dem reichen Mann und armen Lazaro“ des Johannes Krünger, Zwickau 1543, neugedruckt 1550 zu Dresden. Der Berner Druck des Prasserspiels von Jakob Funckelin ist nur noch in einem einzigen Exemplar vorhanden. Desgleichen ein Lazarus-Spiel von Jakob Frey, gedruckt zu Straßburg, ohne Jahr, zeitlich aber hier einzureihen.

Im weiteren sind Prasserspiele und Drucke bekannt von: Georg Müntzer, Magdeburg 1575, Ch. Hoffmann, Königsberg 1579, Guilielmus Gazaeus, Nürnberg 1589 (soferne dieses derzeit unzugängliche Stück wirklich vom Lazarus mendicus und nicht vom Lazarus redivivus, dem Bruder der biblischen Martha und Maria handelt).

Bekannter ist die deutsche „Aktion“ unseres Stoffes von Joachim Lonemann, Magdeburg 1590, überarbeitet und neu herausgegeben zu Eisleben 1591, durch Georg Rollenhagen zu Magdeburg 1612 und 1622²⁵⁾.

Mit der „Tragedia vom reichen Mann und armen Lazaro“ des Jakob Ayrer, gedruckt zu Nürnberg 1589, befinden wir uns im Einflußbereich der englischen Komödianten, die seit 1592 Deutschland als Wandertruppen durchzogen. Sie brachten den Lazarusstoff 1608 in einer Aufführung zur Faschingszeit auch nach Graz. Damit steht aber das „Prasserspiel“ als Thema schon am Beginn des deutschen Theaterlebens der Steiermark. Es besteht kein Zweifel, daß die Englischen Komödianten ihre zehn Bühnenstücke, darunter Marlowes „Faust“ und eine Bearbeitung von Shakespeares „Kaufmann von Venedig“, im Februar 1608 am erzherzoglichen Hof zu Graz (vermutlich im Ballhaus der Hofburg) in deutscher Sprache spielten^{25a)}.

In Einzeldrucken erschienen die lateinischen Spiele des Martin Spieß zu Gera 1607 und des Jakobus Cornelius Luminaeus zu Löwen 1613. Für 1615 schließt sich eine unklare Nachricht über ein niederländisches Spiel des Sam. Coster an. Es ist die letzte bei Nade verzeichnete Nachricht. Johannes Bolte brachte seither noch den Titel eines wohl schon in den Barock gehörigen Singspieles von Andreas Fromm (Actus musicus de Divite et Lazaro), gedruckt zu Stettin 1649, bei²⁶⁾.

So reich ist also das Prasser-Lazarus-Thema allein in den erhaltenen Drucken jenes Jahrhunderts zwischen Reformation und Gegenreformation vertreten! Ihre Zahl läßt auf eine Fülle gleichzeitiger Spielaufführungen²⁷⁾ und dementsprechend auf die hervorragende Bedeutung und Beliebtheit auch für die Folgezeit schlie-

Ben²⁸). Nur in jenem Hofbarock, für den die Verherrlichung des absolutistischen Herrschers und einer streng eingehaltenen höfischen Rangordnung die vordringliche Absicht der Dichtung in „Staatsromanen“ u. dgl. war, mußte unser doch immer sozial anklagendes Thema zurücktreten. Diese neue Form einer „höfischen“ Dichtung im 17. Jahrhundert, wie sie Günther Müller aus vielen kennzeichnenden Einzelzügen erwies, lag vom „Politischen“ her bestimmt ganz anders als im bürgerlichen 16. Jahrhundert auf einer höfisch-absolutistischen Ebene“²⁹).

Innerlich gewandelt und Hand in Hand damit äußerlich neu-geformt, begegnet das Prasserspiel der Renaissance im Einwirken des Barock, sofern wir die erwähnte Richtung des Hofbarock hier zurückstellen, auf dem Jesuitentheater und den anderen Ordensbühnen. Die neue religiös-ethische Absicht gibt sich auch in anderen künstlerischen Ausdrucksmitteln kund. Das Ordensstheater der Gegenreformation erhält wesentlich die Aufgabe der Glaubensverherrlichung (propaganda fidei). Die Symbolgestalt des Prassers, der schon in der Renaissance ein Everyman, Hecastus, Jedermann war, wird in barocker Spielform mitten unter allegorisch gezeichnete Genossen gestellt. Ganz im Sinne der barocken Kunst des Jesuitendramas wird der Moralbegriff des „schlechten“, geizigen und unmäßigen Menschen, des biblischen Dives in eine Reihe von allegorischen Figuren als Träger solcher Wesenszüge zerlegt, die zusammengenommen wieder den alten, volkstümlichen Prasserbegriff ergeben. Gerade diese „Zerlegung eines Begriffes“ hat ja aus dem barocken Ordensdrama bis tief ins 19. Jahrhundert im Wiener Vorstadttheater nachgewirkt. Man denke an die dichterische Feinheit, mit der Ferdinand Raimund einen an sich gedanklichen Vorgang, den Abschied der Jugend vom alternden Bauern Wurzel im „Bauer als Millionär“ solcherart umsetzt.

Diese Stufe der Entwicklung des Prasserspieles ist uns gerade in einem Ordensdrama österreichischer Herkunft erhalten geblieben, im sogenannten „Kremsmünsterer Lazarus“ eines ungenannten Ordensdichters, „Beata Lazari est infausta Epulonis mors“, von der Rhetorenklasse zur Fastenzeit 1752 an der Stiftsschule gespielt³⁰). Der Prasser Epulo (er hat wie fast alle der 30 Mitspieler den sprechenden Namen des humanistischen Schuldramas beibehalten) sieht sich von sieben „guten“ und sieben „schlechten“ Zechgenossen umgeben, als er festlich seinen Geburtstag feiert. Leise klingt, wie schon in der englischen Moralität des Everyman, das Motiv von den Freunden in der Not an, das im Abendlande seit dem 7. Jahrhundert in der spätgriechischen Geschichte von Barlaam und Josaphat bekannt ist. Die „Guten“ harren noch eine Zeitlang bei ihm aus, als es plötzlich ans Sterben geht. Von der Szene

mit dem Abweisen des bittenden Lazarus an wandelt sich das Kremsmünsterer Lazarusspiel zum „Jedermann“-Volksschauspiel, wie es **Georg Graber** für Kärnten herausgab³¹⁾ und wie es als Spiel vom „Verstockten Sünder“ bis kurz vor dem zweiten Weltkrieg in der mittleren Weststeiermark als Besonderheit dieses Spielkreises gerne aufgeführt wurde³²⁾.

Der „Kremsmünsterer Lazarus“, m. W. noch nicht gedruckt, aber von **Edmund Haller** in einer guten Szenenübersicht mitgeteilt und in seinem barocken Zeitumgrund dargestellt, enthält alle wesentlichen Einzelheiten, die den Ansatz vieler in Steiermark noch lebendiger Volksschauspiele gerade um die Mitte des 18. Jahrhunderts auch in ihrer textlichen Gestalt rechtfertigen.

Er ist trotz der Renaissance- und Bibelnamen nicht mehr lateinisch, sondern deutsch gespielt! Neben dem Ernst und der Majestät des Geschehens angesichts des Todes erfüllt es das wieder eingedrungene Komische, das sich lange Zeit im Schuldrama doch nur sehr eingedämmt hatte behaupten können. Jucundinus, der derbschlaue und lustige Diener des Epulo, ist ein ausgesprochener Hanswurst. Er spricht in oberösterreichischer Mundart. Der stete Kampf zwischen reiner Tragik und dem Anteil des Komischen durchzieht die gesamte abendländische Spielgeschichte. Immer wieder dringen volkstümliche Elemente vor oder werden im geistlichen Spiel besonders des Spätmittelalters wieder ausgemerzt. Während des Barock lockert sich nun die straffe kirchliche Spielzucht auch hier. Sie gibt dem Ansturm der volkstümlichen Einschübe komischer, burlesker und oft derber Art immer mehr Raum. Es bahnt sich schon während der Renaissance an und verstärkt sich im Barock, daß zwischen die Themen der hohen Muse volkstümliche Zwischenspiele treten, die einerseits die Haupthandlung auf der Ebene des „niederen“ Volkes parodieren und andererseits ihre Tragik im bewußten Kontrast beleben oder aber mildern sollen. Im Kremsmünsterer Spiel lebt dieser Grundsatz in der leiter-komischen Gestalt des Hanswurst Jucundinus und in der volkstümlich derben Nüchternheit des Totengräbers als komisch-realistischer Figur. Solches fehlt auch in unseren steirisch-kärntischen Prasser-Haupttäuspielen nicht. In langer Tradition lebt hier die komische Szene mit „Doktor und Hanswurst“ fort (V, T, N, O, K). Der Zusammenhang mit den spätmittelalterlichen Arzt-szenen vom medicus und seinem tölpelhaften Gehilfen Rubinus oder mit den sehr derben Spieleinlagen des grobianischen 16. Jahrhunderts liegt hier nahe.

Noch wesentlicher ist es für uns, daß der Kremsmünsterer „Lazarus“ einen bedeutsamen Wandel vom reinen Prasserspiel weg aufweist. Er steht schon äußerlich näher beim **Totentanz**.

Ein regelrechter, gesungener „Totentanz“ ist ihm vorangestellt (I, 1), wo der Tod im allegorischen Spiel während eines epischen Liedes eines Chores den Heros, den Reichen, den König und den Jüngling mit seinem Pfeile, also auch hier, wie heute noch überall in den steirisch-kärntischen Volksschauspielen³³⁾, bezwingt.

Es ist also nicht mehr das renaissancehafte und frühbarocke Spiel eines „individualbiographischen“ Schicksals, gleichwohl auf das „Human-Weltanschauliche“ typisch gewendet, ein „Drama mikrokosmischer Art“³⁴⁾. Auch der schulmeisterliche Ton aus der Humanistentradition, den noch das Jesuitentheater bis zum Ende seiner Wirksamkeit mit der lateinischen Sprache beibehalten hatte, ist einem bunten und lebensvollen, volkstümlichen Spätbarock im Stil der Benediktiner gewichen³⁵⁾.

Aber auch das alte Renaissanceprinzip des in sich geschlossenen Dramas ist geschwunden. Der nicht thematisch dazugehörige Totentanz ist kein bloßes „Vorspiel“, sondern Ansatz zum Ausweiten des Themas in jener Richtung, aus der letzten Endes unsere Prasser-Hauptsündenspiele entstanden sind. D. h., das Prasserspiel bleibt als altes, lebendiges Spielerbe in allen Fassungen Kernszene und räumliche Mitte einer Szenenreihe typischer Barockallegorien, die in lehrhaft-katechetischem Sinne des Ordensdramas den Zuschauern die kirchliche Lehre von den sieben Todsünden wie eine Illustration zur Fastenpredigt darbot. Die Kenntnis der sieben Hauptsünden gehörte schon während des ganzen Hochmittelalters zu den Lehrzielen des Religionsunterrichtes. So ist es an sich nicht verwunderlich, wenn sie in die großen Mysterienspiele nach Art von Beichtspiegeln mit allen aufgezählten Möglichkeiten der Hauptsünden mitverwoben sind. Eine solche Stelle druckte F. J. M o n e in seinen Schauspielen des Mittelalters ab, wobei er im übrigen auf die französischen Schauspiele verweist, die ausführlicher als die deutschen die Glaubenslehre an sich behandelt zu haben scheinen³⁶⁾. Sie dramatisierten ja ganze Abrisse daraus in Heiligenlegenden. In Form einer Beichte nach festem Spiegel enthält die Hauptsünden u. a. ein deutsches Spiel vom Jüngsten Gericht (aus einer Handschrift des Klosters Reichenau, 1467), in dem Christus von der Verzeihung der Sünden spricht. Jedoch unmittelbare Dramatisierungen des Hauptsünden-themas finden sich im Spätmittelalter und in der Renaissance noch nicht. Wohl aber stehen hier schon deutliche thematische Vorläufer unserer barocken Hauptsündenallegorien. So z. B. in jenem „Hofgesind Veneris“ von Hans Sachs (1517), in dem der „Treue Eckart“, jene alte Sagengestalt als Sprecher auftritt, vor dem in 16 Einzel-szenen Stände und Laster auftreten und zur Einsicht in ihre Fehler bewogen werden. Daran schließt sich dann jeweils die sittliche Be-

lehrung als Endzweck. Das Formprinzip des Aneinanderreihens von einzelnen Bildern ist hier vom Fastnachtsspiel her beibehalten. Jörg Wickram führt es in diesem Sinne weiter. Auch in jenem berühmten „Speculum vitae humanae“ des Erzherzog Ferdinand II. von Tirol (1584) klingt unser Thema an³⁷). Hauptsündenallegorien kennt aber in stärkerem Maße erst das 17. Jahrhundert. Ein verhältnismäßig frühes und sehr wesentliches Zwischenglied, das insbesondere für unsere österreichischen Donauländer von nachwirkender Bedeutung gewesen sein könnte, wird uns in einer Bemerkung über eine Schulaufführung am Karfreitag 1632 am Jesuitengymnasium von Krems berichtet. Man gab ein Spiel von einem Sünder (Prasser? Jedermann?) und den sieben Hauptsünden: „Non minori maxime pietatis et doloris affectu die parasceves propositus iterato sed variato schemate peccator insidens puteo interitus septem capitalium vitiorum gladiis circumdatus“³⁸). Desgleichen führte die Schuljugend des Jesuitengymnasiums zu Krumau wenige Jahre später, 1654 ein Spiel unseres Themas auf, dessen Hauptgestalt schon durch die latinisiert-griechische und zusätzlich durch die lateinische Bezeichnung als Reicher Prasser gekennzeichnet erscheint: „Philoplutus sive Epulo e divinis fastis toti orbi notissimus“. Eine lose Beziehung zur Steiermark ist dadurch gegeben, daß gerade die Jesuitengymnasien zu Leoben und Krumau von Urban Textor-Weber, Abt zu Admont 1628 bis 1659, alljährlich Summen für Schulprämien erhielten und dafür „in Gedichten und Schauspielen“ ihrem Mäzen dankten^{38a}).

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts dürfte die Hauptsündenallegorie schon ziemlich geläufig gewesen sein. So finden wir sie in jenem Fragment eines Magdalenenspieles, im dritten sogenannten „Ürdinger Spiel“³⁹). Luzifer holt wie zu einem „Höllischen Rat“ (Paradeisspiele, Passionsspiele!) die sieben Hauptsündenteufel zusammen. Der erste, der Teufel Superbia, berichtet von seinem Einfluß auf Magdalena und die Welt. Hernach spricht Avaritia, und ihm dürften alle anderen fünf gefolgt sein. Doch bricht die Handschrift ab (1691). Vollends im 18. Jahrhundert nimmt bei der gesteigerten Allegoriesucht der spätbarocken Spiele die Teilnahme solcher „Laster“ in mannigfachen Gestalten, Darstellungsformen und Zusammenhängen überhand⁴⁰). Für die Ausbildung unseres besonderen und selbständigen, nicht etwa in Weltgerichtsspiele episodisch eingeflochtenen Szenenverbundes des Prasser-Hauptsündenspieles wurde im Grunde das mittelalterliche Prinzip des Bilderreigens, die „Revueform“ des Totentanzes von Bedeutung. Nach ihr müssen sich schon im berühmtesten spanischen Vorbild der spätmittelalterlichen Totentänze, in der „Danza general de la muerta“ zu Ende des 15. Jahrhunderts die einzelnen

Stände ohne soziales Vorrecht dem Tode neigen: König, Bettler, Jungfrau, alter Mann, Jüngling und Mutter. Nach diesem Prinzip des Reigens verfallen hier in barocker Neubildung die sieben Allegorien der Todsünden aus der katholischen Glaubenslehre dem jähen Zugriff des Todes. Dabei lag es nahe, das altbekannte biblische Prasserspiel als Mitte und Typus der Allegorie für den Geiz und zugleich für Fraß und Völlerei, Unmäßigkeit (Epulo!) beizubehalten und dementsprechend auch für die anderen Moralbegriffe leichtverständliche und volkstümlich bekannte biblische Allegorien hinzuzureihen. Für die Hoffart taugte die biblische Sünderin Magdalena, jene Magdalena in gaudio also, die genugsam bekannt ist aus den entsprechenden Szenen im Passionsspiel und aus selbständigen, im Steirischen bis zu Ende des 19. Jahrhunderts lebenden Magdalenspielen⁴¹⁾.

Für Neid und Zorn konnte sich gar keine bessere Allegorie finden lassen als Kain, der aus Neid seinen Bruder Abel im Zorn erschlägt. Auch hier konnte der unbekannt erste Verfasser eines Hauptsündenreigens auf die Spielüberlieferung seit dem Spätmittelalter zurückgreifen. Die Abelszenen gehören zum festen Bestand des alten Mysterienspieles der Passion. Abel gilt als „Präfiguration“ Christi. In ihm wird Christi Opfertod nach alter Bibelauslegung vorweg symbolisiert. Solcherart steht die Abelszene schon in jenem berühmten anglo-normannischen „Adamsspiel“ des 12. Jahrhunderts⁴²⁾. Sie ist u. a. auch einem Prozessionsspiel aus Freiburg i. B. eingeschoben, in dem ein von den Zünften getragenes Paradeisspiel um diese Abelszene erweitert ist⁴³⁾. Schließlich gehört sie in den Plan der Laufener Schifferspiele⁴⁴⁾ und fehlt auch nicht in jener eigenartigen „Barzdorfer Moralität“ aus dem Sudentenlande⁴⁵⁾.

Nach den biblischen Allegorien von Hoffart (Magdalena), Geiz und Unmäßigkeit (Prasser), Neid und Zorn (Kain), in denen z. T. auch nach biblischem Bericht die positive Seite mitenthalten ist (Lazarus, der geduldige Leidende und im Jenseits sichtbar Belohnte, Abel als Sinnbild des Frommen und Sanften), blieben noch zwei Hauptsünden, für die sich kein zum Typus gewordener Bibeldame finden ließ: für die Unkeuschheit also und für die Trägheit. Die geeignete Lösung fand das barocke allegorische Vermögen auch ohne biblische Stütze. Es nahm den lebens- und sinnfrohen Jüngling wiederum im Anklang an die alte Moralität des Everyman zur Allegorie der Unkeuschheit und gestaltete seine Szene sehr volkstümlich leicht und sinnfällig aus:

„Mußt noch nicht auf den Tod gedenken,
Tu Dich lieber auf die schönen Menscher auf hängen“ (V).

Am schwersten war es mit der „Trägheit“. Hier fand das nicht erhaltene Vorbild für alle unsere steirisch-kärntischen, ehemals wohl allgemein österreichischen oder gar bajuwarisch-alpenländischen Spiele als Ausweg die wohl aus dem Klosterleben (Stiftskonvikt) genommene Vorstellung vom Faulen, der frühmorgens nicht zur Messe aufstehen will. Dreimal mahnt ihn der Engel. Doch rät ihm der Teufel ruhig weiter zu schlafen, er habe noch Zeit. Dadurch kann die „Trägheit“ so faul sein, daß sie nicht einmal zu sprechen braucht. Es genügt das mimische Spiel des im faulsten Schläfe Schnarchenden, der sich brummend vom mahnenden Engel ab auf dem „Bette“ (Stubenboden) wegwälzt und bei den ersten beiden Malen Anlaß zu volkstümlicher Heiterkeit genug gibt. Selbstverständlich wurde diese Schlußszene des faulen Knechtes, ehe ihn der Teufel holt, gerade vom Mimischen her breit ausgestaltet. Ehemalige Mitspieler aus dem oberen Murtal und aus Steirisch Laßnitz bei Murau erzählten mir lachenden Mundes von den Späßen des Darstellers bei diesem Stubenspiel auf dem bloßen Boden mitten unter den sich drängenden Zuschauern. Diese Art, einen ethischen Begriff in lebensvolle Wirklichkeit umzusetzen, ist außerordentlich glücklich und zeugt von wirklich volkstümlicher Phantasie. Gerade als selbständige Allegorie gehört aber diese gelungene Szene fest zum Gesamtgefüge des Hauptsündenreigens, wie Magdalena, der Prasser, Kain und der Jüngling. Sie ist also nicht „ein unverständlich lapidarer Schluß für den, der nicht bedenkt, daß es sich um ein Satyrspiel handelt“, wie der Theaterhistoriker Joseph Gregor die „Trägheit“-Szene im steirischen „Prasserspiel“ (nach Bünker) mißdeutet⁴⁶⁾. Gregor übersieht aber auch, daß die vollständige Reihung der kirchlichen Hauptsündenbegriffe und ihre barocke Allegorie überhaupt in erster Linie der Grundgedanke ist, daß ihre dramatische Erläuterung nach Art einer Predigtillustration das Primäre ist, der Totentanz jedoch nur die außerordentlich passende, bequeme und althergebrachte Form dafür abgibt. Er dagegen überschätzt diese äußere Form und damit den textlichen Zusammenhang mit dem Kärntner Spiel vom grimmen Tod⁴⁷⁾. So drückt er das Wesentliche in den Hintergrund, wenn er meint, die auftretenden Charaktere hätten „außerdem . . . die Todsünden zu bezeichnen“⁴⁸⁾.

Noch weiter irrt Adalbert Depiny ab⁴⁹⁾. Er nimmt bei unserem Spiel (Bünker) keine Rücksicht auf die sieben Todsünden, obwohl die Ankündigung deutlich genug darauf hinweist. Dadurch übersieht er die vollständigen, in sich geschlossenen Szenen der Magdalena und der Trägheit und glaubt, das Kain- und Abel-Spiel sei nur „gleichsam als Epilog angehängt“. So kommt Depiny dazu, unser Spiel einfach den Jedermann-Spielen zu-

zuzählen und denkt an jene bei Franz Franziszi beschriebene Kärntner Aufführung des „Armensünder-Spieles“ in Pusarnitz, das er irrtümlich in Steiermark gelegen vermutet⁵⁰⁾.

Alle Fehlurteile sind darin begründet, daß tatsächlich ein zahlenmäßiges „Mißverhältnis“ zwischen dem Umfang des reinen Prasserspieles und den Verspartien für Hoffart, Unkeuschheit, Neid und Zorn und Trägheit besteht. Die beliebten, wirkungsvollen und aus langer Tradition überkommenen Prasserszenen beruhen letzten Endes auf einer schon in der Bibel breit dargestellten Episode. Dies schuf ein sehr starkes textliches Übergewicht gegenüber den Anteilen der anderen Todsündenallegorien. Zudem wurde nach alter Spielüberlieferung beim Prasser (und zwar im Gegensatz zu den anderen Hauptsündenbildern) auch das Jenseitsschicksal des Helden, seine Höllenqualen, das flehentliche Bitten an Lazarus um Kühlung, die Bitte um Warnung der noch lebenden Angehörigen und das Verfluchen seiner Mutter beibehalten. So erklärt sich dieses Vorherrschen gegenüber den neugedichteten oder aus alten Spielen in geringerem Umfange herübergenommenen Versen. Es entstand jenes Zwitterding des Prasser- oder Hauptsündenspieles. Für die bäuerlichen Darsteller wurde es dadurch zur Einheit, daß sie in allen Fassungen eine Doppelankündigung sprachen und das Spiel überall ohne Verzicht auf eine der besprochenen Szenen als eine Einheit empfanden. Nur die Genannten ließen sich auf Grund oberflächlicher Formgesetze, die hier nicht gelten, und ohne das anders geartete volkstümliche Formgefühl zu beachten, dazu verleiten, wesentliche Szenen als „Epiloge“ oder gar als überhaupt nur zufällig angehängtes „Satyrspiel“ aufzufassen.

Ich fasse zusammen: Das Renaissancespiel vom reichen Manne und armen Lazarus wurde während des 16. Jahrhunderts bedeutend umgestaltet aus Gründen, die in der künstlerischen und weltanschaulichen Lage der Zeit zu suchen sind (Vorliebe für das „individualbiographische“ Schicksal, ausgeweitet auf das symbolisch Gültige; sozialer Beiklang des Prasserstoffes; vom Bürgerlichen her das Gefühl des wankenden Bodens im Krisenjahrhundert des geistigen Umbruches, sozialer Aufstände und der kirchlichen Reformation). Der Stoff gelangt ins frühbarocke Ordensdrama und bleibt bis in dessen Spätzeit beliebt. Volkstümlich heitere Elemente dringen erneut stärker ein. Das Kunstprinzip der Allegorie tritt vollends in den Vordergrund und beginnt zu wuchern. Neu ist die Absicht, auch die Hauptsünden allegorisch in Menschencharakteren (nicht in Teufelsgestalten) darzustellen. Hierzu bedient sich ein wohl geistlicher „Dichter“ der alten Totentänze als Form, als Reihungsprinzip (Revue-Gedanke). Die kirchlichen Moralbegriffe werden in Allegorien gekleidet. Einzelne Versgruppen werden in einer Zeit,

die noch nicht unbedingt „originell“ sein will, aus der reichen Totentanzüberlieferung gerade der östlichen Länder Österreichs geholt. Solches bleibt aber Teil unter Teilen, auch wenn die Anklänge an unsere Spiele vom Armen Sünder, Jedermann usw. sehr deutlich sind.

Das steirisch-kärntische Prasser-Hauptsündenspiel ist also nicht eine willkürliche, planlose oder zufällige Kontamination, sondern die sehr bewußte Konstruktion einer barocken Hauptsündenallegorie religiös-dogmatischer Art zu einem völlig neuen Spieltyp, der dann als Stubenspiel bis in das 20. Jahrhundert in Steiermark und Kärnten beliebt bleibt. Die Grundlage ist das Formprinzip der Reihung nach dem Vorbild des Totentanzes, der seinerseits mehr eine ständische Allegorie religiös-sozialer Natur ist.

Im Grunde genommen ist darin ein Streben nach einem neuen Typus des Mysterienspielles zu erkennen. Es geht nicht mehr um die Verdichtung des Oster- und Weihnachtsgeschehens (Passion, Paradeisspiel, Herbergsuchen, Christigeburt- und Hirtenspiel, Herodes- und Dreikönigsspiel). Vielmehr läßt barocke Schwellkraft aus blutlosen Moralbegriffen einen lebendigen Bilderreigen volkstümlicher Art entstehen, den die katechetisch-lehrhafte Absicht zur Predigtillustration als Führkraft ordnet.

So besehen gewinnen gerade die steirisch-kärntischen Prasser-Hauptsündenspiele an Wert für die vielumstrittene Erkenntnis des Werdens der jetzt noch lebenden Volksschauspiele. Der Streit um die Herleitung des mittelalterlichen Spieles aus vorwiegend literarisch-liturgischen Quellen und Ursprüngen (J. Schwietering, H. Brinkmann) oder um seine Geburt aus Volkskult und Brauchtum (O. Höfler, R. Wolfram, R. Stumpf) ist noch nicht verstummt. Nur schwer setzt sich eine vermittelnde Ansicht durch, die vor allem einmal das entscheidende Problem des „luftleeren Raumes“ zwischen dem Absterben des spätmittelalterlichen Dramas als öffentlicher Gemeinschaftsform und dem späten Greifbarwerden unserer heutigen Volksschauspiele als des nicht mehr von einem Bürgertum, sondern vom vorwiegend ländlichen vulgus in populo getragenen Spieles zu erhellen strebt⁵¹⁾. So wie eine neue soziologische Betrachtungsweise des Lebensumgrundes des Volksschauspieles uns sehr wesentliche Erkenntnisse über die „gesellschaftlichen Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens“⁵²⁾ zu geben in der Lage ist und zu weitgehenden Schlüssen auf die Überlieferung und Einflußnahme der jeweiligen Spielträger als der „Persönlichkeiten im Volke“ (A. Haberlandt), auf Textgestaltung und Darstellungsstil befähigt, so läßt auch erst das Bloßlegen der einzelnen Spielschichten zwischen Spätmittel-

alter und Gegenwart, insbesondere die Erkenntnis vom Wesen der „Barockisierung“ (L. Schmidt) in genetischer Betrachtungsweise das Leben der Spiele erkennen.

- ¹⁾ Zeitschrift für österreichische Volkskunde XIX, H. 4/5, S. 160 ff.
- ²⁾ Ergänzungsband X der Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Wien 1915, S. 149 bis 161.
- ³⁾ Deutsche Schulausgaben, Band 194, Bielefeld 1926, S. 77 bis 105.
- ⁴⁾ Leopold Schmidt, Das Triebener Paradeisspiel, Wiener Zeitschrift für Volkskunde 47, 1942, S. 53 ff.
- ⁵⁾ Leopold Schmidt, Das Volksschauspiel des Burgenlandes, Wiener Zeitschrift für Volkskunde, XLI, 1936, S. 89.
- ⁶⁾ K. Polheim, Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe steirischer Volksschauspiele, Anzeiger der Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl. Wien 1916, Nr. XVI, Sdr. S. 7.
- ⁷⁾ Vgl. L. Kretzenbacher, Altsteirisches Passionsspiel, Blätter für Heimatkunde XX, Graz 1946, H. 3, S. 18 bis 31.
- ⁸⁾ Vgl. die Abgrenzung des Begriffes „Volksschauspiel-Landschaft“ bei G. Fischer v. Wellenborn, Deutsches Volksschauspiel in der Slowakei, Zeitschrift Karpatenland XIII (1942), S. 150.
- ⁹⁾ Vgl. Ernyey-Kurzweil-Schmidt, Deutsche Volksschauspiele aus den Oberungarischen Bergstädten, II, 1, Budapest 1938, S. 391. Die unveröffentlichten Handschriften befinden sich neuerdings im Museum für Volkskunde in Wien. (Freundliche Mitteilung von Doz. L. Schmidt.)
- ¹⁰⁾ Vgl. G. Karsai (Kurzweil), J. R. Bünker und die deutsche Volkskundeforschung, Zeitschrift „Südostdeutsche Forschungen“ II, München 1937, S. 377.
- ¹¹⁾ K. Horak, Burgenländische Volksschauspiele, Wien 1940, S. 333 bis 365. Ergänzend hierzu L. Schmidt, Zeitschrift für Deutsche Philol. 1941, S. 77 ff., besonders S. 79.
- ¹²⁾ Ein nicht untersuchter Zusammenhang des burgenländischen Prasserspieles mit einem Schuldrama „Vom reichen Mann und armen Lazarus“ des Daniel Klesch, von 1650 bis 1660 Konrektor an der Ödenburger Lateinschule, wurde angedeutet. Vgl. L. Schmidt, Wiener Zeitschrift für Volkskunde XLI, 1936, S. 89.
- ¹³⁾ Andreas Schuster vulgo Drabosnjak, geboren 1768, gestorben nach 1818.
- ¹⁴⁾ Vgl. Anton Trstenjak, Slovensko gledališče, Laibach 1892, S. 195: Bogati mož = Der reiche Mann; France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Laibach 1929 bis 1938, nenn es: o bogatem zapravljicu = Vom reichen Prasser. Zuletzt Franz Kotnik, Slovenske starosvetnosti, volkskundl. Sammelwerk, Laibach 1943, S. 13. Ihm zufolge wurde das windische Prasserspiel nach Schuster in Köstenberg gespielt. Doch fand sich keine Handschrift.
- ¹⁵⁾ Zu Schuster-Drabosnjak vgl. außer Kotnik noch G. Graber in der Einleitung zum „Passionsspiel in Köstenberg“, Graz, 1937, S. 16 ff.
- ¹⁶⁾ Jesuitenaufführungen in Ingolstadt, Innsbruck, Kuttenberg, Hildesheim, Ellwangen, Augsburg und München zwischen 1558 und 1733 verzeichnet Johannes Müller. Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge, Augsburg 1930, II, 117.

¹⁷⁾ Vgl. die Szenen des Emaus- oder Peregrini-Spieles, die A. Dörrer in ihrem Anschwellen aus den epischen Berichtwörtern von den Jüngern auf dem Weg nach Emaus (dum fabularentur) erweist. Forschungswende des mittelalterlichen Schauspiels, Zeitschrift für deutsche Philol. LXVIII, 1943, S. 46 ff.

¹⁸⁾ Ernst Nahde, Der reiche Mann und der arme Lazarus (Luc. XVI, 19 ff) im Drama des 16. Jahrhunderts, Diss. Jena, Teildruck Leipzig-Borna 1928. Die Dissertation lag mir durch die Güte des Verfassers als Abschrift auch zur Gänze vor.

¹⁹⁾ „Eine warhaffti-/ge Histori/auß dem heyli-/gen Euangelio/Luce am 16. cap./Von dem reychen Mann vnd/dem armen La-/zaro M.D.LXXXX.“ — Zwischen Titel und Jahreszahl eine Vignette: Gastmahl des Reichen und bittender Lazarus, den ein Knecht schlägt. Ein Hund beleckt die Geschwüre des Lazarus. Als Eigentumsvermerk: „Ex Bibliotheka Ministerii Cellensis“. Auf der Schlußseite: „Gedruckt zu Nuermberg/durch Valentin Newber“. Darunter ein Schlußornament. Umfang: 23 Blatt, Format 9×14 cm. Der Druck befand sich 1935 in der Preußischen Staatsbibliothek Berlin unter Yp 7946.

²⁰⁾ Gödeke, Grundriß II, § 146, S. 343, Nr. 50 e.

²¹⁾ Nahde, Nr. 22, S. 3.

²²⁾ Anton Dörrer, Die deutsche Literatur des MA's, Verfasserlexikon, unter Raber, Sp. 977.

²³⁾ A. Dörrer, ebenda unter Antichrist, Sp. 141.

²⁴⁾ A. Dörrer, ebenda Sp. 133.

²⁵⁾ Die Titel der Lonemann-Rollenhagen-Drucke sind bei Nahde ungenau und nach den Angaben bei J. Bolte, Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 270 bis 273, S. X zu ergänzen.

^{25a)} Vgl. Franz Ilwof, Die Anfänge des deutschen Theaters zu Graz, Mitteilungen des Histor. Ver. f. Stmk., XXXIII, Graz 1885, S. 138 f. — Gerade vom Erlebnis dieser Prasser-„Comedi“ schreibt Erzherzogin Maria Magdalena in jenem kulturgeschichtlich wichtigen Brief vom Aschermittwoch 1608 an ihren zu Regensburg auf dem Reichstag weilenden Bruder Ferdinand: „... ich khan Euer Liebden nit schreiben, wie schön sy gewest ist, dann khein pissen von puellerei darin gewest ist, sy hat uns recht bewegt, so wol haben sy aggiert; sy (die engl. Komödianten) sein woll zu passiern für guete Comedianten.“ Vgl. Johannes Meißner, Die Englischen Komödianten zur Zeit Shakespeares in Österreich, Wien 1884, S. 79 u. 97 f.

²⁶⁾ Neudrucke S. 15 nach Eitner, Quellenlexikon der Musiker, IV, 94.

²⁷⁾ So versuchte ein Hamburger Marionettenspieler Friedrich Hune 1603 neben vier anderen „christlichen Komödien“ (Verlorener Sohn, Geduldiger Job, Fall Adam und Evae, Jüngstes Gericht) auch eine vom Reichen Mann und armen Lazaro in Danzig aufzuführen. (J. Bolte, Deutsches Danziger Theater im 16. und 17. Jahrhundert, S. 83.)

²⁸⁾ Ein Stück: „Der arme Lazarus und der Reiche Prasser“ wurde noch 1722 zu Mittelberg in Vorarlberg, einem während des 18. Jahrhunderts passionsspielfreudigen Ort, gegeben. (H. Sander, Volksleben in Vorarlberg, Österreich-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bd. Tirol und Vorarlberg, Wien 1893, S. 369.)

²⁹⁾ Günther Müller, Höfische Kultur der Barockzeit, Halle a. d. S., 1929, S. 148.

³⁰⁾ Edmund Haller, Der Kremsmünster „Lazarus“ (1752), (Ein Spiel vom Tode), Zeitschrift Heimatgäue IV, 1923, S. 77 bis 81, 270 bis 272.

- ³¹⁾ Georg Graber, Kärntner Volkschauspiele II, Wien 1923.
- ³²⁾ Eine sehr eigenartige weststeirische Fassung nahm ich im Feber 1946 aus mündlicher Überlieferung auf. Sie wird zum Druck vorbereitet.
- ³³⁾ Zur Vorstellung vgl. Leopold Schmidt, Der grimmig Tod mit seinem Pfeil, Wiener Zeitschrift für Volkskunde XXXVII, 1932, S. 33 ff.
- ³⁴⁾ Günther Müller, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, Handbuch der Lit.-Wiss., 1927, S. 172.
- ³⁵⁾ Zur Barockisierung Österreichs und Süddeutschlands nach dem Verleben der von den Jesuiten getragenen Gegenreformation, über die volkstümliche Spielwelt gerade der Benediktiner, die mit den Zisterziensern und Prämonstratensern die Theatertradition der Jesuiten ablösen, vgl. die Einleitung zu Lieselotte Löhner, Sebastian Sailers Komödien, (Gießener Beiträge zur deutschen Philol. 81) 1943.
- ³⁶⁾ F. J. Mone, Schauspiele des Mittelalters, I, 1846, 324 ff, 292 ff.
- ³⁷⁾ Herausgegeben von J. Minor, Neudrucke deutscher Lit.-Werke des 16. und 17. Jahrhunderts Nr. 79/80, 1889.
- ³⁸⁾ Anton Baran, Geschichte der alten lateinischen Stadtschule und des Gymnasiums in Krems, Krems 1895, S. 83. — Die Kenntnis dieser wichtigen Stelle verdanke ich einer freundlichen Mitteilung von Doz. Leopold Schmidt, Wien.
- ^{38a)} Jakob Wichner, Gesch. d. Benediktinerstiftes Admont vom Jahre 1466 bis auf die neueste Zeit, 1880, S. 288 f.
- ³⁹⁾ A. Rein, Vier geistliche Spiele des 17. Jahrhunderts für Charfreitag und Fronleichnamsfest, Crefeld 1853. — Dazu O. Sengpiel, Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters, Germanistische Abhandlungen 66, Breslau 1932, S. 95 ff.
- ⁴⁰⁾ Die Todsünden streiten als personifizierte Laster im Spiel vom Jüngsten Gericht aus Ampaß bei Innsbruck (A. Dörrer, Verfasser Lex. Sp. 162 unter „Antichrist“). Sie stehen als geläufige Allegorien in der großartigen „Comedy vom Jüngsten Gericht“, die jener Webermeister Franz Platner aus seiner Tiroler Heimat nach Altenmarkt bei Radstadt gebracht und dort um die Mitte des 18. Jahrhunderts spielte. In Weltgerichts- und Antichristspielen sind die Hauptsündenallegorien besonders gern verflochten. Eine besondere Vorstellung von den sieben Todsünden in Rinn (1799) vermerkt A. Dörrer a. a. O. Sp. 176.
- ⁴¹⁾ Ein solches steirisches Magdalenenpiel auf legendenhafter Grundlage gedenkt der Verfasser zu veröffentlichen.
- ⁴²⁾ Karl Grab, Das Adamsspiel, Romanische Bibliothek, Band 6, 3. Auflage, Halle a. d. S., 1928.
- ⁴³⁾ Eduard Eckhardt, Alte Schauspiele aus dem Breisgau, Sammelwerk: Volkskunde im Breisgau, herausgegeben von F. Pfaff, Freiburg i. B., 1906, S. 166. — Dazu O. Sengpiel, Die Bedeutung der Prozession für d. geistl. Sp. d. MA's in Deutschland, S. 64 ff. — Zuletzt: A. Dörrer, Verfasser Lex. Sp. 732 ff. unter „Fronleichnamsspiele, Freiburger“.
- ⁴⁴⁾ Nagl-Zeidler-Castle, Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte, II, 167. A. Hartmann, Volksschauspiele in Bayern und Österreich ges. Leipzig 1880, S. 52 ff.
- ⁴⁵⁾ L. Schmidt, Die Barzdorfer Moralität, Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, VI, 1933, S. 184 ff. Schmidt bringt dort auch noch Beispiele aus dem Humanistendrama. (186 ff.).
- ⁴⁶⁾ Joseph Gregor, Das Theater des Volkes in der Ostmark, Wien 1943, S. 106. — Ein „Satyrspiel“ gibt es da und dort allerdings in den Handschriften des steir.-kärnt. Prasserspieles. Als ein solches „Nachspiel“ ist die lustige Streitszene zwischen Doktor und Hanswurst zu werten, die

Bünker seiner Vorlage (V) entnahm. Sie findet sich auch in der mir vorliegenden Fassung O. Doch steht diese Szene in keiner begrifflichen oder thematischen Beziehung zum gesamten Hauptsündenspiel; sie mildert im Sinne des rechten Satyrspieles die schwere Tragik dieses Totentanzes der Moralbegriffe.

⁴⁷⁾ G. Gräber, Der Kärntner Totentanz, Komödia von dem grimmen Tod, Wien 1924.

⁴⁸⁾ Gregor, a. e. O. 104.

⁴⁹⁾ A. Depiny, Das Volksschauspiel in Österreich, Zeitschrift Volksbildung IX, 1929, S. 114.

⁵⁰⁾ F. Franziszi, Über Volksleben, Sitten und Bräuche in Kärnten, Kulturstudien, Graz, 3. Aufl. 1908, S. 35 ff.

⁵¹⁾ Zum Gesamtproblem vgl. A. Dörrer, Forschungswende des mittelalterlichen Schauspiels, Zeitschrift für deutsche Philol. LXVIII, 1943, S. 24 ff.

⁵²⁾ L. Schmidt, Die gesellschaftlichen Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens, Theater der Welt, Nr. 7/8, 1937, S. 382 ff.

Zur Geschichte des Wachsofers im Mittelalter

Von Leopold Schmidt

Die ältere Geschichte der geformten Opfer ist auf weiten Strecken schwer zu erhellen, da es an erhaltenen Votivgaben selbst fast durchwegs fehlt. Die Eisenopfer lassen sich wohl formgeschichtlich zum Teil zurückdatieren und durch die Funde von Pflaumloch als belegt erweisen¹⁾. An Holzopfern ist kaum etwas erhalten, an Wachsofern ebenfalls nicht. Für den Werkstoff Eisen werden Altersbeziehungen in Hinblick auf die vor- und frühgeschichtlichen Bronzevotive angeknüpft, für Holz lassen sich die kirchlichen Verbotsbestimmungen weitgehend heranziehen²⁾. Die Altersbestimmung der Wachsvotive dagegen scheint bisher noch sehr unklar³⁾. Die allgemeine Annahme des Zusammenhanges mit Italien und der Vermittlung durch die missionierende Kirche in Deutschland gibt nur einen ganz weiten Rahmen, innerhalb dessen sich die Geschichte der Gestaltdarstellung, vor allem die Abbildung des menschlichen Votanten, abgespielt haben muß.

Quellenmäßige Belege der Wachsspende führen in diesem Zusammenhang nicht sehr viel weiter. Die Sitte des kirchlichen Wachsverbrauches war im Mittelalter dermaßen weitgehend, daß eine Unterscheidung des geformten und des ungeformten Waxes vor den eigentlichen Mirakelbüchern kaum vorgenommen wurde. Vor diesen hat sich bisher nur ein einziger, allerdings sehr früher Beleg finden lassen, den man vermutlich am besten in die Vorläufergeschichte der Mirakelaufzeichnungen einordnen wird, nämlich die Andeutung über die Opferung einer Hand aus Wachs am Grab der hl. Ida aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts. Die Chronikstelle berichtet, einer gelähmten Frau sei im Traum bedeutet worden, „ut instar semivivae manum ceream formando exprimeret et ad sanctae Idae tumulum deferret.“ Diese seit langem bekannte Chronikstelle^{3a)} gilt jedoch als Sonderfall; die im nachfolgenden gebotene Untersuchung, besonders des Augenopfers der sel. Herluca, mag freilich beweisen, daß sie das nicht ganz gewesen sein muß.

Im allgemeinen gilt aber doch, daß alle Zeugnisse, auch die Mirakelbücher der großen spätmittelalterlichen Wallfahrten zu-

nächst nur von der Wachsspende im allgemeinen berichten, nicht aber von den geformten Wachsvotiven⁴⁾. An die Stelle dieser Bezeugungen können nun einige Belege aus der volkstümlichen Erzählliteratur treten, welche für die Zeit vom 12. bis zum 15. Jahrhundert, und zwar für Italien und für Deutschland das geformte Wachsvotiv mit aller Deutlichkeit schildern. Es sind die beiden äußersten Eckpfeiler der volkstümlichen Erzählung: die Legende einerseits und der Schwank anderseits, welche diese Zeugnisse bieten. Die Legende bringt Schilderungen derartiger Votivgaben zur Verdeutlichung der Macht eines Heiligen in biographischer Absicht, und damit also völlig zeitgetreu. Die Sitte der Opferung ist damit zweifellos mindestens für die Zeit der Abfassung einer solchen Legende, und mit fast derselben Sicherheit auch für die Zeit der dargestellten Persönlichkeit belegt. Der Schwank in den Formen der Novelle, vor allem der florentinischen Kurzgeschichte der Frührenaissance, spiegelt dagegen die Sitte in satirischer Absicht, und scheint somit nicht minder zeitgetreu, da keine Satire wirksam erscheint, die nicht zeitbezogen ist. Hier ist die Opfersitte also für die Zeit der Novellisten festgehalten. In beiden Fällen aber handelt es sich um eine Spiegelung aus der Geschichte der Opfersitte, wie sie weder durch urkundliche Belege noch durch ähnliche Zeugnisse auch nur ähnlich stark aufgewiesen werden kann. Die bildliche Bezeugung, welche diesen Schilderungen gleichkommen könnte, setzt ja, soweit bisher zu sehen ist, erst ein Jahrhundert nach ihnen ein⁵⁾.

Die italienischen Belege sollen hier nur eine erste Grundlage der Betrachtung bilden. Zweifellos sind sie in viel größerer Zahl vorhanden, als hier ersichtlich zu machen ist. Vor allem mag die italienische Heiligenlegende sehr viel Material ergeben, während jetzt die Novelle zahlen- und auch darstellungsmäßig im Vordergrund steht.

Der älteste Beleg scheint in der *Vita Sancti Francisci* gegeben zu sein (13. Jahrhundert), in der eine „*imago cerea aegroti*“, also das Wachsbild eines Kranken erwähnt wird⁶⁾. Ob es sich dabei um ein reines Abbild oder um ein Abbild in Lebensgröße handelt, ist nicht ersichtlich. Da in der Frühzeit des Wachsopfers aber der materielle Wert neben dem Bildgedanken noch eine große Rolle spielt, der durch den Gedanken der Anänelung durch gleiches Maß und gleiches Gewicht magisch betont erscheint, dürfte es sich auch dabei um ein Wachsvotiv in Lebensgröße gehandelt haben, von dem der zweite legendarische Bericht aus Italien völlig deutlich erzählt. Es handelt sich dabei um ein Gelöbniß, das ein Kranker anfangs des 14. Jahrhunderts dem seligen

Joachim aus dem Servitenorden (gest. 1305) macht. Der Kranke gelobte, falls ihn der Selige heile, barfuß von Florenz nach Siena zu pilgern, dort ein Wachsbild von seiner Körpergröße niederzulegen und außerdem noch eine Kerze für die Beleuchtung des Fronleichnams zu stiften⁷⁾.

Wieder in die franziskanische Sphäre gehört das Zeugnis aus den „Blümlein des heiligen Antonius von Padua“, der volkstümlichen italienischen Übersetzung des Liber miraculorum aus dem 15. Jahrhundert. Der völlig mirakelbuchartige Bericht des XXXVI. Kapitels lautet dort: „Ein Knabe aus Padua namens Heinrich litt, infolge seines stark angeschwollenen Halses, große Schmerzen. Nachdem aber die Mutter das Gelübde getan hatte, einen wächsernen Hals zum Grabe des heiligen Antonius zu bringen, wurde er plötzlich geheilt. Als jedoch die Mutter die Erfüllung ihres Gelübdes hinausschob und damit säumte, schwoll der Hals neuerdings unter noch viel größeren Schmerzen an. Nun betrübte sich die Mutter wohl gar sehr über ihr Versäumnis und versprach dem Heiligen von neuem, den schon versprochenen Hals zu bringen. O Wunder! Unverweilt wurde der Knabe gesund⁸⁾.“ Die Wachsoferspende ist hier also völlig geläufig, die strafwunderartige Färbung des mirakelbuchähnlichen Legendentextes gehört der besondern Atmosphäre des hl. Antonius von Padua an, bei dem sich auffallend viele derartige Ereignisse finden. Ihre eigentümliche Charakteristik, die das italienische Volkstemperament zu spiegeln scheint, hat zweifellos zu der satirischen Behandlung viel beigetragen, der diese Legendenformen sehr bald preisgegeben sein sollten. Damit steht aber zweifellos auch die Aufnahme des Wachsofers als Novellenmotiv in Zusammenhang.

Die gleiche Votionsart wird nämlich auch in der literarisch berühmtesten Quelle geschildert, welche die Opfergabe wie die Opfergabe als Motiv in die Novelle einführt, in der dritten Novelle des sechsten Tages von Boccaccios Dekameron, „Bruder Rinaldo schläft bei seiner Gevatterin“. Rinaldo übergibt seinem geistig etwas schwachen Gevatter das Kind, dem er angeblich die Würmer vertrieben haben soll, mit den Worten: „Da, nehmt euren Sohn hin, der mit Gotteshilfe wieder gesund geworden ist, da ich vor einer Stunde glaubte, daß ihr ihn auf den Abend kaum noch lebendig finden würdet; und laßt vor dem Bilde des heiligen Ambrosius, um dessen Verdienste willen Gott euch diese Gnade erwiesen hat, eine Statue von Wachs in seiner Größe zum Lobe Gottes setzen⁹⁾.“ Boccaccio hat jedoch das Motiv des Wachsofers nicht in die Novellistik eingeführt. Schon Franco Sacchetti, der erste Klassiker der Florentiner Erzähler, kennt es, und zwar in einer sehr merkwürdigen, zweifellos schwankmäßig-

satirisch übersteigerten Form. Er erzählt nämlich in seiner 109. Novelle von einer Florentinerin, die ein Fäßchen aus Wachs, „una botte di cera“, gelöbnismäßig an die Annunziatakirche der Serviten stiftete, weil ihr Geliebter, ein Mönch, allmählich bei ihr ein Fäßchen Wein, „una botte di vino“, austrank, ohne daß der — abwesende — Gemahl es bemerkt hätte: „Onde la donna fece fare una botte di cera, e mandolla alla detta Annunziata de' Servi, per aver vota una botte di vino, e per essere tornato il suo marito di podesteria senza la memoria ¹⁰).“

Inwieweit eine solche Opfergabe tatsächlich möglich gewesen wäre und wieviel von dieser Erzählung auf Rechnung der feinpunctierten Novelle zu buchen ist, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird die Sitte des geformten Wachsopfers für die Frühzeit des 14. Jahrhunderts damit bezeugt, und gleichzeitig auch die Hauptstätte dafür in Florenz, die Servitenkirche Annunziata, von der ja Sacchetti selbst in dem seinen Novellen angehängten Brief an Jacomo di Conte da Perugia berichtet, daß ihre Mauern samt dem Dach durch die Last der aufgestellten und aufgehängten Wachsopfer einstürzen hätte müssen, wären sie nicht vor kurzem verkettet worden ¹¹). Auf diese Kirche bezieht sich dann auch die Wachsopfer-Anekdote im sogenannten Tagebuch Angelo Polizianos, einer Schwanksammlung aus dem Florenz des 15. Jahrhunderts. Der 361. Schwank lautet nämlich: „Ein Bauer hatte gelobt, ein Wachsbild seines kranken Esels zu den Serviten zu stiften, und der Wachsbildner fragte ihn: ‚Wie soll ich ihn machen?‘, womit er meinte, ob er ihn mit dem Packsattel oder ledig machen solle. Der Bauer, der es anders verstand, sagte: ‚Mach ihn nachdenklich; denn wenn ich ihn belade, hat er viel Nachdenkliches ¹²).“

Selbstverständlich stand die Wachsopfersitte auch außerhalb von Florenz in Blüte, und auch die Novellistik des übrigen Italien spiegelt sie ab und zu in sehr bezeichnender Weise. Masuccio von Salerno verwendet in der Novelle „Das hölzerne Schwert“ ¹³) um 1480 das Motiv wieder ganz in der Art Boccaccios. In diesem Fall geht es um die wächserne Nachbildung eines abnorm großen männlichen Geschlechtsteiles, durch deren hölzernes Vorbild eine gelungene Fopperei in Szene gesetzt worden sein soll. Aus der Erzählung läßt sich am ehesten wohl die Darlegung des angeblichen Gelöbnisses herauslösen, die bei aller satirischen Grundeinstellung doch den Votivbrauch spiegeln dürfte: „Noch sind mit allzuviel Tage vergangen, daß einen gewissen Herrn Doktor der Rechtsgelahrtheit eine harte und gefährliche Schwachheit seines geheimen Gliedes überkam; dieweil nun keine Arznei eines Medicus irgend geholfen und er schon ganz in Verzweiflung ge-

raten, nahm er seine Zuflucht zum Beschluß bei dem, wo sie alle braven Christenleut haben müssen. Also tat er diesen unsern wundertätigen Märtyrern Cyrus und Johannes ein Gelöbniß, an ihren hochseligen Leibern, durch deren Verdienste er wieder gesund worden wie nie zuvor, in jedem Jahre einmal ein Abbild seines Gliedes in Wachs anheften zu wollen im Maßstab, nit größer und nit kleiner, denn seine Dickigkeit war. Und wie er nun sein Gelübde zur Vollendung bringen wollt und sich in dieser Stadt kein Meister fand, so Solches zu tun verstand oder willens war, so wars nötig, daß er diese gegenwärtige Form, die der seinen gleicht, schnitzen ließ und mir unter Bitten den Auftrag gab, daß ich sie gen Neapel bringen sollt und dort durch einen mir bekannten, gar geschickten Meister in Wachs nachbilden lassen.“ Außer der Darbringung eines Geschlechtsteiles als Wachsoffer, wie sie auch im heutigen Italien üblich ist¹⁴⁾, fällt hier besonders das Gelöbniß der jährlichen Erneuerung des Votivs auf, das sicherlich auch nicht nur als novellistischer Zug anzusprechen ist.

Die Novelle des 15. Jahrhunderts zeigt sich also in der Auswertung der Motive um das Wachsoffer durchaus auf den gleichen Bahnen wie die des 14. Jahrhunderts. Die Opfersitte hatte sich ja auch nicht verändert, die Votion der lebensgroßen Figuren war auch zur Mediceerzeit in Florenz völlig geläufig. So hat Lorenzo de' Medici nach der Verschwörung der Pazzi sein lebensgroßes Wachsbild in die Annunziatakirche, wie noch in zwei andere Florentiner Kirchen und nach S. Maria degli Angeli in Assisi gestiftet. Sogar der Wachskünstler ist uns in diesem Fall bekannt, Vasari nennt Orsino Benintendi¹⁵⁾, und es eröffnen sich von hier aus bedeutende Ausblicke auf die Wachsbildnerei der Renaissance überhaupt, welche damit im engsten Zusammenhang mit der Votivbildnerei steht, wie die griechische Marmorplastik mit der Votivsitte an den agonalen Heiligtümern¹⁶⁾.

Eine derartige Breitenerstreckung und künstlerische Höherführung hat das Wachsoffer zur gleichen Zeit auf deutschem Boden nicht mitgemacht. Das Handopfer am Grab der hl. Ida kann wohl nur als Vorläufer der Entwicklung im Hochmittelalter gelten, die bisher noch ganz ungeklärt ist, und offenbar auch nicht sehr stark gewesen sein kann. Gleichwohl lassen sich aus der Legende und der verwandten Literatur doch auch einige Zeugnisse für die Geschichte der Sitte gewinnen.

Der älteste Beleg des Wachsoffers in deutschen Legenden dürfte der für das Augenopfer der seligen Herluca sein. Das Leben dieser süddeutschen Seligen, die 1142 starb, wurde von einem Augenzeugen, dem Priester Paul von Bernried (am Starnbergsee) beschrieben, der zwischen 1146 und 1150 gestor-

ben sein dürfte, und läßt sich daher als sicherlich zeitgetreue Darstellung betrachten¹⁷⁾. Die selige Herluca lebte zuerst in Donstetten bei Wiesensteig in Schwaben, später sechsunddreißig Jahre lang in Epfach am Lech. Sie erblindete und wurde in einer Vision aufgefordert, ein wächsernes Auge zu opfern: „Posthaec in visione commonita, ut pro restitutione unius oculi orbem cereum dirigeret ab memoriam preciosi Martyris Cyriaci, et secundavit, et acutissimam aciem usque in finem perseverantem impetravit; in hoc valde mirabilem, quod neque plurimis lacrimis, neque subtilissimis operum studiis cederet¹⁸⁾.“ Matthäus Rader, beziehungsweise sein Übersetzer Maximilian Raßler, drücken die Heilung folgendermaßen aus: „Dises zu erhalten / fällt ihr bey / werde gar ersprießlich seyn / wan sie mit einem Opfer ihr den heiligen Blut-Zeugen Christi Cyriacum / für einen Fürsprecher erhalten wurde; opfert dan disem bey seinem Heilthum / mit großem Vertrauen und ihres guten Vorhabens Erneuerung / ein wäxenes Aug: auff welches hin / sie das Gesicht / doch nur eines Augs erhalten / welches zwar so scharff war / daß sie mehr und besser mit Einem / als andere mit zweyen sehen könte¹⁹⁾.“ Warum sich die Selige an den römischen Diakon Cyriacus wandte, der späterhin nicht mehr als Patron der Augenleidenden auftritt, geht aus der Lebensbeschreibung nicht hervor. Dagegen wird man aus der Tatsache der Opferschilderung wohl auf eine schon bestehende Sitte schließen können. Dadurch zeigt sich dieses Legendenzeugnis aber auch mit dem Chronikzeugnis über das Handopfer am Grab der hl. Ida verbunden. Darüber hinaus verbindet die beiden Zeugnisse aus dem 10. und aus dem 12. Jahrhundert die Art der Aufforderung an die Votanten zur Opferung, nämlich der Traum der einen und die Vision der anderen. In beiden Fällen handelt es sich offensichtlich um Formen, welche den antiken Traumerscheinungen nachgebildet sind^{19a)}, eine Verbindung zur Opferwelt des Mittelmeerumkreises, welche für die christliche Wallfahrt des Mittelalters zu erwarten war. Die Art der Formung der Opfergabe wird dagegen bei der sel. Herluca nicht deutlich ausgesprochen; es besteht aber wohl kein Zweifel, daß sie ihren „orbis cereus unius oculi“ als Wachskugel einfach mit der Hand formte. Von der Wallfahrerin zum Grab der hl. Ida wird ja direkt gesagt, daß sie „instar semivivae manum ceream formando exprimeret“, worunter doch wohl die eigenhändige Formung der Wachshand zu verstehen ist. Man wird in beiden Fällen wohl auch keine andere Opferungsart erwarten als jene, die im 19. Jahrhundert noch in Kevelaer^{19b)} und im 20. Jahrhundert an den Wallfahrtsorten Jugoslawiens^{19c)} üblich war.

Wie dieses erste Legendenzeugnis aber gleich einem einzelnen Körperglied gilt, dessen Abbild geopfert wurde, so scheint es sich

auch im weiteren hauptsächlich verhalten zu haben. Der zweite deutsche mittelalterliche Erzählbeleg spricht gleichfalls nicht wie die italienischen Zeugnisse von der Opferung ganzer Körperdarstellungen, sondern nur von einzelnen Gliedern, wenn die Stelle auch nicht ganz so klar ist, wie die aus der Vita der seligen Herluca. Der Mystiker Heinrich Seuse erzählt nämlich in seiner Lebensbeschreibung folgendes: „Er (Seuse) kam eines Mals zu einem Städtlein gegangen, und nahe bei der Stadt war ein hölzern Bild, ein Kruzifix; das war mit einem Häuslein ummacht, wie etwa Gewohnheit ist, und meinten die Leute, es geschähen viele Zeichen da; darum brachten sie wächserne Bilder und viel Wachs dahin, und hingen es da auf, Gott zu Lob²⁰).“ Schon aus der Schilderung des Gehäuses um das Kruzifix geht wohl hervor, daß die „wächsernen Bilder“ keine lebensgroßen Abbilder gewesen sein können. Wenn Seuse aber im folgenden erzählt, daß er abends davor gebetet habe, wobei ihn ein Kind gesehen; in der Nacht sei alles Wachs gestohlen und er dann am Morgen verdächtigt worden, weil das Kind ihn gesehen habe, dann geht daraus hervor, daß es sich um geringe Wachsmengen gehandelt haben muß, da lebensgroße Abbilder nicht so ohne weiteres zu stehlen gewesen wären. Vielleicht spricht die Überlieferung dieses Wachsdiebstahles sogar dafür, daß Wachs eben in Deutschland beträchtlich teurer war als in Italien und schon deshalb die Opfergaben wenigstens im 14. Jahrhundert kaum je lebensgroß gestaltet wurden.

Für das 15. Jahrhundert sind lebensgroße Bildnisse, beziehungsweise lebensschwere Wachsspendsen bezeugt. Die Allgemeinheit waren sie durchaus nicht, doch finden sich in den Mirakelbüchern mehrfach derartige Eintragungen. Das Zusammenfallen von Lebensgröße oder — vor allem — Körpergewicht und geformter Darstellung ist freilich aus diesen Belegen fast nie zu erschließen. Die körpergestaltigen Opferfiguren dürften im Gegenteil meist klein gewesen sein, das Abbild ersetzte die Maß- und Gewichtsbeziehung durch seine eigene magische Beziehung²¹).

Ähnlich wie in der Gestaltung scheint das deutsche vom italienischen Wachsvotiv auch in der literarischen Bezeugung unterschieden zu sein. Die deutsche Schwankdichtung hat offensichtlich dieses Motiv aus der italienischen nicht übernommen. Die körpergroße abbildhafte Wachsofergabe wurde erst in der späten Renaissance und in der Barockzeit in Deutschland²²) stärker wirksam, und die Aufklärung hat dann ab und zu aus seinem Umkreis ein schwankhaftes Motiv aufgegriffen²³). Für das Mittelalter liegen jedoch die beiden Bezeugungskreise nur nebeneinander, und ihr Abhängigkeitsverhältnis scheint nicht ohne weiteres auf einfache und geläufige Formeln zu bringen zu sein.

¹⁾ Rudolf Kriß, Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben (Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. 3/4, Berlin 1934, S. 277 ff.).

²⁾ Rudolf Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, Baden bei Wien 1933, S. 101 f.

³⁾ Richard Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904, S. 77 ff.; Rudolf Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, S. 106.

^{3a)} Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, Vierte Ausgabe, besorgt von E. H. Meyer, II. Bd. Gütersloh o. J., S. 987 (S. 1131 der ersten Ausgabe).

⁴⁾ Richard Andree, a. a. O., S. 78 ff.; die sehr bezeichnenden Wachspfer bei der Wallfahrt zur Schönen Maria in Regensburg 1521 und 1522 bei Scheible, Das Kloster, Bd. VI., Die gute alte Zeit, Bd. I, S. 981 ff.

⁵⁾ Die stattliche Reihe der älteren Votivdarstellungen, die quellenmäßig sehr wichtig erscheinen, ist noch nicht systematisch zusammengestellt. Für das Wachspfer vgl. beispielsweise die Darstellung der einzelnen Gliedmaßen usw. auf dem Fuchsmagen-Gobelin aus den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts (Hans Ankwicz-Kleehoven, Der Gobelin des Dr. Fuchsmagen in Heiligenkreuz, Alt-Wiener Kalender für das Jahr 1924, Wien 1924, S. 64 ff.).

⁶⁾ Acta Sanctorum, 4. Okt. S. 719 f.; Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg Br. 1909, S. 423, Anm. 7.

⁷⁾ Peter Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, S. 5.

⁸⁾ Die Blümlein des Heiligen Antonius von Padua, Herausgegeben von P. Luigi Guidaldi O. M. Conv. Würzburg 1937, S. 44 f.

⁹⁾ Giovanni di Boccaccio, Das Dekameron, Übersetzt von Schaum, durchgesehen von K. Mehring, Leipzig 1904, Bd. 2, S. 312.

¹⁰⁾ Le Novelle di Franco Sacchetti, Recate a buona lezione e dichiarate con note (Eugenio Camerini), Milano 1879, S. 177 ff. — Auf Sacchetti verweist, wie auf so vieles, schon Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig 1928 (= Kröners Taschenausgabe, Bd. 53), S. 454 f.

¹¹⁾ Robert Davidsohn, Geschichte von Florenz, Berlin 1896, Bd. IV/1, S. 210 Anm. 46.

¹²⁾ Angelo Polizianos Tagebuch (1477—1479) mit vierhundert Schwänken und Schnurren aus den Tagen Lorenzos des Großmächtigen und seiner Vorfahren, zum ersten Male herausgegeben von Albert Wesselski, Jena 1929, S. 183 f.

¹³⁾ Masuccio von Salerno, Novellen, zum erstenmal übertragen von Paul Sakolowski, 2. Band, Altenburg 1905, S. 45 f.

¹⁴⁾ Vgl. Rudolf Kriß, Votive und Weihegaben des italienischen Volkes (Zeitschrift für Volkskunde, Berlin, N. F. Bd. II, 1931, S. 262 f.) Kriß betont die Anfertigung von derartigen Votiven auf besondere Bestellung auch als Sitte der Gegenwart.

¹⁵⁾ Giorgio Vasari, Le vite de piu eccellenti pittori, scultori ed architettori, Con nuove annotazioni e commenti di Goetano Milanesi, Firenze 1878, Bd. III, S. 373 f.

¹⁶⁾ Vgl. Eugen Holländer, Plastik und Medizin, Berlin 1914. — Alle diesbezüglichen Probleme hat selbstverständlich schon Jakob Burckhardt gesehen: Die Weihgeschenke der Alten, 1884. (Enthalten in: Burckhardt, Kulturgeschichtliche Vorträge, herausgegeben von

Rudolf Marx, Leipzig o. J., = Kröners Taschenausgabe Bd. 56, S. 174 ff.).

¹⁷⁾ Zu den Ausgaben der Vita b. Herlucae virginis von Paul von Bernried vgl. August Potthast, Bibliotheca historiae medii aevi. Bern 1896. Bd. II. S. 1367, und Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 6. Aufl. Bd. II, 1894, S. 388.

¹⁸⁾ Acta Sanctorum, April II, S. 553.

¹⁹⁾ Matthaeus Rader, Heiliges Bayer-Land. Übersetzt von Maximilian Rassler. Augsburg 1714. II. Teil, S. 292 ff. — Franz von Sales Doyé, Die Heiligen und Seligen der katholischen Kirche. Bd. I, S. 502, spricht von dem Opfer eines „eisernen Auges“, wovon in keiner der gedruckten Fassungen der Legende die Rede ist. Ich habe daraufhin, da es sich um den ältesten Beleg zum Eisenopfer handeln würde, die gesamte Herluca-Literatur durchsucht, und bin nur zu der Schlußfolgerung gekommen, daß es sich um einen der ältesten Belege zum — Wachsopfer handelt.

^{19a)} Vgl. Rudolf Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (Supplementband XXII/III zum „Philologus“), Leipzig 1931; Rudolf Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, S. 91.

^{19b)} Vgl. Richard Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, S. 85.

^{19c)} Vgl. Rudolf Kriß, Volksreligiöse Opfergebräuche in Jugoslawien (Wiener ZfV., Bd. XXXV, 1930, S. 52 ff.).

²⁰⁾ Heinrich Susos Leben und Schriften, herausgegeben von M. Diepenbroch. 4. Aufl., Freiburg 1884. S. 191.

²¹⁾ Vgl. Leopold Schmidt, Das deutsche Votivbild (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIX, Halle 1941, S. 458 ff.).

²²⁾ Vgl. Rudolf Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, S. 106; Maria A. König, Weihegaben an U. L. Frau von Altötting. München 1939—1941.

²³⁾ Ein sehr seltenes Zeugnis dafür sei hier wiedergegeben, nämlich ein aufklärerischer Schwank aus einem Wiener Postbüchel von 1787, „Die Briefträger des allhiesigen k. k. Obrist-Hof-Post-Amts verehren ihren hochschätzbaren Gönnern und Gönnerinnen dieses kleine Päckchen liegengebliebener Briefen zum Neuen Jahres-Geschenk. 1787.“ Darin schreibt S. 15 Frau Gertrud Wamplin, die sich zum sechsten Mal verheiratet, diese Gnade der Muttergottes von Mariataferl zu: „denn i hab zwa Wochen drauf, als mein Mann selicher gestorbn is, a Kirfard an dis Gnadenord angestellt und hab alda, um wieder an so kristlichen Mann, wie mein voriger war, zu erlangen, der Mari Taferl a waxernes Mandel geopfert — und kaum bin i von meiner Kirfard zruckkommen, so hat mir der Herr Pfarrer mein Hannsmichel aufgeführt und i kann der Frau Gfaterin versichern, daß mein Hannsmichel im Gsicht völlig dem waxernen Mandel gleich sieht, das i z'Mari Taferl gopfert hab. I hab das a den Herrn Pfarrer entdeckt, und der hat gsagt, es wär das a sichers Zachen, daß unsri E im Himmel beschlossen sei.“ (Exemplar des Postbüchels in der Sammlung Max von Portheim, Nr. 8750, jetzt Wiener Stadtbibliothek).

Altartige Bauwerke der Vendée

Mit 11 Abbildungen

Von Richard Pittioni

Im Anschluß und in Ergänzung zu meinem Bericht über die Marais-Siedlung der Vendée (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 1943, S. 55 f.) folgt noch eine kurze Darstellung altartiger Bauten, die gelegentlich verschiedener Durchquerungen der nördlichen Vendée festgestellt werden konnten.

Die Siedlungsform der Vendée zeigt im wesentlichen zwei Haupttypen: die geschlossene Dorfsiedlung und die weilerartige Einzelsiedlung. Es ist anzunehmen, daß diese verschiedenartige Siedlungsweise mit der Art der Grundbesitzverteilung zusammenhängt. Eine tatsächlich vorhandene innere Verbindung müßte jedoch erst durch eine genaue Untersuchung erwiesen werden. Diese hätte sich auch dem Studium der verschiedenartigen Flurformen zu widmen.

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich im wesentlichen auf die weilerartige Einzelsiedlung. Sie besteht in dem ganzen besuchten Gebiet (von Fontenay-le-Comte bis Fromentine und von Les Sables d'Olonne bis La Roche-sur-Yône) aus dem Wohngebäude und einer Reihe von landwirtschaftlichen Bauten. Die Wohngebäude sind stets aus Stein errichtet, während sich bei den Nebengebäuden eine Differenzierung hinsichtlich des Baumaterials bemerkbar macht. Meine Beobachtungen haben ergeben, daß zwischen Luçon und Fontenay-le-Comte, etwa in der Gegend von Nalliers und Mouzeuil, die Grenze zwischen zwei Bauweisen verläuft; östlich der genannten Orte sind nicht allein die Hauptgebäude, sondern auch die Nebengebäude ausnahmslos aus Stein gebaut. Anders westlich Luçon in der nordwestlichen Vendée. Hier sind die Wohngebäude, die weiter unten noch zu beschreibenden Stall-scheunen und die einfachen Ställe aus Stein errichtet; neben ihnen gibt es aber noch eine Reihe von Nebengebäuden, die für die Unterbringung von Ackergeräten und die Abstellung von Wagen, Pressen u. ä. dienen, aus Holz. Sie zeigen eine Bauform, die als urtümlich und altartig anzusprechen ist.

Ich habe gerade diesen altartigen Bauwerken besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da sie geeignet sind, unser Wissen um eine urtümliche Bauweise zu vermehren und damit wesentlich beitragen, die Siedlungsformen der Urzeit zu verstehen. Dem Ausgräber steht bekanntlich nur eine ganz geringe Zahl an Quellen zur Verfügung, aus denen er seine Anhaltspunkte für die Rekonstruktion der gewonnenen Grundrisse gewinnen kann. Für ihn handelt es sich dabei vor allem um die Frage, welcher Bautypus für den freigelegten Grundriß anzunehmen ist; konkret ausgedrückt stellt sich ihm die Frage, ob er die Reste eines Blockbaues oder eines Ständerbaues freigelegt hat. Blockbau kommt im wesentlichen nur für jene Gebiete in Betracht, in denen ein entsprechender Waldreichtum auch die notwendigen Langhölzer in genügender Menge zur Verfügung stellt. Man wird daher Blockbau vorwiegend im alpinen Gebiet antreffen; Ständerbau hingegen ist fast in jedem, auch weniger walddreichem Gebiet anzutreffen.

Die Quellen, die sich für die Versuche zur lebensvollen Wiederherstellung von ergrabenen Hausgrundrissen eignen, hat man bis jetzt vorwiegend im östlichen Europa (Slowakei, Ungarn, Balkan) gesucht und sie dort auch verhältnismäßig oft antreffen können, ohne allerdings auf die bautechnische Seite der ganzen Frage näher einzugehen. Es ging bisher stets nur um den allgemein urtümlichen Eindruck, den ein solcher Bau vermittelt, ohne aber zu versuchen, die Eigenheiten dieser Bauten in technischer Hinsicht zu untersuchen und festzuhalten. Man war sich eben nicht klar darüber, daß es doch auch verschiedene Arten der Dach- und Wandkonstruktion sowohl beim Block- wie auch beim Ständerbau gibt und daß diese in den weiten Räumen Europas verschieden verwendet werden konnten. Man hat sich daher auch nicht gefragt, wie weit eine bestimmte Bauart in einem enger umgrenzten Kulturgebiet (Kultur- und Lebenskreis) vorzugsweise oder etwa ausschließliche Verwendung fand, so daß die europäische Hausbau-forschung trotz der vielen Hinweise aus dem Gebiete der deutschen Volkskunde noch viel zu wenig zum Erschließen von kulturkreis-mäßig gebundenen Eigenarten herangezogen wurde. Ich hoffe, in einem anderen Zusammenhang — bei Besprechung slawischen Materiales — auf diese, besonders für die Urgeschichtsforschung inhaltsreiche Frage näher eingehen zu können. Hier sei sie nur angedeutet.

Aufgabe des vorliegenden Berichtes ist es nun, durch eine Reihe von Aufnahmen die Eigenart der urtümlichen Bauwerke innerhalb der Weilersiedlung der Vendée zu erfassen. Durch die Fülle der sich stets wiederholenden Aufschlüsse kann ein Zweifel

an der Einheitlichkeit der Überlieferung und der kennzeichnenden Bauweise nicht bestehen.

Vor Fertigstellung des vorliegenden Berichtes ergab sich noch die Gelegenheit, auch das südliche Frankreich (die Départements *Hérault* und *l'Aude*) durch Durchquerungen kennenzulernen. In diesem Gebiet fehlen Bauten der im Nachstehenden beschriebenen Art vollständig, so daß diese tatsächlich als ein besonderes Kennzeichen der Vendée angesprochen werden müssen.

Die Lage der altartigen Bauwerke im Gelände ist nicht uninteressant. Entweder trifft man sie alleinstehend am Rand von Feldern oder als Nebengebäude im Verband von großen Hofanlagen (Weilersiedlungen) an. In beiden Fällen sind die Bauten aber so angebracht, daß sie durch die Umgebung vollkommen geschützt sind. Abb. 2 zeigt eine verhältnismäßig einfache, auf einer Langseite offene Scheune unter ausreichendem Baumschutz, Abb. 6 bringt eine noch besser gedeckte Hütte, die man im Gelände nur mit Mühe zu entdecken vermag. Die Hütte Abb. 2 ist auch ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie ein solches Bauwerk an einem Baum angelehnt wird und damit unter der Krone fast verschwindet. Gut getarnte Scheunen und Abstellhütten gibt es oft genug auch an den Hecken der weilerartigen Einzelsiedlungen. Freistehende Bauten kommen nicht sehr häufig vor, da Bäume meist als Hilfskonstruktion herangezogen werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient nun die Baukonstruktion der altartigen Bauwerke. Ich habe die verschiedenen Schemata der Konstruktionsgrundlage in der Reihenfolge ihrer technischen Vervollkommnung auf Abb. 1 zusammengestellt und belege sie durch entsprechende photographische Aufnahmen. Grundsätzlich gilt, daß es sich bei allen Formen um eine Art von Konstruktionsböcken — also *Ständerbauten* — handelt; die Größe der Bauten ergibt sich daher aus der Zahl der aneinandergereihten Böcke. Die Querverbindung der einzelnen Böcke erfolgt vorwiegend im Dachteil, wobei entsprechend lange Querleisten auf den Sparren und Rofen aufgelegt werden. Abb. 1/1 und Abb. 3 zeigen die einfachste Konstruktionsform mit den beiden senkrechten Wandpfosten, auf deren gabelförmigen Enden die Grundpfetten aufliegen; an ihnen sind die spitzwinkelig sich schneidenden Rofen, bzw Sparren befestigt. Bautechnisch ist diese Konstruktion als primitiv und unzuweckmäßig zu bezeichnen, da sie wegen des Fehlens einer Querverbindung zwischen den senkrechten Pfosten (Bundtrams) zu wenig widerstandsfähig ist.

Das nächste Stadium ist auf den Abb. 1, 2 und 4, bzw. 5 gezeigt. Bei dieser Konstruktionsart wird die Firstpfette durch einen senkrechten Ständer gestützt; dadurch erreicht man einen

leichten Grad an Festigkeit, der vor allem bei breit ausladenden Dächern notwendig ist. Diese Form kann man nur selten antreffen, doch ist sie gerade grundrißmäßig von Bedeutung.

Die Normalform bringen die Abb. 1/3 und 6. Bei ihr sind die gegabelten Pfostenenden durch Bundtrame miteinander verbunden; auf ihnen sitzen die verkürzten Firstpfetten auf. Nicht ganz fest eingerammte Pfosten ermöglichen keine vollkommen widerstandsfähige Konstruktion. Um sie zu erreichen, verbindet man den Bundtram mit dem Pfosten durch einen Kehlbalcken, wodurch eine Winkelsperre bewirkt wird.

Eine beständigere Konstruktion erhält man auch durch die Verfestigung von senkrechtem Firstpfettenständer und Bundtram durch einen Kehlbalcken zwischen den beiden (Abb. 1/4 und 7). Diese Art der Verfestigung der Konstruktion scheint nicht sehr gebräuchlich zu sein. Das Beispiel Abb. 7 stammt aus dem Randgebiet der Vendée.

Die technisch vorgeschrittenste Form wird durch die Abb. 1/5 und 8—10 dargestellt. Bei Abb. 1/5 ist der Bundtram in die halbe innere Lichte des Dachraumes hinaufgeschoben. Bei dieser Art der Konstruktion sind Dachteil und Wandteil noch selbständig; sie zeigen keine organische Verbindung. Diese wird erst bei der Konstruktion Abb. 1/6 derart hergestellt, daß die Rofen des Daches und die Pfosten der Wand durch Kehlbalcken miteinander verbunden werden. Dadurch tritt eine dauernde Festigung des Konstruktionsbockes ein. Diese seine entwicklungsmäßige Endform ist die bautechnische Grundlage der für die Vendée kennzeichnenden Stall-scheunen, auf die weiter unten noch hingewiesen wird.

Bei der Wandkonstruktion herrscht die Betonung der Senkrechten vor. Diese wird dadurch erreicht, daß man die Zwischenräume zwischen den einzelnen Ständern mit senkrecht angeordneten Wandgliedern (aus Stroh, Schilf und Ruten, bzw. schwachen Ästen) ausfüllt, wobei diese zwischen waagrechten Stäben eingespannt werden und damit ihre Verfestigung erhalten. Je nach der Art der Ausführung der Wandfüllung ergibt sich auch eine verschiedene Waddichte; sie kann zwar bei flüchtigem Zusehen den Eindruck eines Flechtwerkes vermitteln, stellt aber in Wirklichkeit das Gegenteil dar. Damit ergibt sich auch ein grundlegender Unterschied zu den Bauten des östlichen Europa. Wie weit er auf urzeitliche Übung zurückzuführen ist, kann höchstens eine entsprechend umfangreiche Quellensammlung durch gut beobachtete Ausgrabungsbefunde erweisen. Jedenfalls wird man bei Rekonstruktionsversuchen auch die hier beschriebene Wandfüllungsart berücksichtigen müssen, solange für sie nicht eine rein lokale Verwendung erwiesen ist. Eine Abdichtung der Wand

der in den Abbildungen gezeigten Hütten durch Lehmaufstrich (Hüttenlehm) wurde in keinem Falle festgestellt, hingegen sind in der nordwestlichen Vendée Wände aus häkselfgemischtem Lehm üblich (Abb. 7). Das ergibt sich aber aus der dortigen Bauweise. Die Dachhaut besteht aus Stroh oder Schilf und wird in verschiedener Stärke auf das Rofengerüst aufgelegt. Die Rofen werden mit langen Querhölzern zwecks besserer Befestigung der Dachhaut miteinander verbunden. Stroh und Schilf bindet man mit Zweigschlingen oder Strohbändern am Holzgerüst fest. Eine Bedeckung der Dachhaut mit Stangen oder eine Beschwerung anderer Art kommt nur selten vor.

Obwohl diese kurze Übersicht, die im Sinne einer bis ins einzelne gehenden Erfassung altartiger Bestände noch durch spezielle bautechnische Aufnahmen erweitert werden sollte, die urtümliche Verankerung jedes einzelnen Baugliedes erwiesen hat, so ist doch damit weder eine Zuweisung zu einer Kultur noch zu einem Volkstum verbunden. Es wird Aufgabe der weiteren Forschung sein, durch planmäßige Aufnahme aller altartigen Bauwerke Frankreichs die für die einzelnen Kulturlandschaften kennzeichnenden Formen herauszuarbeiten, da die Möglichkeit zu erwägen ist, daß sich das keltische Erbe von den jüngeren germanischen Stil- und Bauformen abheben läßt, auch wenn dieses vielleicht durch die romanischen Einflüsse überdeckt worden sein sollte. Ich komme damit ja auch auf eine Hauptaufgabe der modernen Hausbauforschung, die das geschichtliche Werden ihres Forschungsobjektes trotz beachtenswerter Versuche noch nicht in dem Umfange verfolgt hat, als es der Gegenstand erfordern würde.

Im Anschluß an diese Bemerkungen seien noch ein paar Worte über die eingangs erwähnte Weilersiedlung der Vendée angefügt; die Abb. 11 und 12 geben eine gute Vorstellung vom Charakter der Siedlung, ihrer Anlage und der Anordnung der Gebäude. Man bemerkt auf Abb. 11 die ziemlich weit auseinandergezogene Anlage der einzelnen Gebäude, die von einer mächtigen Hecke umgeben sind. Eine Regelmäßigkeit in der Anordnung der Gebäude zueinander läßt sich ebensowenig feststellen wie eine Einheitlichkeit der Wohnbauten in ihrer äußeren Erscheinungsform; sie sind aber fast stets einstöckig.

Besonders kennzeichnend für die weilerartige Einzelsiedlung ist die Stall-scheune, deren Größe und Mächtigkeit die Abb. 11 zu erkennen gibt. Die Tore zu diesen Bauten befinden sich stets an ihrer Giebelseite, wobei das mittlere große Einfahrtstor zum eigentlichen Scheunenraum führt. Von ihm sind links und rechts seitlich Stallräume angefügt, die im Inneren des Gebäudes mit dem Zen-

tralraum durch Türen verbunden werden. Die Stallungen besitzen aber auch von außen eigene Zugänge.

Neben der Anordnung der Räume im Inneren der stets aus Steinen erbauten Stallscheunen ist als besondere Eigenheit ihre Innenkonstruktion zu nennen. Sie ist eine an den Zweck des Baues angepaßte Wiederholung der Konstruktion unserer Abb. 1/6 und 10, die man in einem so mächtigen Steinbau, wie ihn die Stallscheune darstellt, vorerst gar nicht vermuten würde. Die mächtigen, bis zu 10 m emporstrebenden Konstruktionsböcke verstärken den hallenartigen Eindruck in ganz besonderem Maße; man ist erstaunt, in einem breit ausladenden, fast flachen Steingebäude eine so hohe — man möchte fast sagen „gotische“ — Halle zu finden. Baugeschichtlich dürfte sie aber derart zu erklären sein, daß man das widerstandsfähige Endglied unserer oben angedeuteten Konstruktionsbockreihe statt mit einer Holzwand mit einer Steinwand umgab und aus einer derartigen Verbindung diese, einer landwirtschaftlichen Notwendigkeit entsprungene Großform schuf. Eine genaue kartographische Aufnahme der Verbreitung der Stallscheunen wird wahrscheinlich eine Übereinstimmung mit dem Gebiet eines gesteigerten Getreidebaues im Bereiche der Vendée ergeben.

Volkskundliches aus Stinatz, einer kroatischen Ortschaft im Burgenland

Von Rudolf A. Hrandek

Unter den kroatischen Dörfern im südlichen Burgenland ragt besonders ein etwas abseits liegender Ort hervor. Obwohl der Ort von deutschen Dörfern ringsum eingeschlossen ist, haben sich die Bewohner ihre alte kroatische Sprache, ihre Sitten und Gebräuche erhalten. Stinatz (kroatisch Stinjaki) liegt im Bezirk Güssing. Im Hügelland zwischen dem Lafnitz- und Strembachtal, abseits von den Hauptstraßen als westlichste kroatische Ansiedlung, nur durch einen Karrenweg von Ollersdorf im Strembachtal aus erreichbar. Wandert man diesen Karrenweg, so sieht man erst im letzten Augenblick nach einer Wegbiegung ganz versteckt die Kirchturmspitze. Die versteckte Lage des Ortes ist wohl eine Folge der begründeten Angst vor feindlichen Überfällen der ersten Ansiedler.

Die Siedlungsform des Ortes ist eine Mischform aus Straßen- und Platzdorf und zeigt die allgemein im Burgenland üblichen Hausformen, vor allem den Streckhof mit Schopfwalm. Die Bewohner sind im ersten Augenblick dem Fremden gegenüber zurückhaltend, ja fast abweisend. Spricht man sie aber in ihrer Sprache an und ist noch ein Glas Wein in greifbarer Nähe, dann tauen sie bald auf, werden sehr gastfreundlich, zugänglich und mitteilksam. So konnte ich durch den Herrn Oberlehrer Kornfeind, im Gasthaus Grandits durch den Wirt und seine noch immer sehr rege Mutter und die Gäste sehr viel erfahren, da sich genauere Daten aus der Frühzeit der Besiedlung nicht vorfanden und man ist ausschließlich auf die mündliche Überlieferung, die allerdings sehr reich ist, angewiesen. Diese hat auch ein ehemaliger Oberlehrer von Stinatz benützt, Herr Liebezeit, um sie in der Schulchronik zusammenzufassen. Ebenso hat sich der anfangs der 30er Jahre verstorbene greise Pfarrherr sehr um die Pflege der Überlieferung der Sitten und Gebräuche angenommen. Alle diese erwähnten Aufzeichnungen und Erzählungen, soweit sie mir zugänglich waren, habe ich hier zusammengefaßt.

Es sollen nach Erzählungen eines alten Mannes ihre Vorfahren zur Zeit der Türkenkriege und ständigen Einfälle in der alten Heimat Dalmatien diese verlassen und sich hier angesiedelt haben. Damals sind nur 12 Familien aus Stinograd in Dalmatien gekommen, die dreizehnte ließ man nicht ansiedeln, weil man dieses für ein böses Omen hielt. Von diesen zwölf Familien weiß man noch sieben Namen, sind dies: Grandits, Zifkovits, Stipšits, Horvatits, Fabšić, Kirišić und Stojšits. Später kamen die Familien Blaskovits, Rat und Hafner aus dem heutigen Ungarn dazu. Diese Namen sind heute noch in Stinatz zu finden.

Der frühere Pfarrer ging dieser Erzählung nach und fand wirklich einen Ort Stinograd im dalmatinischen Küstenland und sogar dieselben Familiennamen.

Nach anderen Erzählungen kommt der Name Stinatz, kr. Stinjaki von Stin-grad (stijena = Wand, grad = Schloß, Stadt). Nach einer dritten Deutung geht der Name Stinatz auf Zdenac = Brunnen zurück.

Auch eine Sage hat sich mit der Benennung des Ortes beschäftigt. Der Zug der ersten Ansiedler kam um die Dämmerung in diese Gegend. Sie waren recht müde, mußten aber noch den steilen Berg hinauf, dabei haben sehr viele geseufzt und gestöhnt (stenjati = seufzen, stöhnen). Sie benannten diesen Berg daher Stenjak brig (Seufzerberg) und den Ort, der auf diesem Berg entstand Stenjaki = Stinjaki = Stinatz. Diese Ansiedler bauten nicht an der heutigen Stelle, sondern am sogenannten „möleki kraj“ (miljeti = kriechen, kraj = Gegend; wäre die Stelle, wo die Ansiedler nicht mehr gehen konnten, sondern vor Müdigkeit krochen. Oder aber: hmelj = Hopfen, also Hopfengebiet), dieser Teil war zwar tief gelegen, trotzdem aber dem Winde ausgesetzt und gefiel nicht, doch sie blieben an dieser Stelle, bis einmal ein Ollersdorfer Bauer bei Schlechtwetter, es regnete schon längere Zeit und die Wege waren grundlos, in die Mühle fuhr. Um auf dem Weg nicht stecken zu bleiben, fuhr er quer über die Felder. Seine Spur wurde nachher öfter benutzt und später auch dort gebaut und der frühere Teil vernachlässigt.

Aus Urkunden ist ersichtlich, daß das südliche Burgenland durch den damaligen Grundherrn Graf Franz Batthyany 1538—45 besiedelt wurde. In diese Zeit dürfte auch die Besiedlung von Stinatz fallen. Bis jetzt habe ich über Stinatz selbst keine Urkunden gefunden, aber die Ansiedlungsbedingungen dürften die gleichen gewesen sein wie in anderen Ortschaften des gleichen Grundherrn. Die Hauptmasse der Einwanderer kam aus der Lika und dem Küstenland. Das deckt sich mit den verschiedenen Erzählungen über die Herkunft. Diese Siedler hatten, wie aus einem

Kontrakt ersichtlich, vielerlei Begünstigungen. Dieser Kontrakt war in lateinischer Sprache abgefaßt und wurde dann von den Dorfältesten, wie ich vermute, den Häuptern der Dorfgemeinschaften (Zadrugen), unterzeichnet. So waren sie 20 Jahre vollkommen steuerfrei. Nach dieser Zeit mußten sie eine Rauchfangsteuer, je Rauchfang einen Dukaten jährlich, erlegen. Von dem wurden sie manchmal auch befreit, mußten aber dafür Arbeitskräfte für die herrschaftlichen Güter stellen. So jedes Haus einen Mann für eine bestimmte Anzahl von Tagen, es war dabei gleichgültig, welcher Mann, wenn mehrere Männer in einem Hause beisammenwohnten. Ebenso wurden entweder nur Männer oder nur Frauen, je nach Bedarf herangezogen. Nur für besondere Arbeiten, z. B. Fischeich reinigen, mußten Männer und Frauen ihre Kräfte zur Verfügung stellen. Nach der Saat und nach dem Schnitt waren sie von allen Arbeiten befreit und konnten ihren eigenen Arbeiten nachgehen. Das war auch viel mit die Ursache zu den Zwistigkeiten mit den umliegenden, dort länger ansässigen deutschen Bauern.

Stinatz hat einen kleinen Hotter, deshalb waren die Bewohner früh gezwungen, sich einer anderen Beschäftigung zuzuwenden als die Bewohner der umliegenden deutschen Dörfer. Die meisten von ihnen wurden Händler, hauptsächlich Viehhändler, später handelten sie mit Wein und Obst. Sie bereisten früher weite Gebiete und kamen viel in den westlichsten Teil Kroatiens, in die Südsteiermark, lernten Sprachen und wurden sehr weltgewandt. Sie sind sehr intelligent, dies zeigt sich im Benehmen, im Gespräch, an der Art der Kleidung, denn diese ist sehr städtisch beeinflußt, während sich die Frauentracht in ihrer Eigenart erhalten hat.

Den Frauen blieb dagegen der Wissenskreis der Schule erhalten, sie verlassen selten das Weichbild der Ortschaft. Die Frau ist noch heute nach den Einrichtungen und Überlieferungen die Sklavin der Familie. Während der Mann für die Familie nur materiell sorgt, sind alles übrige, Haus- und Feldarbeit, Erziehung, Sorgen der Hausfrau. Hat doch der Mann mit dem Handel genug Sorgen.

Die arme Bevölkerung beschäftigt sich mit Gelegenheitsarbeiten. Früher mit Saisonarbeit bei der Herrschaft, beim Rübenbau, Heu- und Erntearbeiten. Später, zur Zeit des Bahn- und Straßenbaues als Oberbauarbeiter und Straßenarbeiter, so kamen sie weit herum. Angelockt durch den guten Verdienst wechselten viele Händler ihren Beruf und wurden Arbeiter. Auch die Handwerker sind in ihrem Fach sehr tüchtig und sie gewinnen durch ihre Geschicklichkeit einen großen Kundenkreis. Man findet vorwiegend Schuster, Schneider, Tischler, Wagner, Schmiede und Schlosser. Nach dem ersten Weltkrieg verarmte die Bevölkerung

und viele wanderten nach Amerika aus, wo sie durch ihre Genügsamkeit und ihren Fleiß bald zu Wohlstand gelangen. Sie bleiben aber fest mit ihrer alten Heimat verbunden, wie viele Spenden für ihre engeren und weiteren Landsleute bezeugen.

So sind auch die Träger des Brauchtums besonders die Frauen und die Jugend, wie sich in der nun folgenden Schilderung zeigt.

Advent: Vom 1. Adventsonntag an tragen die Frauen nur schwarze Kleider zum Zeichen der Buße, wie es Johannes der Täufer von den frommen Menschen forderte.

Barbaratag (4. Dezember). An diesem Tag pflücken die jungen Mädchen einen Zweig vom Kirschen-, Weichsel- oder Pflaumenbaum. Dieser wird täglich mit frischem Wasser begossen, solange bis er aufblüht. Dann nehmen sie einen Rosmarinzweig und diesen blühenden Zweig und geben ihn am Heiligen Abend ihrem Allerliebsten, dieser soll dann sicher der Zukünftige sein.

Früher fasteten die jungen Mädchen einen ganzen Tag vor dem Weihnachtsfest. Am Heiligen Abend gingen sie dann bei sternklarem Himmel hinaus vor das Haus. Aus welcher Richtung das erste Hundegebell kommt, dorthin werden sie heiraten.

Der Barbaratag und der Nikolotag gehören der Jugend. Für die Kinder sind diese Tage sonderbarerweise gleich. Überall verkleiden sich Burschen als Krampus und Nikolo wie im übrigen Österreich, um die Kinder zu schrecken. Die schlimmen Kinder werden verprügelt, oft auch gebunden und auf die Straße geschleppt. Als Belohnung für die ausgestandene Angst bekommen sie dann Obst und Näschiereien. Bei schlimmen Kindern aber verwechseln sie gerne den Obst- und Bäckereisack mit einem ähnlichen, der aber mit Rüben und Erdäpfeln gefüllt ist.

Früher war auch die Adventzeit durch die Speisen kenntlich. Fleisch durfte nicht gegessen werden. Auch durfte kein anderes Fett als Kürbisöl verwendet werden.

Neun Tage vor dem Weihnachtsfest werden besondere Vorkehrungen getroffen. Alle gehen beichten und kommunizieren. Unter den Frauen bilden sich besondere Anbetungsgruppen. In Stinatz etwa sieben bis acht. In jeder Gruppe sind neun Frauen vereinigt, die sich verpflichten, an jeder Andacht teilzunehmen und eine von den neun Andachten in ihrem Hause abhalten zu lassen. Diese neun Frauen tragen dann eine Marienstatue in ein beteiligtes Haus. In diesem wird die erste Andacht abgehalten, an der auch andere, nicht in dieser Gruppe vereinigte Frauen teilnehmen können.

Dabei beten sie: ein Mariengebet, einen Rosenkranz, dann wird ein Adventlied und ein Marienlied gesungen. Mit dem Lied „Dnevni poval“ „Täglich kniete ich . . .“ ist die Andacht beendet.

Die Marienstatue bleibt bis zum Abend des nächsten Tages im Haus, vor der aber das ewige Licht brennen muß. Die Hausfrau des letzten Andachtsabends hat größere Verpflichtungen. In ihrem Hause muß das ewige Licht vor der Marienstatue bis zu Maria Lichtmeß brennen, auch darf bis dahin der Christbaum nicht entfernt werden.

Die Zahl neun erinnert an die Wohnungssuche Mariens in Bethlehem. Die Weihnachtszeit ist vor allem wieder durch die Frauenkleidung kenntlich. Am Weihnachtstag das festlich Lichte, an den folgenden Tagen die bunte kroatische Festtracht.

Am 24. Dezember backen die Frauen „hruškov kruh“ Kletzenbrot. Zur Erinnerung an den Weg Josefs und Marias nach Bethlehem, denn nach altem Glauben hat auch Maria Kletzenbrot als Wegzehrung gehabt.

Um die Dämmerung wird der Christbaum aufgestellt und die letzten Vorbereitungen für das Weihnachtsfest getroffen. Der Hausherr geht mit allen Hausangehörigen um das Haus herum und räuchert, um die bösen Geister zu vertreiben, dabei wird gebetet und diese Gebete nach dem Rundgang im Hause fortgesetzt. Sie beten dabei einen Rosenkranz, eine Litanei und ein Vaterunser.

Nun putzen die Kinder ihre Schuhe und stellen sie unter den Weihnachtsbaum, damit das Christkindl was hineinlegt.

Um Mitternacht ist alles bei der Mette.

Am Christtag in der Früh kommen die Knaben mit ihren Weihnachtswünschen. Sie grüßen:

„Hvalen budi Jezuš Kristuš.“ Gelobt sei Jesus Christus.

Dann folgt:

„Na vo novo leto, stari Božići Bog daj zdravlje, sriću, božji blagoslov. Vašemu gospodaru punu nošnju privez; vašoj gos- podarice punu kantu masti, pune pode zanja, pune pivnice vina, pune štale blaga. Dušnoga zveli- čenja najveć.“	Im neuen Jahr geb euch Gott Gesundheit, Glück und Segen. Dem Hausherrn viele Dienst- boten, der Hausfrau volle Kan- nen Schmalz, einen vollen Bo- den mit Körndln, einen vollen Keller Wein, und einen Stall voll Vieh.
--	--

Nun werden sie beschenkt, danken und ziehen weiter zum nächsten Haus.

Am Tag der unschuldigen Kinder (28. Dezember) gehen Knaben (pošikari) mit Ruten (šikarica) bewaffnet, von Haus zu Haus „auffrischen“. Vor der Haustüre singen sie:

„Bog se j rodil od Dvice
Za nas nevoljne grišne ovčice,
Na mladom letu veselimo se
mladoga kralja . . .

Gott wurde von einer Jungfrau
geboren
Für uns arme sündige Schafe.
Wir freuen uns der Zeit des
jungen Königs . . .

Nun fragen sie:

Je dopust s našimi patani nutar?

Dürfen wir mit unserem An-
liegen hinein?

Dürfen sie eintreten, dann wird in der Wohnung weitergesungen:
Sveti Štefan, Božji učenik,

Der heilige Stefan, Gottes
Schüler,

mladoga kralja, prvi mučenik.

Erster Märtyrer des jungen
Königs.

Dabei schlagen sie tüchtig mit den Ruten. Nun werden sie be-
schenkt.

Wird der Eintritt in ein Haus verweigert, so singen sie vor
der Haustüre:

Herodeš kralj se je rasodil za
ime Božje postal mučenik na
mladoga kralja

König Herodes wollte sich sei-
ner entledigen, so entstanden
Gottes Märtyrer.

Der Wunsch:

„Neka vašoj divojki kosi usedi“

„Graue Haare soll eure Tochter
kriegen“

bleibt nicht aus. Es ist selbstverständlich, daß sie in Häuser, wo
heiratsfähige Mädchen sind, hineingelassen werden, um diese nicht
ledig bleiben zu lassen.

Der Silvesterabend wird von allen mit Tanz und Ge-
sang im Gasthaus gefeiert. So wird das neue Jahr jubelnd begrüßt.
Die guslari (Musikanten) gehen obendrein noch von Haus zu Haus
Neujahrswünsche abstaten. Dabei sagen sie:

Poslunite N. N. éa Vam hoćemo
spivati?

Wir gehorchen Ihnen N. N. Was
sollen wir Ihnen spielen?

Die Knaben gehen am Neujahrmorgen ihre Neujahrswünsche mit denselben Worten abstaten, wie zu Weihnachten.
Dabei wird natürlich mehr aufs Geld, als aufs Wünschen geschaut.

Auch dürfen die Mädchen weder am Weihnachtstag noch am
Neujahrstag fremde Häuser besuchen, da sie sonst Unglück in
dieses Haus brächten.

Am Dreikönigstag ging der Pfarrer mit dem Mesner von
Haus zu Haus, um diese einzuweihen. Für diese Mühe bekam er
Leinen (kudilja) oder auch Geld. In der Zeit nach dem ersten Welt-
krieg kam dieser Brauch ab und wird heute nicht mehr geübt.

Im Fasching wird die bunte Kleidung beibehalten. Das ist die Zeit der Hochzeiten und Tanzveranstaltungen. Der eigentliche Höhepunkt des Faschings sind die letzten acht Tage.

Am Donnerstag vor dem Aschermittwoch, dem F e t t e n D o n n e r s t a g (tusti četrtak) holen die Burschen einen Tannenbaum vom Wald, den sie im gemeinsamen Zug in den Ort tragen. Auf dem Baum reiten zwei Burschen, der eine mit einer Ziehharmonika, der andere mit einer Weinflasche. Beide Burschen haben auf der Brust ein Tuch gebunden.

Der Baum wird nun vor ein Wirtshaus getragen und aufgestellt. Die beiden Burschen müssen „fürs Tragen“ Wein zahlen, der gemeinsam getrunken wird. Wie gerade in der Faschingszeit jede Gelegenheit benützt wird, um zu tanzen, zu trinken und fröhlich zu sein.

Nachher gehen die Burschen von Haus zu Haus, wo heiratsfähige Mädchen sind, Tücher erbitten. Jedes Mädchen gibt dazu ihr schönstes Tuch her, denn damit wird der Baum geschmückt. Je höher die Tüchlein am Baum zu hängen kommen, desto angesehenener ist das Mädchen. Auf die Spitze „na kečku“ kommt das Tuch des meistumworbenen Mädchens.

Neugierig wie die Mädchen sind, gehen sie mit den Burschen gleich mit und sind beim Schmücken des Baumes dabei. Es geht sehr lustig zu, mit Musik wird der Baum aufgestellt. Nachher wird etwas getanzt.

Der Baum bleibt bis am F a s c h i n g d i e n s t a g stehen, gegen drei Uhr nachmittag wird er gefällt und die Mädchen holen sich ihre Tücher wieder. Dabei gibt es sehr viele Zuschauer, die ihre Späße treiben.

An den letzten drei Faschingstagen wird getanzt, da ist die Jugend am ausgelassensten und tanzt alle drei Tage und Nächte durch. Dabei verkleiden sie sich sehr oft. Männer ziehen sich als Frauen an und umgekehrt. Um sich noch mehr unkenntlich zu machen, maskieren sie sich oder nehmen eine Larve.

Die Hausfrau hat von diesen Belustigungen nicht viel. Sie muß sehr fleißig Faschingskrapfen backen. Je mehr Faschingskrapfen in einem Haus gebacken werden, desto mehr Eier legen im folgenden Jahr die Hühner.

In diesen Tagen wird am meisten „gesündigt“, deshalb ist am Faschingdienstag nachmittag eine Andacht um Vergebung der Sünden.

Um Mitternacht ist Schluß. Früher wurde die kleine Glocke geläutet und der Mesner hatte die Pflicht, nachzuschauen, ob die Burschen und alle anderen auch wirklich die Vergnügungen eingestellt haben und die Wirtshäuser geschlossen sind.

Es beginnt nun die Fastenzeit, die große Trauer, nur die Burschen machen eine Ausnahme. Sie sind noch immer in Faschingsstimmung und treiben ihre Späße. Am Aschermittwoch gehen die Burschen auf Mädchenfang aus. Jedes junge Mädchen, jede jungverheiratete Frau (die noch nicht ein Jahr verheiratet ist) wird gefangengenommen und in das Gasthaus vor ein hohes Gericht geschleppt, welches natürlich von Burschen gebildet wird, sie wird dort verurteilt, einen Liter Wein zu zahlen. Zahlt sie, darf sie kosten und nach Hause gehen, zahlt sie nicht, wird sie durchgeprügelt (zderešat). Drum versperren an diesem Tage die Mädchen alle Häuser gut und halten sich recht gut versteckt, denn es kommt nicht selten vor, daß die Burschen auf der Jagd nach Mädchen ein Haus stürmen und nach Mädchen durchsuchen. Am Aschermittwoch wird die bunte Kleidung mit Schwarz vertauscht und bleibt nun die ganze Fastenzeit. Nach der ausgelassenen, frohen Geselligkeit ist die schlagartig einsetzende Zurückgezogenheit besonders auffallend.

Am Sonntag ist große Kreuzwegandacht. Die Fasten werden sehr genau eingehalten. Die Speisen werden nur mit Kürbisöl zubereitet. Früher wurde überhaupt kein Fleisch gegessen, doch das hat jetzt etwas nachgelassen.

Am Palmsonntag gehen die Buben mit den Palmkatzern in die Kirche zur Palmkatzelweihe. Nach der Kirche gehen die Buben nach Hause und gleich durch das ganze Haus, um für das kommende Jahr alles Unheil abzuwenden. Jedem Haustier wird ein geweihtes Kätzchen mit Brot verabreicht, um es vor Krankheiten zu schützen.

Die älteren Frauen beginnen am Palmsonntag eine Serie von Bettagen. Mit diesen verfolgen sie das ganze Leben und Leiden Christi.

Sie beten am:

Palmsonntag 40 Vaterunser, denn Jesus hat 40 Tage in der Wüste gefastet.

Montag 33 Vaterunser, denn Jesus ist 33 Jahre alt geworden.

Dienstag 30 Vaterunser, denn Jesus ist um 30 Silberlinge verkauft und verraten worden.

Mittwoch 15 Vaterunser, denn 15 Dornen von der Dornenkrone haben besonders gestochen.

Gründonnerstag 12 Vaterunser, denn er wurde von seinen Aposteln verlassen.

Karfreitag 5 Vaterunser, denn Jesus Christus bekam 5 Wunden.

Samstag 40 Vaterunser, denn 40 Stunden lag Jesus im Grabe.

Ostersonntag 40 Vaterunser, denn 40 Tage weilte Jesus Christus nach seiner Auferstehung noch auf dieser Welt.

Am **Gründonnerstag** wird von den Mädchen die Kirche gereinigt.

Die Frauen des Ortes beten abwechselnd vom Gründonnerstag 6 Uhr abends ununterbrochen 60 Stunden bis zum Ostersonntag 6 Uhr früh. Mit diesem 60-Stundengebet verfolgen sie andächtig die Leiden Christi. Dieses Beten wird „s. Marijom virostovat“ mit Maria überstehen genannt.

Dazu werden vorbereitete Zettel gezogen, worauf die Zeit vermerkt ist, wann die betreffende Frau in der Kirche zu beten hat.

Am **Karfreitag** gehen die Mädchen mit aufgelösten Haaren, natürlich in Schwarz gekleidet, in die Kirche. Es wird das Heilige Grab besucht. Die größeren Schulkinder werden zum Beten davor aufgestellt, Freitag und Samstag. Auch diese haben die Zeit so eingeteilt und ziehen diese wie die Frauen.

Am **Karsamstag** wird in den frühen Morgenstunden vor der Kirche ein Feuer angezündet, das vom Priester geweiht wird. Von diesem Feuer wird in jedes Haus etwas Glut geholt und damit Feuer angemacht. Der Tag ist strenger Fasttag. Am Nachmittag geht alles noch immer in Schwarz gekleidet, zur Auferstehung. Nach der Prozession wird außerhalb des Ortes das Osterfeuer (razmeni križ) angezündet. Da versammelt sich jung und alt und es werden wunderschöne alte Volksweisen gesungen.

Dieses Osterfeuer soll an das Feuer bei Pilatus erinnern.

Am **Ostersonntag** sind die Frauen schon um 2 Uhr zu einem ungefähr dreistündigem Gebet versammelt. Dies zur Erinnerung an die drei Frauen, welche die Wunden salben wollten. Leute, die weit in die Kirche haben, verrichten dieses Gebet um dieselbe Zeit daheim im Garten unter einem Obstbaum.

Um 6 Uhr früh ist die Speisenweihe. Im schönsten Feiertagsstaat kommen alle Frauen mit vollen Körben in die Kirche, jede versucht den Inhalt so reich als möglich zu gestalten, gilt es doch, damit den Wohlstand des Hauses zu beweisen. Nach der Speisenweihe eilen alle rasch nach Hause, denn wer als erste heimkommt, ist auch das ganze kommende Jahr erste bei der Arbeit.

Diese Speisen werden von allen recht vorsichtig gegessen, damit ja keine Brösel verloren gehen, solange noch etwas davon vorhanden ist. Bei der Messe trägt alles bunte Kleidung. Der Ostersonntag gehört der Jugend. Taufpaten geben ihren Schützlingen Semmeln und kleine Geschenke. Unter den Bekannten werden Ostereier (pisanice) verteilt.

Geben Schulumädchen Schulbuben Ostereier, müssen diese wieder am Ostermontag den Mädchen vom Lebzelter, der an diesem Tage vor der Kirchentür seinen Stand hat, kleine Geschenke kaufen.

Am Abend des P f i n g s t s a m s t a g gehen die Burschen mit langen Peitschen auf die Kreuzwege P f i n g s t s c h n a l z e n .

Am P f i n g s t s o n n t a g trachten die Kinder recht früh auf die Weide zu kommen, denn wer als erster ankommt, hat das Recht, die später Kommenden durchzuprügeln — zgužrati.

Beim F r o n l e i c h n a m s u m z u g herrscht im Zug bei den Frauen besondere Unordnung. Vor den Altären sind Birkenbäumchen aufgestellt. Von diesen trachten die Frauen Zweige abzureißen. Diese Zweige werden nach Hause getragen und dann ins Dach gesteckt, um das kommende Jahr vor Blitzschlag zu bewahren.

Zu A l l e r h e i l i g e n kaufen die Paten ihren Schützlingen Allerheiligenstriezel. Es werden kleine Brotwecken gebacken, „cila“. Die Kinder holen sich diese mit den Worten:

„Strino, meni cilu.“

„Tante, meine cila!“

Wenn sie diesen bekommen haben, danken sie mit:

„Hvalimo vam vsimi Sveti!“

„Wir danken allen Heiligen!“

Bei den W a l l f a h r t e n kaufen sich die Mädchen im Wallfahrtsort Heiligenbilder und Wachsblumen. Auf dem Rückweg halt knapp vor dem Ort in den heimatlichen Wäldern halt gemacht. Jeder schneidet sich einen ungefähr 80 cm langen Stock ab. Nun ordnet sich der Zug, die Mädchen haben ihre Haare aufgelöst, das Heiligenbild auf der Brust, die Wachsblumen an der Stirne. Der Stab kommt über die Schulter, mit den Händen gehalten, in jede Hand kommt eine brennende Kerze. So ziehen sie singend in die Kirche. Nach der üblichen Andacht reicht der Priester jedem das Kreuz zum Kusse, dann gehen sie nach Hause. Jedem begegnenden Bekannten wird Anteil von der Wallfahrt gewünscht:

„Bog Ti daj dela od Marije . . !“

„Gott gebe Dir einen Anteil von Maria . . !“

Für die Wallfahrt nach Mariazell ist in den meisten Häusern und Familien der Zeller Stab vorhanden „Celjska pajlica“. Er wird besonders in Ehren gehalten und so verwendet, wie der bei anderen Wallfahrten abgeschnittene Stab.

D i e T a u f e . Bei Taufen sind immer zwei Patinnen vorhanden. Die eine davon vertritt den Paten. Die Vertreterin darf aber nicht den Mann der ersten Patin vertreten. Die Hauptrolle spielt, je nachdem, ob Bub oder Mädcl, die erste Patin oder die zweite (die Vertreterin des Paten). Dies ist leicht verständlich, da ja die Männer meist beruflich abwesend sind. Beide Vertreterinnen sind verpflichtet, der Wöchnerin Geschenke zu machen. Das erstmal schon vor der Taufe zwanzig Semmeln. Das zweitemal nach ungefähr 8—14 Tagen gibt die Hauptpatin: 2 Weißbrote (fnožnja), 1 Flasche Wein, 1 kg Zucker, ¼kg Kaffee und Kipfel.

Die zweite Patin bringt dasselbe, jedoch ohne die Weißbrote. Dafür bringt sie aber einen Geldbetrag, ungefähr 5 Schillinge.

Auch von den übrigen Verwandten bekommt die Wöchnerin Geschenke, je nach Reichtum und Verwandtschaftsgrad. Was sie aber auch bekommt, Semmeln sind immer dabei.

Die Taufpaten sind ungefähr bis zum 14. Lebensjahr ihrer Patenkinder zu Geschenken verpflichtet.

Hochzeit. Die Frauen schenken den örtlichen Liebespaaren große Beachtung. Zum größten Mißvergnügen der jungen Leute werden vom Fenster des Burschen zum Fenster des Mädchens Kürbiskörner, Federkiele, das sind die Reste vom Federschleiß, Tannennadeln und ähnliches gestreut. Auf Kuppelversuche von dritten Personen wird wenig gegeben. Verlobungen finden nicht mehr statt. Die Triebfeder zur Heirat ist vor allem der Bursch. Er muß seine Eltern und die Eltern der Braut um Zustimmung bitten. Hierauf erfolgte früher die Verlobung. Heute geht am nächsten Tage, nachdem der Bursche die beiderseitige elterliche Zustimmung erhalten hat, die Mutter des Bräutigams zu den Eltern der Braut, um die ganze Heiratsangelegenheit zu besprechen. Dies geschieht nach gemeinsamem Abendessen.

Nun sorgen die Brautleute selbst für baldige Hochzeit. Sie gehen zum Pfarrer, von ihm werden sie an den folgenden drei Sonntagen aufgeboten. Am Tage des ersten Aufgebots geht das Brautpaar in eine andere Kirche. Früher hing beim Bräutigam während der Brautzeit an sichtbarer Stelle ein von der Braut beige gestelltes und mit Bändern geschmücktes Handtuch.

Nun wird vereinbart, wer ihnen Brautführer, Kranzjungfer, Beistand und starješina (der Älteste, Vorgesetzte) sein wird. Bei größeren Hochzeiten sind zwei bis drei Brautführer, zwei bis drei Kranzjungfern, vier Beistände und ein starješina.

Erst am Morgen des Hochzeitstages geht der Bräutigam mit einer Flasche Wein, ihre und seine Verwandten zur Hochzeit einzuladen.

Jeden, den er auf der Straße begegnet, muß er aus der Flasche trinken lassen. Die leere Flasche wird im nächsten Gasthaus nachgefüllt. Als Zeichen der Einladung übergibt er ein Rosmarinzweiglein. Nach der Trauung gehen die jungen Leute gemeinsam, jedoch ohne Rosmarin einladen (Standesamt).

Vor der Hochzeit versammeln sich die Hochzeitsgäste im Hause des Bräutigams und im Hause der Braut. Der Bräutigam geht mit seinen Hochzeitsgästen die Braut und ihre Gäste abholen, dann begibt sich der ganze Zug in vorgeschriebener Tracht und Reihenfolge in die Kirche. Bei großen Hochzeiten tanzen sie nach der Trauung vor der Kirche und der Hochzeitszug kehrt dann

tanzend zum Hochzeitshause zurück. Sie tanzen noch etwas vor dem Hause, dann gehen sie ins Haus hinein. Für die Zuschauer ist auch des öfteren ein Glas Wein von den Gastgebern vorhanden.

Abends gegen 9 Uhr muß der junge Ehemann mit seinen Hochzeitsgästen abermals seine junge Frau abholen („zaprosit“ — werben) gehen. Mit dem Liede

Kad smo se po nju vozili

Wenn wir um sie fahren

kommen sie beim Hause der jungen Frau an. Da dieses fest versperrt ist, gibt es großen Lärm. Der Mann fordert die Herausgabe der Frau mit folgenden Worten:

„Mi smo si došli, po nas zalog, koga smo si založili, pred 100 leti.“

Wir sind hergekommen, um unser Pfand, welches wir verpfändet haben vor 100 Jahren.

Die Gruppe der Frau antwortet:

„Pode ga nji. Vi ste zabludili. Vi ste ločesti ljudi, vi s velikom larmom dojdete.“

Bei uns nicht. Ihr habt euch geirrt. Ihr seid sehr schlechte (böse) Leute, daß ihr mit solchem Lärm kommt.

Noch größerer Lärm entsteht. Die Leute vor dem Hause klopfen mit Fäusten an die Haustüre und fordern die Herausgabe der Frau. Die Leute im Hause versuchen alles mögliche, um die Gesellschaft des jungen Ehemannes zu täuschen. Zuerst schieben sie statt der Braut eine Köchin vor, diese bespritzt mit einem Kochlöffel und Wasser die wartende Gruppe. Protest und Ablehnung. Nun wird eine Schneiderin vorgeschoben, welche die Leute mit einer Nadel sticht. Der Betrug wird natürlich auf diese Weise sofort erkannt. Als dritte falsche Braut wird die Kranzeljungfer vorgeschoben. Auch sie wird mit den Worten abgeschlagen:

„Ovo je, ali čisto prava i vo nij, ar ova ima črlenji venac, a naša ima zeleni venac.“

Diese da wäre ganz recht, ist's aber doch nicht, denn diese hat einen Blumenkranz, unsere aber hat einen grünen Kranz.

Nun kommt endlich die Braut selbst. Sie muß aber sofort festgehalten werden, denn gelingt es ihr durchzubrennen, so muß die Gesellschaft des Bräutigams noch einmal bitten. Nun spielt die Musik und die Hochzeitsgäste gehen in den Hof zum Hauseingang. Hier wird abermals halt gemacht. Die Mutter breitet über die Hausschwelle ein Handtuch, darauf kniet das junge Paar. Ein Beistand spricht nun folgendes vor:

„Dragi čača ja vam lipo hvalim ča ste mi ju hranili do zelenoga venca.“

Lieber Vater, ich danke dir, daß du mich ernährt hast, bis zum grünen Kranz.

Das wird zuerst vom Manne, dann von der Frau nachgesprochen, und zwar an beide Elternteile mit geändertem Wortlaut. Nun be-

gibt sich der Hochzeitszug zum Hause der Eltern des Bräutigams. Auch hier eine kleine Zeremonie an der Hausschwelle. Der Sohn fragt knieend seine Eltern:

„Dragi otac mati, ja vas prosim, Lieber Vater und Mutter, ich
ča te me zati s mojom ženom möchte euch bitten, daß ihr
za vašu dicu.“ mich mit meiner Frau als eure
Kinder aufnehmt.

Ein Kuß an beide bejaht die Frage. Nun folgt das gemeinsame Essen. Nach dem Tischgebet bringt einer der Beistände eine leere Schüssel, kaum tritt er über die Türstaffel, stolpert er und bricht die Schüssel. Dafür bestrafen ihn die Köchinnen und schlagen ihn mit dem Kochlöffel. Nun wird das Essen aufgetragen.

Zuerst kommt eine Suppe mit Nudeln. Der Brautführer bietet das Essen mit folgenden Worten an:

„Dragi moji svati, ča je pole- Meine lieben Hochzeitgäste,
ženo, je ponudjeno. Ki nima was vor euch liegt, das wird
žlice, neka pod stolom palac euch angeboten. Wer keinen Löffel
gibljie.“ hat, der wackelt unter dem
Tisch mit dem Daumen.

Alle stehen auf zum Zeichen, daß sie mit Eßbesteck versorgt sind.

Mit Gebet und den Liedern

Hvaljen budi Ježus Kristus

und

Oj jite, pite

wird das Essen begonnen. Eine Unmenge von vorgeschriebenen Speisen: Nudeln, Rindfleisch mit Kren, Geselchtes mit Kraut und allerlei Mehlspeisen wechseln mit Tanz und Liedern.

Nach dem Essen erscheinen die Köchinnen mit verbundenen Händen und gehen von einem Gast zum andern und sprechen:

„Bi smili ča prosit zato, ča smo Wir möchten gerne bitten, weil
se požgale.“ wir uns verbrannt haben.

Gegen Morgen werden noch Backhühner mit Rahm und Hochzeitsstrudel (u koas kolači) aufgetischt. Dieser Strudel hat Dornen, auf welchen Bäckereien aufgehängt werden. Nun wird ein Lied

„Povi meni dite“

gesungen. Bei der neunten Strophe wird das Licht ausgelöscht, jeder greift nach der Bäckerei und verletzt sich an den Dornen. Wenn bei einer Ehehälfte Vater oder Mutter tot sind, so wird das auch noch ausgesungen (spričati). Nachher wird getanzt.

Nach einer Weile wird das Tanzen durch das Gabensammeln unterbrochen. Über den Tisch wird ein Tuch gebreitet, die beim Sammeln beteiligten jungen Eheleute, Brautführer, Kranzeljungfer und Starješina setzen sich um den Tisch. Der Starješina beginnt zu sprechen:

„Dite se j' precipilo od N. N. k N. N. ki će se skazat s kakovim darom, neka ide.“

Die Kinder von N.N. und N.N. haben sich vereinigt, wer für sie Gaben hat, der soll kommen.

Nun kommen die Hochzeitsgäste nach ihrem Verwandtschaftsgrad mit ihren Gaben zum Tisch. Nach jeder Gabe wiederholt einer der Beistände:

„Kot je još Bog dal njegovu mater, (o) na nju (na) daruje s jednim darom. Dar će se potrošit, ljubav to milošća nigdar pozabit.“

Der Herrgott vergelte es mit vielen Gaben deiner Mutter für dieses eine Geschenk. Die Gabe wird verderben, aber diese Liebe vergißt man nicht.

Der Brautführer antwortet wieder:

„Hvalimo jako visoko N. N. on(a) nju nadaruje s jednim malim darom. Dar će se potrošit, ljubav to milošća nigdar pozabit.“

Hochgelobt sei N. N., der mit dieser kleinen Gabe kam. Die Gabe wird verderben, aber diese Liebe vergißt man nicht.

Zur Aufmunterung der Spender vergißt er auch nicht hie und da die Worte:

„Voz'te, nos'te, vo j vse malo.“

Bringt, tragt herbei, sei es auch wenig.

Nun wird wieder etwas getanzt, dann folgt die Abnahme des Brautkranzes. Mitten in die Stube wird ein Stuhl gestellt, wo die Braut Platz nimmt. Der Brautführer fragt die Braut:

„Ča voliš dat, glavu ili venac?“

Was willst du mir geben, Kopf oder Kranz?

Er bekommt zu seiner Verwunderung

„glavu“

Kopf

zur Antwort. Er schüttelt den Kopf und fragt noch einmal und bekommt die gleiche Antwort. Er macht Miene, wirklich den Kopf abzuschneiden, fragt aber noch einmal und erhält zur Antwort „venac“ (Kranz). Er nimmt nun den Kranz herunter, an dessen Stelle bekommt die Braut ein Kopftuch, wie es die verheirateten Frauen tragen (pneoljica) umgebunden. Nun wird sie von allen Hochzeitsgästen ausgetanzt. Früher stellte die Braut ein Schaff mit Wasser ins Zimmer, zum Zeichen der Unterwerfung. Nachdem der Hochzeitsgast mit der Braut getanzt hatte, mußte er sich die Hände waschen und warf in das Wasser ein Geldstück nach Belieben. Dieses Geld war für die junge Frau gedacht.

Nach dem Kranzelabtanzen brachen die Hochzeitsgäste auf und nun ziehen alle singend durch das Dorf, kehren noch ins Gasthaus ein, wo sie noch den ganzen Tag weiterfeiern und tanzen.

Todesfall. Stirbt jemand in einer Familie, bringt er der ganzen Verwandtschaft nur Trauer ins Haus. Jeder Verwandter

muß je nach dem Verwandtschaftsgrad vier Wochen bis zu einem Jahr Trauerzeit halten. In dieser Zeit dürfen keine Tanzunterhaltungen besucht, ja kaum Lieder gesungen werden. Beim Begräbnis selbst werden Totenlieder gesungen (Spričanje), alles muß weinen und wehklagen. Darnach wird die Intimität des Betroffenen mit dem Verstorbenen beurteilt. Die Verwandten bleiben länger beim Grabe und erst beim Zuschütten der Grube beginnt das wahre Klagen. Alle guten Eigenschaften des Toten werden aufgezählt und dabei geweint und geschrieen.

Nach der Beerdigung begeben sich die nahen Verwandten in das Trauerhaus zum Totenmahl (karmina), das immer mehr an Bedeutung abnimmt.

Am darauffolgenden Sonntag beteiligen sich alle Verwandten nach dem Segen an der Kreuzweg- und Rosenkranzandacht zu Ehren des Verstorbenen.

Soweit die bisherigen Aufzeichnungen. Es gibt noch ein Familienfest, die „Slava“, ich hatte aber noch kein Glück, eine miterleben und die Berichte darüber gehen mir zu sehr auseinander.

Zu den Ortsentstehungssagen noch eine Bemerkung:

In Dalmatien gibt es mehrere Namen von Ortschaften, die, außer dem bereits erwähnten Stinograd, unter Umständen mit dem Ort Stinatz in Verbindung gebracht werden könnten, es sind dies: Zdenac in der Nähe von Ogulin, Stinjanc bei Kulen Vakuf an der Una südöstlich von Bihać und Stijena bei Bosn. Krupa an der Una.

Auch zeitlich stimmt die Besiedlung von Stinatz mit der Eroberung dieser Gebiete durch die Türken ungefähr zusammen. Wieweit sie in ihren Gebräuchen übereinstimmen, ebenso Namen der verschiedenen Familien, wäre einer näheren Untersuchung wert. —

Diese Aufzeichnungen machte ich in den Jahren 1934—1938; sie fanden dann durch die politischen Ereignisse ein voreiliges Ende, da ich auf einer Fahrt durch die kroatischen Ortschaften des Burgenlandes in Kittsee verhaftet wurde, als spionageverdächtig, denn wer sich mit den Bauern in ihrer Sprache unterhielt, die man ja mit allen Mitteln unterdrücken wollte, machte gegnerische Propaganda. Nach einigen Stunden klärte sich zwar alles auf, aber mir war die weitere Arbeit verleidet, d. h. ich beschränkte mich nur auf Orte, wo ich mehr bekannt war. Jetzt hoffe ich auf erfolgreichere Arbeit.

Da Schuasta Franz va Meintschlaag

Erzählt von Bauer Sepp Danner (= Sepp z'Kempfindorf); wortgetreu
aufgezeichnet von Karl Radler

Na, da is da Schuasta Franz z'Meinatschlag amal herganga und is öns Einkauf ganga af die ober Hoad (Oberhaid): Papp, Stiften, Nägel, was halt a Schuasta braucht. Und a so is a holt af dö ober Hoad ins Kaufgwölb. Da is a recht a reicher Jud gwön, der hat dös Gschäft ghabt. Und wie da Franzl eini kemma is in das Gwölb, hiaz hat er a so a schens Diandl stehn segn drinat, das war dö Tochter va den Juden, dö hat a garbeit in den Gschäft. Und da Franzl hat halt dann einkauft, was er braucht hat: Papp, Stiften, Nägel und denkt hat er sö dabei: „Herrgott, kinnat i doh das Diandl habn!“ Und dös hat er erfahrn und ghört drinat, derweil er in Einkauf gwön is, daß dö Tochter Sarah hoaft. Und is hoamganga. Hat a holt a so speklert: „Franzl, wie stellst dös an, daß d' dö Sarah habn kinnast?“ Und a bildsaubarna Bursch is a gwön, ganz a erstklassiger Bursch und a ghauter Kerl is er a gwön. Und a so is eahm eingfalln in währasten Hoamgehn und in da Nacht, wie ers macht, daß er dös Diandl habn kann. Den andan Tag af spat is er af dö ober Hoad ganga. Und da is bein Kaufgwölb vorn Haus a Garten gwön und da is a recht a großer Köstenbam drinatstandn, der hat recht an schen Schattn gmacht. Und intern Bam hat der Jud a Tischl ghabt und a Bank und da is er all Tag draußt gsössn und hat Zeitung glesen af d'Nacht. Da Schuasta Franzl hat si' angschlica und is ö den Köstenbam afikaxelt. Und um siebnö af d'Nacht is der Jud kemma mit da Zeitung und hat si' intern Bam niederlassn und hat Zeitung glösn. Und af oamal hat er a Stimm ghert va obn:

„Sarah, Sarah, Sarah!

Du wirst den Messias gebärn

Und da Schuasta Franz z'Meinatschlag muaß da Vata werd'n!“

Hiaz hat da Jud gschaut — ganz ernst is a gwön, da Jud — hat nimma glösn. Is er auf und is eini za seiner Frau und hat gsagt: „Du Frau, dös Glück, dös fürchterlige“, — weil dös muaß ma a wissn: bei dö Judn kimmt erscht da Messias — „das Glück! Denk das, i hab a Stimm ghört vo oben. Insa Sarah muaß den Messias gebärn und das Ärgste is das: Der Schuasta Franz z'Meinatschlag muaß da Vata werd'n und i kenn a gar net amal.“

Dö Frau is a volla Freuden gwön, daß eah das Glück beschieden is da. „Du wirst ja doh ön Schuasta Franz dafragn kinna, fährst halt außi af Meinatschlag!“ Den andern Tag hat er einspanna lassen — ön Koblwagn — und is af Meinatschlag gefahrn. Dort hat er gfragt: „Wo is da da Schuasta Franz?“ Der hat gsagt: „Dort, in denselbing Häusl, dort is er.“ Hiaz is a hingfahrn dort und is einö zu eahm. Wie a einikemma is, hat a gfragt: „Bin i recht da bein Schuasta z'Meinatschlag?“ „Ja“, hat der

gsagt, „was wünscht der Herr? A paar Stiefletten?“ „Nein“, hat der Jud gsagt, „nichts von dem allen.“ Sagt er: „Sie Schuster! Ich habe eine Stimme gehört von oben. Meine Tochter Sarah, die muß den Messias gebären und Sie müssen der Vater werden.“ „Ja“, sagt der Franzl, „dös is net so oafach. Was zahln S' denn da?“ „Was muß ich bezahlen“, hat da Jud gfragt. „Ja“, sagt da Franzl, „tausend Gulden mit der Bedingung: ein feines Zimmer für mich und für die Sarah, drei Tage derf das Zimmer niemand betreten, a guate Verpflegung und ja keine Störung!“ Und der Jud hat gsagt: „Das ist zu viel, das ist zu teuer“, — weils halt eh gern a weng feilschen, dö Juden — „ich kann nicht mehr zahlen als 700 Gulden!“ „Nu“, sagt da Franz, „so toan mas halt um 700 Gulden.“ „So“, sagt da Jud, „gleich anziehen Sie müssen gleich mitfahren!“ Da Franzl hat si' anzogn und is glei mitfahrn. Und wias s' af dö ober Hoad kemma san, is glei das Zimmer in Stand gsetzt wordn und is a dö Sarah verständig wordn. Und so hans ins Zimmer einzogn dö zwoa und habn zuagspörrt und alles is nachn Vertrag ganga. Keine Störung, guate Menage und in drei Tagn hat si der Franzl wieda hoamführn lassn mitn Koblwagn.

Und in a paar Monat drauf hat sich die Sarah Mutter gefühlt. Und dö große Freud! Ganz erschrockli is' gwen, wia das dö Judenleut greit hat. Und wia neun Monat umgwen san, hat dö Sarah recht a kloans, a liabs Diandl entbundn. Hiaz is da Jud ganz narrisch wordn. Gleich einspanna lassen. Und af Meinatschlag gefahrn zan Schuasta Franzen. Sagt er: „Sie Gauner, was haben Sie gemacht? Das ist kein Messias. Sie sind ein Lump ein gemeiner!“ Sagt da Franzl: „Das hab nicht ich gemacht, da haben Sie die Schuld, warum haben Sie herabgehandelt. Das hab i glei gwißt, daß es nichts wird, daß es gfeht geht. Hätten S' net ghandelt, wär der Messias gewordn.“ Und so hat da Schuasta z'Meinatschlag den Juden angschmiert mitsamt seiner Tochter. Hiaz is Gschicht aus.

Nachb e m e r k u n g.

Es handelt sich hier um eine sehr gut erzählte und lokalisierte Variante eines bekannten Märleins, das im Mittelmeerkreis als der Trug des Nektanebos¹⁾ bezeichnet wird und sich vor allem durch die indische und spätantike Volksliteratur verfolgen läßt. Seit dem Mittelalter wurde der Typus, noch ohne die Einführung des Judenmotives mit der Messiashoffnung durch Boccaccio (2. Novelle des vierten Tages) bekannt, von wo das Motiv auch in das deutsche Schwankschrifttum eindrang (Martin Montanus, Wegkürtzer, 1557). Derartige Formen haben auch in die deutsche Volkserzählung Aufnahme gefunden²⁾. Das Motiv der Zeugung des Messias dagegen begegnet auf deutschem Boden erstmalig literarisch belegt bei Grimmselshausen³⁾ im „Wunderbarlichen Vogelnest“ (1672), wo die Jüdin gleichfalls wie in der Mühlviertler Fassung ein Mädchen zur Welt bringt. Die eigenartige Erzählung mag sich wohl in verschiedenen Fassungen zunächst literarisch verbreitet haben; ihre Einbürgerung in das Volkserzählgut, wie sie obige Fassung zeigt, ist jedenfalls für den Streukreis solcher Motive, wie für die volksmäßige Gestaltung durch begabte Erzähler äußerst bezeichnend.

Leopold Schmidt

¹⁾ Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Leipzig 1911.

²⁾ Paul Zauert, Deutsche Märchen seit Grimm (Märchen der Weltliteratur) S. 281.

³⁾ Die simplizianischen Bücher, herausgegeben von Engelbert Hegaur, Bd. II, S. 214 ff.

Ein Maurertrinkspruch aus Waidhofen a. d. Ybbs

Nachstehender Trinkspruch der Maurer scheint mir Wandergut zu sein; ich konnte sein Vorkommen in Waidhofen an der Ybbs (N.-Ö.) um 1900 feststellen und erfuhr 1932, daß er auch bei den Maurern in Feldkirch¹⁾ (Vorarlberg) gebräuchlich ist.

Mein Waidhoferer Gewährsmann war der selbständige Maurer Johann Stockreiter, der in der Hintergasse in seinem kleinen eingeschossigen Hause wohnte. Er war ein Volksmensch, der sich vom Sonder-Gemeinschaftskreise seines Handwerkes innerlich losgerissen hatte und sich durch und durch als Arbeiter fühlte. Stets führte er in den Rocktaschen seine Pfeife und seine ovalgeformte Schnapsflasche mit sich, die an jedem Morgen mit dem sogenannten „Saubauternen“ oder „Ordinären“ in einem Gemischtwarengeschäfte über seinen Wunsch gefüllt wurde. Dieser Schnaps war mit Wasser verdünnter, durch Beimengung von Zuckerfarbe gelb gefärbter Weingeist. Er war der damals dort billigste Schnaps und wurde mit Vorliebe von den Arbeitern getrunken. Wer Stockreiter in gute Laune versetzen wollte, der kaufte ihm ein Packerl Rauchtobak oder ließ ihm seine Schnapsflasche anfüllen. Freudig lachend nahm er letztere und sagte, bevor er die Flasche zum Munde führte, folgenden Trinkspruch:

I. „O du lieber guter Geist, II. Ich beschwöre dein Gewissen,
der du mir in Kopf aufsteigst daß du mich heut' nacht
und mir nicht im Magen bleibst! hast in Graben einig'schmissen.

III. Es soll nun deine Strafe sein:
spaziere in das Loch hinein!“

Darauf folgte ein kräftiger Trunk. Dieser Trinkspruch dürfte seiner Fassung nach um 1850 entstanden sein. Diese Vermutung stimmt auch mit der Angabe Stockreiters überein, der mir als ungefähr Siebziger zu Ausgang des 19. Jahrhunderts erzählte, daß dieser Spruch schon in seiner Jugendzeit bei den Waidhofer Maurern üblich war. E d m u n d F r i e ß

¹⁾ Nach freundlicher mündlicher Mitteilung des Herrn Dr. Erich Sonnweber aus Feldkirch.

Chronik der Volkskunde

Der Verein für Volkskunde im Jahr 1947

Das Jahr 1946 war das Jahr des beginnenden Wiederaufbaues unseres Vereines. Nachdem 1945 die Betreuung Österreichs die Führung des Vereines in der 1938 bis 1945 gepflogenen Form beendet hatte, begann der Neuaufbau zunächst mit der Tätigkeit eines provisorischen Ausschusses, dem die Herren Hofrat Dr. jur. et phil. Richard Kurt Donin, Dr. Franz Ottmann und Prof. Raimund Zoder angehörten. Ihrer Eingabe an die Vereinsbehörde um Restitution des Vereines wurde am 20. Juli 1946 entsprochen. Am 14. Oktober 1946 kam es jedoch erst, und zwar auf Anregung von Univ.-Dozent Dr. Leopold Schmidt, zu einer Ausschußsitzung, in der die Mitglieder des neuzubildenden Ausschusses nominiert und die weiteren Maßnahmen zur Wiederaufrichtung des Vereines beschlossen wurden. Die Mitglieder dieses neuen Ausschusses wurden durch den provisorischen Vorstand des Vereines der von ihm einberufenen Hauptversammlung am 7. November 1946 vorgeschlagen und von dieser gewählt. Es sind dies die Herren:

Präsident: Univ.-Prof. Dr. Richard Pittioni,

1. Vizepräsident: Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Koppers,

2. Vizepräsident: Hofrat Dr. phil. et jur. Richard K. Donin.

Generalsekretär: Univ.-Dozent Dr. Leopold Schmidt,

Kassier: Dr. Adolf Mais.

Ausschußräte: Prof. Ing. Franz Hurdes, Bundesrat Prof. Dr. Karl Lugmayer, Dr. Franz Ottmann, Univ.-Prof. Dr. Josef Weninger, Prof. Raimund Zoder.

Da diese Hauptversammlung gleichzeitig die Annahme der alten Statuten des Vereines vom Jahre 1925 beschlossen hatte, konnte nunmehr die Vereinsbehörde um die Erteilung der Bestandsbescheinigung gebeten werden, welche am 26. November auch folgte. Somit war der Verein, der ja de facto nie zu bestehen aufgehört hatte, nunmehr auch de jure wieder handlungsfähig, und, was von besonderer Bedeutung war, auch wieder über sein Vermögen verfügungsberechtigt.

Somit war also die Bahn zum eigentlichen Aufbau im Rahmen des Vereines selbst freigegeben. Als erste und wichtigste Erfordernisse wurden nunmehr die Finanzverhältnisse des Vereines in Ordnung gebracht und mit der Betreuung der Mitglieder begonnen. Die Finanzgebarung gestaltete sich insofern verhältnismäßig einfach, als bereits bei der Übernahme des Museums für Volkskunde durch den neuen Provisorischen Leiter, Direktor Dr. Heinrich Jungwirth, im Jahre 1945 die bisher zusammengelegten Rechnungsführungen des Vereines und des Museums völlig getrennt worden waren. Auf dem Gebiete der reinen Vereinsfinanzen konnten nunmehr die einzelnen Guthaben festgestellt und in ihrer jeweiligen Bedeutung, also nach dem Grade der Verfügbarkeit usw. der Beurteilung des Ausschusses zugeführt werden. Diese Arbeiten wurden durch den neuen Kassier, Herrn

Dr. Mais mit größter Beschleunigung in Angriff genommen und erfolgreich abgeschlossen. Die Folge seiner nicht immer ganz einfachen Aktion war eine beträchtliche Vereinfachung in der Finanzgebarung und die Gewinnung eines raschen Überblicks über das immerhin ganz namhafte verfügbare Vermögen des Vereines.

Die Mitglieder waren schon durch einen Aufruf des Provisorischen Vorstandes vom 22. Februar 1946 aufgefordert worden, ihre ausstehenden Beiträge zu begleichen. Nun erstattete der Ausschuß in Form einer Vereinsmitteilung vom 10. November 1946 erneut Bericht über seine bisherige Tätigkeit und konnte binnen kurzer Zeit bereits den Eingang verschiedener Zahlungen und Zuschriften buchen, welche von der lebhaften Anteilnahme der Vereinsmitglieder zeugten. Auf Grund dieses ermutigenden Erfolges begann der Ausschuß nun im Dezember 1946 mit einer größeren Werbekaktion, und zwar mit dem Aufruf „An die Freunde der österreichischen Volkskunde!“ Der Aufruf, der zuerst in 2000 Exemplaren versendet wurde, eine Arbeitsleistung, an der übrigens die gesamte Angestelltenschaft des Museums für Volkskunde beteiligt war, dieser Aufruf hat ein für die gegenwärtigen Zeitumstände recht befriedigendes Ergebnis gezeitigt: der Verein hat innerhalb der beiden letzten Monate den Stand seiner zahlenden Mitglieder in Österreich verdoppelt.

Was der Vereinsleitung dabei besonders wesentlich gewesen war, nämlich die Heranziehung der eigentlich volkskundlichen Interessenten, vor allem der Fachleute auf unserem Gebiet, einschließlich der Institute, der Museen usw. für Volkskunde, ist dabei in besonderem Ausmaß geglückt. Es sind heute so gut wie alle volkskundlichen Institute und Forscherpersönlichkeiten Mitglieder des Vereines, und dies, wie zu hoffen steht, zum zukünftigen großen Nutzen des Vereines und des Faches, und für immer.

Aus dem Geist einer wirklichkeitsnahen Zusammenarbeit, wie sie daraus spricht, und wie sie uns für unser neugewonnenes Vaterland überhaupt lebenswichtig erscheint, war und ist auch die Arbeit des Vereines auf seinen verschiedenen Wirkungsgebieten zu verstehen. Die Hauptleistung in dieser Hinsicht liegt nach wie vor in der Arbeit des Museums für Volkskunde. Es sei hier nur auf die wichtigsten Ereignisse seiner Geschichte im Jahre 1946 hingewiesen: auf die Einleitung der Neuaufstellung, welche bisher in sechs Räumen des Obergeschosses durchgeführt werden konnte (Volksmusik, Wien, Niederösterreich, Burgenland, Oberösterreich-Salzkammergut, Steiermark-Kärnten) und auf die Durchführung von drei Sonderausstellungen, nämlich der ersten „Volksschauspiel in Österreich“, die nicht nur in Wien, sondern von August bis Oktober auch in Bad Ischl gezeigt werden konnte, der zweiten „Österreichische Trachten in der Volkskunst und im Bilde“, und der kleinen Weihnachtssonderschau. Für die beiden großen Ausstellungen wurden durch den Ausstellungsleiter Univ.-Doz. Dr. Leopold Schmidt auch wissenschaftliche Kataloge verfaßt, welche die ausgestellten Museumsobjekte durch genaue Beschreibungen erschließen. Für die Weihnachtsausstellung des Wiener Stadtschulrates im Messepalast wurde der Spielzeugbestand des Museums zur Verfügung gestellt und in zwei Vitrinen unter dem Titel „Europäisches Kinderspielzeug“ einer großen Öffentlichkeit nahegebracht. Auf der Linie dieser Ausstellungen und der Bearbeitung ihres Materials in den Ausstellungskatalogen sowie der musealen Innenarbeit der Katalogisierung, der Depot-Neuaufstellung usw. liegt die Hauptarbeit des Vereines und des Museums auch für die nähere Zukunft. Es darf dabei freilich auch der Hoffnung Ausdruck verliehen werden, daß diese Zukunft für eine derartige Arbeit auch die materiellen Mittel gewähren möge!

Die zweite Hauptarbeit des Vereines ist die für seine Zeitschrift, die künftige Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, welche wie das Museum ebenfalls eine der wichtigsten Traditionen des Vereines in die Zukunft fortsetzen soll. Der Jahresband 1947, als I. Band der Neuen und 50. der Gesamtserie, liegt nach Abschluß der Verlagsverhandlungen mit dem Österreichischen Bundesverlag hiermit nun vor. Die Förderung dieses Unternehmens, der einzigen periodischen Publikation der österreichischen Volkskunde, wird dem Verein als Herausgeber trotz der Übergabe der Verlagsgeschäfte an den Österreichischen Bundesverlag auch weiterhin als eine Hauptaufgabe obliegen, die Betrauung mit der Redaktion ist ebenfalls nach wie vor seine Angelegenheit.

Der dritte Teil des Neuaufbau-Programmes, die Vortragstätigkeit, soll die Tradition des Vereines, nämlich die bisher üblichen Vorträge der Jahresversammlungen, mit der guten Übung der ehemaligen Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde an der Universität Wien, wie sie in den Jahren 1932 bis 1938 bestand, im Sinne unserer erneuerten Forschung fortsetzen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß der Verein bestrebt ist, mit seiner ganzen Arbeit, mit allen erarbeiteten Ergebnissen unserer Volkskunde immer wieder vor die Öffentlichkeit, insbesondere vor die volkskundlichen Interessenten im Lande zu treten und auf diese Weise das Ansehen unserer wohl vielgenannten, im Grunde aber doch viel zu wenig gekannten Wissenschaft zu heben. Der Verein beteiligt sich daher in den verschiedensten Formen an dementsprechenden Veranstaltungen. Die Versendung der Volksschauspiel-Ausstellung nach Ischl war ein Schritt in dieser Richtung, die Beschickung der Spielzeug-Ausstellung im Wiener Messepalast zu Weihnachten 1946 ein zweiter. Von besonderer Bedeutung ist der Zusammenhang mit den volkskundlichen Fachleuten im ganzen Lande. Die Verbindung mit den maßgebenden Stellen des Museumswesens erscheint dadurch wieder gegeben, daß sowohl das Bundesministerium für Unterricht zwei Vertreter, nämlich die Herren Ministerialrat Dr. Kurt Thomasberger und Prof. Ing. Franz Hurdes, und der Magistrat der Stadt Wien die Herren Direktor Dr. Oskar Katann und Direktor Dr. Karl Wagner in den Museumsausschuß des Vereines entsendet haben. Auch die Teilnahme der Herren Prof. Raimund Zoder und Univ.-Doz. Dr. Leopold Schmidt als Vertreter des Vereines an der Ersten österreichischen Volkskundetagung in St. Martin bei Graz im Oktober 1946 gehört in diesem Zusammenhang erwähnt. Was der wirklichen Förderung der Volkskunde in Österreich dienen kann, wird vom Verein aus unterstützt. Der Verein als solcher wie jedes einzelne Mitglied wird den Nutzen einer derartigen aufgeschlossenen Zusammenarbeit mit der Zeit zweifellos wahrnehmen. Die Ergebnisse des abgelaufenen Vereinsjahres haben jedenfalls gezeigt, daß sich schon die erste Strecke dieses neu eingeschlagenen Weges gelohnt hat.

Erste österreichische Volkskunde-Tagung

Auf Anregung und Einladung Prof. Viktor von Gerambs fand in der Zeit vom 2. bis 5. Oktober 1946 auf Schloß Sankt Martin bei Graz die Erste österreichische Volkskunde-Tagung statt. Erschienen waren als Vertreter volkskundlicher Forschung die Herren Dr. Ernst Burgstaller, Linz; Doz. Dr. Anton Dörrer, Innsbruck; Volksbildungsreferent Dr. Hans Comenda, Linz; Prof. Dr. Viktor von Geramb, Graz; Doz. Dr. Hanns Koren, Graz; Prof. Dr. Eberhard Kranzmayer, Klagenfurt; Dr. Leopold Kretzenbacher, Graz; Dr. Franz Lipp, Linz; Dr. Oskar Moser, Klagenfurt; Doz. Dr. Leopold Schmidt, Wien; Prof.

Raimund Zoder, Wien. Als Vertreter volkskundlich interessierter Verlage nahmen die Herren Dr. Rudolf Dechant, Wien, und Otto Müller, Salzburg, teil. Die gleichfalls eingeladenen Herren Prof. Dr. Hermann Wopfner, Innsbruck, und Dir. Dr. Heinrich Jungwirth, Wien, hatten sich entschuldigt.

Die Tagung beschäftigte sich in ihren Referaten und Wechselreden vornehmlich mit den wichtigsten Fragen der Organisation der wissenschaftlichen Volkskunde in Österreich. Es wurde vor allem die Frage der Lehrstühle und Lehraufträge usw. an den Hochschulen besprochen und eine Resolution an das Bundesministerium für Unterricht beschlossen, welche Vorschläge zur Intensivierung der wissenschaftlichen Volkskunde an allen österreichischen Hochschulen enthält. Anschließend wurde die Einbeziehung der Volkskunde als Unterrichtsfach in den Lehrplan der Lehrerbildungsanstalt besprochen sowie die Versuche, auch in die Theologienbildung Volkskunde einzuführen.

Bei der Besprechung des volkskundlichen Zeitschriften- und Veröffentlichungswesens wurde anerkannt, daß die vom Verein für Volkskunde in Wien herausgegebene Zeitschrift die Tradition der ältesten volkskundlichen Zeitschrift in Österreich besitze und dementsprechend berufen sei, auch in Zukunft das wissenschaftliche Zentralorgan der österreichischen Volkskunde zu sein. Gegenüber dem von 1919 an geführten Titel „Wiener Zeitschrift für Volkskunde“ soll die neue Folge der Zeitschrift den repräsentativeren Titel „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde“ tragen. In diesem Sinn wurde an den Verein für Volkskunde eine Resolution gerichtet, welche die einhellige Förderung der Zeitschrift durch alle Volkskundler Österreichs dartut. Zum Zeugnis der Verbundenheit der Forschung im Lande soll die Leitung der Zeitschrift von Vertretern der Volkskunde an den drei Universitäten Wien, Innsbruck und Graz gemeinsam geführt werden.

Auf dem Gebiet des sonstigen Veröffentlichungswesens wurde besonders über die von Anton Dörrer und Leopold Schmidt angeregte Publikationsreihe „Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde“ berichtet, welche der Österreichische Bundesverlag herauszugeben beabsichtigt. Auch deren Leitung wird nunmehr von den Vertretern der Volkskunde an allen drei Universitäten des Landes übernommen werden.

Für die angewandte Volkskunde, deren Probleme auf der Tagung sehr angeregt besprochen wurden, soll ein eigenes Organ, „Blätter für Volks- und Heimatpflege“ durch den Verlag Otto Müller ins Leben gerufen werden.

Einzelreferate über das Musealwesen, die Volksschauspielforschung, das Österreichische Volksliedwerk und über die Bauernhausaufnahme gaben jeweils einen Überblick über den augenblicklichen Stand der Arbeit sowie über die zum Teil sehr umfangreichen Planungen für die nähere Zukunft.

An einem Abend der Tagung nahm Herr Landeshauptmannstellvertreter Ing. Udihr teil und bekundete das lebhafteste Interesse der Steirischen Landesregierung an den Fragen der Volkskunde. Am letzten Tag der Tagung besuchten die Teilnehmer das Steirische Volkskundemuseum und besichtigten dort unter der eingehenden Führung Prof. von Gerambs und Doz. Korens besonders den Neubau des Museums mit der Halle der Ackergeräte und dem Trachtensaal.

Ein eingehender Bericht über die Tagung von Anton Dörrer, Volkskundearbeit in Österreich, ist in der Zeitschrift „Die Furche“, Nr. 43, vom 26. Oktober 1946, S. 6f., erschienen. Leopold Schmidt²⁾

Österreichisches Volksliedwerk

Das von 1938 bis 1945 lahmgelegte „Österreichische Volksliedunternehmen“ des Bundesministeriums für Unterricht wurde 1946 unter dem neuen Titel „Österreichisches Volksliedwerk“ wieder ins Leben gerufen. Am 11. November 1946 fand unter Vorsitz von Staatssekretär a. D. Prof. Dr. Karl L u g m a y e r die konstituierende Sitzung des Hauptausschusses des Volksliedwerkes statt. An der Sitzung nahmen außer dem Vorsitzenden und den Herren Dr. Bruck und Dr. Waldstein von der Volksbildungsstelle des Unterrichtsministeriums die Herren Prof. Dr. Eduard Castle, Präsident Dr. H r y n t s c h a k, Landesinspekteur Karl J i n d r a c e k, Präsident Dr. Karl K o b a l d, Reg.-Rat Dr. Josef L e c h t h a l e r, Prof. Dr. Erich S c h e n k, Dozent Dr. Leopold S c h m i d t und Prof. Raimund Z o d e r teil. Der Vorsitzende gab zunächst einen kurzen Überblick über die gegenwärtigen Aufgaben und Ziele des Volksliedwerkes, welche nach der Seite der wissenschaftlichen Forschung, also der Volkskunde, und nach der Seite der Verwertung, also der Volksbildung zu suchen sind. Die Arbeiten des Volksliedwerkes werden in Veröffentlichungen erscheinen; über die Tätigkeit der Einrichtung soll laufend berichtet werden, und zwar auch in der Tagespresse, vor allem in der amtlichen Wiener Zeitung. Schließlich müsse als Grundlage für die weitere Sammeltätigkeit ein neuer Leitfaden ausgearbeitet werden. Dr. Waldstein gab anschließend die bisher unternommenen Schritte bekannt und legte die Vorschläge der einzelnen bundesstaatlichen Volksbildungsreferenten, welche mit der Bildung der Arbeitsausschüsse in den Ländern betraut sind, dem Hauptausschuß vor. In lebhafter Diskussion wurde von den Ausschußmitgliedern zu den einzelnen Punkten der Tagesordnung Stellung genommen, insbesondere zur Frage der richtigen Angliederung der landschaftlichen Archive. Hier wurde der Anschluß an die jeweiligen wissenschaftlichen Institutionen, besonders an die betreffenden Volkskundemuseen, bzw. Institute für Volkskunde an den Universitäten als besondere Notwendigkeit betont. Auch die Heranziehung der jeweils am Archivort ansässigen Fachleute, u. zw. sowohl von volkskundlicher, wie von musikhistorischer Seite wurde besonders betont und als Anregung an die Arbeitsausschüsse in den Ländern weitergegeben. Zur Frage der Veröffentlichungen nahmen vor allem die Herren Prof. Castle und Dozent Schmidt Stellung, welche die Drucklegung der als Dissertationen erarbeiteten Volkslied-Bibliographien von Richard Preitensteiner und Frieda Fruhwirth forderten. Im Zusammenhang damit wurde der Gedanke einer eigenen Schriftenreihe aufgeworfen. Da der vom früheren Volksliedunternehmen herausgegebenen „Kleinen Quellenausgabe“ nicht der in ihrem Titel ausgesprochene Gehalt zuerkannt werden konnte, lenkt sich das allgemeine Interesse auf tatsächliche Quellenpublikationen, welche die Grundlagen des Volksgesanges in Österreich darlegen würden. Schließlich wurde eine Zusammenarbeit hinsichtlich der geplanten Schriftenreihe mit der Volksbildungsstelle des Unterrichtsministeriums beschlossen, welche ihrerseits eine Zeitschrift für Volksbildung und eine eigene Schriftenreihe vorbereitet und in beiden Organen der Volksliedforschung besonderes Entgegenkommen gewährleistet. Mit der Abfassung des vorgeschlagenen Leitfadens für Sammler wurden die Herren Prof. Castle, Prof. Schenk, Doz. Schmidt und Prof. Zoder betraut. Bezüglich der vom Bundesministerium für Unterricht für das Jahr 1946 vorgesehenen Summe von S 3000.— wurde beschlossen, sie zunächst zur Wiederherstellung der beschädigten Archive und weiterhin zu Publikationszwecken zu verwenden.

Leopold S c h m i d t

Adelgard Perkmann †

Der frühe Tod der im 49. Lebensjahr dahingegangenen ehemaligen Assistentin am Wiener Museum für Volkskunde, Dr. Adelgard Perkmann, stellt vor die schwere Aufgabe, ihres Lebens und Wirkens in knapp bemessenem Rahmen würdig zu gedenken. Diese Würdigung, die nur die Daten ihrer Wirksamkeit zusammenstellen und einen Überblick über ihre literarischen Leistungen bieten kann, soll mehr als ein trockenes Resümee eines Gelehrtenlebens sein: sie müßte als Dank für die freundliche Förderung gelten, welche diese Frau in den Jahren ihres amtlichen Wirkens zahllosen Fachleuten und Laien in der Volkskunde angedeihen hat lassen. Lebendige, gefühlsbetonte Förderung war ja der Lebensstil dieser Frau, der vom Schicksal kein Reifen des eigenen Schaffens gegönnt war, und deren Wirken daher einen unverdient geringen Nachklang finden würde, wenn nicht alle diejenigen, die sich ihrer oft so hingebungsvollen Hilfsbereitschaft und Anteilnahme zu erfreuen hatten, ihr Andenken bewahren würden.

Dr. Adelgard Perkmann wurde am 1. November 1897 in Czernowitz geboren. Sie studierte 1917 bis 1923 an der Wiener Universität klassische Philologie und gewann, anknüpfend an die Bestrebungen des Hietzinger „Wandervogels“, dem sie nahestand, Interesse an der Volkskunde, wie sie im Bereich der klassischen Philologie durch Ludwig Radermacher vertreten wurde. Bei ihm dissertierte sie 1923 über „Streitszenen in der griechisch-römischen Komödie“. Am 1. März 1924 wurde sie, nach kurzer Dienstzeit an der Wiener Universitätsbibliothek, Bibliothekarin am Museum für Volkskunde in Wien, zunächst als Vereinsangestellte, späterhin als Assistentin. In dieser Stellung interessierte sie vor allem die breitere Öffentlichkeit für das Museum, veranstaltete zahlreiche Führungen und Vorträge, besonders auch im Rundfunk. 1932 gründete sie zusammen mit mehreren jüngeren Volkskundlern die „Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde an der Universität Wien“, die sie bis 1937 auch organisatorisch leitete. Das lebhafteste Vortragswesen dieser Arbeitsgemeinschaft bedeutete einen beträchtlichen Aufschwung der Volkskunde in Wien und eine merkwürdige Erhöhung ihrer Geltung. Von 1934 an veranstaltete Dr. Perkmann eine Anzahl von Ausstellungen, zunächst von der Arbeitsgemeinschaft für Volkskunde aus, späterhin allein, bzw. gestützt auf verschiedene andere Organisationen. 1934 fand als erste Ausstellung eine Weihnachtsschau in der Urania, 1935 als zweite eine Osterausstellung im Gebäude der niederösterreichischen Landesregierung statt. Im Herbst 1935 folgte eine Ausstellung „Familienbrauchtum“ im Museum für Volkskunde, 1936 eine Österreichische Trachtenausstellung im Wiener Messepalast, 1937 eine Ausstellung der volkstümlichen Heilpflanzen im Haus der Wiener Apothekerschaft. Gemeinsam war allen diesen Ausstellungen eine volkscundliche Grundlage und eine künstlerisch gestaltete Durchführung, zu der Dr. Perkmann besonders Wiener Malerinnen heranzog. Zu einem beträchtlichen Teil waren die Ausstellungen der Förderung heimischer Volkskünstler gewidmet. Im gleichen Zeitraum beschäftigte sich Dr. Perkmann wissenschaftlich, vor allem bibliographisch und lexikographisch. Seit 1928 war sie Mitarbeiterin an der Volkskundlichen Bibliographie und am Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Als Rezensentin war sie in geringem Umfang an der Wiener Zeitschrift für Volkskunde und am *Anthropos* tätig. Sie trug sich mit der Absicht, sich zu habilitieren und arbeitete deshalb an einem Buch über den Kultischen Tanz. Über dieses Thema sprach sie auch auf der Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde in Weimar 1936. — Am 12. April 1938 wurde sie aus rassistischen Gründen vom Dienst entbunden.

und nach einiger Zeit pensioniert. Während des zweiten Weltkrieges widmete sie sich ganz der Pflege ihrer alten Eltern, die in den Jahren 1944 und 1945 knapp nacheinander starben. Am 25. Februar 1946 folgte sie ihnen, nachdem sie in Mönichkirchen erkrankt war, im Krankenhaus Vorau nach. Ihren Museumsdienst, zu dem sie nach der Befreiung Österreichs wieder einberufen worden war, hatte sie nicht mehr antreten können.

Aus dem verhältnismäßig schmalen literarischen Werk, das Adelgard Perkmann hinterlassen hat, seien hier nur die wissenschaftlichen Arbeiten herausgehoben. Sie genügen, um ihren Werdegang und ihren Interessenkreis aufzuweisen.

Streitszenen in der griechisch-römischen Komödie.

(Wiener Studien, Bd. 45, S. 29 ff., S. 202 ff., Bd. 46, S. 68 ff., S. 139 ff.)

Topoi in der griechisch-römischen Komödie. (Mitteilungen des Vereines klassischer Philologen in Wien, Jg. II, 1925, S. 88 ff.)

Nachtrag zu Erich Diehl, Ein altgriechisches Spiel im Baltikum. (Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Klasse, Jg. 1931, Nr. IV—X, S. 36 ff.)

Berühren (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1104 ff.)

Berufen, beschreien. (HDA., Bd. I, Sp. 1096 ff.)

Besprechen. (HDA., Bd. I, Sp. 1157 ff.)

Gesundbeten. (HDA., Bd. II, Sp. 772 ff.)

Glocke. (HDA., Bd. II, Sp. 868 ff.)

Glockenguß. (HDA., Bd. II, Sp. 876 ff.)

Handauflegen. (HDA., Bd. II, Sp. 1398 ff.)

Hillebille. (HDA., Bd. IV, Sp. 2 f.)

Katzenmusik. (HDA., Bd. IV, Sp. 1125 ff.)

Klapper. (HDA., Bd. IV, Sp. 1443.)

Lärm. (HDA., Bd. V, Sp. 914 ff.)

Läuten. (HDA., Bd. V, Sp. 938 ff.)

Peitsche. (HDA., Bd. VI, Sp. 1471 ff.)

Leopold Schmidt

In memoriam

Dr. Adelgard Perkmann

1. November 1897 — 25. Februar 1946

Von Haus aus klassische Philologin, gewinnt Dr. A. Perkmann als Schülerin Professor Ludwig Radermachers Anschluß an die Volkskunde und war vom 1. März 1924 zuerst Vertragsangestellte des Vereines für Volkskunde und dann bis zu ihrer Enthebung Ende April 1938 Staatsangestellte. Durch die Arbeit im Museum und darüber hinaus durch Vorträge an verschiedenen Stellen ist sie allgemein bekannt geworden, was man aus der Anteilnahme an ihrem Schicksal ersehen kann. Im Zusammenhang der politischen Entwicklung in Österreich wurde sie mit 1. Mai 1938 pensioniert und damit war ihre öffentliche Tätigkeit beendet. Die Einleitung ihrer Rehabilitation konnte ihr zwar im Dezember 1945 noch schriftlich mitgeteilt werden, doch war ihr Zustand in diesem Zeitpunkt bereits hoffnungslos geworden. Am 25. Februar 1946 ist sie in Vorau an Lähmung einsam gestorben und dort begraben worden.

Auch diese Frau ist ein Opfer der geistigen Verwirrung in Österreich geworden, einmal, weil sie ihre Stellung verlor und alle ihre Lebenshoffnungen vernichtet sah. Tausenden wurde deshalb das Herz gebrochen, doch Frau Perkmann hat sich gefunden. Sie hat die menschliche Eitelkeit

nach öffentlichen Erfolgen abgelegt. Es war ihr das Leid, das sie erfuhr, zu innerer Reinigung und Läuterung geworden.

„Ich bin Gott dankbar für mein Schicksal, ich sehe meinen Lebenszweck in der Pflege meiner Eltern. Ich will darin mein religiöses Ideal verwirklichen“, so schrieb sie zu Weihnachten 1940. Dieses Ideal hat sie erreicht, in einem Maße verwirklicht, daß mit dem Tode ihres Vaters im Dezember 1945, die Mutter war im Frühjahr desselben Jahres gestorben, ihr Lebenszweck beendet war, sie in eine Art pathologischer Trauer um ihren Vater verfiel und nach wenigen Wochen einer Gehirnlähmung erlag. Aber auch in einem anderen Sinn ist sie das Opfer der allgemeinen Verwirrung geworden, und dieses Opfer auf sich zu nehmen, mag einer ehrgeizigen Frauenseele einen für uns unvorstellbaren Kampf gekostet haben, denn sie wurde lange Jahre, seit sie um ihre mütterliche Abstammung die Gewißheit hatte, doch durch ihren einzig geliebten Vater einseitig national erzogen und so in einer seelischen Unruhe gehalten, die sich bei den sich zuspitzenden politischen Verhältnissen in Österreich ins Unendliche steigern mußte. Ruhe in diesem seelischen Aufruhr hat sie sicherlich aus ihrer Konversion zum katholischen Glauben gefunden, der sie bis zu ihrem Ende stärkte. Das für uns Menschen scheinbar Tragische an dem Tode der Verstorbenen ist es, daß sie in dem Augenblick, wo sie von jeder rassischen Verfolgung frei und der Pflichten einer Tochter entbunden war, an der völligen Entfaltung ihrer Begabung verhindert wurde; und man darf ahnen, daß sie durch ihren Verzicht auf Erfolg im Leben, durch Geduld im Leid, in Aufopferung für ihre Eltern einen so hohen Grad innerer Vollkommenheit erreicht hatte, daß sie der Herrgott gerade in dem Zeitpunkt zu sich nahm, wo es für menschliche Begriffe unbegreiflich ist.

Wir Menschen werten so gerne den Mitmenschen, der von uns gegangen ist, nach seinen Erfolgen im Beruf. Mancher mag die Berufsarbeit einer Bibliothekarin mit den vielen kleinen Erledigungen unbedeutend nennen, doch auch die alltäglichen Dinge müssen um des Ganzen willen geschehen; und gerade in der Pflichterfüllung im kleinen liegt die Vollkommenheit der Frau. So wird man der verstorbenen Dr. Adelgard Perkmann im Volkskundemuseum stets dankbar gedenken.

H. Jungwirth

Leopold Teufelsbauer †

Am 20. April 1946 ist der langjährige Freund und Förderer der österreichischen Volkskunde, Dechant Leopold Teufelsbauer als Pfarrer von Herrenbaumgarten, N.-Ö., gestorben. Der in Klein-Riedenthal bei Retz, N.-Ö., geborene Kleinbauernsohn brachte von vornherein für die bäuerliche Volkskunde besonderes Verständnis mit. Auf seinem Weg als Volkserzieher, der ihn 1928 zum Leiter des bäuerlichen Volksbildungsheimes Hubertendorf werden ließ, hat er der Volkskunde stets besonderes Augenmerk zugewendet. Die starke Berücksichtigung der wissenschaftlichen Fortschritte des Faches bei der Gestaltung der „Volkskunstwochen“ in Hubertendorf war zu wesentlichen Teilen sein Werk. Die Wissenschaft ehrt sein Andenken in diesem Rahmen vielleicht am besten durch eine, wenn auch wahrscheinlich nicht ganz vollständige Aufführung seiner Arbeiten zur Volkskunde:

Zwei alte Hochzeitsbräuche im Heim der Neuvermählten aus der Wechselgend. (WZfVk. 30, S. 16 f., 1925.)

Lostage und Wetterregeln im Wechselgebiet (N.-Ö.) (Völkerkunde, Wien 1, S. 195 ff., 1925.)

Entschwindendes Volksgut. (Der Kunstgarten, Wien, 3, S. 167 ff., 1926.)

- Die geistigen Grundlagen von Sitte und Brauch. (= Schriften für den Volksbildner, Heft 28, Wien 1934.)
- Die Verehrung des hl. Patritius in der Oststeiermark und im angrenzenden Niederösterreich. (WZfVk. 39, S. 83 ff., 1934.)
- Das Jahresbrauchtum in Österreich. 1. Niederösterreich. (= Bücher der Heimat, Bd. 11. Wien 1935.) [Alles was erschienen.]
- Das Bäuerliche Volksbildungsheim Hubertendorf und sein Wirken. (Stand 1929—1935). Ein Beitrag zur Geschichte österreichischer Volksbildungsarbeit. Herausgegeben von Gustav A. Witt und Leopold Teufelsbauer (= Schriften für den Volksbildner, Heft 32), Wien 1936.
- Das Kegelspiel. (WZfVk. 41, S. 28 ff., 1936.)
- Eine Würdigung der Persönlichkeit Teufelsbauers enthält der Aufsatz von Martin Stur, In memoriam. Leopold Teufelsbauer, der Erzieher für österreichisches Bauerntum. (Die Furche, Wien, 2. Jg., Nr. 18 vom 4. Mai 1946, S. 6f.)
Leopold Schmidt

Felix Pöschl †

Am 18. April 1946 starb im 76. Lebensjahre der Amtsrat i. R. Felix Pöschl in Groß-Hollenstein in Niederösterreich. Der Verstorbene war eines der tätigsten Mitglieder des Wiener Volksgesang-Vereines und ein erfolgreicher Volkslied-Sammler. In Verbindung mit seinem Bruder Alexander und mit Karl Kronfuß machte er sich es zur besonderen Aufgabe, den Volksgesang im südlichen Niederösterreich, der sich durch einen besonderen, musikalisch interessanten dreistimmigen Natursatz auszeichnet, zu erforschen. Ein Teil dieser Aufzeichnungen wurde von den drei vorgenannten Sammlern in der vorbildlichen Sammlung „Niederösterreichische Volkslieder und Jodler aus dem Schneeberggebiet“ (Wien, 1930) veröffentlicht. Nach der Zerstörung seiner Wiener Wohnung durch die Kriegsereignisse verlebte er an der Seite seiner treuen Gattin seinen Lebensabend in Hollenstein, wo er auch seine letzte Ruhestätte fand. Das Volkslied-Archiv für Wien und Niederösterreich und die Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“ verloren in ihm einen treuen, verständnisvollen Mitarbeiter.
Raimund Zoder

Literatur der Volkskunde

Viktor von Geramb, Kinder- und Hausmärchen aus der Steiermark. Mit heimatlichen Bildern geschmückt von Emmy Singer-Hiebleitner. Zweite unveränderte Auflage. 299 Seiten, S 8.70. Graz, vormals Leykam, 1946.

Die hier vereinigten 35 Volkserzählungen, von denen etwa zwei Drittel nur als Märchen angesprochen werden dürfen, bezeugen wieder einmal die immer neu überraschende Märchenarmut der österreichischen Alpenländer. Geramb's aufschlußreiches Nachwort hebt die steirischen Märchenerzähler hervor, von denen er und seine zahlreichen Helfer, vor allem P. Romuald Pramberger, die Erzählungen aufgezeichnet hat. Im Vergleich zu fruchtbaren Märchenlandschaften konnten sie freilich nur wenig überliefern, und von diesem wenigen ist wieder fast alles Wandergut oder sehr späte Überlieferung. Bei der Geschichte „Der gefangene Schrattl und der reiche Julius“ (S. 179 ff.) gab die Erzählerin selbst an, sie habe sie in einem „alten Volksbüchel“ gelesen (S. 281). Das ist auch für mehrere andere Erzählungen anzunehmen. Bei der Geschichte „Vom Milchsechter, Spinnrocken und Eggenzahn“ (S. 198 ff.), welche mit Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 188. nahe verwandt ist, nimmt dies offenbar auch Geramb an (S. 284). Vermutlich handelt es sich dabei um Kalendergeschichten des 19. Jahrhunderts. Die starke Lokalisierung mancher Märchen und ihre betonte steirische Färbung lassen jedenfalls auf einen derartigen Überlieferungsweg schließen.

Die gleichfalls aufgenommenen Schwänke gehören im wesentlichen der Renaissanceschicht an, die weithin einen gleichmäßigen volkstümlichen Erzählschatz geschaffen oder doch stark angeregt hat. Der Fahrende Schüler begegnet daher (in der „Geschichte vom Fürpaß“, S. 54 ff.) ebenso wie der Schwabe mit dem Leberlein (als „Der verstockte Schneider“, S. 154 ff.). Im „Heiligen als Viehhändler“ (S. 226 f.) dagegen findet sich das auch gerade aus diesem Kreis (Hans Sachs) bekannte Motiv vom Gold im Stock.

Geramb hat selbst in ausgezeichneten Nachweisungen das Material seines Buches herkunfts- und verbreitungsmäßig aufgliedert. Er hat an Hand der märchenkundlichen Literatur besonders die Motivzusammenhänge aufgeschlüsselt, freilich mehr für die Gesamtkomplexe der jeweiligen Überlieferungen, als für die vorliegenden örtlichen Fassungen. Die begriffliche Scheidung zwischen eigentlichen Sagenmotiven, wie sie beispielsweise im „Bräutigam in der Ewigkeit“ (S. 76 ff.) mit dem Mönch von Heisterbach-Motiv und wohl auch im „Sankt Christoph mit dem Geldsack“ (S. 216 ff.) gegeben sind, und den Märchen, wie zwischen diesen und den Schwänken ist dabei vielleicht etwas zu kurz gekommen. Man merkt fast bei allen Erzählungen ihr verhältnismäßig „loses“ Verhältnis zu den Erzählern. Sagen, die ihre örtlichen Beziehungen verlieren, sind noch immer keine Märchen; sie werden aber von den Erzählern offenbar in der

gleichen Art behandelt, wenn man nicht umgekehrt sagen will, daß die wenigen Märchen so wie alle anderen Geschichten erzählt werden, die begabte Erzähler eben gerade kennen. Mehr als dieses „gerade kennen“ ist es nämlich offenbar nicht, eine umfangreichere Tradition scheint nirgends greifbar. Am ehesten vielleicht bei den Erzählern aus den süd- und weststeirischen Grenzbezirken, von der Koralpe, aus der Soboth usw. Allerdings sind alle diese Züge der Überlieferung nicht leicht festzustellen, da es sich ja nicht um Aufzeichnungen eines einzigen Sammlers, ja nicht einmal aus einem einzigen Zeitraum handelt, sondern um die Zusammenstellung und Bearbeitung von Aufzeichnungen, die zum Teil bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgehen, also in eine Zeit, die den Überlieferungen doch anders gegenüberstand als die Gegenwart.

Dessenungeachtet ist das Verdienst Gerambs sehr bedeutend. Die bisherigen Märchenveröffentlichungen Österreichs, wenigstens die der letzten Jahrzehnte, haben doch keinerlei abgerundetes Bild ergeben. Dieses läßt sich nun schon einigermaßen erarbeiten. Außerdem hat Geramb durch seine Bearbeitung, durch die Übertragung der in verschiedenartigen Aufzeichnungen vorliegenden Fassungen in geschlossene Erzählungen, die einen gewissen einheitlichen Grimmschen Märchenton und auch ein Grimmsches Märchen-Deutsch anstreben, eine im Wesen völlig volksechte Ausgabe geschaffen. Diese Gestaltung der verschiedenen Aufzeichnungen durch eine einzige Persönlichkeit zu einer derartigen Sammlung wird man auch vom Standpunkt der volkskundlichen Märchenforschung als Gewinn betrachten müssen, weil sie, und das ist Seite für Seite zu spüren, im Geiste der erzählenden Menschen aus dem bäuerlichen Volk nach-erzählt. Verfälschungen durch Weglassungen oder Hereinziehungen von Motiven erscheinen hier undenkbar; zudem ist ja die Nachprüfung der Echtheit durch die genauen Quellenbezeichnungen gewährleistet.

Wenn man also vielleicht durch diese Ausgabe wieder einmal nur darin bestärkt wird, daß Österreich eben kein Märchenland ist, und sich auch aus diesen so sorgfältig gesammelten und überprüften Aufzeichnungen dieser Eindruck eher noch verstärkt als abschwächt, so sagt dies noch nichts gegen die Leistung Gerambs und die hohe Qualität seines Märchenbuches. Es atmet vor allem steirische Luft; dies übrigens nicht zuletzt infolge der 294 Vignetten und Textbilder, welche bezeichnenderweise auch nicht zu den Märchen, sondern, und das sehr wirklichkeitsverbunden, zur steirischen Kulturlandschaft führen.

Leopold Schmidt

Romuald Pramberger, Märchen aus Steiermark. 2. Auflage. 192 Seiten. Verlag der Benediktinerabtei Seckau, Obersteiermark, 1946. S 6.—

Wie beinahe mit Sicherheit vorauszusagen war, haben die Jahre seit der Befreiung Österreichs ein fast noch nicht dagewesenes Maß an Märchenbuch-Produktion gebracht. Eine ganze Reihe von Verlegern war bemüht, für dieses zweifellos gute Geschäft alle nur erdenklichen Mittel aufzuwenden und in Zeiten schwerster Papiernot bestes Papier zu verschaffen, haltbare Einbände herzustellen und, zumindest zum Teil, dabei auch wirklich ansprechende Märchenbücher herauszubringen. Ebenso sicher war aber auch vorauszusagen, daß diese Bemühungen zum allergrößten Teil den seit vielen Jahrzehnten gut eingeführten Märchenbüchern gelten würden: Andersen, Bechstein, Hauff traten sofort wieder in den Vordergrund, nachdem in den Jahren vorher doch die Tendenz spürbar und auch einigermaßen wirksam geworden war, Volksmärchen ohne diese seit mehr als einem Jahrhundert übliche Verkleidung zum Allgemeingut

werden zu lassen. Das ansehnliche „Hausbuch deutscher Märchen“, herausgegeben von Karl v. Spieß und Edmund Mudrak, Wien und Berlin 1944, war dafür ein stattliches Zeugnis.

Es gab immerhin auch noch einen dritten Weg. Man hätte sich darauf besinnen können, wie es sich mit den Märchen in Österreich selbst verhält. Und in der Tat wurden auch einige Ansätze dazu gemacht, auch hier auf das heimische Gut zurückzugreifen. Der sichtbarste Beweis ist eine neue Kompilation geworden, welche Max Mell unter dem Titel „Alpenländisches Märchenbuch“, Wien 1946, vorlegte, und die noch eigens angezeigt werden soll. Dem Gedanken der Neuauflage älterer österreichischer Märchensammlungen, der an sich am nächsten gelegen hätte, ist man nur zögernd nahegetreten. Die zweite Auflage der „Kinder- und Hausmärchen aus Steiermark“ von Viktor von Geramb, welche oben besprochen wurde, kann man ja nicht hierherzählen, da die erste Auflage erst 1940 erschienen war. So bleibt in diesem Zusammenhang nur die fünfte Auflage der „Kinder- und Hausmärchen aus Tirol“ von Ignaz Vinzenz und Josef von Zingerle, Innsbruck 1946, zu erwähnen. Für sie wurde freilich kein besseres Papier verwendet, auch auf die sonstige Ausstattung kein besonderes Gewicht gelegt. Eine knappe Einleitung von Karl Paulin orientiert dafür über die Auflagenverhältnisse des guten alten Buches. Der ansonst auch in dem nicht sehr märchenreichen Österreich immerhin doch noch vorhandenen übrigen älteren Märchenliteratur sind die großen Verleger nicht nähergetreten.

Dagegen hat der Verlag der Benediktinerabtei Seckau es unternommen, von den 1935 zuerst dort erschienenen und nur wenig bekanntgewordenen „Märchen aus Steiermark“ von P. Romuald Pramberger eine Neuauflage zu veranstalten. Und diese Neuauflage umfaßt gegenüber der Erstauflage mit ihren 10 Märchen auf 64 Seiten nunmehr 29 Märchen auf 192 Seiten, eine Vermehrung, die man auf jeden Fall begrüßen wird. Auch dann, wenn man schon beim ersten Überblick sieht, daß P. Pramberger hier eine Reihe von Märchen aufgenommen hat, welche schon an einigen Stellen veröffentlicht wurden, und zwar zuletzt 9 Märchen in Geramb's „Kinder- und Hausmärchen aus Steiermark“. Der bibliographischen Übersicht halber seien die Gleichveröffentlichungen angeführt:

P r a m b e r g e r :		G e r a m b :	
S. 5	Märchen von der dummen Urschel.	S. 1	Die verwunschene Alm.
S. 40	Der lange Schlaf.	S. 127	Der schlafende Hof.
S. 65	Das Königsschloß unter der Alm.	S. 25	Das alte Waldschloß.
S. 73	Märlein vom weißen Hirsch.	S. 18	Der weiße Hirsch.
S. 92	Vom Heferl, Rocken und Eggenzahn.	S. 198	Vom Milchsechter, Spinnrocken und Eggenzahn.
S. 141	Das Hahnengiggerl.	S. 38	Das Hahnengiggerl.
S. 154	Die weiße Amsel.	S. 37	Die weiße Amsel.
S. 165	Die Schlangenjungfrau.	S. 220	Die Schlangenbraut.

Das Buch des bedeutenden Sammlers Pramberger, das somit anderen, vielleicht weiter bekanntwerdenden Märchenausgaben als Quelle gedient hat, ist jedoch nicht nur deshalb bemerkenswert. Es muß vielmehr in seiner ganzen Art und in seinem Umfang, wie es jetzt in der zweiten Auflage vorliegt, auch einmal eingehender nach seinen Eigentümlichkeiten betrachtet werden. Es sind vor allem zwei Züge, die es von anderen Märchensammlungen abrückeren: die Eigenart Prambergers als des Sammlers und Nacherzählers, und das von ihm dargebotene Märchengut selbst.

P. Pramberger ist zweifellos ein hervorragender Kenner des Volkslebens der Gegenwart, besonders des bäuerlichen Lebens der Obersteiermark, wie er es von seiner Abtei St. Lambrecht aus Jahrzehnte hindurch beobachtete. Er besitzt auch, wie selten ein Sammler die Gabe, Volksmenschen zum Sprechen zu bringen. Aus seinen bisherigen Veröffentlichungen, wie aus seinen Vorträgen sind seine Gewährsleute, oft die unbekanntesten und äußerlich ärmsten ihrer Gegend, allgemein bekannt geworden, die „Hundsmoidl“, die „alte Rochlerin“ und viele andere. P. Pramberger hat auch in der Neuauflage seiner Märchen jeweils knappe Angaben über seine Gewährsleute beigegeben. Er ist freilich wie diese Gewährsleute selbst auch ein Erzähler; seine Gabe, aus jeder Begebenheit des Lebens eine Geschichte zu formen, mag nicht geringer sein als die der Aufzeichnung, und sie hat den Sammler in jüngeren Jahren ja auch zur schriftstellerischen Gestaltung historischer Erzählungen aus der Obersteiermark („Marienminne“) veranlaßt. Diese Doppelbegabung bewirkt freilich, daß P. Pramberger keine wörtlichen Aufzeichnungen veröffentlicht, sondern seine eigenen Nacherzählungen, und zuweilen sogar ausgesprochene Nachdichtungen. Er gibt in seinen kurzen Nachweisungen nicht nur zu, mehrere Fassungen gelegentlich vereinigt zu haben, wie beispielsweise S. 164 bei der „Weißen Amsel“, sondern erklärt beim „Schlangenkronlein“ S. 109 direkt, er habe das Märchen aus kurzen Andeutungen der „Hundsmoidl“ selbst „neu hergebaut“.

Aus diesen Einsichten und Zugeständnissen ergibt sich aber, daß man auch dem Märchengut selbst, das P. Pramberger darbietet, anders als dem in anderen Sammlungen gegenüber treten muß. Die Freude des guten Zuhörers und des guten Nacherzählers haben hier eine Sammlung von Märchen entstehen lassen, die auf keinen Fall als reine Quelle des Märchenbestandes der Steiermark gewertet werden darf. Die Märchenaufzeichnung ist an sich in der Gegenwart schon sehr problematisch, da allenthalben die Einwirkung der gedruckten Fassungen, vor allem der Grimmschen Märchen vorausgesetzt werden muß. In diesem Fall ist auf irgendeine Unterscheidung zwischen Erzählungen, welche derartig beeinflusst sein könnten, und anderen, die möglicherweise noch in Vor-Grimmschen Zusammenhängen überliefert werden, überhaupt kein Wert gelegt. Es wird daher für jeden Benutzer dieser Sammlung, welcher auf die Erkenntnis des selbständigen Märchengutes im Lande Wert legt, notwendig werden, die Sammlung zunächst kritisch durchzuprüfen. Am besten wäre wohl eine eigene Untersuchung des ganzen Bestandes, die künftigen Benützern die Arbeit ersparen könnte. Hier seien wenigstens einige Anregungen für eine derartige Untersuchung geboten.

Schon bei einer oberflächlichen Überprüfung läßt sich feststellen, daß mindestens die Hälfte der Märchen P. Prambergers Fassungen von Grimm-Märchen sind, und zwar wohl durchwegs Fassungen, welche nach den Druckfassungen der „Kinder- und Hausmärchen“ (KHM) wiedererzählt sind. Wir begegnen im „Wundermann“ S. 77 etwa dem „Eisenhans“ (KHM 136), im „Abgedankten Soldaten“ S. 85 dem „Blauen Licht“ (KHM 116), im „Furchtlosen Bauernburschen“ S. 110 dem vielerzählten Märchen vom Gruselnlernen (KHM 4), S. 129 einer Fassung des „Tapferen Schneiderlein“ (KHM 20), im „Goldenen Adler“ S. 114 dem „Goldenen Vogel“ (KHM 57), im „Jungen Fleischer“ S. 134 dem „Fundevogel“ (KHM 51), in „Ohne Sorg und Kummer“ S. 190 dem „Hirtenbüblein“ (KHM 152). Eine Vermehrung in der Richtung der Parallelen, des Übereinstimmens von Einzelzügen usw. wäre nicht schwierig.

Das Verhältnis zu anderen Druckvorlagen wird sich dagegen bei weitem schlechter erschließen lassen. Es ist im ganzen 19. Jahrhundert

soviel an kleiner und kleinster Volksbuchliteratur im Gefolge der Romantik verbreitet worden, daß der allgemeine Nachklang in der Erzählung noch der Gegenwart wohl ganz deutlich ist, im einzelnen jedoch sehr schwer nachzuweisen. Ein interessanter Fall sei hier nur angemerkt: Die zweite Erzählung von einem abgedankten Soldaten (S. 185 ff.) geht zweifellos auf eine berühmte Novelle der Weltliteratur zurück, nämlich auf die Genura-Geschichte des Boccaccio, (Decamerone, II. Tag, 9. Erzählung). Das Motiv ist jedoch sicherlich nicht direkt aus der Renaissancenovelle in den steirischen Erzählschatz übergegangen. Es ist aufschlußreich, daß in der nächsten Nähe von St. Lambrecht, wo das „Märchen“ aufgezeichnet wurde, nämlich in Kaning in Kärnten jahrzehntelang eine bäuerliche Schauspielertruppe beheimatet war, welche in ihrem Repertoire auch ein Stück „Karoline als Husarenoberst“ führte, das dieses Genura-Motiv auf die Bühne brachte (Vgl. dazu Géza Karsai-Kurzweil, J. R. Bünker und die deutsche Volkskundeforschung, in: Südostdeutsche Forschungen, Bd. II, München 1937, S. 372). Das Stück geht seinerseits wieder auf einen Volksbuchdruck „Die schöne Karolina, Tochter eines französischen Sprachmeisters, unter den Jahren des Kaisers Napoleons als Obrist“ (Kleinoktav, 16 Seiten, 1835, ohne Ort und Offizin; Exemplar in meinem Besitz) zurück. Aus einer dieser Quellen, diesem oder einem ähnlichen Volksbuchdruck, einer Kaninger Aufführung oder einer verwandten Erscheinung kann also die Erzählung erflossen sein, welche nun in der Nacherzählung nach unkontrollierbaren Zwischenstadien als „Märchen“ auftritt.

Eine Untersuchung aller dieser Umstände, in einem gewissen Sinn eine Quellenkritik dieser Sammlung, wird also zweifellos von Nutzen sein. Es fragt sich freilich, ob dieser seltsame Entwicklungsgang unserer Forschung, der sich hier besonders deutlich abzeichnet, überhaupt als zweckentsprechend zu bezeichnen ist, ja, ob man diesen Weg, der schon in mannigfacher Hinsicht als Umweg erscheint, überhaupt förderlich weiterbegehen können wird. Es mag einstweilen wohl nur feststehen, daß wir solange ergänzende und kritische Studien der angegebenen Art benötigen werden, solange es Sammelergebnisse wie die Prambergers gibt. Höhepunkte oder gar Endpunkte unserer Forschung lassen sich jedoch offenbar weder durch solche Sammlungen noch durch deren kritische Auswertungen erreichen, sie dürften doch noch an ganz anderen Strecken unseres Weges liegen.

Und dennoch, möchte ich zum Abschluß nicht versäumen hinzuzusetzen, dennoch bin ich für die zweite Auflage der Pramberger-Sammlung bei weitem am meisten dankbar. Was uns die Verleger sonst an unkritischen und unkommentierten Neudrucken beschert haben, reicht selbstverständlich nicht an die Bedeutung dieses Bändchens heran. Das mag ja schon der Umfang dieser Anzeige beweisen. Leopold Schmidt

Raimund Zoder. Österreichische Volkstänze. Neue Ausgabe. Erster Teil (Textband und Notenband). Österreichischer Bundesverlag, Wien 1946. S. 350.

Mitten in der Flut von vergänglichen Tageserscheinungen, die mitunter äußerlich sehr stattlich, umfangreich und wohlausgestattet, aufzutreten verstehen, taucht ein österreichisches Werk auf, das diesen Namen verdient: die literarische Quintessenz des Lebenswerkes eines Mannes. Daß man diese Qualität den beiden schmalen Heften nicht ansehen möchte, gehört zunächst nicht hierher, soll aber am Schlusse noch besprochen werden.

Raimund Zoders „Altösterreichische Volkstänze“, wie die erste Auflage hieß, müssen den Freunden der österreichischen Volkskunde nicht neu

vorgestellt werden. Es sind jedoch 35 Jahre her, daß Zoder mit seinem bahnbrechenden kleinen Aufsatz: „Wie zeichnet man Volkstänze auf?“ diese seine eigenste Forschung inauguriert hat, und 25 Jahre, seit er das Vorwort der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes, eben dieses Buches, unterzeichnen konnte. So ist der Hinweis also nicht nur in Anbetracht der vorliegenden Neuauflage berechtigt. Die vier schmalen Hefte, die von 1922 bis 1934 erschienen sind und nun in der Neuauflage in zwei Heften erscheinen sollen, bedeuten ja die Grundlage der gesamten österreichischen Volkstanzforschung, welche heute als bedeutende Einzeldisziplin der Volkskunde angesehen werden kann. Zoders Lebenswerk ist das allmähliche Klarlegen der Wichtigkeit seines Stoffes, die schrittweise Erschließung seiner Quellen und die stete Förderung aller Bestrebungen, welche in die gleiche Richtung zu führen versprochen. Nicht umsonst ist sein privates „Volkstanzarchiv“ das stoffliche Zentrum der Volkstanzforschung geworden, nicht umsonst hat er von allen Volkskundlern Wiens die meisten selbständigen Schüler herangezogen, Namen wie Otto Hief, Karl Horak, Walther Goebel, Herbert Lager und Ilka Peter bezeugen mit manchen anderen zusammen die anregende Kraft seines Beispiels und die Ergebnisse seiner Förderung.

Diese Hinweise müssen genügen, um die interessierte Öffentlichkeit auf den Gegenstand an sich aufmerksam zu machen, der hier behandelt wird. Das Buch hat immer für sich selbst gesprochen und wird es daher sicherlich auch weiter tun. Der vorliegende erste Teil der Neuauflage umfaßt jene 25 Tänze, welche die beiden ersten Hefte der ersten Auflage brachten. Das sind also die reinen Gesellschafts- und Werbetänze, wie die Polkas und Boarischen, die Landler, Steirischen, Schottischen und Schwedischen und ihre örtlich besonders charakteristischen Sonderformen, die Neubayrischen, Neukatholischen, Haxenschmeißer und Paschaden Flugs-ummi. Daneben stehen die aus kultisch-bräuchtümlicher Wurzel erwachsenen wichtigen Formen des Bandltanzes, des Schwabentanzes und des Gänsetanzes, bei denen allen die oft schon ganz kindertümlichen Formen über die hohe Altertümlichkeit nicht hinwegtäuschen können. Die alemannischen Dreiertänze spiegeln mittelalterliche Schreittänze, die „Sieben Sprünge“ hochaltertümliche Brauchtumsbezüge in fast spielmäßiger Gestalt. Wenn man sich beim Überlesen der Beschreibung der „Sieben Sprünge“ vor Augen hält, mit welcher inneren Anteilnahme ein Gottfried Keller gerade diesen Tanz, den „Totentanz“, im Heimatdorf des „Grünen Heinrich“ geschildert hat, werden die vielen halb vergessenen Beziehungen erst wach, mit denen dieses ganze Volkstanzgut an die gesamte Volksüberlieferung verbunden ist.

Die Nachweise und Anmerkungen, die Zoder im Textheft zu diesen 25 Tänzen gegeben hat, erschließen ja diesen Kreis von Beziehungen tänzerischer, musikalischer und brauchtümlicher Art sehr weitgehend. Freilich hat die Volkstanzforschung, gerade durch Zoder und seine Schule, in dem vergangenen Vierteljahrhundert große Fortschritte gemacht, und zu manchem Tanz, der so gut wie unkommentiert dargeboten wird, läßt sich schon einiges sagen. Zu jenen, die damals bereits erläutert werden konnten, ist sogar inzwischen sehr viel gesagt worden. Ältere Bezeugungen — beispielsweise die erste Erwähnung des „Fürizwängerischen“ als „Vierzwenger“ bei A. F. Reil, Das Donauländchen, Wien 1835, S. 41 — brauchtümliche Sinngebungen, Nachweise der kontinuierlichen Verbreitungen — von größter Wichtigkeit beim Bandltanz, vergleiche Arthur Michel, Der Bandltanz in den romanischen Ländern (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 42, S. 49 ff.) — und viele andere Möglichkeiten der fruchtbaren Kommentierung bestehen heute schon.

An diesem Punkt muß nun die Kritik der Neuauflage einsetzen. Zoder rechtfertigt in dem Vorwort des Buches die völlig unveränderte Gestalt seines Erscheinens damit, daß durch die Einbeziehung der in den letzten 20 Jahren erschienenen Volkstanzliteratur die Erläuterungskapitel zu ganzen Monographien angewachsen wären. Das hätten sie, bei knapper Beschränkung auf die wichtigsten Ergebnisse, wohl nicht tun müssen. Es ist aber wohl so, daß gar keine wirkliche Neuausgabe gemacht werden sollte oder konnte, sondern ein fast unveränderter Neudruck. Und der ist nun drucktechnisch leider schlechter als die alte Ausgabe ausgefallen. Nicht nur das Papier, auch der Druck ist schlechter geworden, die Wiedergabe der Abbildungen ist an der Grenze der Entwertung des Bildmaterials angelangt. Der Neudruckcharakter geht bedauerlicherweise so weit, daß sogar Druckfehler aus dem Jahre 1922 stehengeblieben sind, beispielsweise S. 36, Anmerkung „Adrian“ statt „Andrian“, wodurch, wie leider sehr oft, der hochverdiente Freiherr von Andrian-Werburg um seine Nennung gekommen ist. Einige neue Druckfehler verbessern die Situation natürlich nicht: S. 30 soll es Nr. 12 statt Nr. 2 heißen, S. 53 fehlt das an dieser Stelle ausschlaggebende Zeichen des Viervierteltaktes.

Man könnte sich angesichts dieser Gestaltung der Neuausgabe wohl vorstellen, daß der Verlag die Gelegenheit ergreifen möchte, und Zoders Lebenswerk in einer schöneren und fruchtbringenderen Weise zu ehren. Sosehr man dem altbewährten Buch auch in der jetzt vorliegenden Gestalt Erfolg wünscht, weil es eben ein Werk österreichischer Forschung persönlichster Prägung darstellt, man möchte eine erweiterte und in jeder Hinsicht verbesserte Ausgabe wünschen, und außerdem einen Sammelband, in dem Zoder seine vielen zerstreuten Arbeiten vorlegen könnte, welche die wahre Frucht der vergangenen Jahrzehnte, nicht zuletzt auch der in arbeitsamer Zurückgezogenheit verbrachten sieben Jahre der nationalsozialistischen Ära. Die kleinen Monographien über den Spinnradtanz, den Warschauer, die Judentänze, die Studie über die Systematik der Volkstanzforschung, sie würden zusammen die beste Ergänzung des nun immerhin wenigstens buchhändlerisch wieder greifbaren Hauptwerkes Zoders ergeben. Auf ein Dutzend Zeitschriften verstreut sind sie heute oft nicht einmal dem engeren Fachmann mehr zugänglich. Dem Hauptwerk selbst kann man angesichts dieses Neudruckes nur eine wirkliche Neuausgabe wünschen.

Leopold Schmidt

Burgenländische Volkstanzweisen. Im Auftrag des Volksbildungswerkes für das Burgenland ausgewählt und bearbeitet für 2 Geigen und Gitarre (Harmoniebezeichnungen) vom Fachreferat für Volkstumspflege. Wien 1946. Österreichischer Bundesverlag. 13 Seiten. S 3.50.

Burgenländische Volkstänze. Kurzgefaßte Tanzbeschreibungen, herausgegeben vom Volksbildungswerk für das Burgenland, Fachreferat für Volkstumspflege. Eisenstadt 1947. Selbstverlag des Volksbildungswerkes für das Burgenland. 20 Seiten. S 4.—.

Ein schmales Heft mit 15 Tänzen, nur für den praktischen Gebrauch bestimmt, vermittelt aus den vergriffenen Sammlungen vor dem zweiten Weltkrieg, besonders aus den „Burgenländischen Volkstänzen“ von Karl Horak, 1931, die wichtigsten Aufzeichnungen der Landschaft. Aus den Sammlungen Raimund Zoders und Karl Gradwohls wurden die geläufigeren Tänze, die Landler, Polkas und Schottischen entnommen, aus dem Heft Horaks die enger landschaftlich gebundenen, die zum Teil, wie „Polsterltanz“ und „Spiegeltanz“, dem Gesellschaftsspiel schon sehr nahe stehen. Alle Formen zeigen das Burgenland fest mit den angrenzenden

österreichischen Landschaften verbunden. Im Musikalischen bietet das Heft ein rechtes Spiegelbild der bunt gemengten Grenzbevölkerung. Der Osliper „Schottisch“ wird direkt als kroatische Form bezeichnet, und bei dem Mattersburger Vogelstellertanz „Vogelstiehl“ erklingt die wohlbekannte slawische Klatschweise.

Die in diesem Heft des Bundesverlages fehlenden Tanzbeschreibungen werden in der zweiten Veröffentlichung nachgetragen, die freilich in nur sehr beschränkter Anzahl und im Vervielfältigungsverfahren hergestellt ist. Es wäre sehr begrüßenswert, wenn diesen zweifellos bald vergriffenen Heftchen eine dauerhaftere Ausgabe der burgenländischen Volkstänze folgen könnte, welche auch auf die Fragen der Herkunft, Verbreitung und Geltung der einzelnen Tänze eingehen würde. Leopold Schmidt

Das „Muckennetz“. Alpenländische Gesellschaftslyrik des 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von Leopold Schmidt. (= Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, 223. Band, 4. Abhandlung). In Kommission bei Rudolf M. Rohrer, Brünn-München-Wien 1944 (erschienen 1946). 125 Seiten.

Im Jahr 1693 erschien zum ersten Mal im Verlag des landschaftlichen und städtischen Buchdruckers Melchior Haan zu Salzburg der erste Band der Sonntagspredigten des Südtiroler Wirtsohns und Kapuziners Heribert von Salurn, des alpenländischen Abraham a Sancta Clara. Seine Kanzelrede zum 18. Sonntag nach Pfingsten nannte er ein Muckengejaid; denn darin kam er auf gar verschiedene Mückenjagereien zu sprechen, von den kleinsten bis zu den Roßmücken aus der Geschichte. „Aber noch viel üblere und beschwärlichere Mucken kommen manchmal über manche Menschen, wenn nemlich auß Zulassung Gottes die höllischen Mucken, die bösen Geister, mit bösen Gedanken und teuflischen Versuchen über sie kommen und manchen Menschen Kopff dermassen mit solchen üblen Mucken anfüllen, daß einer möcht kleinmütig und verzagt darüber werden.“ Der Vergleich menschlicher Eigenheiten mit Mucken, mit ihrem Tanz und ihrem Netz, den Heribert von Salurn ausführt, lebt noch heute in Sprüchen, Liedern und Schwänken unserer Alpentäler fort. So behaupten die lieben Dorfnachbarn im Ahrntal, die Prettauertänzer tanzten wie Mücken.

Diese Zusammenhänge mit Volkssprache und Volksdichtung mag man sich vor Augen halten, wenn man ein Bändchen Gesellschaftslyrik durchgeht, das 1694 in Salzburg unter dem Titel „Mucken-Netz oder Gemüts-Erfrischung“ im Druck erschienen und durch Leopold Schmidt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften als ein neuer Beitrag zur alpenländischen Gesellschaftslyrik aus dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts erschlossen worden ist. Bei der äußerst geringen Anzahl bisher bekanntgewordener Drucke und Handschriften weltlicher Lieder jener Zeit kommt diesem Büchlein an und für sich schon erhöhte Bedeutung zu, obgleich es an einschlägigen Einzelblattdrucke aus der großen Bürgerzeit der österreichischen Alpenländer nicht fehlt. Darauf haben nun schon etliche Bearbeiter hingewiesen, so auch ich in dem Beitrag „Hundert Innsbrucker Noten-Drucke aus dem Barock“ zum Gutenberg-Jahrbuch für 1939. Anspielungen, wie sie bei alpenländischen Barockschriftstellern nach der Art von Hippolyt Guarinoni, Michael Staudacher oder Heribert von Salurn sich reichlich vorfinden, sprechen dafür, daß unsere Alpenstädte neben ihrer Spruchdichtung und Spielkunst eine ansehnliche eigene Gesellschaftslyrik pflegten, die freilich fast zur Gänze erst wieder erschlossen werden muß. Im besonderen taten sich hierin die Residenzstädte Innsbruck und Salzburg, aber auch Steyr und Klagenfurt hervor. Mit Unrecht bleibt

unsere Erinnerung zumeist bei Jakob Regnart stehen, wie schon der Bozner Lateinschulmeister Adam Haslmeier mit seinen 1594 in Augsburg gedruckten neuen Gesängen beweist, von denen freilich nur ein Exemplar von vier (statt von sechs) Stimmen im Britischen Museum erhalten geblieben ist. Ein anderer fahrender Südtiroler, Joh. B. Gallanda, ließ in den achtziger und neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts verschiedene „Seelen-Seufftzerlein“, „Vermumtes Welt-Spiel“ und ähnliche gesellschaftliche Stimmungslieder und Gelegenheitsdichtungen in Österreich drucken.

Auch in dem Salzburger „Mucken-Netz“ erblickt Leopold Schmidt das Werk eines einzigen Lieddichters, obgleich dieser seinen Namen verschweigt. Dem 1. Teil „fröhlicher Gesänglein“ scheint kein zweiter im Druck gefolgt zu sein. Aber ein Nachtrag, ein „Bartstreit“ von 1695, dürfte denselben Unbekannten zum Verfasser haben. Die Titel deuten auf eine humoristische Sittenschilderung und Gesellschaftskritik hin, wie sie tatsächlich in diesen Liedern, ähnlich wie in den Predigten Heriberts von Salurn, vorherrschen:

Es gibt Mucken, es gibt Grillen,
Wie wir spüren, wie wir fühlen,
Auff der weit umkreisten Erd.
Etlich mit den Mücklein prangen,
Andre gar Roßmucken fangen,
Nach dems Geschick beschert.

So könnte man das Salzburger „Mucken-Netz“ als Verdichtung der humorvollen Kanzelrede des Südtiroler Kapuziners deuten. Aber damit täte man dem Dichter Unrecht. Er hält sich nicht genau an die Predigt Heriberts, geht vielmehr nach eigenem Plane einheitlich vor, beginnt mit vier Liedern über die vier Jahreszeiten, geht in sieben weiteren auf die Hauptmomente der damaligen Gesellschaftskritik ein und beschließt sein Zeitbild mit der „Betrogenen Einbildung“, das heißt mit dem barocken Gedanken von der eitlen Welt, aber nicht wie Heribert von Salurn mit geistlichen Einkehrgedanken, sondern im Angesicht antiker Götter. Ja, in seinem Ständespott reibt er sich schließlich an der Theologie:

Die sagt / daß ich ihrer versichert sey:
Müßt aber mehr glauben / als wissen.

Solche harmlose Aufklärung ist vielleicht geistesgeschichtlich das interessanteste Zeugnis des „Mucken-Netzes“ für die weltanschauliche Einstellung der noch stark volksverbundenen alpenländischen Städter um 1680. Auch sie schließt aber nicht aus, daß der Verfasser im geistlichen Stande zu suchen sei, und bindet diesen nicht unbedingt an die Residenzstadt der Salzburger Fürsten. In dem kleinen Bruneck zum Beispiel, das dem Fürstbischof von Brixen staatsrechtlich unterstand, dichtete man damals Parodien, die Sebastian Sailer vorausseilten. Man wird daher das ganze „Mucken-Netz“ noch mehr vom Geistesleben der Alpenstädte, ihrem Brauchtum und ihrer Volkskunst her betrachten dürfen als von Wien und Abraham a Santa Clara aus (der übrigens in Salzburg seinen größten Gönner und ersten Lehrmeister besessen hat). Wo immer der trink- und genußfrohe Verfasser auch beheimatet war, seine ganz persönlichen Liedschöpfungen sind ausgesprochen österreichische Gesellschaftsdichtung der Leopoldinischen Hochgeistigkeit und verdienen ihren nunmehr wiedererrungenen Platz in unserer eigenen Geistes- und Literaturgeschichte.

Leopold Schmidt eröffnet seinen Neudruck mit literarhistorisch und volkskundlich wertvollen Feststellungen und fügt damit seinen vielen Liedforschungen eine neue rühmliche hinzu.

Anton Dörrer

Leopold Schmidt, Wiener Schwänke und Witze der Biedermeierzeit. Wien 1946, Wiener Verlag. Kaleidoskop-Band 23. 82 Seiten. S 2.90.

Für die Beurteilung des volkhaften Geisteslebens der vormärzlichen Wiener, die ihrer Hauptmasse nach den Kleinbürgern angehörten, bildet die von L. Schmidt besorgte Bearbeitung, Kommentierung und Herausgabe der 1830 im Wiener Verlage Mausberger anonym erschienenen Sammlung wienerischer Schwänke und Witze eine sehr beachtliche Fundgrube. Schon der Titel, den Mausberger dem Erstdrucke gab, „Vierblättriger Klee, voll Witz und Scherz, aus 400 Anekdoten bestehend“, sollte die Leser heiter stimmen; er bezieht sich auf den Umfang der Druckschrift. Sch. vermutet darin eine der besten damaligen Witzsammlungen und charakterisiert sie treffend als ungeordnetes Anekdoten-Sammelsurium, das trotz der aus drei neuzeitlichen Perioden und aus verschiedenen Ländern entlehnten Motive die wienerische Note trägt und in dem scharfe Kritik an Persönlichkeiten, Berufsgruppen und Begebenheiten aller Art geübt wird. Sch.s Einleitung und Nachweise erhärten seine bewährte Meisterschaft auf dem Grenzgebiete der Literargeschichte und Volkskunde, aber ebenso verdienen sein seltener Spürsinn für weit abgelegene Quellen der Volkskunde und ihre wissenschaftliche Erschließung durch ihn volle Anerkennung.

Der Wiener Verlag tat mit der Veröffentlichung vorliegender Druckschrift einen guten Griff, da ihre Lektüre den Wiedereinzug der alten Wiener Fröhlichkeit vorbereiten hilft.

Edmund Frieß

Hanns Koren, Fahrt in die Heimat. Graz, Querschnitt-Verlag, 1946. 53 Seiten, S 3.60.

Popularisierte Volkskunde ist heute Zeitmode wie einst die Schäferrey. Das „folkloristische“ Beiwerk, mit dem gewisse „Heimatlichter“ ihren Erzeugnissen „bodenverwurzelte Urwüchsigkeit“ verleihen wollen, ist meist ebenso unerfreulich wie jene unvermeidlichen Volkskundefeuilletons zu allen Festen des Jahres, zu denen völlig unkritische Zeitungsschreiber aus Handbüchern ihnen passend Scheinendes zusammenstopfeln. Um so erfreulicher, wenn einmal ein wirklich Volkskundiger neben den streng wissenschaftlichen Früchten seiner Forschung auch den Herzensweg zu den ewigen Werten heimatlicher Volkskultur aufzeigt. Koren führt in seinem Büchlein einen breiten Leserkreis dahin, wie er es allmonatlich im steirischen Teil der Rundfunkringsendungen „Volkskunst aus Österreich“ feinsinnig im wohlthuenden Kontrast zum üblichen Bauernduldh der „Heimatsendungen“ tut. — Das schmale Bändchen geleitet den Leser in die stille Welt steirischen Volkslebens, fernab von Festwiesenrummel und Trachtenrevue, die nach dem Verstand der Menge den Inhalt der Volkskunde ausmachen. So wandelt K. „auf den Spuren eines alten Volksschauspiels“ und berichtet vom eigenen Forschen des Doktoranden nach dem Schatz an Spielbüchern vom „Ägyptischen Josef“, den er schließlich in eigenartigen bäuerlichen Stubenspiel erlebt. „Von alten Pflügen“ spricht der Verfasser, von dem wir das grundlegende Werk über die Geschichte der steirischen Ackerbaugeräte erwarten. Zwei Arten von „Bauernbriefen“ spiegeln die Eigenart bäuerlicher Seele. Die einen verbergen in formelhafter Mitteilung jegliche innere Bewegung und scheiden sich scharf von Briefen als Seelengemälde, als Ichbekenntnis eines bewußt individuellen Geistes. Die zweite Art, der bäuerliche Liebes- und Glückwunschbrief in Versen mit spielerischem Stich- und Faltzierat, zu festlichen Anlässen, blickt auf eine lange Tradition schulmeisterlicher Kunst- und Schreibermittlung zurück. Neben der zeitlosen Impression einer südsteirischen Land-

schaft (Rohitsch-Sauerbrunn), durch die Erzherzog Johann schreitet, spricht besonders das sprachschön geformte Erlebnis des Volkskundebeflissenen an, dem im vernichtenden Hagelsturm mitten in der betroffenen Fülle eines lesenahen Weingartens plötzlich die dämonisch wirkende Realität eines urverbundenen Winzers entgegentritt, der sich wider besseres Eigenwissen der verpflichtenden Kunst des Wetterbannes entzogen hatte und nun widerwillig, scheu und selber neugierig sein Geheimnis preisgibt. — Zur Dichtung erhebt sich die kleine Erzählung „Waldheimat“ vom Schicksal des sprachgehemmten Bauernknechtes, den sein Fernweh mit einer Zirkusbande bis in die Neue Welt getrieben hatte und nach bitterem Erlebnis still und wissend geworden, in die Waldheimat zurückkehren läßt. — Viel Romantik liegt über dieser Novelle aus Stifters Geist und über den Aufsätzen, von denen drei während des Krieges in der Frankfurter Zeitung erschienen waren. Doch wollen sie uns nicht über das Gegenwartssein der Volkskultur mit bunten Farben hinwegtäuschen. Sie stehen auch fernab von jener Postkutschenromantik, als die ein wenig passendes Titelbild den Geist des Büchleins mißverstehet, das sonst als ein Gewinn zum leider geringen Schatz an schöngeistigem Schrifttum aus wirklich erlebtem, alpenländischen Heimatumgrund zu buchen ist.

Leopold Kretzenbacher

Franz Burkhart, Alpenland. Volkslieder für drei gleiche Stimmen.

Zwei Hefte. Wien 1946, Verlag Ludwig Doblinger Kom.-Ges.

Unter den vielen Sammlungen und Liederbüchern, welche sich mit dem Volkslied beschäftigen, fällt diese bescheidene Ausgabe mit ihren 70 Liedern wohlthuend auf. Sie will ein Gebrauchs-Liederbuch sein, ist für die verschiedensten Singzwecke bestimmt und verzichtet dennoch nicht auf eine Einstellung, wie sie nur durch aufmerksame Einfühlung in die Wiener Volksliedschule gewonnen werden kann. Unter diesen 70 Liedern, die bemerkenswerterweise in der Reihenfolge der Bundesländer von Niederösterreich bis Tirol angeordnet sind, ist keines, das nicht einen Vermerk über die Herkunft und über den Sammler tragen würde. Ein eigenes Quellenverzeichnis gibt in begrüßenswerter Weise Aufschluß, wo sich Burkhart seine Lieder geholt hat, und von Tschischka-Schottky 1819 bis zu Liebleitner und Pöschl in unseren Tagen sind es die besten Sammlungen, die er herangezogen hat. Dementsprechend enthält das Liederbuch auch fast nur Lieder, die auch nach der strengen Beurteilung der Pommer-Schule als „echt“ zu bezeichnen sind; nur die „Steirische Roas“ (II, S. 18) gehört dem Freiherrn von Klesheim an und steht in dessen „Schwarzblat aus'n Weanawald“ von 1844, S. 26. Freilich mag ja so manches der hier aufgenommenen Lieder, besonders einige der von Pommer einst aufgezeichneten, z. B. „Aus Steiermark san ma“ (I, S. 20) auf ähnlichen Grundlagen beruhen.

Zu solchen Betrachtungen mag das Liederbuch Burkharts indes wohl nur den intimen Volksliedkenner anregen. Daß es dies zu tun vermag, beweist seinen Wert, der für die liedfrohe Allgemeinheit zweifellos bedeutend ist. Eine kleine Ergänzung nach dem Burgenland und nach Vorarlberg wäre für eine künftige Auflage noch wünschenswert.

Leopold Schmidt

Matthias Mayer, Der Brixentaler Antlaßritt. Herausgegeben vom Dekanat Brixen im Tal, Bezirk Kitzbühel. Druck von Felizian Rauch, Innsbruck, 1936. 18 Seiten, 1 Abbildung.

Der bekannte Erforscher der religiösen Volkskunde des Unterinntales legt hier die wichtigsten Nachrichten über den Antlaßritt, der alljährlich

von den Gemeinden Brixen, Kirchberg und Westendorf zur Kapelle beim Weiler Klausen geführt wird, gesammelt vor. Der erste Teil der Arbeit erschien fast unverändert bereits in dem Buch *Mayers, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg*, 1. Heft, Brixen 1936. Der zweite beschäftigt sich hauptsächlich mit der Umgestaltung des Antlaßrittes in einen „Flurritt“ in den Jahren 1938—1945, und mit der Wiedereinführung des Rittes in seiner herkömmlichen Gestalt im Jahre 1946. Ergänzend sei auf *Anton Dörrer, Der Brixentaler Antlaßritt* (in: *Die Warte, Beilage der „Furche“*, Nr. 25, vom 22. Juni 1946, S. 3) hingewiesen.

Leopold Schmidt

Adalbert Muhr, Alt-Wien heute. 200 Seiten. Wien 1946. Touristik-Verlag. S 7.80.

Diese zum Teil sehr lebendig geschriebenen feuilletonistischen Plaudereien sind auch volkskundlich bemerkenswert, soweit sie eigene Eindrücke des Verfassers aus Gebieten des Großstadtrandes wiedergeben. Beobachtungen von Straßenfiguren — Werkelmann, Lavendelweiber, Sodawassermann — schließen an die ältere Wiener Sittenliteratur an, wenn auch nicht so sachkundig, wie etwa Schlögl einst schrieb; beispielsweise ist der Ruf der Lavendelweiber durchaus kein „eintöniger Singsang, wie man ihn im Orient hört“ (S. 24). Ein Blick in die zahlreichen Lavendelrufveröffentlichungen in der Volksliedliteratur hätte Muhr vom Gegenteil überzeugen können. Gute Beobachtungen sind besonders in den Kapiteln über Alt-Erdberg und über „Simmering, der Osten Wiens“ enthalten, wenn gleich auch mit der Tendenz, in Wien möglichst viel „Östliches“ zu entdecken, etwas einseitig belastet. Erstaunlich laienhaft sind die Ausführungen zur „Wienerischen Etymologie“. Redereien wie die von den möglichen Zusammenhängen zwischen „Reich“ und „Rauch“ (S. 143) sind selbst im feuilletonistischen Plauderton nicht am Platz. Daß ein „Wan“ kein „Gerstenkorn am Auge“ bezeichnet, das nämlich „Wern“ heißt, müßte einem solchen Kenner Wiens wie Muhr auch bekannt sein (S. 193). Daß „Gotigkeit“ niemals „Guatigkeit“ ausgesprochen wird (S. 193), muß man fühlen. Daß jedoch „Donau“ niemals etwas mit „doana = von dannen“ zu tun gehabt haben kann, muß man wissen; darüber auch nur pseudowissenschaftliche rhetorische Fragen aufzuwerfen (S. 194 f.), ist völlig müßig.

Vielleicht ist es also in diesem Zusammenhang am Platz, die Verlegerschaft darauf hinzuweisen, daß man nicht immer aus einer Anzahl von Feuilletons ein Buch machen kann. Die Wiener Literatur wird durch derartige Erscheinungen nur wenig bereichert. Leopold Schmidt

Rudolf Geist, Der rote Knorr und andere Novellen von kleinen Leuten. 175 Seiten. Wien 1946. Erwin Müller. S 11.80.

Diese Novellen aus den Jahren 1916 bis 1926 seien hier nur angezeigt, weil sie sich mit dem Volksleben der Wiener Vorstadt wohl dichterisch beschäftigen, dabei aber den Boden der realistischen Beobachtung kaum verlassen und daher für die Psychologie des Großstadtvolfes von Wichtigkeit erscheinen. Rudolf Geist hat in einem kleinen Nachwort (S. 271 ff.) selbst auf die erlebnismäßigen Grundlagen seiner Novellen hingewiesen. Rein volkskundlich-stofflich ist die Erzählung „Unheiliger Abend“ (S. 91 ff.) besonders wichtig, da in ihr verschiedene „Hausspiele“ der Landesgerichtshäftlinge geschildert werden, die 1925 streng verboten wurden. Trotz der „veristischen“ Pointierung der Erzählung sind die verschiedenen mit dem Zellenneuling getriebenen rohen Scherze (Hobeln, Schecklrennen, Leichen-

tragen, Bockschlagen, Schwurgericht, Rosenkavalier, Ausbruch, Hutsummen, Hutbrummen usw.), die zum Teil nur genannt, zum Teil auch beschrieben werden, schon infolge der Seltenheit ihrer Aufzeichnung bemerkenswert. Weniger ausführlich sind ganz verwandte Sträflingsspiele aus den Gefängnissen Roms beschrieben worden (Albert Zacher, Römisches Volksleben der Gegenwart. Stuttgart 1910. Seite 197).

Leopold Schmidt

Ferdinand Tremel, Schiffahrt und Flößerei auf der Mur.

(In: Jahresbericht des Akademischen Gymnasiums in Graz. Veröffentlichung am Schlusse des Schuljahres 1945/46. 70 Seiten. Graz 1946, Verlag des Akademischen Gymnasiums.

Neben der Donauschiffahrt hat Schiffahrt und Flößerei auf den kleineren Flüssen des Landes eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Allgemein bekannt ist freilich davon fast nur die Salzschiffahrt durch die Arbeiten Karl Adrians geworden. Es ist daher umso erfreulicher, endlich auch von der fast unbekannteren Murschiffahrt Genaueres zu erfahren. Tremel hat eine eingehende wirtschaftsgeschichtliche Studie geliefert, welche an die Aufzählung der spärlichen Nachrichten aus dem Mittelalter die Erörterung der Schiffahrt im 16. und 17. Jahrhundert, die Darstellung der Flößerei und Plättenfahrt vom Beginn der Neuzeit bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, eine Übersicht über die Radkersburger Fischermeister und eine Betrachtung über das Thema „Flößerei und Wald“ anschließt, um schließlich mit der Darstellung der letzten Entwicklung der Murschiffahrt im Zeitalter des Merkantilismus und ihres Niederganges zu Beginn des Maschinenzeitalters zu schließen.

Der volkscundliche Gewinn der Arbeit liegt, abgesehen von der gediegenen historischen Fundierung, besonders in der Aufweisung der verschiedenen Gemeinschaftsformen der Menschen, die mit dem Wasser zu tun hatten, besonders also der „Schiffleutbruderschaften“, wie sie in Bruck beispielsweise seit 1441 bezeugt sind. Solche Schiffergemeinschaften gehen in den Alpenländern zweifellos schon auf die vorrömische Zeit zurück, und sind in römischer Zeit jedenfalls für Donau und Save gut bezeugt; vielleicht werden sich auch für die Mur noch einmal Zeugnisse ähnlicher Verhältnisse finden. Im Mittelalter bewiesen sie ihren Gemeinschaftsgeist besonders durch ihre Kultbauten, von denen das Nikolaikirchlein in Pischk bei Bruck mit der schönen Nikolausstatue des 15. Jahrhunderts besonders hervorzuheben ist. Anderen Gemeinschafterscheinungen hat Tremel weniger sein Augenmerk zugewendet. Ich habe jedoch schon vor zehn Jahren darauf hingewiesen, daß die Frohnleitner Flößer ganz ähnlich wie die Salzschiffleute in der arbeitsfreien Winterzeit sich dem Volksschauspiel widmeten (vgl. Theater der Welt, Bd. I, Nr. 7/8, S. 386), was auf sehr altertümliche Gemeinschaftsbindung und betonten Brauchtumsvollzug hinweist.

Alles in allem jedenfalls eine sehr nützliche Arbeit. Daß sie in einem „Jahresbericht“ erschienen ist, scheint durchaus erfreulich. Die Rückkehr zu der guten Sitte, diesen sonst rein statistischen Erscheinungen eine wissenschaftliche Arbeit beizugeben, kann vielleicht sogar als gutes Zeichen für den Wiederaufstieg unseres Bildungswesens betrachtet werden.

Leopold Schmidt

Hermann Mang, Volksbrauch in Südtirol. Eine volkscundliche Übersicht. (An der Etsch und im Gebirge . . . III. Bändchen). Brixen, A. Wegers Buchhandlung (1946), 70 S., 6 Abbildungen. S 1.40.

In Südtirol hat der Krieg die Forschung kaum unterbrochen. Soweit volkscundliche Erscheinungen nach Österreich gelangen, lassen sie erken-

nen, daß die bisher bekannten Forscher auf den geläufigen Bahnen weiterarbeiten. Sogar die wichtigste Zeitschrift des Landes, der treffliche „Schlern“ erscheint bereits seit Anfang 1946 wieder und bringt ständig auch volkskundliche Beiträge.

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, daß H. Mang, der bekannte Brixener Forscher, auch ein Bändchen vorlegt, das ganz in der geläufigen Art der Brauchbeschreibung gehalten ist. Aus bedeutender Quellenkenntnis und lebenslanger Anschauung gibt er einen knapp gehaltenen Überblick über das Jahresbrauchtum, nach den Monaten gegliedert, mit besonderer Betonung des gegenwärtig Lebendigen und von katholisch-kirchlichen Traditionen Angereicherten. Für die lebensvoll wirkenden Schilderungen, welche Alltags- und Festbrauch verbinden und manche wichtige Züge, besonders die volkstümlichen Speisen, kenntnisreich betonen, wird man dankbar sein. Sie sind jedenfalls wichtiger als die mitunterlaufenden Interpretationen, welche nicht immer selbständig und kritisch genug sind; Berchta als „Totengöttin“ (S. 5) etwa mutet heute doch schon recht antiquiert an.

Für den Nicht-Tiroler Leser ergeben sich wohl noch manche andere Einwände. Die hier wie so oft auftretende Beteuerung, daß das Gebirgsvolk so besonders überlieferungsfreudig sei, ist beispielsweise viel zu einseitig und von engheimatlicher Voreingenommenheit. Es gibt genug Ebenenlandschaften Europas, die mindestens ebenso traditionsverbunden sind wie die Hochgebirge, und das ständige Einströmen von Beeinflussungen ist in einem ausgesprochenen Straßen- und Paßland wie Südtirol wohl mindestens ebenso brauchformend gewesen wie das Beharren.

Weiters wäre es angenehm, wenn zahllose offenbar verkehrssprachlich verwendete Mundartausdrücke für einen auch nur etwas weiteren Leserkreis kurz erklärt würden. Wenn schon Harie, Marend, Wimmel und manche andere noch halbwegs bekannt sein mögen, so stört es denn doch, in vielen anderen Fällen, etwa bei Fochaz (S. 24) oder Glatzlen (S. 33) unbedingt zum Schmeler oder Schöpf greifen zu müssen. Die volkskundliche Terminologie hat sich gewiß nicht unberechtigt aus dem volkstümlichen Sprachschatz angereichert. Ein Übermaß jedoch muß durchaus vermieden werden.

Leopold Schmidt

Österreichische Sagen. Ausgewählt und bearbeitet von Cäcilie Tandler. Mit 16 Farbtafeln von Renate Nasty. Geleitwort von Alfred Missong. Wien 1946, Wilhelm Andermann Verlag. 192 Seiten.

Man tut einem Machwerk wie dem vorliegenden zweifellos zu viel Ehre an, wenn man an seine Besprechung irgendwelche ernsthafte Erörterungen zur Lage der österreichischen Sagenforschung anknüpft. Das Buch hat aber den guten Namen „Österreichische Sagen“ für sich in Anspruch genommen, hat ihn damit anderen Veröffentlichungen, die doch einmal kommen müssen und die ihn dann hoffentlich mit mehr Recht führen werden, vorweggenommen, und so mag wenigstens kurz angedeutet werden, was hier alles dazu zu sagen wäre.

Alfred Missong schildert in seinem kurzen Geleitwort das seltsame Zustandekommen des Buches: Sein Sohn hat, offenbar noch während des Krieges, aus dem Bombenschutt eines Hauses das „Österreichische Sagenbuch“ von J. Gebhard, Pest 1862 ausgegraben. Frau Tandler Jas es und „bearbeitete“ die auf das heutige österreichische Staatsgebiet bezüglichen Sagen. Da Gebhard, offenbar zum Leidwesen der Bearbeiterin, noch nicht alles das gebracht hatte, was sie gebraucht hätte, wurden die „Sagen aus Kärnten“ von Georg Grabner (nicht: Grabner, wie S. 6 zu lesen ist)

in der Ausgabe von 1914 „als Quelle mit herangezogen.“ (Frau Tandler, die das Geleitwort als „Meisterin volkstümlicher Erzählungskunst“ preist, ist vor Erscheinen des Buches gestorben.)

Man greift sich bei alledem an den Kopf: so unbekannt sind also offensichtlich doch interessierten Menschen, wie Frau Tandler und Alfred Missong jedenfalls genannt werden müssen, die österreichischen Sagen und ihre Samlungen, daß sie eine der ältesten und keinesfalls besten Ausgaben als Grundlage heranziehen, und sie gerade nur durch einige wenige Züge aus der vortrefflichen Sammlung Grabers mehr ergänzen, die ihnen offenbar auch nur ganz zufällig in die Hände geriet? Daß jedes österreichische Bundesland mindestens eine gute Sagensammlung besitzt, welche über den Stand Gebhards weit hinausführt, daß manche Länder wie beispielsweise Tirol Sagensammlungen besitzt, wie kaum irgendeine andere Landschaft, — man nehme nur die beiden klassischen Bücher Heyls und Zingerles einmal her! — das blieb ihnen alles unbekannt? Aus dem Burgenland kennt Frau Tandler zwei Sagen: und die sind seltsam, eine ist eine ungarische Brauchschilderung aus Gebhard, die andere eine sehr zweifelhafte Wander-geschichte: die gute neue Sammlung von Mailly-Parr-Löger hat sie nie gesehen. Aus Vorarlberg kennt sie gar nur eine Sage, das berühmte Büchlein von Vonbun, in seiner zweiten Ausgabe von Sander gut zu benutzen, blieb ihr unbekannt? Es geht hier nicht etwa um das Kennen oder Nichtkennen von einigen Büchern mehr oder weniger: aber Alfred Missong spricht in seinem Geleitwort davon, „daß wir über nationale Geisteswerte verfügen, die unser ureigenstes Gut und wert sind, der Vergessenheit entrissen zu werden.“ Etwas weniger romantisch ausgedrückt heißt das immer noch, daß die Sagen ein Volkskulturgut darstellen, das einen beträchtlichen Zeugniswert für die eigene Gestaltungsmöglichkeit von Überlieferungen verschiedenster Art und Herkunft besitzt, das mit dem heimischen Volksglauben und dessen geschichtlicher Entfaltung im engsten Zusammenhang steht und daher mit Behutsamkeit beachtet und wiedergegeben werden muß. Ist all dies jedoch hier geschehen, ist es auch nur erkannt worden, wenn mit blindem Griff aus einer zufälligen Vorlage einige Stücke entnommen wurden — 90 Erzählungen hier stehen den 238 Gebhards gegenüber — ohne Rücksichtnahme auf charakteristische Züge, ohne Kenntnis des Wesens der Sage selbst — Brauchtumsschilderungen, die 1862 noch mitunterlaufen konnten, heute aber nichts mehr bei Sagen zu tun haben, stehen ganz unbekümmert hier — kurz, wenn nicht wie so oft aus zehn Büchern ein elftes, sondern gar aus nur zwei Büchern ein drittes gemacht wurde?

Es bleibt noch die Frage der Bearbeitung. Es besteht kein Anlaß dafür, daß Sagen überhaupt bearbeitet werden müssen. Die älteren Fassungen, welche auf mündliche Erzählungen zurückgehen, sind immer die besten. Gebhards Fassungen tragen noch dazu fast durchwegs ein recht schlichtes Kleid, das höchstens stilistisch etwas geglättet zu werden braucht, um lesbar zu sein. Frau Tandler hat sich erfreulicherweise ziemlich weitgehend auch daran gehalten. Nur Anfänge und Schlüsse hat sie sich leider meist zu ergänzen bemüht gesehen und so etwas novellistische Formen hergestellt, wie sie der volkstümlichen Erzählung nicht entsprechen. Aber sie stand eben offenbar dem volkstümlichen Gehalt eben auch fern und verstand vielfach gar nicht die kulturelle Grundlage der Erzählungen. Dafür ist ein Beispiel besonders charakteristisch: Bei der Sage von der Schlittenfahrt des Teufels in Wien heißt es bei Gebhard (S. 13): „Auch mit Schellen ein solch Getümmel gemacht, als wenn hundert Schlitten führen.“ Frau Tandler schreibt (S. 31): „Die Schellen seines Gefährtes aber machten

solchen Lärm, als wenn hundert Schlitten, mit je tausend Kuhglocken behängt, dahergebraust kämen.“ Abgesehen von der Unnötigkeit der erzählerischen Übertreibung ist die Hereinziehung des Schallbildes der Kuhglocken hier völlig falsch. Schlittenschellen und die dazugehörigen Schellen der Pferde hatten und haben ihren charakteristischen hohen Bimmelklang, und dieses Klangphänomen dürfte ja vermutlich auch die auf eine Gehörvision hindeutende Sage ins Leben gerufen haben. Der dumpfe Ton der Kuhglocken hat klanglich nichts damit zu tun und ruft beim Erlebenden wie heute noch beim Leser ganz andere Eindrücke hervor; keinesfalls die der winterlichen Schlittenfahrt!

So entsteht aus dem Gesamtüberblick über das Buch wie aus der Betrachtung von Einzelheiten der Eindruck seiner gänzlichen Nutzlosigkeit. Gute Sagenbücher, deren Manuskripte während des Krieges entstanden sind, liegen ungedruckt, derartige Fehlleistungen werden dagegen verlegt. Mit Kleister und Schere hat die wohlbekannte Eilfertigkeit schon mehr als ein Sagenbüchlein zusammengestellt: für Wien, und nun eben auch für ganz Österreich. Gewiß, wir könnten ein österreichisches Sagenbuch brauchen, das ein Handbuch unserer hauptsächlichsten Erzählstoffe und gleichzeitig eine gut lesbare Sagensammlung wäre. Friedrich Rankes Deutsches Sagenbuch ist das schöne Beispiel dafür, daß sich so etwas machen läßt. Dafür bedarf es freilich dann anderer Kenntnisse, als sie hier aufgewendet wurden.

Leopold Schmidt



ÖSTERREICHISCHE VOLKSKULTUR FORSCHUNGEN ZUR VOLKSKUNDE

Herausgegeben von

Anton DÖRRER und Leopold SCHMIDT

Soeben erschien

Band I

VOLKSKUNDLICHES AUS ÖSTERREICH UND SÜDTIROL

HERMANN WOPFNER

zum

siebzigsten Geburtstag dargebracht

Mit Beiträgen von A. Dörrer, L. Schmidt, H. Anschöber, A. Binna,
H. Commenda, J. A. Jungmann S. J., Msgn. H. Mang, H. Schuler,
Msgn. J. Weingartner, Prof. R. Zoder u. a.

Kartoniert S 20.—

Die nächsten Bände der Schriftenreihe werden umfassen:

- | | |
|---|--|
| Bd. II. Hermann HOLZMANN:
WIPPTALER HEIMATSAGEN
Legenden, Volksglauben, Volksrechte
und Namen ca. 300 Seiten | Bd. III. Leopold SCHMIDT:
DER MÄNNEROHRING im Volks-
schmuck und Volksglauben mit be-
sonderer Berücksichtigung Öster-
reichs ca. 120 Seiten |
| Bd. IV. Josef WEINGARTNER:
TIROLER BILDSTÖCKE
ca. 150 Seiten | Bd. V. Anton DÖRRER:
TIROLER FASNACHTSBRÄUCHE
ca. 250 Seiten |
| Bd. VI. Ilka von PETER: GASSELREIME
und Gasselbrauchtum im Salzburgischen ca. 120 Seiten | |
-
-

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

BILDBEILAGE
ZU
RICHARD PITTIONI
ALTARTIGE BAUWERKE DER VENDÉE



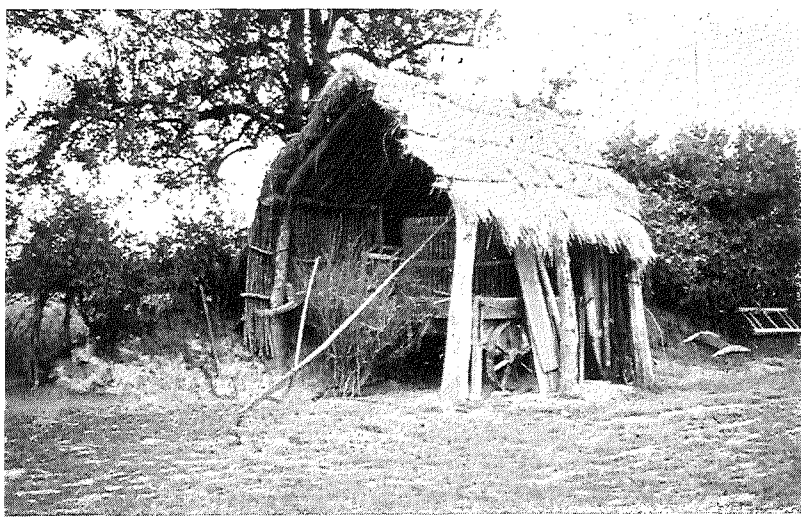


Abb. 3: Hütte im Hof „La Riffaudière“, nördlich Aizenay.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/1 ohne Firstständer. Gabelhölzer zur Aufnahme der Grundpfetten. Wandbildung wie bei Abb. 2, jedoch sorgfältiger ausgeführt, wobei dünne Ruten mit Querhölzern zusammengehalten werden; diese sind mit Zweigschlingen an den senkrechten Pfosten befestigt. Dachhaut aus Stroh, mit Querhölzern an den Rufen festgehalten.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/2 mit kräftigem Firstständer. Wand- und Dachhautbildung wie Abb. 3, sorgfältig ausgeführt.



Abb. 4: Hütte im Hof „La Fouderaie“, südöstlich Challans.

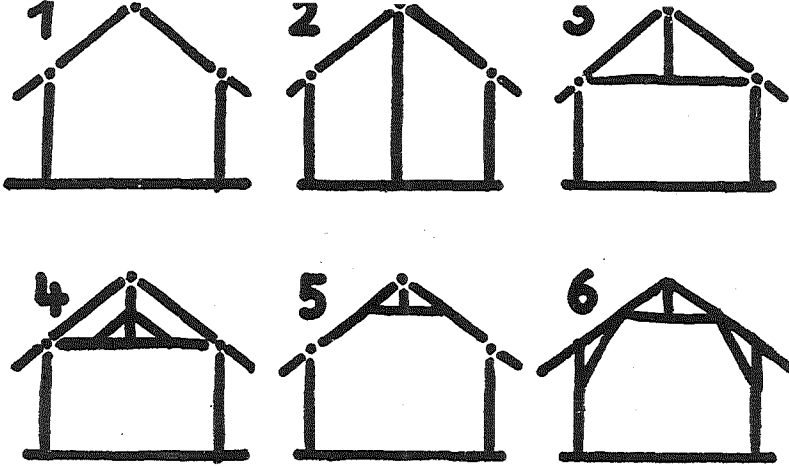


Abb. 1: Schema der Konstruktionsböcke der einfachen Scheunenbauten in der Vendée.



Abb. 2: Hütte beim Hof „La Perrière“, nördlich Aizenay.

Das Bauwerk ist eng an eine mächtige Baumreihe angelehnt und dadurch nicht allein natürlich geschützt, sondern auch etwas verfestigt. Aus der Lage des Bauwerkes ergibt sich die offene Längsseite, die sonst gewöhnlich geschlossen ist. Konstruktionsmäßig handelt es sich um einen einfachen Ständerbau mit Konstruktionsbock. Die Wandbildung ist deutlich erkennbar: Ständerpfosten werden mit Querhölzern verbunden und an diesen Schilf, Rohr oder Zweige befestigt. Zum Unterschied von der Flechtwand ist bei dieser Art von Wandbildung das senkrechte Prinzip maßgebend. Die Dachhaut besteht aus sehr lose auf die Rofen aufgelegtes Stroh. Baukonstruktion und Ausführung zeigen eine auffallend „primitive“ Art.

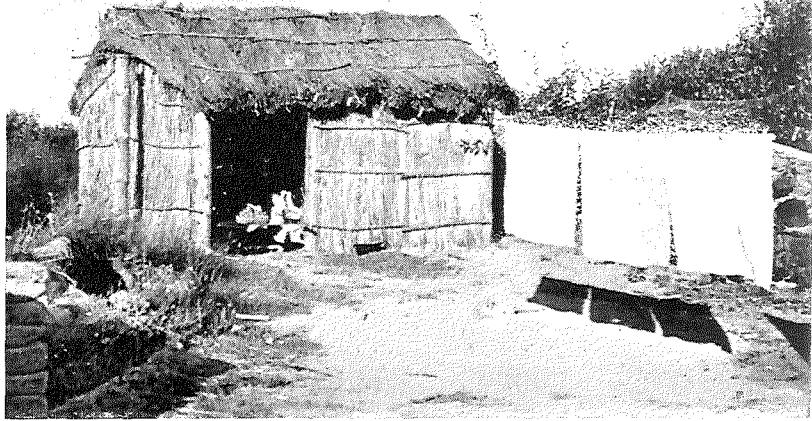


Abb. 5: Hütte in St. Sauveur auf der Ile d'Yeu, südwestlich Nantes.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/3, jedoch von besonders einfacher, fast lässiger Ausführung. Auflage der Dachpfetten auf wenig zugerichteten Gabelhölzern, eingezogener Bundtram zur Versteifung des verhältnismäßig flachen Daches und zur Abstützung des Firstpfostens. Eine Längswand durch die Hecke geschlossen, die übrigen Wände offen. Dachhaut wenig sorgfältig aufgelegt und kaum nennenswert befestigt.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/2 mit kräftigem Firstständer. Sorgfältig aufgebaute Wand aus Schilf in Pfostenstärke und mit Querleisten zusammengehalten. Dickes Schilfdach mit Querhölzern befestigt.

Abb. 6: Hütte bei Aizenay, am Feldrand an einer Hecke angelehnt stehend.



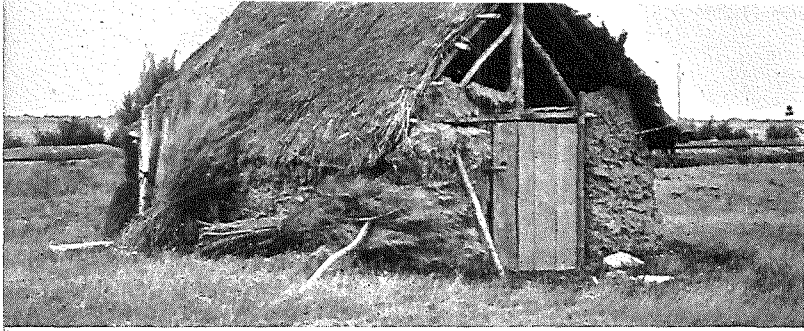


Abb. 8: Hütte im Hof „La Riffaudière“, nördlich Aizenay.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/4. Konstruktionsbock mit Bundtram, auf dem der Firstpfettenständer aufliegt; dieser durch Winkelsperren befestigt. Wand aus häkselgemischtem Lehm aufgeführt. Dachhaut aus Stroh und Schilf auf schwachen Querhölzern befestigt. Firste ober dem Eingang zwecks Beleuchtung des Innenraumes offen.

Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/5 bzw. 1/3. Kräftige Gabelpfosten mit starken Tragpfetten, Schwächere Firstpfette mit Ständer; dieser beim Hütteneingang kurz, da auf einem hochgezogenen Bundtram aufsitzend; mittlerer Firstpfettenständer (siehe Abb. 9) bis zum Dachansatz reichend. Eng gereichte kräftige Rofen mit dünnen Querhölzern als Traggestell für die Dachhaut. Diese aus Stroh und an den Rofen festgebunden. Wand aus sorgfältig nebeneinander gereihten Ruten bestehend und von Querhölzern gestützt. Zu beachten ist der im Innern der Hütte stehende zweirädrige schwere Karren mit dem schiffartigen Aufbau, diese Wagenform für die Vendée kennzeichnend.

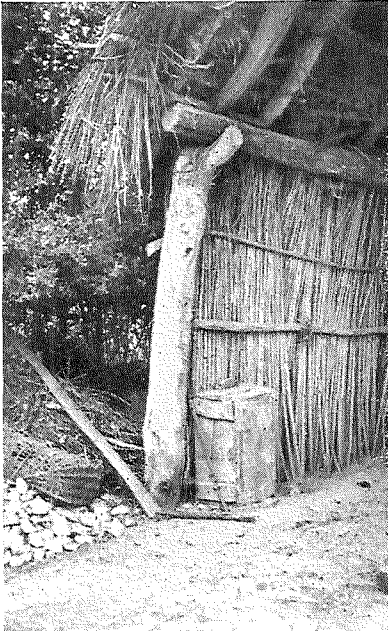
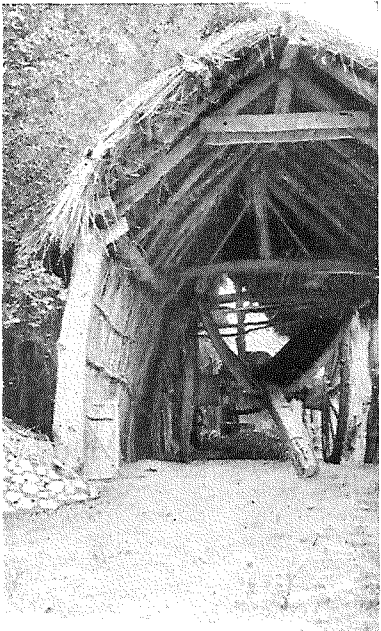


Abb. 7: Hütte bei Beauvoir.

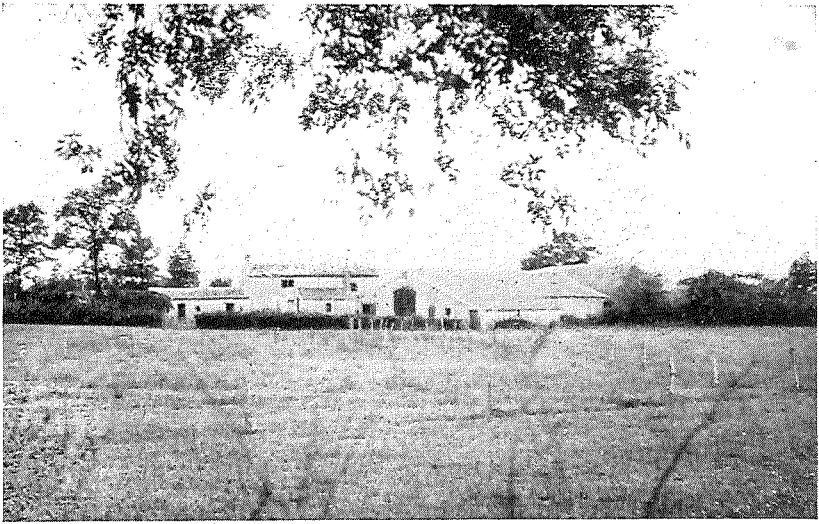


Abb. 11: Gesamtansicht des Hofes „La Riffaudière“, nördlich Aizenay.
 Der Hof ist fast geschlossen von mächtigen Hecken umgeben und stellt ein kennzeichnendes Beispiel der in der Vendée üblichen weilerartigen Einzelsiedlung dar. Ganz rechts der Oberteil eines mächtigen Strohschobers sichtbar, links davon die große Stallscheune mit Mitteltor zum Scheunenteil und Seitentoren zu den Stallungen. Innenkonstruktion der Scheuneställe auf dem Schema Abb. 1/6 fussend. Im linken Teil des Bildes die Wohnbauten, diese oft einstöckig. Man beachte die außen an den Wänden hochgehenden Kamine. Die einfachen Hütten Abb. 3 und 8 befinden sich an den Randhecken des Hofes.

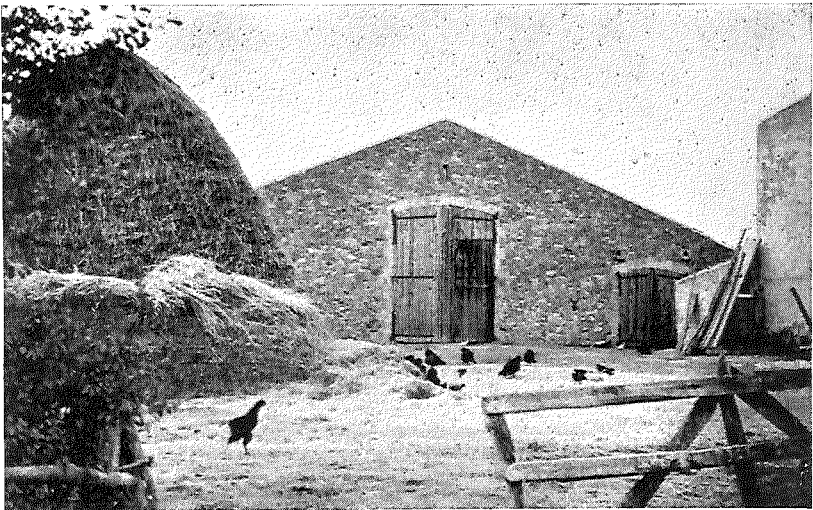


Abb. 12: Stallscheune im Hof „La Barroire“, südwestlich Aizenay.
 Die Frontalansicht zeigt die Mächtigkeit der Anlage.

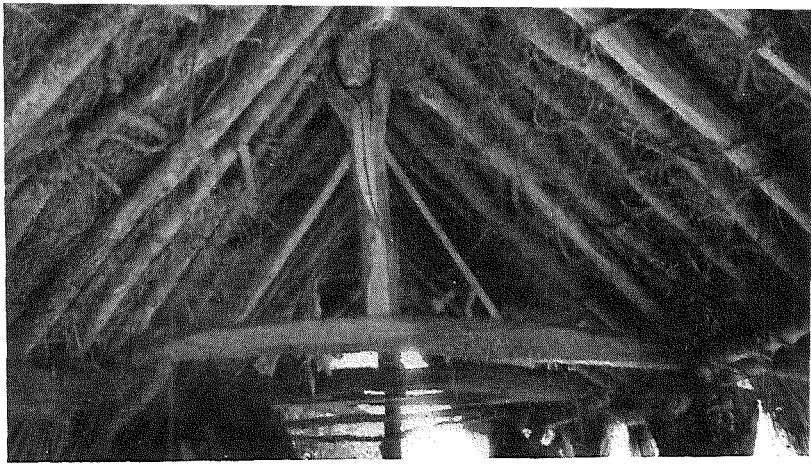


Abb. 9: Einzelansicht der Hütte Abb. 8.

Zu sehen ist mittlerer und rückwärtiger Firstpfettenständer mit Bundtram. Zu beachten die Art der Befestigung der Dachhaut an den Rofen (Strohschlingen).

Abb. 10: Hütte in einem Hofe des Weilers „L'Angrisière“ südlich Aizenay. Dachkonstruktion im Schema Abb. 1/6. Ausgeprägter Konstruktionsblock mit hochgezogenem Bundtram mit Firstpfettenständer und Winkelsperren zwischen Wandständer und Rofen. Wand- und Dachhautbildung wie bei den übrigen Hütten. Im Hof ein zwei-rädriger Karren mit geschlossenem Aufbau. (Siehe Abb. 8.).

